



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Чеснов Я. В.

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА
ФИЛОСОФСКО-
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ
ПОДХОД

ПРЕДИСЛОВИЕ

Народная культура – странный объект для изучения. Когда к ней подходишь предметно, она прячет себя за протейской изменчивостью. Изучаешь, например, нравственные ценности, без которых общество не существует. А люди утверждают: «Да нет, мы уже разложились. Такое было у нас только в прошлом, не сейчас». Имеет место их явный самообман, а то и просто лукавство. Народная культура эзотерична и стремится упрятать генетически важное, сущностное как можно дальше в глубь времен, до которых взгляду исследователей трудно добраться.

А сколько их попало на эту удочку! Появляются ученые публикации, сродни «Древнему обществу» Льюиса Генри Моргана (1818–1881), который исследование сделал, зная ирокезский язык, и даже был принят в члены одного из племен. Фридрих Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» фактически списал все у Моргана. Так вот, один ирокез, получивший образование, читал Моргана. У ирокеза спросили мнение о Моргане. Ответ был: «Он написал все правильно, но ничего не понял». А ведь все было верно: системы родства, устройство жилищ, хозяйство и т. п. Дело в том, что Морган описал общество, а не этнос с его эзотеризмом. В США более успешно во второй половине XIX в. работал Фрэнк Гамильтон Кашинг (1857–1900), тоже принятый в члены племени. Продвигаясь у зуньи по жреческой линии, он стал третьим по статусу лицом. Тогда, правда, он перестал публиковать великолепные этнографические статьи.

Аналогичная судьба была у Валерия Николаевича Чернецова (1905–1970). Он заинтересовался манси, еще будучи студентом-этнографом в 1920-е гг. Он поехал к ним в экспедицию. И остался там на 18 лет. Специально окончил фельдшерские курсы, чтобы помогать страждущим. Создал письменность для языка манси. Изучил фольклор, общественные институты, прошлое народа. Его избрали шаманом. Он был женат на мансийке. Потом, когда его спрашивали, почему он избрал такой путь, продолжать который ему мешало здоровье, он ссылался на свое христианское послушание, потребовавшее служения народу манси. К нему в Москву манси приезжали по всяким своим нуждам¹. Он стал посланником мансийского этноса. Чернецов работал в Институте археологии, который размещался в том же здании, что и Институт этнографии и антропологии. Он давал мне кон-

¹ Короткий, но прекрасный очерк о В. Н. Чернецове, опубликованный в 2007 г., принадлежит археологу Г.Б. Федорову // Федоров Г.Б. Брусчатка (Интернет-ресурс 1001.ru).

сультации по этнографической работе. Сутью его работы была сама его жизнь.

Культура хранит свои тайны. Самые сокровенные – этнические. Казалось бы, уже нет никаких мери, шотландцев, маньчжуров... А вот, поди ж ты! Есть особенность этнической эзотерики: она, охраняя генотекст, вовсе не ограничивает разнообразие фенотекста. Народная культура открыта миру и впитывает заимствования. Русская матрешка – японский бог богатства Фукукурома, привезенный в 1860 г. из далекой Страны восходящего солнца. В 1980-е гг. мне в черкесском селении Егерухай довелось работать с известным в округе целителем. Владея адыгской народной медициной, мой знакомый не забывал заглядывать в учебники Московского медицинского института.

Случаются казусы. Мой друг чеченский этнограф Саид-Магомед Хасиев аспирантом в начале 1970-х гг. был в экспедиции в Осетии со своим научным руководителем большим ученым Борисом Александровичем Калоевым. Они нашли информанта, сообщавшего четкие сведения о местной культуре. «Где ты все это узнал?», – спросили его на второй день. Старик пошел в дом и оттуда вынес книгу Б.А. Калоева «Осетины»².

Есть еще такая важная проблема, которая влияет на мышление исследователей народной культуры. Люди науки, соприкасаясь с ее эзотеризмом, сами втягиваются в воронку аттрактора данной культуры. И вследствие этого начинают себя вести эзотерично, очарованные уникальностью своего любимого предмета. Никаких аналитических подходов. Тут уж не до сравнительно-исторического метода, не до герменевтики устных текстов, не до топологии или других выкрутасов. В лучшем случае вводят типологию и классификацию материала или используют описательные, лежащие на поверхности, оппозиции.

Значит, в целях приближения к генеративно-ценностному ядру, к генотексту народной культуры нам нужно, прежде всего, продумать методику полевой работы, ее усовершенствовать. Это означает отход от культурного флера, от фенотекста.

Наши цели требуют в границах философско-антропологического подхода формировать принципы герменевтики скрытых текстов. Классическая герменевтика возникла на базе толкования письменных источников (Ветхого Завета в иудаизме, всей Библии в христианских традициях, особенно в протестантизме). К герменевтике скрытых текстов близко подошла современная «устная история». Но у последней специфические задачи, концентрированные вокруг «биографического метода». Герменевтика скрытых текстов призвана, идя от общезначимых культурных конфигураций, реконструировать этапы содержательно-генетической логики процесса культуры. На этом пути мы соприкоснемся с «порождающими структурами» мыслеобразов и от-

² Калоев Б.А. Осетины. М., 1967.

фильтрованными тематизмами. Их генезису еще будут то мешать, то благоволивать силы пространства. Затем мыслеобразы и тематизмы, будучи динамическими энергичными посылами культуры, станут избирательными рестрикциями культуры.

А можно ли выйти за ограничительные пределы пространства и культуры? Религиозные учения именно этому и служат. Мы будем всегда иметь в виду потенциал религии и изначальность прамонотеизма, хотя место для таких экскурсов у нас ограничено. Наша задача лишь показать выход из пространства к свободе творчества (пример А.С. Пушкина как народного поэта) и выход из культуры к надкультурному пространству Родины. Религия источник свободы и смирения.

Уместно здесь сказать вот о чем. Есть в обществе мнение, что антропология – это иное наименование этнографии. Причем последняя в Москве была переименована в этнологию как более теоретическую науку по сравнению с описательной этнографией. В этнографических центрах Петербурга специалисты не видят препятствий вносить теоретический вклад в русле этнографии. Слов нет, этнографы направляют усилия на профессиональное описание своего предмета. Считается, что это этнос. На самом деле социум. Таковы, например, работы классика Моргана «Древнее общество» и «Лига Ходеносауни». По идее ближе к этносу призвана подойти этнология, если уж принять дихотомию социума и этноса. Антропология снимает данное противопоставление, ставя в центр внимания человека. Уже только поэтому антропология призвана вооружиться герменевтическими приемами. В полевой работе присутствие антрополога знаменует акцентуацию всеобщего центра герменевтического круга, а носитель культуры предьявляет её как частный концентр. В результате в публикациях антрополога сохраняется фактура частных, что неизбежно придает исследованию коллажный характер. Я это отношу, прежде всего, к данной книге. Может быть, кто справится с проблемой изложения лучшим образом.

Я отказался от попытки сделать специальные выводы, которые делаются в виде краткого изложения содержания глав или разделов. Причина в том, что в данной работе использована «скользящая», корректирующаяся методология. В принципе она разворачивается до самого последнего раздела, который в себе конденсирует проделанную работу.

Размышления для данной книги растянулись во временах и пространствах, где автор вел антропологическую (как стало теперь ясно) полевую работу: в городах и селах Европейской России, в степях Бурятии и на склонах Восточных Саян, в Средней Азии и Казахстане, на Северном и Южном Кавказе, немного в США и Китае.

ВВЕДЕНИЕ

Герменевтика скрытых текстов

1. От фенотекста к генотексту. По работам Ю. Кристевой

Текстами Юлии Кристевой можно восхищаться и аплодировать им, если бы не ее склонность к скучным квазиматематическим доказательствам. Она вошла в науку как структуралист с выучкой у Клода Леви-Строса и Роланда Барта. Но осталась верна Зигмунду Фрейду и Жаку Лакану. Причем теории последнего излагала более внятно, чем сам мэтр. Особенно это касается «дозеркальной» стадии человеческой психики. Понятно, что ею принята «доэдиповская» стадия ребенка (Фрейд и близкие позиции Отто Ранка и Мелани Кляйн). И тогда уже исчезает у нее структура и остается «процесс» и «кризис». Семиотика же стала семанализом, в котором констатируется подавление обществом материнского и женского начал и появление вследствие этого культуры.

Различение генотекста и фенотекста Кристева ввела в самом начале своей научной карьеры. В книге «Семиотика» 1969 г.¹, затем и в «Революции поэтического языка» 1974 г.² она использовала это различение, введенное в аппликативной порождающей модели языка советских структуралистов С.К. Шаумян и П.А. Соболевой в начале 1960-х гг.³ Кристева со сноской на логико-математический подход видит свою задачу в раскрытии «последовательной переформулировки и переплетения языковой сети», которое имеет место в тексте. Сам текст осциллирует между порождающим генотипом и фенотипом⁴.

¹ *Kristeva J. Séméiôtiké: recherches pour une sémanalyse*, P.: Edition du Seuil, 1969. (Английский перевод // *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Oxford: Blackwell, 1980.)

² *Kristeva J. La Révolution du langage Poétique: L'avant-garde a la fin du XIXe siècle*, Lautréamont et Mallarmé. Paris: Éditions du Seuil, 1974 (Английский перевод // *Revolution in Poetic Language*, New York: Columbia University Press, 1984).

³ *Шаумян С.К.* Аппликативная порождающая модель // Словари и энциклопедии на Академике. Интернет-ресурс http://enc-dic.com/enc_sovet/Аппликативная-порождajuschaja-model-69903.html

⁴ *Kristeva J. Séméiôtiké...* 1969. P. 216–217, 224–225.

Это довербальный и бессознательный уровень субъекта, означающий процесс, но не знаковая система. Еще дофразовый уровень, не сводимый к лингвистическим структурам языка. Он «неструктуризован» и «не структуризует». Он бесконечен.

Из всего этого многое мы можем принять. Особенно то, что Кристева придала генотексту расширенный антропологический смысл. Он охватил психические состояния до дискурсивных жанров, моделирование тела, отношения ребенка к родителям, экологию и социум, в которых помещена личность. Фенотекст имеет уже социокультурную санкцию. Он останавливает возгонку смыслов генотипа, подчиняя его правилам коммуникации и идеологическим формулам. Фенотип – это конкретные манифестации культуры, коммуникации, факты.

Сама Кристева после блестящих ранних аналитических исследований развивалась как теоретик феминистского движения и талантливый романист. Ее понимание генотипа, скрытого внутри фенотипа, в трудах последователей иногда приводило к оригинальным трактовкам творчества. Я отметил бы прекрасное исследование М. Д. Шекели, применившего семанализ к Бартовской музыкологии⁵.

Удивительно интеллектуальное балансирование Ю. Кристевой. Видно, не случайно она себя во Франции аттестует «иностранкой». Эта позиция обеспечивает ей свободу в обращении с ментальными материками европейской мысли. Примечательно, что выгода подобной позиции подчеркнута в Платоновском диалоге «Сфист», где идея объективности мышления вложена в уста Чужеземца⁶.

Итак, Кристевой мы обязаны углубленной разработкой концепции генотекста, ставящего герменевтическую проблематику его поисков под наслоениями фенотекста. Речь, следовательно, идет о скрытом тексте. Тексте, а не неком культурном образце. Такой текст должен отличаться свойством культурогенной развертываемости, при которой его сокрытость выступает в виде незавершенности.

К подобному пониманию механизма культуры можно прийти и не структуралистским путем. В мировой культурологической мысли преобладал не семиотический, а семантический путь антропологических поисков смысла. Методология последнего была четко сформулирована П. С. Гуревичем: «Выявление специфики культуры невозможно без антропологических констатаций и без выявления сакрального смысла человеческой деятельности. Следовательно, можно определить культуру как феномен, рожденный незавершенностью, открытостью человеческой природы, развертыванием творческой деятельности человека, направленной на поиск сакрального смысла бы-

⁵ *Szekeley M. D. Gesture, Pulsion, Grain: Bartes' Musical Semiology* // <http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=409>

⁶ *Библер В.С.* Сократ и Кратос. Энигма-диалог по пяти диалогам Платона // http://www.bibler.ru/bis_sokrat.html

тия» (выделено П.С. Гуревичем. – Ч. Я.)⁷. Отнесем к данному определению стратегически – как к указанию на творческую природу человека. Тогда семанализ Кристевой предстанет тактическим техническим приемом, который уже можно всячески корректировать, исходя из особенностей каждой из обсуждаемых ниже проблем.

2. Путь от диалога Бахтина к энигме Библера

В интеллектуальной игре Ю. Кристевой есть надежное основание – творчество российского гения Михаила Михайловича Бахтина. В зарубежных отзывах на творчество Кристевой хорошо отслеживаются ходы ее мысли. Но роль М.М. Бахтина явно недооценивается. А ведь это от Бахтина идет подчеркивание тела и бессознательного, которые шире лингвистических рамок и дают человеку игру, удовольствие и желание. Установка Бахтина. Тоже, впрочем, идущая от Фрейдовской концепции побуждения.

М.М. Бахтину посвящена огромная литература. Если поставить задачу подойти к Бахтину как к герменевту, то тут помощь В.С. Библера оказывается незаменимой.

Конечно, М.М. Бахтин работал с письменным источником, а не устным. Но как работал! Вот мнение В.С. Библера о философии Бахтина. «Человек там, где речь; речь там, где диалог; диалог – там, где литература. Во всяком случае, достроенный, бесконечно развитый, глубинно понятый диалог там, где существует – пусть потенциально представления, – художественная литература»; «исследователь-гуманитарий выявляет, актуализирует этот смысл, достраивая любую речь до “произведения художественной литературы”... Вот смысл той переформулировки, в которой литературоведение есть единственное определение единственного дела жизни Бахтина»⁸.

Здесь четко обозначено начало Бахтинской герменевтики. Это не только письменные источники, которые дали классическую герменевтику, но само порождающее устное начало, человеческая речь. Потому-то Бахтин был не согласен с формальной семиотикой. «Семиотика, говорил он, занята преимущественно передачей готового сообщения с помощью готового кода. В живой же речи сообщение, строго говоря, впервые создается в процессе передачи и никакого кода, в сущности, нет»⁹. Далее у Бахтина: «Контекст потенциально неза-

⁷ Гуревич П.С. Философия культуры. М., 2001. С. 37.

⁸ Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С. 79–80.

⁹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 371.

вершим, код должен быть завершимым. Код – только техническое средство информации, он не имеет познавательного творческого значения. Код – нарочито установленный, умерщвленный творческий контекст»¹⁰.

И вот, наконец, Бахтинское понимание текста. «...Одновременно каждый текст (как высказывание) является чем-то индивидуальным, единственным и неповторимым... По отношению к этому моменту все повторимое и воспроизводимое оказывается материалом и средством. Это в какой-то мере выходит за пределы лингвистики и филологии. Этот второй момент (полнос) присущ самому тексту, но раскрывается только в ситуации и в цепи текстов»¹¹.

В Бахтинской герменевтике сама жизнь наполнена художественным содержанием, образуя «единство события-бытия». В своей ранней философской работе он писал: «Акт-поступок эстетического видения возвышается над всяким эстетическим бытием – его продуктом – и входит в иной мир, в действительное единство события-бытия, приобщая ему и эстетический мир как момент его»¹². Из этого мировоззрения развернулись все последующие Бахтинские работы.

И наконец, о том, как видел Библер значение художественной формы у Бахтина: «...О чем бы ни писал М. М. Бахтин – о поэтике романов Достоевского, или о творчестве Франсуа Рабле, или – о романе Воспитания, он – одновременно – воспроизводил некое культурное действие (событие), некий особый социум культуры, лежащий в подоснове «профессионального» художественного произведения». «По идее Бахтина, живопись и музыка, архитектура и скульптура (продолжим список – философия и наука...) могут быть поняты как свидетельство жизни человеческого духа лишь тогда, когда они доведены до формы «художественной речи», до «литературы», когда мы... «дополняем» эту идею до идеи художественного (= литературного) произведения»¹³.

Что же у нас в итоге? В.С. Библер увидел у Бахтина формулировку целостного видения мира и такого же предмета исследования. В своей целостности предмет всегда не познаваем до конца: в нем остается загадка.

Загадке-энигме Библер уделил особое внимание. Охарактеризуем это учение Библера в изложении одного из участников знаменитых семинаров П.Д. Тищенко¹⁴.

¹⁰ Там же. С. 372.

¹¹ Там же. С. 299.

¹² Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986. С. 94.

¹³ Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин... С. 78, 79.

¹⁴ Тищенко П. Библер Владимир Соломонович // http://encyclopaedia.biga.ru/enc/liberal_arts/BIBLER_VLADIMIR_SOLOMONOVICH.html

«Подобного рода загадки (или “энигмы” в терминологии Библиера) лежат в “начале” любого логического рассуждения. Они побуждают мысль работать, ориентируют ее в определенном направлении, но не предрешают полученных результатов. Фундаментальная загадочность бытия как парадоксальное начало содержит в себе возможности для практически необозримого многообразия логических решений.

По Библиеру, каждая культура имеет свой особый тип загадочности (энигматичности) и свой специфический способ разгадывания (свой тип разума). Например, античная культура загадывает себя в форме упомянутых выше апорий – типа апорий Зенона или апорийных определений бытия и ничто, бытия и движения, единого и многого платоновского диалога Парменид. Разгадать загадочность бытия означает для греческой мысли в буквальном смысле определить, заключить хаос становящегося мира в пределы формы прекрасного эйдоса.

Загадочность средневекового разума, по Библиеру, представлена в форме антитез божественного “ничто” и тварного “всего”, связанных идей порождения и причастности. Нечто существует по своей причастности абсолютному субъекту, который в сравнении со “всем” тварным предстает как творящее, но не сотворенное “ничто”. Бог – это такое ничто, которое порождает все. Связь нечто и ничто загадочна. Причем эта загадочность лежит в основе осмысления бытия любой вещи. В основе бытия человека эта загадка узнается как вопрос о предопределении человеческой судьбы».

Далее. «В противовес индукции и дедукции философская логика культуры Библиера предлагает логику “трансдукции” не обобщения, а общения (диалога) разумов различных культур. Общим основанием всех культур, на котором они могут со-общаться друг с другом и не терять специфики, является специфически загаданное для каждой культуры “бесконечно возможностное бытие”. Именно поэтому философская логика конца XX–XXI в., по Библиеру, предстает логикой парадокса, возможности особого общения различных культурных типов логики, различных культур, разумов и регулятивных идей личности без их “обобщения”. Единственные и неповторимые актуализации фундаментальной загадочности бытия (будь то философские, художественные, религиозные или иные произведения культуры) возникают, по Библиеру, в “ответно-вопросительном событии” с другими, столь же уникальными и неповторимыми актуализациями. Их связью оказывается диалог, оформляющий бесконечно возможностное бытие как если бы оно было произведением культуры. В качестве такового можно рассматривать как отдельные произведения (к примеру, философи-

Я приношу извинения автору за обширное цитирование, но оно лучше всего способствует восприятию и распространению взглядов В.С. Библиера.

ские), так и предельные идеи культур (прежде всего античный, средневековый и новоевропейский разум)».

И наконец, П.Д. Тищенко о философской логике в герменевтике Библиера. «Библиеровская идея философской логики культуры является творческим переосмыслением идей поэтики культуры М.М. Бахтина. Принципиальное отличие в том, что поэтика в концепции Бахтина предстает как эстетическая категория, определяющая целостность произведений культуры. С бахтинской точки зрения, любая логика имеет частный, абстрактный характер. В философии В.С. Библиера поэтика осмысляется как философская логика, которая как целостная форма (произведение культуры) находится в диалогическом отношении к не менее целостному произведению культуры в формах художественного творчества (например, поэзии). Таким образом, между ними нет отношения “части” и “целого”, как в концепции Бахтина»¹⁵.

Свое понимание энигмы Библиер развивает в книге о Бахтине в том месте, где он анализирует поэзию А.С. Пушкина. На примере стихотворений поэта Библиер показывает, что во многих из них где-то в середине текста появляется непонятная строка. Ее значение можно иногда понять из знакомства с личной жизнью поэта. После такой строки поэтика стихотворения начинает двигаться в новом русле.

3. Личный миф, кинесика и герменевтика жизни

Совместный опыт двух герменевтик, Бахтина и Библиера, помогает обнаружить энигму у Пушкина, которая оказывается скрытым протекстом: личным мифом его жизни. Вспомним стихи поэта, ибо ни у кого другого личный миф не был столь сильным побудителем творчества. И поэт это сам чувствовал, когда себя воспринимал статуарно перед величием природы. «Кавказ подо мною». «Я памятник себе воздвиг нерукотворный». Что это как не статуарная поза, замерший жест? Но то, что восчувствовал поэт, мы обыденно показываем на своих фотографиях, остолбенело творя ими личный миф. Откуда же статуарность, «окаменелость»? Попытаемся раскрыть ее через скрытую герменевтику ног.

В исследовании проблем кинесики (жестов и поз) 1998 г. я отталкивался то того, что руки человека находятся в более «многомерном» пространстве, чем ноги¹⁶. Движения ног четче ограничены горизонтально или вертикально. Если руки могут занимать в пространстве до 600 положений, из которых многие могут быть лживыми, маскиро-

¹⁵ Там же.

¹⁶ Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарики, 1998. С. 235.

вочными посланиями, то иное дело ноги. Они реже отклоняются от «честной» функции поддерживания на земле человеческого тела.

В книге 1998 года был проанализирован большой материал о символике ножных жестов. Выводы состояли в следующем.

Демонстрационное манипулирование и персонификация природы («третье лицо») представляют собой одно явление в плане наделения предметов окружающего мира символическим содержанием, превращения их в контрагента кинесических движений. Мы уже касались этой проблемы в связи с особой ролью земли в кинесике ног. Ни позы, ни жесты не могут обойтись без этих контрагентов. Семантика кинесики не может быть вырвана из материально-природной среды. Что касается ног, то речь должна идти, прежде всего, о земле и растительности, точнее говоря, о хтонических силах.

Из всего этого следует важное заключение: кинесика не является дериватом вербального языка, у нее свой генезис. Она не может быть диакритическим знаком такого языка. При этом начала этого генезиса находятся в первой сигнальной системе, но развитые уровни связаны с оперативными целями, которые возникают как результат функционирования всех систем человека. Исходно обладая самостоятельным, не зависимым от вербального языка генезисом, кинемы и кинемоморфемы активно выступают не только в сфере коммуникации по типу Я – Он, но и в коммуникации Я – Я (автокоммуникации).

Связь с языком иногда препятствуют познанию сущности кинесики. «При нерасчлененно-совместном их рассмотрении обращают внимание на то, что вербальный язык воздействует на слуховые анализаторы, а кинесика – на зрительные. Поэтому за кинесикой закрепляют только межличностную визуальную коммуникацию, тогда как для вербального языка допускают существование внутренней речи. В отношении же кинесики подчеркивание ее интериоризованного внутреннего аспекта может показаться неожиданным. Между тем основная функция кинесики лежит в сфере автокоммуникации. Действительно, все проявления эмоционально-личного отношения к жизни охвачены кинесикой. Не случаен огромный диапазон эмоциональных выражений, свойственных отдельным индивидам. Отметим большую степень произвольности этих выражений, их порой досадное выскальзывание из-под контроля сознания.

Что происходит с индивидом в процессе кинесической автокоммуникации? Как отмечает Юрий Лотман, в коммуникации по типу Я–Я наблюдается перестройка самого Я. В нашем случае речь идет о возбуждении или торможении эмоциональных центров человека. Эмоционально-личностное восприятие действительности сопровождается и регулируется проявлениями любви и ненависти, радости и огорчения, внимания и безразличия, участия и незаинтересованности, возмущения и покорности, досады и удовлетворения, хладнокровия и страха, упоения и испуга, удивления и спокойствия, ненависти и гне-

ва, серьезности и иронии. Этот тип информации, который ведет к перестройке воспринимающей системы, был назван Юрием Кнорозовым фасцинацией – такое действие сигнала, при котором ранее принятая информация полностью или частично стирается. Он же отметил раздельность подачи фасцинирующих и собственно информативных сигналов. Особое внимание обращено Кнорозовым на семантическую функцию фасцинации: неясность и многозначность ее действуют как сильнейшее средство. В качестве примера семантической фасцинации приводится искусство, предполагающее выдумку, мнимые события и типы личности. Полисемантизм кинесики как раз и содержит ту образно-эмоциональную информацию, которая воздействует на перестройку личности: позы и жесты могут успокаивать, создавая комфорт или давая разрядку, могут переводить в возбужденное состояние. На этих кинесических механизмах основан эффект аутотренинга в его разных системах»¹⁷.

«Все это заставляет увидеть в кинесике одну из форм жизнедеятельности человека. Отличительная черта кинесики от других, более четко осознаваемых форм жизнедеятельности, заключается в том, что целесообразность кинесических движений, прежде всего кинем, скрыта от субъекта. Во внешне коммуникативном процессе кинесика участвует лишь частью своих возможностей (кинемоморфемами). Основное ее воздействие – фасцинирующее, направленное на перестройку внутренних процессов организма, на изменение его физиологического и эмоционального состояния (кинемами). Механизм эмоциональных возбуждений уже достаточно изучен – это корково-подкорковые комплексы, в которых главную роль играет новая кора мозга. Этот механизм формирует индивидуальные эмоционально окрашенные мотивации, необходимые для трансформации потребностей во внешне реализуемое целевое поведение. С точки зрения биологических функций организма, кинесика – мощное фасцинирующее средство, задающее ритм. Последний стабилизирует индивида и личность в целом. Кинесика, таким образом, есть форма жизнедеятельности, которая обеспечивает функционирование других, более высоких форм, воздействию которых она подчинена. Отсюда ее определенные связи с языком, который активно влияет на кинесику в направлении превращения ее в один из параллельных кодов»¹⁸.

4. Шаг надежды

Сделать следующий ход в раскрытии смысла поз можно, только наполнив предложенное понятие контрагента жеста категориальным содержанием. В данном случае мы обращаемся к хтонически расти-

¹⁷ Чеснов Я.В. Там же. С. 239.

¹⁸ Чеснов Я.В. Там же. С. 240.

тельным объектам, как к тому «третьему лицу», ощущение которого необходимо для нормальной жизнедеятельности человека.

«Под контрагентом кинесического движения мы понимаем природный объект, эмоционально выделенный из окружающего мира и fasciniрующе воздействующий на человека. Растительная среда оказывает стабилизирующее влияние на индивидуально биологическую ритмику человека. Она выступает контрагентом многих видов релаксационной кинесики, в том числе и поз сидения.

Понятие контрагента дает основания вернуться к рассмотрению шага Майтрейи. Эта поза свидетельствует о переходе из состояния хтонической наполненности сил к действию. Опущенная ступня в кинесическом смысле – жест, обращенный к земле, иначе – жест, указывающий на контрагента. Земля в этом качестве – контрагент одного из самых высоких уровней, но стоящий ниже Космоса. Сама этимология русского слова «земля» восходит к обозначению низа («ударился оземь»). Здесь скрытый текст, возникший у истоков речи, уже подчеркивал статусный уровень Космоса»¹⁹.

Шаг Майтрейи основан на общечеловеческом символе космической помощи нуждающимся в этом людям. Выразительность этого кинесического движения исходит из того, что, в сущности, перед нами один из указательных жестов. Последние сыграли огромную роль в развитии неконтактного, символического моделирования действительности и освоения внешнего мира, что привело к возникновению человеческой речи.

Соотнесенность ног с земным и хтоническим уровнем уже выявилась в палеолитических пещерах Франции, где на глинистом полу были обнаружены отпечатки пяток иницируемых юношей. Ноги и в этнографическом материале акцентируют приобщение к сакральному знанию (немецкий глагол «знать» *kennen* связан с обозначением колена *Knien*). В мировых религиозно-философских системах жесты ног наполнены смыслом: изображения Христа-Спасителя на некоторых иконах с ногой, выступающей за рамку, опущенная к земле нога будущего Будды Майтрейи, сидящего в цветке лотоса. Это знаки надежды для человеческого существования.

5. Почему «в ногах нет правды»?

В одной из первых публикаций К. Леви-Строса по-русски в «Вопросах философии» уже упоминалась мифологема ног²⁰. Но там речь шла о структуре мышления, и для антрополога в этом указании на ноги не было ничего неожиданного. Мне уже приходилось думать о та-

¹⁹ Там же. С. 246–247.

²⁰ *Леви-Строс К.* Структура мифов // Вопросы философии. 1970. № 7.

ких фактах, как древнерусский обряд разувания жениха невестой²¹, сватании у якутов, когда парень перекидывает через жилище невесты торбаса (меховая обувь), широко распространенное на Кавказе дарение невестой новым родственникам связанных ею носков и т. п.

В 1980-е г. пошло обильное накопление собственных культурно-антропологических данных на Кавказе. Этому способствовала доступность трудов Леви-Строса благодаря переводам всех его основных сочинений. Не последнюю роль играло положение З. Фрейда о подглядывании ног взамен скрытых гениталий²². Выявились отношения ног к хтоническому миру, где размещены зародыши жизни. У абхазов этот смысл передается через след: «Чтобы твой след не пропал», т. е. чтобы продолжалось потомство человека. Иногда произносят тост «За следы такого-то». В присутствии гостя не абхаза поясняют: «За его семью». У них же есть молитва, обращенная к «золотым ступням Бога». Армянская молитва к солнцу, где его просят не снимать ступню с лица молящегося, оказалась известна К.Г. Юнгу²³. Эти речения с непонятным происхождением раскрыты мной через концепцию «эмбриональной цепи», которая восходит к хтоническим представлениям о выходе из недр земли «эмбриональной цепи». В ней пол ребенка чередуется. Эта концепция объяснила странные приметы. Так, у абазин и чеченцев я зафиксировал верование, что если ребенок лет до пяти согнется и станет смотреть между ног назад, то это к гостям. Это ребенок «видит» приход следующего за ним эмбриона. А скрытый текст гостя – это его «эмбриональная» функция: гость приносит благо, а среди блага первейшее – дети. Полноценная модель человека в чеченском понимании предполагает крепкие связи с предками и потомками. Это состояние выражается фразой «От головы до ног наполненный».

Скрытый текст ног оказался организован ризомно. Обратимся к хромоте – ритуальной одноногости. В кавказской повседневности хромоногие мужчины в старину становились кузнецами. Таким был великий балкарский поэт Кязим Мечиев (1859–1945), кузница которого была одновременно центром интеллектуальной жизни народа. В преданиях о кавказских амазонках говорится о предпочтении ими хромоногих мужчин: по словам их предводительницы, «хромой действует отлично»²⁴. Фраза предводительницы – скрытый текст, основанный на представлении о связи хромоногости с хтоническими порождающими силами земли. Отсюда культ хромоногих или одноногих божеств, вроде адыгского Созереша. Кстати, культ его исполнял жрец, обычно хромоногий старик.

²¹ *Чулков М.* Абевергеда русских суеверий. М., 1776. С. 56.

²² *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждений. Я и Оно. Л., 1969. Избранные труды. Т. 1. С. 31.

²³ *Юнг К.-Г.* Либида, его метаморфозы и символы. М., 1994. С. 110–111.

²⁴ *Латышев В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории, 1948, № 3. С. 291.

Так почему говорят, что «в ногах правды нет»? Это тоже скрытый текст. Конфликтный. Речение агрессивно направлено на ноги в пользу сидения. Это дает возможность вступить в дело рукам с их коммуникативной знаковостью. Ради разговора, общения. Социально-деловое соглашение завершается пожатием рук, возгласом «По рукам!»

6. Великаны и титаны

Хтонически земная тема скрыта в мировом эпосе. Образы великанов ассоциированы с землей. И земля, которая продавливается под ногами Микулы Селяниновича (в русском варианте), маркирует его гигантизм. В грузинском эпосе великан стал «одноногим» после того, как Богоборец Амирани ему подрезал сухожилия ног²⁵.

Сказочные и эпические великаны – родные братья титанов древнегреческих философско-эпических мифов. Вот Атлант, черпающий силу в прикосновении к матери-земле. Это узнал Геракл, который оторвал титана от земли и его победил. Сизиф наказан вечно катить в гору камень – это хтоническое наказание за его путешествие в потусторонний мир. В этом же аспекте нужно понимать и хромоту бога Гефеста, кузница которого расположена под землей.

Практически в любом эпосе мышление осмысливает проблему гигантизма, делая из неё то философское эссе о сражении Дон Кихота с ветряными мельницами, то сатиру Джонатана Свифта о приключениях Гулливера, а то загадочный юмор Франсуа Рабле, смысл которого нам раскрыл М.М. Бахтин.

Титанизм – геоментальная философия человечества. Так можно воспринять смысл учения Я.Э. Голосовкера о титанах. Его «Сказания о титанах» и «Сказание о кентавре Хироне», в сущности, прочтение скрытых текстов в свете «имагинативного абсолюта», принцип которого он выдвинул для обоснования права исследователя ревизовать привычную олимпийскую мифологию и восстановить титанический этап в жизни идей²⁶.

А что было в реальной жизни? Был праздник и балаган. Если со смыслами праздника мы примирились не в последнюю очередь благодаря усилиям ученых, его изучавших, то с балаганом еще не так. Но тут есть такие энтузиасты и проницательные умы, как И.П. Уварова, собравшая вокруг себя других исследователей.

²⁵ Сборник материалов для описания местностей Кавказа. Вып. 32. Отд. II. Тифлис, 1903. С. 163.

²⁶ Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987.

«Культура родилась в балагане», – говорит Ирина Павловна²⁷. Развивая это открытие, я в главе «Балаган помнит о титанизме человека» книги о телесности, установил следующее²⁸.

– Культура всегда театральна и перформативна.

– Человек способен увидеть чудо (например, русалку), если войдет в соответствующее состояние сознания (порог религии, по Р. Марретту).

– Балаган и клоунада получены нами от людей, титанически относившихся к миру. Суть этого отношения в непоглощенности человека социумом, в нахождении человека в континууме свободы, которая берет истоки в хтонически земном начале у титанов и в «пещерном» прошлом человечества.

Титаническое начало в человеке связано с его телесной субстанцией. Она состоит из земли, как у Атланта, символизирована камнем у Сизифа, заключена в пепле сожженных титанов, из которого у греков снова возник Дионис. Земное минеральное начало дано ветхозаветному Адаму, сотворенному из глины. Эта же петроментальность направила мышление австралийских аборигенов, считающих, что для здоровья человека знахарь в его тело должен ввести кусок кварца. В таком случае, их знахарь – манипулятор баланса между минеральной средой и мягкими тканями человека. У белых людей, по их мнению, в теле слишком много соли и поэтому аборигенное колдовство на белых не действует.

Итак, титаническое тело включает земную (минеральную) субстанцию. Оно принципиально не выделено из природы. Можно сказать, что у человека оно в силу петроментальности не до конца человеческое. В этом скрытый текст титанического тела. Оно еще бывает организовано фитоментально и зооментально, об этом мы сейчас не говорим. Самое фундаментальное тело воспринимается в народных культурах все-таки петроментально.

Выше мы анализировали абхазское представление о следах как потомстве человека. Теперь следы можно проинтерпретировать как скрытый текст, говорящий о титанической земной природе человека и его потомства.

7. Тело и ландшафт

Во многих языках народов мира органы тела служат метафорическими обозначениями элементов физического ландшафта: «голова» – это вершина, «подножие» – ее основание, «рука», «рукав» – русло реки, «голова» канала (кстати, это вовсе не его начало, а конец) и т. д.

²⁷ Уварова И.П. // Балаган. Часть 1. М., 2002. С. 6.

²⁸ Чеснов Я.В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. Гл. 4. М.: ИФ РАН, 2007.

В специальной литературе часто обращается внимание на мифологему первотела, где части Вселенной возникли из его органов (вроде Пуруши в индийском эпосе, Адама Кадмона в еврейской натурфилософии).

Эти образы моделируют Вселенную уже готовой плотью человека. А вот образы первосуществ у австралийских аборигенов еще не утратили своей минерально-земной природы. Они в виде первопредков бродили по австралийскому континенту. От них остались следы в виде элементов ландшафта. В конце концов, эти предки ушли под землю, вернулись в хтонические недра. Там, где это случилось, остались водоемы.

Не все культуры так явно превращают ландшафт из среды обитания в элемент жизнедеятельности как в абхазской культуре, т.е. онтологизируют его до собственного автообраза²⁹. Всепроницающая черта традиционного абхазского восприятия мира, то, что витальность составляет аспект практически любого, большого и малого, элемента ландшафтной среды. Поэтому в данном случае нужно говорить именно об аспектах, но не о классах единого природно-человеческого образования.

Повсюду есть опасные и добрые места, грецкий орех около дома не сажают – опасен, как и хвойные породы – они слишком «гордые» по отношению к человеку. Благоприятен дом, построенный из каштановых досок. А вот скамью делают из ольхи – изделие из этого мягкого «не гордого» дерева не переживет срока жизни человека. Да и сидя на ней, человек наполняется силой. Заметим, срок жизни человека соотношен с растениями.

Есть плохая и хорошая вода. Так, под свесом крыши стоять нельзя, особенно детям: их здоровью могут повредить черти. Люди раньше не знали, что у текущей воды бывает вредный поток, сменяемый затем полезным, откуда надо брать питьевую воду. Это в одной семье жила русалка *дзыдзлан* и научила столь важным сведениям.

Всеобщая благодать сосредоточена в горах с центром в районе Псху. Она спускается на равнины, их облагораживая. За исключением, однако, устья Ингури (*алада цгя* – дурной юго-восток): оттуда идут неблагоприятные климатические явления.

В философско-антропологической парадигме ландшафт высокого статуса принято называть *сакральным*. Но в перечисленных верованиях и навыках (упомянем, кстати, запрет садиться на голую землю: в горах мой товарищ, сообщив мне это, сам сел на свой снятый ботинок) сакральность зачастую отсутствует. Но имеет место нормированное вплоть до табуированности отношений человека и объекта. Запретительное отношение к чему-либо по-абхазски выражается словом

²⁹ Чеснов Я.В. Ландшафт – внутренняя телесность долгожительской культуры абхазов // Философские науки. 2003, № 8. С. 75–83.

цасым (нельзя, не положено в приближенной к русскому графике). Сфера *цасым* не только касается этикетных сторон внутри человеческого общества, но охватывает весь доступный человеку ландшафт: этикетное отношение к воде, огню, животному, которого «нельзя обидеть». Взять из ландшафта лишний ресурс (хотя бы дрова) – *цасым*. Особый и строгий спектр правил нормирует ситуации выделений организма.

Ю.И. Семенов справедливо специфику отношений, когда они не являются ни правом и ни моралью, назвал *табуитетом*³⁰. Это отношения воления. Заметим, что табуитет конституирует вовсе не недостаток средств, но структурирует их использование в условиях избыточности. Причем табуитет ничему не дает предпочтения – это равное отношение к вещам.

Но нарушение ценностно-волевого отношения к среде (*цасма/табуитета*) влечет заболевание человека и даже смерть, но эти бедствия могут и не коснуться его, зато в тяжелых нарушениях следует заболевание потомков или всего рода.

Получается, что нравственная по местным понятиям жизнь может длиться неограниченно долго и конец ей может положить не этикетное отношение к ландшафту и его составляющим: к воде и огню, к фауне и флоре. Это не мешает компонентам ландшафта быть активно включены в традиционный хозяйственный цикл сельской общины.

Тип такого адаптивного отношения мной было предложено называть *культуроценозом*³¹. В его пределах человек включается в природу. Но есть другой ценоз, о котором пойдет речь ниже. Обычно более узкий, когда человек включает природу в состав своей жизнедеятельности, а также использует часть природы как знак собственной самоидентификации – *антропоценоз*³². В старину в Абхазии знаком такой идентификации были, например, держание отличной породы лошадей и умение гарцевать, а также другие личные особенности. Обширная поляна перед домом предназначалась для гостя, чтобы он «оставил на ней следы» своего наезднического умения. Запасение здоровьем путем купания в определенные дни распространено повсюду. Но у абхазо-адыгских народов это надо сделать непременно раньше любого зверя. Здесь последний становится частью человеческого антропоценоза. Антропоценоз каждого члена общества в совокупности пассивно расширяется до территории всей страны, до всего ландшафта и

³⁰ Семенов Ю.И. Форма общественной воли в доклассовом обществе. Табуитет, мораль, право // Этнографическое обозрение. 1997. № 3.

³¹ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998.

³² См.: там же.

мотиваций обустройства в нем. Ландшафт становится фактором человеческой телесности.

8. Титаническое отношение к ландшафту у долгожителей

В связи с последним утверждением придется рассмотреть известный у антропологов Кавказа, но не в широкой научной общественности обычай «поминок по живому». Правда, они плохо описаны. Упоминаются, главным образом, в обычаях горцев в XIX в., например у хевсур – горных грузин, близких по культуре к горным чеченцам. По известным мне описаниям, пожилой человек, чтобы о себе оставить память, делал персонально значимое общественное дело: устраивал родник, оборудовал стоянку для путников, а то и строил даже мост. В честь события устраивали стол, за которым говорили о живом как о мертвом, отмечая его добрые дела. Меня этот обычай чрезвычайно интересовал, но получалось, что это память о каком-то очень уж отдаленном прошлом. И вдруг в конце октября 1987 г. состоялись эти самые поминки, посвященные не кому-то либо, а моему старшему другу, лет 60-ти, Урычу Смыру из села Аацы, в доме которого я часто останавливался. «Поминки», правда, никто уже не произносил, для таких случаев давно уже использовали русское слово «компания». Суть дела была в том, что Урыч работал на хлопотной должности заведующего животноводческой фермой. На летние пастбища крупный рогатый и мелкий скот из приморского села Аацы приходилось везти на грузовиках в район озера Рица. А далее скот сгружали и гнали выше в горы к водному источнику Ауатхара. Года три Урыч когда один, когда с сыновьями расчищал путь на пастбище.

В результате этот трудный подъем сократился с 15 километров до 3-х. В народе новый участок стали называть «Путем Урыча», но как бы неофициально. Через год Урыч устроил за свой счет обильное угощение. От более старших земляков Урыча были тосты в его честь. Никто не чокался. И сам он не пил и все время стоял, позволив себе сесть только в самом конце застолья, и то занял место с самого краю скамьи.

Охотник, уходящий надолго в горы, принадлежит не жене, не людям, а мистически поступает в распоряжение богини охоты, взамен получая дичь. С кем мог идентифицировать себя человек, сам по себе устроивший веселую «компанию» с элементами плача? С вечным родовым телом своего этноса, получая в этом официальное признание, свою этническую идентичность. Теперь из жизни его могли бы выбить только чрезвычайные обстоятельства. Поэтому правы те исследователи, которые в долгожительстве видят не семейно-генетическую, а популяционную линию.

Посмотрим с самых общих позиций на жизнь абхазских долгожителей. Все они различаются характерами и пристрастиями. Кто-то никогда не курил, другой дымит на тебя своим самосадом. Кто-то избегает есть зелень (вспомним миф об отнесении ее к нечистому началу). Есть несколько пчеловодов, практически живущих в горах со своими серыми злыми пчелами-кавказянками. Мечты большинства – построить на усадьбе для себя маленький домик *анаицу* с плетеными стенами и обогреваемую только костром. У круглого столика там всегда есть место для гостя.

Там он может услышать прекрасные и мудрые слова о том, «что время, проведенное за столом, в срок жизни не включается». В большой винный сосуд для вина *ахатица*, который закопан в землю, помещается 365 столовых кувшинов вина. Об одной старушке сохранилась память, что она в 1930-е гг. сказала, что выйдет только за такого парня, который назовет 365 несъедобных частей в бычьей туше. Как видим, онтологизационному сгущению подвергается даже время. Сам долгожитель и есть носитель сгущенного через ландшафт благодатного времени.

Общее наше резюме в отношении абхазской долгожительской культуры:

- Здесь природа не столько фактор или среда, сколько модальность состояния человека, часть его жизнедеятельности.
- Несмотря на разницу в здоровье среди носителей данной культуры, они все онтологически разделяют постулат коллективного здоровья и этос долгожительства.
- В таких условиях каждый индивид может формировать время своего долгожительства.
- Долгожительство становится капиталом, хранимым всей популяцией, а ландшафт выступает порождающим и транслирующим средством.

9. Основной миф у индоевропейцев

В.В. Иванов и В.И. Топоров предложили оригинальную версию толкования мифа о борьбе бога грозы со своим противником: они назвали его основным мифом индоевропейцев. Но после публикации их исследования этот миф был обнаружен у народов других языковых семей. В ветхозаветной «Книге пророка Даниила» речь идет о колоссе царя, которого смогли уничтожить только камнем, поднятым с горы без помощи рук. Этот камень перебил глиняную и железную ноги поверженного колосса. Обратим внимание, что здесь речь идет не об оппозиции ног и рук, а все о той же хтонической борьбе смыслов внутри первоначального хаоса.

А теперь расскажем подробнее об удивительном каменном существе гиганте Улликумми³³. О нем поведствуется в хеттском мифе. Напомним, что хетты говорили на индоевропейском языке. В III–II тысячелетиях они населяли центр Малой Азии, куда двумя тысячелетиями ранее переселились из Балкан. Следы их влияния обнаруживают среди современных народов Балкан, Ближнего Востока и Кавказа. Эти следы – знаки скрытых этнокультурных текстов.

В мифе речь идет о соперничестве поколений отцов и детей. Относящийся к младшему поколению бог Кумарди от богини земли рождает сына Улликумми. Он отправляет его в подземное царство, там его поместили на плечо гиганта Убеллури – гиганта, который держит на себе весь мир. Улликумми стал расти и достиг небес. Его испугались боги и люди. Боги борются с Улликумми с помощью старого медного ножа, которым небо было отделено от земли. Им подсекают ноги колосса. В конце концов, бог Бури побеждает Улликумми.

Внутренняя драма борьбы между хтонизмом ног и небесными силами (бури и грома) – один из основных архетипов всего человечества. Это поразительно. На полуострове Малакка в тени мрачных тропических лесов бродят маленькие группы пигмеев сеноев и семангов. Они занимаются охотой и собирательством. Когда над лесами сгущаются тучи и раздается гром, люди из этих племен в панике. У семангов бог грома «Карей обитает в пещере и олицетворяет гром как природное явление. Он выступает как грозное и злое божество. Его особенно боятся женщины. Для умиловления Карей при громе семанги пускали свою кровь из раны, нанесенной в икру ноги»³⁴.

Вот вам местная версия мифа об Улликумми, созданного у совсем других народов. Обратим внимание на то, что женщины у семангов при громе имитируют ежемесячные кровотечения. Здесь ноги отнесены к хтоническому родильному началу. Мировоззренческая система уже замкнулась и на небесный уровень. В сущности то же самое делали древние китайцы, когда они для вызывания дождя и грома со всей силой стучали в барабаны. Прорыв кожаной мембраны на барабане знаменовал дефлорацию женщины. Теперь нам должно быть понятно старинное на Руси охальное свадебное пожелание молодоженам «Чтоб х.. стоял и дети грома не боялись». Человечество, однако, едино: хетты, семанги, китайцы и русские.

Выше шла речь о статуарности личного мифа со сноской на творчество А.С. Пушкина. Статуарность архетипически восходит к петроментальности. Каменные Улликумми индоевропейцев и другие по-

добные образы говорят о пробуждении личности в виде героя-богоборца против сонмища языческих богов. Но ведь и каменное оружие доисторического человека тоже личностно. Петроментальность – основа титанической сущности человека.

Тогда, действительно, оказывается, что тяга к монотеизму характеризовала всю историю людей. Вот и подтверждение приведенного выше определения культуры П.С. Гуревичем, где говорится о сакральном источнике культуры.

³³ Песнь об Улликумми // Луна, упавшая с неба. М., 1977.

³⁴ Чеснов Я.В. Мон-кхмерские народы // Мифы и религии мира: Учеб. пособие. М., 2004. С. 182–186.

10. Изъяны балагана и культурогенез

Значит, титанические существа, имеющие отношение к хthonосу, хромоноги и одноноги. Ритуальное воспроизведение хтонизма демонстрируют первобытные семанги, то же делали, согласно легендам, амазонки. Короче, титанизм маркируется неким физическим изъяном. Сейчас мы можем поставить вопрос о том, что если феномен долгожительства имеет титаническую природу, то каким физическим изъяном должны отличаться долгожители? Ответить на него просто невозможно. Нужно снова обращаться к герменевтике скрытых текстов.

Сначала обратимся к образу титана-богоборца – к Прометею. Он, прикованный к скале Кавказа (его способ акцентирования петроментальности), ежедневно теряет печень, выклеиваемую орлом. Это маркер его физического изъяна, его титанизма. К разряду подобных титанов мы можем отнести библейского Иакова, который ночью боролся с ангелом и получил повреждение бедра. Можно назвать многих хромоногих эпических героев, имеющих отношение к титанизму. Здесь и древнегреческий Эдип (буквально «распухшая нога»), и Илья Муромец русских былин, с детства болевший ногами.

У всех перечисленных персонажей их деяния и подвиги проистекают из их титанической сущности, имеющей свой моноисток в хтоническом мире. Эта сущность не-коммуникативна, но эссенциальна.

Из рассмотрения судеб названных персонажей можно выделить следующее. Творческое начало в человеке не коммуникативно. Оно является следствием внутренних природных сил. Поэтому так трагична судьба творцов в нашем обществе.

И вот мы уже подходим ближе к нашей концепции феномена долгожительства. Мое общение не с одним десятком долгожителей Кавказа позволило обнаружить удивительную черту их психотипа. Она состоит в том, что эти люди, несмотря на самый преклонный возраст, были вне пассивных ролей, задаваемых социумом. Это были бунтари, в сущности, титаны. Они отстояли свой образ жизни. В том место, куда она их поставила. Подробно рассмотренную историю Урыча Смыр, по-видимому, можно с полным правом отнести к титаническому регистру. В его случае имела место реальная петроментальность – прокладывание горной дороги. Но в бытовых кавказских ситуациях, например, в деревенских соревнованиях парней по бросанию на дальность тяжелых камней, весом в пуда два, я вижу все тот же скрытый текст титанизма.

Остается сказать вот что. Мы опять оттолкнемся от эсхилловской истории о Прометее. Мучающийся на скале титан одолевает странным желанием. Он хочет, чтобы его муки увидели люди. Он обраща-

ется к ним: «Посмотрите»³⁵. Поразительно и то, что библейский Аврам на зов Бога отвечает: «Увидь меня» («хинна ни» по-арамейски, в переводах «Вот я»).

Получается, что желание быть видимым относится к табло сознания титанического поведения. Тут мы подходим к титанической перфомативной теории происхождения театра. К этому полю сознания восходит теория театральности, уходящей корнями в природу у Н.Н. Евреинова. Анализ балагана, архаического театра подтверждает мысль о титанической сущности перфоманса. В балагане всех исследователей поражает непритязательность театральные средств, как будто нарочно выставивших напоказ зрителям свою «сделанность» и неприкрытую наивность. Зрители прекрасно знали, что Сирена – это девчонка, выставившая в дырку в полотне свою голову. Ниже головы были грубо намалеваны ее руки и торс, а в качестве хвоста к изображению была приделана задняя часть белуги.

«Сделанность» у персонажей балагана сродни титаническим изъянам. Значит, в балагане работает не обман, а демонстрация хтонической честности и потребность быть видимым. В балагане за его пестрым фенотекстом проглядывает генотекст сакральности. К титанической визуальной трансцендентности восходят знаки на стенах палеолитических пещер, а значит, и письма. В принятой здесь терминологии к «тексту». Как видим, «открытость человеческой природы» обращена «на поиск сакрального смысла бытия».

³⁵ Чеснов Я.В. Телесность...

РАЗДЕЛ 1

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА С ФИЛОСОФСКОЙ ДИСТАНЦИИ

О КОНЦЕПТЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

1. От этнологии и фольклористики
к философской антропологии
народной культуры

Начиная с XVIII века у просветителей сформировалось настороженное отношение к фольклору, а заодно и к этнографии. За этими науками им виделась «необразованная» масса. Они не обращали на нее внимание, или в лучшем случае ставили задачей просвещение «народа». Позиция, сугубо умозрительная. Встречается и поныне, иногда осовремененная выделением «массовой культуры». Опасность такой позиции состоит в отчуждении философии от реальностей жизни. Да и антропология, которая вначале находилась в куколке этнографии, долго интересовалась «людьми природы». При чем природы больше экзотической, удаленной от европейской.

Вот к чему привело разделение культуры и природы. Правда в отечественной традиции дихотомия была всегда смягчена. Д. С. Лихачёв писал, что уже в «Слове о полку Игореве» природа не фон событий, а сама *действующее лицо, вроде античного хора*¹.

Природа в ткани гуманитарного анализа всегда была и остается перспективным средством консолидации цикла антропологических наук. Природный фактор конкретен и потому локален. Такова категория ландшафта. В философско-антропологическом понимании ландшафт человекоразмерен и единичен, сохраняя при этом свойства природы как безусловной основы жизни. В данном исследовании большое внимание будет обращено к мыслеобразам ландшафта (от локуса столичной площади до городов и макрорландшафта Родины).

Все другие, неприродные уровни, являются уменьшением масштаба и нуждаются в особом обосновании. Одно из них – фактор междисциплинарности. Поле для интеграционных, междисциплинарных исследований предоставляет философия. Она в виде философской антропологии поставляет предметный взгляд на, казалось бы, чисто антропологический объект, каким является народная культура. Поэтому одна из первейших методологических позиций, которой мы намерены придерживаться, заключена в обращении к изучению чело-

века его же собственными средствами: его бытием, ментальностями, экзистенциальными решениями проблем жизни и смерти.

Понятно, что при таком подходе к народной культуре метафизические представления, часто именуемые *религией* и *верованиями*, будут занимать важное место. Б. Малиновскому мы обязаны констатацией направленности религиозных действий на себя самих: они – цель, а вне их нет цели². Это акты хозяйственной деятельности, брак, обряд вроде инициаций. Это и культы. И первоначальный из них – прамонотеизм.

Что это как не *природа человека* и одновременно его культура?

Поэтому при обращении к природе человека позитивистский прагматизм с его «потребностями», «реакциями и ответами», «объективными фактами» и тому подобным старьем в багаже философской антропологии и в круге антропологических дисциплин давно пора расстаться.

О фактах надобно сказать особо. Границы предмета науки всегда шире ее *фактологического поля*. У этнологии и фольклористики часть этого поля в совместном владении. Как развести эти дисциплины? Философом Б. С. Грязновым когда-то было высказано положение о том, что решение конкретной проблемы зависит от общего состояния науки. Сегодняшняя жизнь таких родственных наук как этнология и фольклористика характеризуется поиском новых предметных областей. Появились направления: «этнология права», «этнология власти», «гендерная этнология», а также «городской фольклор» (постфольклор) и даже «интернетлор» и т. д. Остро стоят вопросы о судьбе национальности (этничности), фольклоризма в нашей жизни и в ближайшем будущем. Эти вопросы окружены дискуссиями. Перед нами не только расширение поля, но и «общего состояния».

Иногда в таких дискуссиях речь идет о понимании *научного факта* в позитивистском русле, т. е. наука сдвигается на уровень ее становления в XIX веке. Увлечение проблемой фактов и их накопления не должно затмевать осмысления дисциплинарного предмета и методов конкретной науки. А это возможно только при философской постановке проблемы. Казалось бы, что эта постановка абстрактна. И многие практикующие этнологи, которые, собирая «полевой материал», именуют себя этнографами, и фольклористы, тоже работающие «в поле», от этой проблемы устраниются. Но изгнанная, она вламывается в дом, как это делает под Рождество «дикий охотник» со сворой собак в старинных германских сказаниях. Разрыв между кабинетным теоретизированием и практическими исследованиями наносит ущерб, прежде всего, последним.

Такие последствия бывают двух родов. С одной стороны, это порхание на крылышках *cultural studies* и собирание сладкого нектара с «Цветов зла» или с более современной литературной флоры. С другой стороны, позитивистское безразличие к философской проблема-

¹ Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 350.

² Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С. 43 и др.

тике науки и отторжение «сверхфразового уровня» или «экстралингвистических структур» в фольклористике, которая, стоя более или менее твердо на платформе *нарратива*, уже не столь уверена при подходе к *изобразительному фольклору*. В этнологии мы видим процветание эмпирики, ее слияние с краеведением, но при отсутствии постоянной ответственности у последнего перед местным сообществом за локальную историю.

Исследования этнологов и фольклористов тоже в большой мере локализованы. Но у этих дисциплин иная ответственность (легитимизация): они призваны сообщить локальному процессу национальный и глобальный уровень, в котором нуждается этот процесс, поскольку он не имеет своих собственных средств на него выйти. Национально ответственные этнология и фольклористика организуют встречное движение между краеведением и новыми видами культурных практик.

Этнология и фольклористика – дисциплины, а краеведение – целый комплекс знаний. Их взаимоотношения нельзя построить на формальном основании. Нужно вводить гуманитарно-антропологическую экспертизу с ее коммуникативным принципом и ориентацией на целостность, с ее вниманием к конкретному человеку, ныне живущему в мире высоких технологий. Такой человек не только потребитель, но и создатель этих технологий. Философия высоких технологий поможет снять с предмета этнологии и фольклористики прилипшую заскорузлость. Философско-антропологическую экспертизу мы привлекаем для введения сферы ответственности, окружающей всю науку, где у каждой дисциплины есть своя доля компетентности.

Этнология и фольклористика оперируют принципами традиционного сознания. Оно основано на мышлении отскоком, открытого К. Леви-Стросом в «Структурной антропологии». Это целостные *мыслеобразы* вроде «земля» (ландшафт, край, родина) и «народ» (предки, семья, родовое тело). Мыслеобразы – локализации мысли, спустившейся с континуального уровня. Подобную схему мышления развивал М. К. Мамардашвили. *Мыслеобразы не архаичны и не мифопоэтичны, а присущи любому общественному сознанию*. Они в качестве концептов организуют традицию, включая современную. Их смысл в соединении представления о человеке с представлениями о Вселенной.

Этнология и фольклористика – описывающие системы и вроде должны быть мощнее описываемой реальности. Но как это возможно, если в последней представлены концепты такого предельного масштаба? Выход может быть в том, чтобы названные науки развивались вместе с описываемой реальностью в русле встречного движения, т.е. на основе гуманитарно-антропологической, а теперь мы можем сказать, философско-антропологической экспертизы. Философия для данных наук не ограничение, а горизонт, позволяющий видеть окрестности и оставляющий свободу для поисков новых фактов и оперирования ими. Но философия касается также мышления самих ученых,

определяя состояние сомнений и раздумий профессионалов, их способность к проблематизации. Она выступает *философским ядром науки*.

Описываемая система (в данном случае та реальность, которая порождена корпоративно-традиционным сознанием) во встречном движении к описывающей системе, стремится поставлять для нее свои собственные элементы. И поэтому в культуре нельзя вычленивать голые факты. *Они обладают ценностями, выступают в виде концептов, организованы в тематизмы*. Это обстоятельство надо всегда иметь в виду, работая с носителями традиции, ибо традиционализм всегда был и есть рефлексивным. Этнографы фиксируют коллективную этнологическую интерпретацию, а вовсе не результаты пресловутого внутреннего наблюдения. Но и коллективной интерпретации явно недостаточно, чтобы наука вышла на национальный и глобальный уровень. Для этого нужно, чтобы описание стало проектом, принятым людьми. Это та высота для рассмотренных наук, которая поможет воссоздать научную целостность, именуемую антропологией.

Эта целостность наличествует в традиционной культуре и обнаруживается для этнологии как табло исторического сознания, а для фольклористики как эстетического. У рассматриваемых дисциплин факт может быть общим, но разные табло ответственности. Эти табло, как и методы данных наук, делают их герменевтическими, и тогда они обнаруживают детали, частности в максимальном приближении к жизни. А также ее спонтанные виртуальные сгущения. Поэтому этнология и фольклористика могут работать с *традицией*, находясь внутри нее. Благодаря философии они способны выходить из своего *герменевтического круга* и выступать уже в качестве антропологии – *общего учения о человеке*. Антропологический уровень не дискретен, и ответственность здесь уже общечеловеческая в пространственном и временном отношениях. Горизонты здесь неведомы. Границы же общей антропологии определены этическим ядром, в роли которого выступает философская антропология.

Последнее обстоятельство особенно дорого тем, что дает истинную ценность всем аналитическим процедурам, подчиняя их целостному человеку, которому свойственно ее вечно утрачивать и обретать с огромными усилиями заново. Гуманитарные науки не только общественно значимы актуально, но и ответственны перед будущим. В нашем случае, обращая иной раз к самым редкостным обычаям, мы будем помнить о проектном залоге гуманитарного знания. Реконструктивные приемы, представленные в книге, подчинены этой иерархии целей.

2. О концепте народной культуры

Можно по-разному подходить к выделению признаков *народной культуры*, но несомненно то, что она живой организм, способный пе-

перерабатывать как архаику, так и нововведения. Если это очевидно в отношении достояния прошлого, то в качестве примера второго сошлемся на историю нашей «национальной» матрешки. Она появилась в Абрамцево в 1860 г. благодаря японскому прототипу богу Фукуруму, скрывающему внутри самого себя всю свою семью. Художник С.В. Малютин превратил его в деревенскую женщину Матрену, а сергиевпосадские мастера размножили эту матрешку³. Не менее впечатляющ факт появления в Швейцарии в Лечентале примерно в то же время страшных масок, ставшими глубоко народным элементом. Они были сделаны с литографических иллюстраций Страшного Суда, распространяемых миссионерами. Примеры эти показывают, что нельзя отлучать народную культуру от письменной трансляции, сводя ее только к устной традиции. Поэтому термины вроде «народная книга» вполне уместны и отражают фольклорную реалию.

Видя в народной фольклорной культуре живой организм, мы констатируем не только ее подвижность, адаптивность и системность. Нужно подчеркнуть целевую самостоятельность всей народной культуры, ее способность предшествовать многим социальным и ментально-психическим установкам, формирующих личность. Встречающиеся мнения об оскудении народной культуры или даже о ее гибели не продуманы теоретически. В связи с этим надо сделать частное замечание, что теория 1920-х гг. Ганса Наумана, построенная на материале распространения баллад и на которую иногда ссылаются до сих пор, слишком частная, чтобы судить вообще о народной культуре как об «опущенном культурном достоянии». Не надо путать условия существования народной культуры в среде профессиональной и сословно-классовой с ее мировоззренческим, воспитательным и вообще с ее огромным человеческим потенциалом.

Массовость народной культуры – ее неоспоримая черта. И уж в особой мере это касается праздника, который просто по определению носит элемент массовости. Отсюда и такие явления и законные выражения, как «народный театр» или «народные гуляния».

Народная культура интимно витальна. За массовостью и, скажем модным термином, *перформативностью* скрывается тем не менее много того, чего не принято публиковать. «Не личит» – одно из русских выражений, указывающих на ограничения поведения и отсылающих к искомому концепту человека. «Сокрытое» составляет область приложения специфических собирательских усилий этнографа и фольклориста, а средствами этнологическими это «сокрытое», частное и локальное, делается антропологически всеобщим.

Теперь обратимся к определению *концепта* как другой рамки нашего исследования. По мнению академика Ю.С. Степанова, концепт – «это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего

культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепт – это то, посредством чего человек – рядовой, обычный человек, не “творец культурных ценностей” – сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее»⁴.

Такой подход к концепту, сделанный лингвистом, но на огромном материале изучения мировой культуры, приближается к этнологическому пониманию термина. Дело в том, что на уровне народной культуры нет абстрактных понятий, а есть ментальные организованности – «как бы понятия», имеющие всегда избирательный характер. Так, пицца – вовсе не все, что съедобно. А жилище – это не только обитаемый дом, а целый комплекс из жилья, бани, амбаров, овинов, хлебов, изгородей, древесных насаждений и т.д.

«Как бы понятия» живут среди избыточности. Съедобных ресурсов больше, чем пищи, поэтому русские могут не есть конину и не готовить кумыс, придерживаясь своего пищевого спектра. Любящие макароны итальянцы могут подсмеиваться над «лягушатниками»-французами.

Любая этническая роль театральна, перформативна. А народный тип жилища – это сценическая площадка для праздников и будней, когда сцены любви разыгрываются у овина, молодые остывают от любовной страсти в холодной клетке, рожают в бане, а в конце жизни человек добирается до хозяйского места в переднем углу избы.

Народная культура как самостоятельная система ориентаций в мире онтологична. При том, что она восприимчива и переменчива. Но ее метафизика ситуативна. В Палехе мастера могли писать по-своему и «по-фряжски» (по-европейски). Это происходит от сценичности и театральности. Она маскаррад. М.М. Бахтин, показав в книге о Рабле смеховое начало народной культуры Средневековья, обнажил типологическую доминанту народной культуры – она сплошь театральна. Тут полезно привести определение театральности Роланом Бартом: «Что такое театральность? Это театр минус текст, это насыщенность знаков и впечатлений, которая создается на сцене на основании краткого письменного содержания, это такое всеобщее восприятие чувственных приемов, жестов, тонов, дистанций, света, какое наводит текст избытком его внешнего языка»⁵. Изобилие выразительных форм в народной культуре расширено за счет ритуалов, но оно, конечно, реально.

Обратившись снова к концептам, теперь отметим, что в них включены реалии культуры, где самые обычные вещи действуют в

⁴ Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 40.

⁵ Barthes R. Essais critiques. P., 1964. P. 41–42. Цит. по: Пави П. Словарь театра. М., 1991. С. 365.

³ Новикова Е., Сорокин И. Семеновский сувенир. Горький, 1987. С. 22–23.

роли смысловых указателей меняющихся ситуаций и состояний человека. Концептами народная культура ориентируется в избыточном мире, чтобы строить сценарий уникальной человеческой жизни. Концепты организуют избыточность, указывая на *тематические сгущения*: пищу, одежду, жилище, социальные институты. Концепт самого человека укоренен в этих тематизмах. Ведь фольклорный концепт русского человека немислим без обитания в срубном жилище, а казаха – в войлочной юрте.

Какое сгущение внутри личности человека считается главным в народной культуре? Здесь нет резкой ценностной определенности. Признается право каждого на нрав. Человек в народной культуре более автономен по отношению к социальным нормативам. Даже к собственности, поскольку она является частью его витальности. К. Леви-Строс собирал среди бразильских племен керамику для парижского музея. Один горшок ему не продали, сказав, что он принадлежит трехлетней девочке и надо спросить ее разрешения. В обществах такого типа у человека может быть личная мелодия, которую без его ведома никому не позволено исполнять. Вывод? Человек в народной и в архаических культурах – носитель поведенческой избыточности, включая проявления его нрава, что репрессировано в нашей стандартизированной культуре.

Концепт – это тематизм, в нем есть стилистическое начало. Это единство обеспечено стяжением смыслов. В рассмотренном примере культура жилища построена как некая избирательность из имеющейся в наличии избыточности. Эта культура выступает как самостоятельный фрагмент во всей культуре жизнеобеспечения данных народов. Эти тематические фрагменты, обособленные от других, в народной культуре носят внутри себя выраженную тенденцию к унификации, к выработке *этнографического типа*. Единичное здесь ведет тяжбу с множественным, используя, прежде всего, визуальный код для маркировки общего, гомогенного. Важнейшее свойство народной культуры состоит в том, что ее тематизмы витально заданы, но манифестируются стилистически. Различия срубного жилища восточных славян, с одной стороны, и финно-угров, с другой – не конструктивные, а стилистические, т.е. поведенческие и эстетические. В любой народной культуре выражена эстетическая дистанция между тематически организованными фрагментами.

Непрерывность единообразия, гомогенности во времени и в локальном ареале определяется в виде традиции. Она поддерживается образами. Образы могут далеко отлетать от реальной жизни. На такое различие образа человека в традиции Просвещения и реального поведения Ю.М. Лотман обратил внимание в своей последней работе «Культура и взрыв»⁶. Пересматривая свои ранее выработанные се-

миотические позиции и осмысляя весь процесс культуругенеза, Лотман сосредоточил свое внимание в этой работе на его одной направленности, назвав «взрывом». В огромной степени это относится к народной культуре. Суть ее надо определить как эстетический взрыв. Художественные образы необходимы народной культуре для стабилизации избыточного мира, в котором живет нестабильный, нравный, меняющийся с возрастом и развивающийся человек.

3. О методологии изучения народной культуры

Обозначив общие проблемные поля смежных наук, имеющих отношение к изучению народной культуры, можно перейти к формулировке принятой мной методологии. Надо сразу сказать, что данный раздел вовсе не исчерпывает поставленную проблему, как это стандартно делается во введениях ко многим и особенно к диссертационным текстам. Мной принята развивающаяся до самого конца книги методология, призванная исследовать развивающийся предмет.

При этом я убежден, что союз выше названных дисциплин, дорожке любой нормативной методологии. Если обратиться к методологическим баталиям последних десятилетий, то с позиции наших целей большой интерес вызывает «эпистемологический анархизм» австрийско-американского философа науки Пола Фейерабенда (1924–1994). Он настаивал на том, что в науке не может быть универсальных методологических правил. Его влияние ощутили такие влиятельные философы науки, как Томас Кун и Имре Лакатош. Но анархизм Фейерабенда не дает возможности разобраться в нагромождениях антропологических фактов, хотя и провоцирует их осмысление.

Перспективный выход из ситуации был намечен итальянским философом-методологом Николой Аббаньяно (1901–1990). Его общую позицию можно назвать экзистенциальным эмпиризмом. В центре его размышлений находится проблематичная неопределенность всей жизни как явления «позитивного эмпиризма». В неопределенности заключена человеческая надежда на свободу. В «Структуре экзистенции» (1939 г., по-русски появилась в 1998 г.⁷) он подходит к эмпирике, взяв на вооружение идею «семьи концептов», ухватывающей не единственный признак, а комплекс из множества черт. При этом оказывается, что ни один метод не может полноценно описать ситуацию. Любой из методов, согласно Аббаньяно, должен проходить самокоррекцию по ходу исследования. Такой метод должен находиться под контролем достоверности⁸.

⁷ Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Пятилетний экзистенциализм и другие работы. СПб., 1998.

⁸ Там же. С. 474–492.

⁶ Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 11.

Реалистическая методология Н. Аббаньяно сняла многие сомнения, которые возникали и могли возникнуть в антропологическом исследовании. Потрясающе, что в своей работе того же 1998 г.⁹ при попытках избежать методологического принуждения мне пришлось ввести понятие, очень близкое к языку Аббаньяно – «знаки избыточности»¹⁰. Оно было призвано описать человеческие сверхусилия для того, чтобы оказаться подлинным перед лицом «того света». В данном исследовании эта задача будет рассмотрена через призму нуминозного как культурогенная реакция на встречу с чудесным.

Среди концепций народной культуры часто подчеркивается ее зависимый от официальной культуры характер, «культура-часть» у А. Редклифф-Брауна. Отсюда другая нередкая характеристика ее как культуры выживания. Для этого есть основания. Но в аспекте социологическом. В смысле антропологическом мы оказываемся погруженными в *креативное изобилие способов решения жизненных проблем*. Соответственно в разнообразии технологических решений. Жилище можно построить из снега, как это делали эскимосы. Или из стеклообразной пористой массы, образованной спекшимся песком между стенками, из хвороста внутри огромного костра, как это делали шотландцы. *Креативность – ипостась избыточности*.

И вот что еще надо сказать об избыточности. Чем последняя выше, тем более приближена к пределам природных ресурсов. Тем важнее в культурогенезе природный фактор. Архаика, лежащая в основе народной культуры, избыточна в своем мышлении. Австралийский абориген обязательно заполняет знаками жизни весь фон картины. Хотя бы точками – пометом летучих мышей. При этом он выживет в раскаленной пустыне без воды – на ночь зароется в песок, и его кожа напитается влажным ночным конденсатом. Голодный эскимос слабеющей рукой вонзит нож в снежный наст лезвием кверху, смажет его своей кровью и уйдет. К ножу подойдет голодный волк и будет лизать с лезвия уже свою кровь из порезов и ослабнет. Эскимос вернется и получит пищу. Можно, конечно, назвать эти культуры культурами выживания. Но в философско-антропологическом смысле это культуры, ориентированные на изобилие природы, всегда дающей пропитание человеку. Как и архаическая, народная культура расширена в сторону природы. Так, народная медицина пользуется травами, ориентированными по странам света. В отдельном растении корень – север, ягода – юг. В субстанции человека есть элементы растения, животного и минерала. Метафоры мира в народной культуре превращаются в метонимии, необходимые части существа человека. В народной культуре онтология человека расширяется до пределов Вселен-

⁹ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998.

¹⁰ Там же. Лекция 19. «Письмо и память культуры». 4. Знаки избыточности. С. 349–352.

ной. В Древней Греции на такой основе возник народный культ Диониса, родившегося из пепла (порошкообразный минерал) и появляющегося чуть не из Индии с растениями пантерой.

Народная культура – это культура, относящаяся к ресурсам не нормативно, а биоэтически. Вот и в русской крестьянской семье большак никогда не разорит хозяйства. А по обычному праву вдове, оставшейся с детьми, община выделяла ближайшие и удобные для обработки земли.

Эта культура жива до сих пор в России. И где угодно. Хотя бы в Америке.

В 1995 году я ехал из Браунского университета на востоке США в Нью-Джерси изучать тамошнюю кавказскую общину. В Нью-Йорке по пути в Терминал (узел автобусных маршрутов) автобус пересекал Нью-Йорк. Пояснение о том, какие места мы проезжали на Бродвее, давал мне симпатичный американец. Он представился биологом. Может быть благодаря этому или от того, что он очень любил свою жену, в его руках был букет роскошных роз. В Терминале он оставил меня сторожить наши вещи, а сам ушел купить билет себе и мне. И вот мы расстаемся. Я поднимаю огромный чемодан, который меня попросил отвезти в Москву один соотечественник. Я так и странствовал с этим чемоданом. А тут от него отлетела ручка. Американец, уже удалявшийся, увидел мое беспомощное положение. Моментально отстегнул от своей сумки ляжку и бросил ее мне. С ее помощью и моего брючного ремня я связал чемодан с сумкой и пошел на эскалатор, который практически впахнул меня в нужный мне автобус. В автобусе было много афроамериканцев, видно, что строителей, возвращавшихся с работы: их обувь была в белесых разводах, возникающих при попытке отмыть строительную грязь. И тут один из них, указывая на меня, громко стал говорить, что вот таким способом их предки носили грузы для белых. Я стал в уме готовить речь, что я из России и что мы устроили Октябрьскую революцию ради освобождения закрепощенных людей. Но из-за усталости и от того, что уснул, я эту блестящую речь так и не произнес.

Вот другой эпизод из США. В Вашингтоне после вечерней лекции я уснул в автобусе (таков уж мой организм). Когда я проснулся, от водителя-афроамериканца я узнал, что нахожусь далеко-далеко за городом. Оказалось, мне надо на ближайшей остановке сойти и в ночи найти остановку для обратного рейса той же фирмы. Я плохо понимал, как это сделать. Тогда водитель спросил меня, могу ли я бежать. Я ответил, что «да». Он извинился перед немногими пассажирами, выключил мотор, и мы с ним побежали. Он меня оставил около железной трубы с флажком его фирмы, и я благополучно вернулся.

Первый эпизод с афроамериканцами характеризует вовсе не народную культуру, а субкультуру Нью-Йоркского мегаполиса. А то, что проявили американские биолог и водитель – протянули руку по-

мощи в экстремальной ситуации, – это акт неформальной народной культуры.

Экстремальность упомянута здесь не случайно. Взаимопомощь, основанная на биоэтике, базовое основание, *аксиома народной культуры*. Но эта аксиома сокрыта.

В 1970-е г. я приехал в Боровичи Новгородской области. В этой местности родился великий подвижник моей науки Н.Н. Миклухо-Маклай (1846–1888). Я хотел пообщаться если не с папуасами, то хотя бы с потомками тех людей, которых видел Н.Н. В ближайшем от вокзала шалмане я познакомился с мужчиной, который пустил меня переночевать. Такое отношение к путнику, человеку в нестандартной ситуации, а обычай народной культуры. Характеризуя население боровичей, мой хозяин выразился так: «Все бабы блудни, мужики опойки».

Но как так: если мужики «опойки», то с кем же блудят бабы? И еще: сам говоривший явно в число опустившихся людей себя не включал. А так же могли думать все остальные бабы и мужики. Как решить эти логические парадоксы?

Дело-то в том, что *народная культура парадоксальна*. Ее самописание парадоксально: оно, как в боровичском примере, дает сниженный иронический автообраз. Точнее, не просто образ, а мыслеобраз, в котором имеется намек на хтоническую топоментальность. В данном случае смеховую скабрёзность. Нам теперь должно быть понятным, почему М.М. Бахтин определил смеховую культуру средневековья как народную в своей книге о Ф. Рабле. Мой хозяин в Боровичах тоже был раблезианец.

Иронически способ самоописания в народной культуре породил весьма ученую концепцию «сниженной» культуры у Ганса Науманна (1886–1951), Альфреда Редклифф-Брауна (1881–1955) и других. Если и есть такие связи между аристократической балладой и фольклором, то ими нельзя подменять антропологического основания народной культуры. Этим основанием является представление о безусловном биоэтическом статусе человека.

4. Достоверно восприятие

На современном уровне знаний при обращении к описанию не только «племен», но и «цивилизованных» обществ локальные культуры выступают как стилевые образования. В этническом многообразии мы видим теперь прежде всего своеобразия стилей, а не ранжир развитых и не развитых культур. Стиль и есть локальность. В стиле не довлеет общезначимость. Павел Александрович Флоренский предупреждал, что при изучении того или иного символического стиля нельзя ссылаться на истинность или правдоподобность. Вместе с тем, он, обращаясь к изучению обратной перспективы, видел в ней свиде-

тельства реальности. Это происходит тогда, когда перспектива как организованность превращается в язык. Стиль тоже язык. Но у этого языка гораздо меньше общезначимости. Дело в том, что локальные особенности культуры и прямая или обратная перспективы по-разному относятся к конкретному человеку. Речь идет об обязательности: человек не может не занять ту или иную позицию по отношению к визуальной перспективе, а по отношению к стилю он этого может и не делать. Воспроизводимость той или иной перспективы выше, чем стиля. Перспектива более конкретна, чем стиль. Перспектива воспринимается глазом, восприятие же стиля распадается по всем органам чувств. Органы стиля определить сложнее, хотя и можно попытаться это сделать. Следовательно, перспектива более достоверна, чем стиль.

О достоверности визуального восприятия много размышляли древние греки. Сошлемся здесь на Платона, который говорил об умопостигаемости эйдосов силою мысли при посредстве «глаз души»¹¹. Эйдосы для греков чувственно воспринимаемы, они зримы сами по себе. Хорошо известно, что умопостигаемый мир греки любили передавать через изваяния, посредством физических тел.

О чем говорит приведенный пример? О том, что в поисках достоверности описания мира мы обращаемся не сразу к доказательствам его существования, а прежде всего к способности воспринимать этот мир. Большинство нормальных людей может воспроизвести восприятие другими ритма и энтазиса колонн античного храма, когда они окажутся в той же точке наблюдения. Их восприятие проверяемо и потому достоверно. Так вот, в традиционных культурах искусственно создаваемые и всеми воспринимаемые образы столь же доказательны, как и феномены внешнего мира. Например, театральные эффекты вроде чревоуращения в шаманских обрядах – они достоверны для рядовых участников обряда.

Достоверность – свойство не онтологического описания мира, а свойство бытия конкретного человека. Это бытие само по себе со способностями что-то воспринимать служит доказательством присутствия человека, а затем и доказательством присутствия внешнего мира. Речь здесь идет не о рамочной онтологической точности, а о точечной, локусной. В традиционных культурах описание мира задается не строгими понятиями, образующими мыслительную рамку явлений, а описанием состояния человека, находящегося в точке наблюдения. Наблюдение это мотивировано удивлением, вниманием к необыкновенному. Точечная онтология открыта всему миру, который себя являет в разных необыкновенных видах и сочетаниях. Истина жизни в традиционной культуре состоит в способности оказаться в нужное время в нужном месте и нужном психическом состоянии.

¹¹ Платон. Миф о пещере // Платон. Государство. Кн. 7. М., 2005.

5. Как увидеть русалку?

Как войти в такое состояние, когда можно увидеть русалку? Задать этот вопрос с позиции носителей таких культур, где существует вера в подобных духов. Вопрос наш не об истинности или неистинности суеверия, а об истинности сознания, пусть оно с нашей точки зрения может быть классифицировано как измененное сознание.

В мировоззрении славянских народов образы русалок сопряжены с годичным круговоротом времени. Считается, что они появляются возле водяных мельниц в течение Русальной недели в начале лета. Подобные привязки циклическому времени чрезвычайно объективизирует народные верования. Русальная неделя представляла собой славянский языческий праздник, название которого, возможно, связано с названием древнеримского праздника Русалий. Русалками по народному представлению становились девушки, умершие (обычно утонувшие) перед свадьбой. Следовательно, эти образы имеют прямое отношение к сильным переживаниям половой жизни человека. Русалки чаще всего описываются как красавицы (иногда как чудовища) с длинными волосами, которые они расчесывают гребнем. Русалки очень опасны, особенно для мужчины, которого они заманивают в воду, щекочут до смерти, душат и топят. Но русалки положительно относятся к детям.

Верили, что русалки могут обернуться домашним животным, птицей или белкой. В некоторых районах считается, что это полуженщины, полурыбы. В XVIII–XIX вв. таких женщин, называемых фараонками, любили изображать на фронтонах домов. Рыбообразные русалки близки германским ундинам и скандинавским никсам. Последняя стала знаменитой русалкой в сказке Ганса Христиана Андерсена. Ундины и никсы также опасны для мужчин.

Восточнославянская русалка возможно архаичнее своих западноевропейских подруг. Об этом говорит ее сценическое воплощение в некоторых южнорусских обрядах – исполнители ее роли облачаются в маскарадный костюм, изображающий лошадь. Здесь мы видим разгадку происхождения этого образа. Конь в мифологии многих народов таинственное существо и даже опасное. Вспомним Троянского коня. Конь в архаических кавказских верованиях и у сибирских народов относится к хтоническому подземному миру. Да и в «Песне о вещем Олеге» Пушкина конь хтонически опасен.

Началась эта история с конем много тысяч лет назад, в палеолитическое время. Ученые обнаружили, что изображение лошадей находится у входа в пещеру, а изображение быков в самой их глубине, рядом с изображениями женщины. Значит, образ коня уже тогда маркировал опасный внешний мир. В антропогонических мифах некоторых народов конь вообще борется с существованием сотворенного человека как в мифах народов Гиндукуша (у кафиров). Аналогичный миф я записал в 1982 г. в Абхазии. В нем говорится, что лошади дога-

дались, что потомки первого человека Адама в будущем сядут на лошадей и будут их погонять. Поэтому табун лошадей понесся в сторону Адама с целью растоптать его копытами. Но Адам вырвал из своего бедра кусок мяса и швырнул его в табун. На лету мясо превратилось в собаку, которая отогнала табун в сторону.

В эпохи становления колесного транспорта (это конец IV – начало III тыс.), судя по специальной лексике, с колесным экипажем образовалась устойчивая связь индоевропейских слов обозначающих быка, чего не было в термине, обозначающем лошадь. Бык всегда соотнесен с домом и окультуренным пространством, с женщиной, а конь – с внешним и неокультуренным пространством, с мужчиной.

Хронотоп появления образа коня связан с пограничными состояниями сознания человека. Так, от одного языческого жреца в Хевсуретии в 1985 г. я услышал, что именно конь снился ему в течение двух лет. Он бил его, кусал и гнал в направлении святилища. Мужчина стал безбрачным жрецом хевисбери. В Западной Грузии я записал в 1983 г. видение 17-летней девушки, убежавшей в первую брачную ночь в состоянии фрустрации от своего мужа. Она видела трех духов, двух мужчин и одну женщину, приехавших к ее дому на мулах и манивших ее в свой мир. Духи стояли на одной ноге, рукой держась за седло.

Появление образа коня маркирует ситуацию опасности в пограничном, измененном состоянии сознания. Восточнославянский женский образ русалки появился как трансформация обычного состояния сознания в измененное, провоцируемое весенним возбуждением половой деятельности. Это трансформированное беспокоящее сознание морфологически слиплось с образом коня.

Место встречи с русалкой – у воды. Граница воды и суши – важный ритуально-мифологический разрыв между миром человека, сотворенного из твердого вещества, и всем другим опасным для него миром. Но этот мир не только опасен, но полон внешних побуждений, мотиваций действий, прообразе вещей и зародышей человека. Так, у тробриандцев зародыши людей (балома), по описанию Б. Малиновского, плывут вместе с весенними ветрами с одного островка к людям и оплодотворяют женщину.

Зародыш человека во всех мифологиях без ног и этим похож на рыбу. Поэтому рыба имеет всегда отношение к зачатию. Бесплодные женщины в Грузии ради него погружались в бассейн с форелями¹². В мифопоэтическом мышлении всадник воспринимается безногим или существом с ногами лошади – кентавром. Ритуально безногий всадник равен рыбе. Это еще одна семантическая линия, в силу которой хтонический конь погрузился в воды и стал оттуда появляться в образе Посейдона или русалки.

Абхазская русалка иногда предстает как дочь бога охоты Ажвейпшаа. В обмен на сексуальные услуги она посылает охотнику ди-

¹² *Робакидзе А.И.* О культе рыбы у грузин // Сов. этнография». 1947. № 3.

ких зверей. Но это тоже опасный женский образ, находящийся за пределами культурного пространства. Практически все охотники в Абхазии и на Северном Кавказе, с которыми я много общался, хранят тайну об опасных встречах с дочерью бога охоты. Рассказывается много историй о гибели охотников по этой причине или о том, что дочка богини охоты проклинает потомство охотника. К этому образу близок образ грузинской богини охоты красавицы Дали, легший в основу лермонтовского сюжета о царице Тамаре.

Теперь мы можем, кажется, ответить на вопрос: «Как люди верят в существование русалки?» Люди видят русалку или дочь бога охоты не в силу пралогического мышления, как считал бы Л. Леви-Брюль. А потому, что их мышление облачено в онтологическое сознание. Мышление здесь формально-логически не оторвано от предъявления самого человека, находящегося в точечной онтологии. Человек видит русалку потому, что он сначала должен перформативно предъявить себя, свою уникальную точку зрения. Коллективно русалок не видят, но коллективно разыгрывают о них спектакли. В персонифицированности отношений и состоит чарующая прелесть образа андерсоновской русалки. Персонифицированная целостность человека выражается в повсеместном веровании в наличие в человеке разумной души.

6. Рефлексивный многочлен, или Почему эзотерика выпадает из самоописания

Описать конкретную культуру без нуминозного, интимно-душевного, в котором пребывает личность человека, невозможно. Никакими измерительными параметрами объективированной культуры нельзя заменить сферу, где ментально собирается представление о человеке. Вообще-то это эзотерика. Такое описание было бы просто недостоверным.

На практике улавливать эзотерические представления очень сложно. Определенную роль играет, конечно, настороженность к чужому, своими вопросами пытающегося проникнуть в то, о чем и своим-то людям рассказывают не всегда. Один балкарский охотник, известный знаток эпоса и обычаев, на мою просьбу рассказать что-нибудь о боге охоты Апсаты ответил, что «впервые о нем слышит». Потом это оказалось совсем не так.

Дело еще в том, что существует механизм принципиального сокрытия эзотерических знаний. Миф своим бытованием в разрозненных частях похож на механизм конспирации. Никто в данной культуре не знает полной версии о божестве охоты, кто-то не знает всех сюжетных ходов, другой не знает имени дочери бога охоты и т.д.

Разрозненное существование мифа говорит о его принципиальной вторичности по отношению к мышлению, хотя возраст кавказского охотничьего мифа явно уходит в палеолитические времена. Миф как сюжет, как нарратив может существовать только в виде суммы версий.

Подобные явления уже хорошо изучены в фольклористике. Мы же сейчас развиваем антропологическую герменевтику, которая не может удовлетвориться дихотомией «верящий в русалку (видевший) рассказчик» и «нарратив о русалке, характерной для данной культуры». Для обоснования описания введения требуется еще третья позиция. Она вслед за М.М. Бахтиным должна быть названа «внешним наблюдателем». Этим понятием вслед за Бахтиным принято обозначать такую позицию, когда сознание о самом себе строится на фоне сознания о нем со стороны другого сознания. У последнего представлены функции фильтра: он отбирает из опыта человека что значимо и что незначимо для общества. Хранителем полноты всех версий мифа о боге охоты и его дочери является именно внешний наблюдатель.

Рефлексивная цепочка, начавшаяся выходом мышления вместе с сознанием человека о том, что он остается конкретной целостностью, и закончившаяся сюжетами о русалке или дочери бога охоты, эту целостность нарушающими, обретает третью позицию. Она превращается в рефлексивный многочлен. Но закономерность традиционного мышления состоит в сокрытии позиции внешнего наблюдателя, в его выпадении. В культурах подобного типа ее носитель присутствует своей деятельностью, статусом, психизмом, которые автономны, ибо конституируются по отношению к внешнему наблюдателю. Но в этих культурах человек транслирует свой опыт с выпадением позиции внешнего наблюдателя. Значимости остаются, потому что они суть продукт, доступный обществу, и могут поэтому храниться, т.е. воспроизводиться. А вот средства получения этого продукта через усилия и страдания исчезают, и каждый человек обречен снова подходить к грани своих психических возможностей, самому встречаться с русалкой или зверем.

Встреча с русалкой похожа на произведение искусства. В последнем мы можем хорошо знать то, на каких холстах и какими красками писал Рафаэль. Но повторить им сделанное мы не сможем. История человечества и началась с творений искусства древнейшими людьми виде оббивания галек или гравировки на них. Или умелой добычи зверя. В этом деянии, в творении искусства, в общении с русалкой скрыто присутствует позиция внешнего наблюдателя, но она выпадает из описания фактов. Позиция внешнего наблюдателя – отсутствующая структура Умберто Эко: удаленный от нас код кодов или последняя реальность, побуждающая человека к вопрошанию¹³.

¹³ Эко У. Отсутствующая структура: введение в семиологию. М., 1998.

Рассмотрим рефлексивный многочлен еще на нескольких примерах. В этикете народов Северного Кавказа развиты системы не прямой, а косвенной коммуникации. Например, существует правило, по которому вместо того, чтобы сделать замечание молодой невестке, ругают ни в чем не повинную дочку. Включение последней в коммуникативную ситуацию превращает все в рефлексивный многочлен. Другой пример: в охотничьих обычаях народов Кавказа мясо дичи делит вовсе не тот человек, который ее добыл. В связи с этим правилом вспомним древнегреческий обычай, когда на ритуальном жертвоприношении быка (буффонии) агентом убийства считался не человек, а его орудие – топор, который передавали из рук в руки и, в конце концов, как виновника выбрасывали в море.

Выпадение среднего звена в рекурсивном многочлене превращает его в двучлен – рекурсивную петлю с восходящей и нисходящей ветвями. Такие рекурсивные петли уже обсуждались в антропологии Клиффордом Гирцем и его последователями. В сущности «двойное послание» (double bind) Грегори Бейтсона есть ни что иное как рекурсивная петля, т.е. сокращенный многочлен¹⁴.

Нет ли в описанных ситуациях с полным многочленом попытки осторожного, опосредственного общения с миром? Она несомненна. Перед нами то, что Макс Вебер называл идеально-типическим в отличие от нормально-теоретического моделирования.

Рассмотренные ситуации основаны на понимании, а не на объяснении. *Понимание – это общение средствами самого бытия.* Но какое имеет отношение веберовский идеальный конструкт к бытию, тем более в его эмпирическом виде? Дело в том, что идеальный конструкт вовсе не образец, сокровенно вынашиваемый культурой. И даже не сакральный образец, по отношению к которому культура вечно возвращается, по М. Элиаде.

Все изложенное подводит нас к рабочему определению народной культуры. *«Народная культура – субличный нецелевой блок креативных актов, ограниченных принудительно природосообразностью (ландшафтом) и сакральностью (нормативной культурой). Оба принуждающие фактора по своей направленности и последствиям являются био властью, подавляющей произвол индивида и стимулирующей его восприятие сакрального».* Ниже будет показано, как народная культура выплескивается хтоническими энергичными силами и кристаллизуется религиозно-нравственной рефлексией.

¹⁴ Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Пер. Д. Я. Федотова, М. П. Папуша. М.: Смысл, 2000.

ГЛАВА 2

ПРИРОДА - ТОПОМЕНТАЛЬНОЕ ПОЛЕ КУЛЬТУРОГЕНЕЗА

1. Культурогенез

На протяжении данной работы мы будем, сохраняя синтетический метод антропологических реконструкций, двигаться от современного состояния вещей к их предшествующим состояниям, как бы пятясь назад. Эта преемственность в логике называется *трансдукцией*. Собственно говоря, реконструкция – вариант хорошо известного сравнительно-исторического метода, способного восстанавливать цепочку логических связей. Однако развитие науки показало, что такие связи не единственные, что есть разрывы, эмерджентное появление новых качеств. На такие состояния наука обратила особое внимание в последние десятилетия, названные эпохой постмодерна. В силу вошли методы стохастические, вероятностные. Задачи у реконструктивного гуманитарного знания усложнились.

В нашем случае рано или поздно при подобном движении назад суждено упереться в проблему «происхождения вещей», в «генезис». Для нас это субличные креативные акты, которые можно дефинировать Пригоженским «динамическим хаосом».

Обращаем внимание на то, что здесь генезис понимается не как процедуры поиска преемственности, как это часто делается, а как нечто иное. Наша цель состоит в обнаружении *креативного состояния*, которое реализуется затем в генетическом развертывании культуры. Поэтому общая проблематика *культурогенеза* нами будет расширена за пределы морфогенеза к горизонтам ментальным и энергетическим. Это другая задача, нежели процедура обычной реконструкции. Скорее это можно сравнить с геологической разведкой ресурсов или археологическими раскопками. Нечто похожее, видимо, имел в виду Мишель Фуко при написании книги «Археология знания».

Мы определяем статус креативности как ощущение свободным человеком полноты бытия, воспринявшего необходимость принятия решения в условиях неполной информации. Ясно, что тогда *неполнота информации* – это механизм культурогенеза. А полнота бытия ответственного человека – движущая сила культурогенеза. Культурогенез требует наличия обеих сторон. Конечно, полнота бытия и свобода человека первейшие факторы сохранения преемственности культуры

вообще и культурогенеза в частности.

На меня неизгладимое впечатление произвело в молодости чтение повторного издания «Морфологии волшебной сказки» Владимира Яковлевича Проппа в 1969 г. (первое издание 1928 г.). Мои ощущения от этой книги с годами преобразовывались в собственные концепты. Первичная недостача – это, конечно, пример деятельности в условиях неполноты информации, в условиях риска. Волшебные помощники и вредители – это хтонические энергии, дающие добро, но и опасные энергии тоже. Обретение ценности равно результату культурогенеза. А вся вместе волшебная сказка соответствует фактору *чудесного*, которое этически и эстетически выражено в народной культуре. Его можно было бы назвать *иерофанией*, термином Мирчи Элиаде. Но это понятие у Элиаде, означающее все необычное, очень социологично и обезличено. А мне хотелось построить теорию народной культуры на основании чудесного при сохранении личного, человеческого перед необъяснимыми явлениями. Тут пришла на помощь теория нуминозного Рудольфа Отто. О ней еще будет сказано ниже. А здесь в связи с проблемой культурогенеза отметим, что инновации, технологические обновления, столь же свойственные народной культуре, как и профессиональной, в первой из них вытекают из всей суммы личного опыта, наполненного чудесным.

Где, однако, логические рамки нуминозного культурогенеза как процесса? Чем он ограничен? *Природой*. С опытом ее освоения знакомит любое классическое исследование народной культуры. Взять хотя бы «Поэтические воззрения славян на природу» А.Н. Афанасьева.

Культурогенез не только ограничен природой, но подпитывается её ресурсами. В народной культуре культурогенез сдвинут в сторону природы и тем самым дистанцирован по отношению к человеку. От того между человеком и культурой отношения *рисковые, экзистенциальные*.

Мудрые поколения наших предков создали миф о бунте вещей: папуасы и майя, русские в сказке «Федорено горе». Восстание вещей возможно, так как они каждый момент создаются, находятся в состоянии непрерывного культурогенеза. Вещи, с одной стороны, выходят из-за горизонта природы, а с другой стороны, творятся вот сейчас все на той же природной почве. «Вспучиваются», как сказал бы Мартин Хайдеггер.

Акт культурогенеза находится в промежуточном пространстве между человеком и творимой культурой и участвующей в этом природой. Мой знакомый охотник поймал в полях Подмосковья в капкан лисицу. Подойдя к ней он сказал: «Ага, попалась!» Возникла ситуация, где проявилась виртуальная «ага-реальность», нуминозно значимая для охотника. Точно такую же ситуацию описывал в «Первобытной культуре» Эдуард Тэйлор. Только там речь шла о гвинейском негре, который, выйдя из дома, споткнулся о камень. Он сказал: «Вот и ты» и приобщил камень к коллекции своих фетишей.

Ага-реальность, творимая вот сейчас, существует в *проектном залеге*. Эта реальность онтологична и технологична. Она допускает

проектный подход к себе.

Акт культурогенеза билатерален: в нем задействованы природное начало и целевой образ. Создается единый *мыслеобраз*. Народная культура прилегает к природе и работает мыслеобразами. Но о них в подробностях ниже.

2. Природа – ресурс иномыслия

Кажется, что человечество отказывается об идеи покорения природы. Но до сознания, что мы должны покориться сами еще далеко. А уж до понимания того, что природа хранит человеческий ресурс иномыслия, ресурсов *креативности*, и подавно.

Вот что нас обнадеживает. В философии наблюдается интенсивная разработка проблематики на ее маргинальных полях. Все шире становится это поле, и все теснее оно смыкается с дисциплинарными полями наук. Философия чаще стала привлекать антропологическую тематику. Хотя бы в виде ссылки на антропологическую суть того или иного явления. Но, к сожалению, сам антропологический материал как таковой анализируется слабо.

Между тем современные авторы влиятельных философских концепций тщательно разрабатывали сугубо антропологические сюжеты. Сошлюсь для примера на исследования М. Фуко по истории европейской медицины и пенитенциарных учреждений.

Философам более или менее известны труды Маргарет Мид и Бронислава Малиновского. Западное Самоа и Тробрианды – колыбель концепций этих замечательных антропологов. Однако их работы уже обросли массой поправок и критических замечаний. А между тем Россия – это колоссальный материк антропологического разнообразия человечества. Здесь трудятся хорошо подготовленные специалисты с глубоким знанием необходимых языков. Перед нами огромный потенциал антропологической науки, все теснее смыкающейся с философской антропологией. Он представлен, к примеру, эстетическими системами финно-угорских народов, разработанными концепциями времени у чувашей и вайнахов, особым отношением к пространству у славянских и бывших кочевых народов Евразии, эстетическими системами народов Сибири. Автор как антрополог достаточно много поработал среди названных народов и частицу их философствования постоянно стремится донести до профессионального сообщества философов.

Есть мешающие этому стереотипы. Начиная с XVIII века у просветителей появляется некий объект изучения – «народ». Но это выразилось в настороженном отношении к фольклору, а заодно и к этнографии. За всем этим им виделась «необразованная» масса. Просветители не обращали на нее внимания или в лучшем случае ставили

задачей это самое её просвещение. Потом пришло время романтизма и возникли Voelskunde, Voelkerkunde, les traditions populaires, folklore, отечественная этнография в России. Везде географически-распределительный подход дополнялся эволюционным, в котором первую ступень занимали «дикари».

Но оказалось, что географически-распределительная метода напрямую связывала уровень развития общества с «природным фактором». Последний у приверженцев этого подхода, например в виде тропической природы, детерминировал ленность и вялость ума ее обитателей. Это относилось, скажем, к населению Тайваня (Формозы), Вьетнама, Малайзии, даже Японии. В 2012 г. в рейтинге университетов китайские и японские признаны лучшими. Вот какое дело. Следы «географической», сугубо умозрительной позиции встречается и поныне.

К рассмотренной точке зрения по подходу близка *теория массовой культуры*. Она была развита еще в XIX в. в ходе европейской индустриализации антикапиталистически настроенной интеллектуальной элитой и направлена против ценностей нового общества¹. Элита ассоциировала себя с полюсом «культура», противопоставляясь «природе» с включенным в нее «народом».

Опасность такой позиции состоит в отчуждении философии от реальностей жизни. Да и антропология, которая вначале находилась в куколке этнографии, долго интересовалась «людьми природы». Причем природы больше экзотической, удаленной от европейской. Понятия «народ» и «природа» стали сближаться, чему немало способствовала благонамеренная романтическая позиция Ж.-Ж. Руссо о «счастливым дикаре».

Теперь нам приходится с трудом преодолевать разделение культуры и природы, культуры и техники. Возвращать назад отторгнутую «мать-природу». Правда, в отечественной традиции дихотомия была всегда смягченной. Д. С. Лихачёв писал, что уже в «Слове о полку Игореве» «природа не фон событий, а сама действующее лицо, вроде античного хора»².

Экологические проблемы современности животрепещущи. Но в теоретическом осмыслении явно сейчас лидирует философия техники, – важнейшего фактора цивилизации, представляющего силы природы. Примечательно, что актуальное направление науковедения каждый раз заново акцентирует принцип историзма.

В пустоте репеллера, в разрыве находится экзистенциально трагическое сознание. Оно весьма выражено в самоописании традиционных культур. Знающий калмык начинал описание своей культуры с вопроса: «Что делать, если потерялась деревянная чека от колеса ко-

чевой кибитки?» Поясняя мне свою культуру, старые мангышлакские казахи рассказывали, как найти воду в пустынях полуострова – надо рыть колодец там, где собьются в кучу овцы. Наверное, так же объяснял бы свою мне культуру австралийский абориген, живущий в безводной пустыне, где он на ночь зарывается в песок, и организм его получает влагу из ночного конденсата через кожу. Это принцип творческого эмерджентного мышления в пустоте репеллера. На грани выживания. Смертельно опасные ситуации – постоянная тема разговоров с моими соседями в Подмоскowie – водителями, плотниками, врачами, рыболовами, охотниками.

3. Природосоусность, природосообразность и страсти

Существует традиция рассматривать экзистенциальные ориентиры изолированно. Есть глубокие исследования, например, танатальных проблем или собственно биоэтики. Это, конечно, требует большого объема знаний для удержания целого. Как облегчить задачу?

Может помочь опыт антропологии. Сама сущность антропологической науки строится на синтезе *экзистенций* (валентных состояний) и *экзистенциалов* (реализованных морфем). Тут жизнь неотделима от смерти, радость от страдания, смех от плача и т. д. Заметим, что в названных дихотомиях первая сдвинута к *биоэтике*, вторая – к «объективной» *экоэтике*. Целостное видение экзистенциалов и экзистенций само по себе возможно только в плане виртуальной реальности, где последовательности константной и виртуальной реальностей смещены, наложены друг на друга, «нелогично» друг друга предваряют. Ну, какой константный смысл в обряде зимней пахоты снега или в сытой «веселой Масленице», изображению которой радуются, а потом сжигают?

С антропологической точки зрения виртуально-бытовая реальность эйфорична и трагична одновременно. Разобраться в этом можно только с помощью синтетического метода, не расщепляющего целое, а распредмечивая его с помощью логических реконструкций.

Такую *биполярность* (при целостности дихотомий) нужно отнести в список черт виртуально-бытийной реальности наряду с ранее выделенными Н.А. Носовым *порожденностью, актуальностью, интерактивностью и автономностью*.

На биоэтическом полюсе бросается в глаза планетарное изобилие форм человеческой жизни. Оно тем больше, чем ближе мы подходим к традиционным народным культурам с их ярко выраженными *природосоусностью* и *природосообразностью*. Эти различия удивляли Г.Ф. Гегеля, и он считал, что простой «народ не знает, чего хочет». Изобилие форм народной жизни при ее калейдоскопичности выглядит как

¹ Popular Culture Studies // Wikipedia

² Лихачёв Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 350.

разрывы логики. Но такие разрывы спасают человека в экстремальных ситуациях. Действует витальная логика, где результатом мыследствия оказывается жизнь. И в более продвинутых культурах, где экстремальность смягчена, человек все-таки природосоуствен – он следует ее указательному жесту, сам оставаясь для природы *противочелном*, на который этот жест направлен³. В обратном направлении человек природосообразен.

В коммуникации с природой человек предъявляет не свой семиотический статус, а биодействие, находящееся в поле ментальности, т. е. в рефлексивно выраженных условиях природной среды. Это тот самый чувственный опыт, без которого, по мнению Аристотеля, не может возникнуть истина.

Будучи противочелном указующей природы и находясь в большом жестовом пространстве, человек бережет уникальность и устойчивость своего чувственного опыта. Гегель эту уникальность выразил в понятии *антропологических внутренних артикуляций*. Еще раньше Августин в своей «Исповеди» ввел время во внутренний психологический мир личности. Фактором времени человек противопоставляет требовательным указательным жестам природы. Во времени он хранит свои социальные качества: *кариативность, плач, сострадание*. Вот почему у Эсхила навечно прикованный к скале Прометей так хочет, чтобы другие увидели его страдания и проявили тем самым сострадание – он находится в жестовом пространстве.

Если антропологические внутренние артикуляции порождают личностное ограниченное и страдательное время, то большое природное время движется навстречу человеку, неся ему изобилие и необходимую, но странную полноту бытия. «Пришла пора, она влюбилась», – сказано у поэта. И всё. Изобилие Лариной в цветении её витальности. А влюбляться-то в кого? Выбор небольшой.

В ограничительном жестовом пространстве природы мы находим всю благодать для души и тела. Но в этом пространстве не все съедобное является для нас пищей. Точно так же пространственно локализованы другие культурные потребности, образуя *адаптивные культуроценозы*. Осваивая мир, человек строит свой личный *адаптирующий антропоценоз*⁴. Обе конфигурации включают биодействие.

Антропология довольно четко ориентирована в культуроценозах, типологизируя эти конфигурации вплоть до уровня цивилизаций. Но как работать со столь различающимися антропоценозами? Где их пределы? Здесь ясно только то, что в сферу антропоценоза попадает наряду с известным и неизвестное в культуре, загадка, или, как писал крупный отечественный философ В. С. Библер, *энigma*. К неким загадочным пределам направлен человеческий опыт. К *нуминозному*, ска-

жем мы вслед за Рудольфом Отто. Человек умеет маркировать загадочность, например, скрывая части тела одеждой, находясь в интимном пространстве дома. Опыт – это не только читаемый текст, но и загадка антропологических артикуляций, выступающих асимметриями, или смещениями. Коррида, японская чайная церемония, русский балет – это подобные смещения.

Но, прежде всего, асимметрично смещенным является наше тело, что отметили М. Мерло-Понти и М. Хайдеггер, а Ж. Л. Нанси говорил о разномыслии тела. Своим *разномыслием тело* устремлено к природному изобилию, к золотому веку и через золотой век к бессмертию. Обо всем этом говорится в мифе о Прометее. Кстати, в разномыслии тела коренятся истоки *юмора* и *смеха*. Как и страдание, веселье тоже порождено жестовым пространством.

У тела, ментально находящегося в жестовом пространстве, ограничена инфляция. Она преодолевается инверсиями верха и низа, внутреннего и внешнего тела и т. п. Наше тело соположено с другими телами и образует онтологические ряды (ребенок, юноша и девушка, взрослый, человек преклонного возраста)⁵.

Смещенные асимметрии тела внедрены в виртуально-бытийную реальность. Эти асимметрии захватывают онтологии мира, притягивают их, образуя *аттрактор вихревых онтологий*. Внутри таких онтологий наш чувственный опыт способен проявить *биодействие страсти*. Оно лежит в основе необходимо страстного характера исторического процесса. Страсти нас делают индивидами. Как отметил М.К. Мамардашвили, анализируя теорию страстей у Р. Декарта, страсти – это «путь и способ становления и исполнения человеческого существа, а не просто любовь или гнев». Вот почему в древних языках слово страсть означает одновременно «плодородие». Страсть и плодородие размещены в технологическом поле. Тут, а не в некоем Космосе прорастают зерна *пассионарности*.

Природа своим указательным жестом обнажает человека-противочелна, лишает его камуфляжа *культуры* и делает из него актера на мимической сцене. Тут уж никуда не деться. Телесные смещения наш первый сценический сюжет, а *трикстерство* – наше первое амплуа, в котором мы достигаем успеха жестами здоровья и витальности.

К изложенному тезису о трикстерстве и о виртуальной полноте природного бытия один весьма красноречивый факт. В тропических лесах Камбоджи еще обитают немногочисленные племена охотников и собирателей пищи. У них есть такой обычай. Когда в силки, расставленные умелым охотником, попадает дичь, то охотник, обнаружив положительный результат своих усилий, ритуально громко высказывает изумление: «Ну кто же это так удачно тут поставил силки?»

Трикстерство прикрывает биоцели всей жизнедеятельности. Но

³ Чеснов Я.В. Указ соч. Лекция 12. Кинесика и жесты. С. 233–249.

⁴ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 13–19.

⁵ Чеснов Я.В. Телесность человека.

театр культуры этим не кончается, он из неизвестности извлекает для нас все новые и новые роли. И так до тех пор, пока философия и антропология начинают выполнять задачу критики культуры.

4. Ландшафт и мышление

Механизмы культуры, взятой в качестве ограничительных рамок жизни, выступают в аксиоматичной форме, так как не требуют логических доказательств. Эти этические рамки особенно наглядны в народной культуре. «По правде», «по совести», «не личит» (неприлично), «не положено»⁶ и подобные суждения формируют не только отношения внутри общества, но и между ним и природой. Последняя даже при самом общем знакомстве с какой-либо конкретной культурой наделяется свойством видения: выражения «озера – глаза», «глаза земли» можно найти в лексике самых разных культур. Тогда человек, будучи «видим» природой, вынужден нормировать свои поступки, и тем самым он оказывается локализованным. Нормированное отношение с природой лежит в основе социоприродного ландшафта. Ниже мы рассмотрим порождение такого ландшафта на пути восходящей в абстракцию мысли и ее нисхождения в ландшафтную локализацию как рекурсивную петлю мысли.

Аксиомы, будучи общепринятыми и в то же время выступая в роли мотиваций, коллективно-субъективны. Коллективность коммуникативно выражена в слове – как было сказано, аксиомы закреплены в речевых формулах. Наличие такой формулы и есть доказательность истины как нравственной правды в народной культуре. Суждения, относящиеся к природе, осмысливаются как предел допустимого поведения, как предел жизни: «не плюй в колодец», «мать-сыра-земля», «Волга-матушка», «соха-кормилица» и т. д. Приведенные аксиомы ландшафтны. В них насыщены материнские и питающие смыслы. Реже встречаются обращения к объектам природы вроде «отец-батюшка». Но у народов Кавказа есть даже «отец дня», который создает дневной, т. е. хозяйственный ландшафт.

В народной культуре подобные формулы направлены на ориентации в мире, который везде воспринимается освоенным и не враждебным человеку. Говоря иначе, на воспроизводство не только его сотворенности, но, прежде всего, – целостности. Заметим сразу, что сотворенная целостность черта виртуальной реальности, творимой всякий раз заново. В народной культуре целостность достигается на основе аксиоматических императивов. Их нарушение предполагает наказание, не обязательно падающее на виновника, но могущее пока-

⁶ Здесь и ниже дана терминология русского обычного права, зафиксированная мною полевым этнографическим методом или взятая из трудов юристов, изучавших обычное право крестьян после реформ 1861 г.

зать его потомство. Перед нами не только этика поступка, а витальная этика жизни вообще, субъектом которой является не отдельный человек, а род (не в историко-социологическом смысле, а в витальном, в смысле, имеющемся в выражении «родовое тело» или «родовая память»).

Тем не менее аксиомы – монады, которые вовсе не сменяют друг друга, а сосуществуют в виртуальном сотворенном мире, борются, взаимодействуют и выпадают в константность. Последние – материальные, организационные, ценностные и прочие артефакты культуры. Выход из столкновения аксиом был найден в институтах арбитража, прежде всего в праве. Загадочная для юристов проблема происхождения естественного права лежит в способе виртуального мышления, где важную роль играют локализации мысли, включая и ландшафтную.

В речевых формулах аксиомы описываются как состояния движения, передающие ход мысли – восходящей и рекурсивно возвращающейся петли. Рассмотрим элементарные аксиомы, относящиеся к человеку. В них всегда вводится локализация. «Двуногий» – локализация, указывающая на человека. Не он монополизировал эту двуногость, а локализация, способ его прикрепления к земле служит указанием на человека. «Четвероногое» – животное. (В некоторых русских переводах Библии: Быт. 1. 24, в языках Кавказа.) Одноногий – дух. (В мифах Кавказа, в русском фольклоре – Баба яга.) Злоключения Эдипа принадлежат вовсе не человеку, а духу. Имя Эдипа означает «Распухшая нога». И по пьесам Софокла нельзя реконструировать человеческую историю, выдумывая инцестуозную стадию брака.)

Архетипы культуры работают подобным рекурсивным образом. Так, архетип жилища – это словесная формула: «человек не должен спать под открытым небом»⁷. Здесь подразумевается мысль, восходящая к нравственному «закону неба», и вербализованы ночной нисходящий ландшафт и остановка – локализация места ночлега. Ландшафт порождается нисхождением рекурсивной петли.

Но восходит она, начинаясь топоментально. *Топоментальность* – это где рамки для мысли заданы местом и откуда начинается восхождение мысли. По своей интенции топоментальность не локализация, а, напротив, деллокализация восходящей, вырвавшейся на свободу мысли. После восхождения мысль, облаченная в слово, совершает поворот. Нисходящая мысль обретает локальность и образует рамки для ландшафта. Ландшафт субъективируется. В качестве субъективации, переданной словом, выступает миф, который всегда ландшафтен. Миф вторичен по отношению к мысли. Хаотическая логика аксиом виртуальна и константна одновременно. Она транзитивна. Это логика

⁷ Мои полевые этнографические материалы, собранные в центральных областях России, на Кавказе и в Сибири.

класса трансдукции. Она сродни логике аффектов и мифов.

5. Ландшафт и притча

Библейские притчи дают прекрасный пример работы рекурсивных петель. В самом простом толковании притча это «иносказательный рассказ с сюжетом из обыденной жизни, помогающий воспринять и понять духовные реалии»⁸. Популярность притч, включая знаменитые мудростью своей «Притчи царя Соломона», огромна. Судя по «Библейскому богословскому словарю», Иисус Христос более 70 раз прибегал к изложению своего учения в форме притч⁹. В русской Библии притчи идут сразу за Псалтирью. Притчи, именуемые по-гречески «параболэ» – сравнение, направлены на сопоставление духовных предметов с естественными. Их исток лежит в свойствах языка обозначать нечто существующее фрагментом природы. Таково, например, библейское выражение «соль земли»¹⁰. Но обозначение предиката предмета через указание на фрагмент мира свойственно самым основам мышления, которые фиксировали этнографы. Когда Н. Н. Миклухо-Маклай показал папуасу зеркало, то последний его назвал «твердая вода». Мысль папуаса проделала путь *рекурсивной петли* и опустилась на земную твердь.

Бросается в глаза ландшафтная увязка библейских притч. Здесь названы растения библейских земель, животные. Назовем ветхозаветные примеры: деревья, избирающие царя (Суд. 9,7-15), терн и кедр (4 Цар. 14,9), виноградник, пересаженный из Египта (Пс.80, 8-16), виноград красного вина (Ис. 27,2,3), кедр ливанский (Иезек. 31, 3-18), овцы бедняка (2 Цар.14, 1-7), львица и лъвята (Иезек.23, 19,1-9) и т. д. Новозаветные притчи (Иисуса Христа):

доброе дерево и дурное (Мат.7.17-19), виноградная лоза и ветви (Иоан.15, 1-6), пшеничное зерно, которое умирает (Иоан. 12, 24), плевелы (Мат. 13, 24-30, 36-43), смоковница (Лук. 13,6-9), добрый пастырь (Иоан. 10, 1-6, 11-16), овца заблудшая (Мат. 28, 12-14; Лук. 15, 3-7), птицы и лилии полевые (Мат. 6, 26-30), жемчуг и свиньи (Мат. 7, 6) и т. д.

Рассмотрим русские народные притчи из «Сказаний русского народа» И. Сахарова. Четыре из приведенных у него притч фактические загадки (например, «шуринов племянник, какая зятю родня?»¹¹). В остальных четырех: о горшке, о Дарии, царе персидском, о замыс-

лах и о благоразумии тоже под покровом загадки скрыты житейски философские притчи, где фигурируют земля, дорога, солнце, ветер, мороз и злаки. О последних речь идет в притче «Замысль». Звал Ячмень Пшеничку: «Пойдем туда, где золото родится; мы там будем с тобою водиться». Пшеничка сказала: «У тебя, Ячмень, длинен ус, да ум короток; зачем нам с золотом водиться? Оно к нам само привалится»¹². Прежде чем рассуждать, о чем это, нужно нам реконструировать ход мысли. А он таков. В некоем неуказанном месте встречаются персонажи притчи. Это место топоментально. Затем следует приглашение ячменя отправиться в место, «где золото родится». Это указание на небо. Оно золотое – цвета благодати. Такое оно в иконописи. Но в данном контексте есть и намек на золотой век, где все ценное возникало само. Другая коннотация – указание на злаковую спелость. В приглашении Ячменя содержится сексуальный намек. Пшеничка отказывается, мотивируя это локализованной благодатью: вся она, сведенная к образу золота, появится сама.

Настоящий сюжет о зерне золотого века в восточнославянской традиции известен в другой форме. Там речь идет о колосе, зерно на котором было от самой земли. За грехи людей Господь стал убирать зерно с колоса рукой. Но собака успела его верхнюю часть убрать в свою пасть, и колос остался такой длины. Приведенная притча тоже о золотом веке. Но ее сюжет напоминает дальневосточный (у некоторых народов Вьетнама), где говорится о зерне риса размером с бревно, которое некогда с поля само катилось в амбар. Оно было неудобно для приготовления из него пищи и женщина разбила его на мелкие части. В русской версии Пшеничка – олицетворение женского начала, напротив, отстаивает ситуацию первоначальной благодати.

Русская версия мифа о золотом веке притчи «Замысль» ближе к истокам мысли, нежели вьетнамская. В ней сохранено диалогическое начало и представлена топоментально-локализационная схема мышления. Четко разведены витально-гендерные полюса, что предупреждает о невозможности Эдиповых приключений. При всем том заметим, что история Эдипа у Софокла описана по правилам восходящей и нисходящей рекурсивной петли: в *агональной схватке* с отцом он побеждает и занимает его место, а потом, ослепнув, в сопровождении дочери он ищет себе могилу – мысль должна быть локализована.

В рассмотренных русских притчах нет еще патриархального мифа о греховности женщины или о ее первоначальном апокалиптическом одиноком существовании. Сюжеты такого рода появились на окраинах древних высоких цивилизаций вроде китайской. Точно так же на Кавказе, соприкасавшаяся с зоной ближневосточных цивилизаций, возникли вторичные «матриархальные» сюжеты, легшие в основу нартовских эпических сказаний с прародительницей героев Сатаной-

⁸ Складневская Г.Н. Словарь православной церковной культуры. СПб.: Наука, 2000. С. 201.

⁹ Библейский богословский словарь. Под ред. свящ. В. Михайловского. Изд-во Свято-Владимирского братства. 1995. С. 335–338.

¹⁰ Притчи евангельские // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 3. М., 1995. С. 393.

¹¹ Сахаров И. Сказания русского народа. Тула, 1995. С. 192.

¹² Там же.

Сатаней и греческих сказаний о Медее.

Другие русские притчи, бытующие в форме загадки и требующие напряжения мысли (впрочем, чисто ритуального) для разгадки, отражают состояние творения мира. В результате таких усилий появляются элементы ландшафта: земля, из которой сделан горшок, – аналог человека, дорога, стихии и т. д.

В такой же роли творения мысли может выступать клятва, где указываются ландшафтные элементы вселенной. Клятва землей – всемирное явление. На Руси некогда клялись, положив землю на голову. Так в XIX веке делали крестьяне, когда был спор о меже. Подобная клятва упоминается Н. В. Гоголем в «Тарасе Бульбе». Эти клятвы топоментальны и суть обряды, лежащие на восходящей ветви рекурсивной петли мысли.

6. Ландшафт и витальность

Ландшафт как локализация мысли устойчиво хранит мифологию, повествующую о начале истории. У австралийских аборигенов части ландшафтов – это остатки тел бродивших некогда по земле тотемов. Это общечеловеческая, присущая всему *Homo sapiens* у черта – культурное отношение к ландшафту. Стоит обратить особое внимание на то, что у Д.С. Лихачёва ландшафтная локализация положена в основу его культурологии через тезис о духовной оседлости¹³. Здесь принцип субъектности, присущий культуре, расширен и на природу.

Сказанное позволяет уточнить определение социоприродного ландшафта. Такой ландшафт представляет собой терриориальность, которая после нисхождения рекурсивной части мысли стала субъектной и виртуальной.

Ранняя форма субъектности – витальность в ее гендерном выражении. Об архаическом пространстве утверждают, что оно было по крайней мере двух родов: *маршрутное мужское пространство* и *концентрическое женское* (французский археолог-теоретик А. Леруа-Гуран¹⁴). Посадка растений и земледелие появились в концентрическом женском пространстве как знаки, маркирующие нисходящую ветвь мысли и создающие ландшафт.

Итак, социоприродный ландшафт – опосредованная энергия, через знаменья и указания упорядочивающая мир в его локальности с витальными последствиями для человека. Обособление полов – одно из таких исторических и постоянно поддерживаемых последствий.

Ландшафт структурируется, когда на него направлено мышление. Тогда мышление – вид витальности. Редуктивные локальности

суть фрагменты, которыми работает мышление. Но тогда кажется, что элиминировано время. Все делается заново, все творится демиургически. Но это при мифологическом прочтении ландшафтной локальности. С точки зрения мышления время заложено в разрыве между восходящей и нисходящей ветвями рекурсивной петли.

7. О топологии мышления

К. Леви-Строс продвинулся в познании основ первобытного мифологического мышления. Он показал, что человек самой архаической культуры способен организовать свои аффекты, способен классифицировать и анализировать. В открытой им схеме конкретные чувственные свойства человека и окружающего мира выступают операторами мыслительного процесса. Если ворон питается падалью, что только что было животным, но еще не стало прахом, то эта птица занимает позицию медиатора между мирами и получает роль творца Вселенной. Так, у народов северо-восточной Азии и индейцев Северной Америки возник цикл мифов о демиурге Вороне. Этот способ мышления Леви-Строс назвал бриколажем (игрой отскоком)¹⁵. То, что делал Леви-Строс в своих объемных исследованиях мифов, сводится к анализу транзитивных переходов сюжетов на основе трансдукций. Но возникает вопрос: где оканчиваются эти трансдукции?

Вспомним эпизод с зеркалом у папуаса. У него земная локализация («твердость») – предикат целостности мира, в котором наличествуют все необходимые качества. Потому мир конечен, а значит, объясним. М.К. Мамардашвили для указания на эту интеллигибельность мира ввел «постулат конечности». Он показал, что благодаря помещению этого постулата на уровень идеальной системы отсчета, независимой от источников опыта, мы получаем «локальное совершенство» знания¹⁶. Мамардашвили в поиске терминологии называет еще постулат конечности «постулатом (виртуальной) понятности, или “континуумом-постулатом”». Для него важно, что локализованному уникальному смыслу предвлялось состояние до свершения, которое он называет виртуальным и полем¹⁷. Этими словами Мамардашвили описывает то, что мы назвали рекурсивной петлей мысли. И не случайно, что описав этот «строй мысли», он все внимание уделяет проблеме локализации¹⁸.

Мамардашвили рассмотрел топологию мышления на примере естественнонаучного. Мы обнаруживаем, что эта топология универсаль-

¹⁵ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1980.

¹⁶ Мамардашвили М. К. Стрела познания. набросок естественно научной гносеологии. М., 1996. С. 285–284.

¹⁷ Там же. С. 288.

¹⁸ Там же. С. 291, 295.

¹³ Лихачёв Д.С. Прошлое – будущему. М., 1985. С. 50.

¹⁴ Леруа-Гуран А. Религия доистории // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971.

на. Даже архаическое мышление отскоком, изученное Леви-Стросом, частный случай этой топологии. Мы к ней прибегаем каждый раз в ситуациях, когда, казалось бы, нет никакого мышления. Вот мы встретились со знакомым и говорим «Здравствуй!» или «Добрый день!» Эта мысль, возникая топоментально, ушла к пределам мира, где хранятся ресурсы витальности и всего Божьего света. Потом мы говорим «Будь здоров!» и даже просто «Будь!», локализуя этот ресурс. Или: «Всего хорошего!» – тоже локализация блага.

8. Россия – макропространство

В данном исследовании нам предстоит в конце концов найти глобальное содержание концептуального мыслеобраза «антропология России». Иначе говоря, этнокультурное пространство страны будет взято как универсалия культуры.

Если история выявляет всеобщее и характеризует его универсалиями государства, общества, прогресса, пересматривая время от времени смыслы этих универсалий, то в антропологии подобные ревизии затруднены. Универсалия культуры «антропология России» стабильна в течение столетий, а то и тысячелетий.

Именно на универсалиях культуры был основан испытанный в антропологии сравнительно-типологический метод. Он был мной модифицирован в распределительно-топический в книге «Лекции по исторической этнологии»¹⁹. Теперь настал черёд этот метод преобразовать в топику России – герменевтику *места* России вообще и её *мест* (местностей), которые были изучены мной в ходе полевой этнографической работы.

Универсалия «антропология России», воспринятая населением страны как ценность самого высокого порядка, обретает чистый, внеопытный смысл концепта²⁰. Концепт отличается от понятия тем, что сам он порожден одним или несколькими мыслеобразами²¹. Он не только эвристичен, но и даёт мотивацию действия, ценностное отношение, эмоциональную позицию. В отличие от понятия «концепт» нуждается скорее в прояснении, нежели в доказательстве.

В эвристических целях я предлагаю соединить смыслы концепта «Россия» со смыслами концепта «антропология» с тем, чтобы получить один философско-антропологический интегральный концепт «антропология России». Затем его нужно будет проанализировать как научно-практическую цель самоидентификации страны. Концепт «антропология России» позволяет сосредоточить внимание на проблеме

¹⁹ Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарики. 1998.

²⁰ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетейя. 1998.

²¹ Подробнее // Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. «Языки русской культуры». М., 1997. С. 40–75.

места страны, ландшафтов её городов и сёл, роли её наследия, таких значимых символов, как опекушинский памятник А.С. Пушкину в Москве, чтобы в конце книги обратиться к основам родиноведения.

Антропология – наука, имеющая дело не просто с людьми обитаемого места. Антропологические отношения конкретного сообщества с территорией зависят от целостного и ценностного восприятия природы и такой же устойчивой связи этих людей со всем миром, которая тоже воспринимается как природная. Развитие антропологических знаний в Древней Греции шло с накоплением географических и исторических сведений. «История» Геродота тому доказательство. Подоплёка всему пространственной философии – человеческий ум хотел понять *место* своего города, Аттики, Эллады среди других мест и местностей. Сократу мы обязаны тем, что он поставил вопрос о нравственном *месте* человека. Итог античного развития антропологической мысли – во Вселенной есть *место* для каждого человека. Это мог ощутить даже раб, имевший право наряду со всеми участвовать в Элевсинских мистериях. Тогда Греция становилась для него родиной.

Проблема *места* подспудно двигала самосознанием людей, культур и цивилизаций, порождая то понятия кармы, то геомантики вроде фэншуй, то другие системы, включая астрологические. Концепции христианского или исламского миров тоже имеют отношение к проблеме *места*. Страна – особое *место*. Идентификация со страной от человека требует усилий. Вот Жанна д'Арк (1412–1431), родившаяся в Лотарингии, которая не была Францией, услышала голос: «Иди во Францию!» – спасти страну от англичан. Значит, уже присутствовало место, за которое она положила жизнь. И она предприняла то, что обессмертило её имя. И менее известные люди создавали эту страну. Жанна жила в эпоху, когда перестраивались концепты *места*: английский король всё ещё претендовал на земли во Франции. Другой пример: война американских колоний за независимость – тоже перестройка концепта *места*.

Историю нашей страны можно изложить как гигантские усилия по осознанию своего *места*. От легендарного призвания варягов и слов князя Святослава (945–977) «Да не посрамят Земле Русские» до слов М. В. Ломоносова о том, что «могущество России будет прирастать Сибирью». До усилий тружеников и ратников прошлых времен. Да и до наших, ныне живущих, скромных, но тем не менее. Историк Н. М. Карамзин (1766–1826) был государственным. И поэтому писал именно «Историю государства Российского» в деяниях её правителей. Но историки М. П. Погодин (1800–1875) и другие славянофилы в ответ сочли, что историю творит народ. В. О. Ключевский (1841–1911) резюмировал, говоря в «Курсе русской истории» о совокупной роли народа и природных условий страны.

Ландшафт Центральной России однороден: он схож на всей Восточноевропейской равнине и для населяющих её народов наделен об-

щей *топоментальностью*. Отсюда удивительное единство в принятии важных решений – ведь призывали варягов не только славяне, но также чужд и весь. Отсюда настрой толерантности, видный уже в «Повести временных лет»: Нестор одобряет индийских браминов за страх Божьей веры, сирийцев за отсутствие воровства. Это же не случайно, что сразу после взятия Казани составляется официальная «История Казанского взятия», где есть рассказ о храбрости татарских защитников города и с сочувствием передан плач царицы Сююмбеки о потере Казанью своей независимости.

Есть примечательный факт: первая в России кафедра этнографии была создана географом и этнографом Д. Н. Анучиным (1843–1923) в 1923 г. в Московском университете на географическом факультете. На том этапе шел поиск пространственных закономерностей этногенеза с привлечением помимо этнографии также физической антропологии, археологии и лингвистики. Эти взаимно дополнительные связи сохраняются до сих пор. Этногенез в традиции московской анучинской школы – это заселение народом места, эмпирически в конечном итоге создающего страну. Но страна ведь порождается постоянно усилиями её народа. Поэтому в данной работе особенно выделен ландшафт, который, наполняясь мыслью и чувством его обитателей, становится *местом* России.

В самой неожиданной ситуации человек задается общефилософскими вопросами. В молодости я вёл полевую этнографическую работу в Восточных Саянах у тофаларов²². С проводником по имени Николай мы ехали по тайге верхом на оленях на горные пастбища. Я старался изо всех сил не свалиться с обрыва в бурную речку. И вдруг Николай, который, двигаясь впереди, что-то напевал и предупреждал меня о трудных местах, спрашивает, историк ли я. «Да, говорю. Я окончил исторический факультет МГУ». «Объясни мне тогда, как это так: годы идут вперед, а которые раньше – назад». Я объяснил. Но только много позже, занявшись восприятиями времени в разных культурах, понял причину того вопроса. У некоторых сибирских народов время – солнце, которое в первую половину года поднимается по телу с правой ступни к макушке и опускается к левой ступне, идет назад. Не отсюда ли наше выражение «макушка лета»? Мой тофаларский друг мыслил *местом* своей культуры.

Раньше я считал, что тайны времени загадочнее тайн пространства. Но и пространство, казалось бы, такое очевидное, тоже заслуживает вопроса моего сибирского товарища. И ответить пришлось бы, привлекая все достижения философского мышления. Может быть, изложить суть книги В. А. Подороги, проанализировавшего мысль лучших европей-

²² Другое их название карагасы. Небольшой (600 чел.) тюркский по языку, но некогда говоривший на финно-угорском народ. Разводят верховых оленей, которых используют при охоте. Шаманисты. Николай Баканаев был участником Великой Отечественной войны.

ских философов о ландшафте, через который проявлено человеческое бытие²³. Бытие лесного охотника проводника-тофа выступает его ландшафтом, который обусловил *место* задавания его вопроса.

Я живу в небольшом городе под Москвой. Как-то еду в автобусе. Одна женщина, стоящая у выхода, спрашивает у пассажиров (это в основном женщины, возвращающиеся с покупками с рынка): «Какая будет сейчас остановка?» Возникает дискуссия. Кто говорит «Победы», кто «Жукова», большинство же было убеждено, что «Детский садик». На обратном пути я вышел там посмотреть на табличку. Оказалось: «Улица Победы». Отношение этих женщин к победе в Отечественной войне и к маршалу Жукову безусловно положительное. Но место их забот – воспитание детей и поэтому детский сад напротив остановки стал главным ориентиром данного городского ландшафта и отправным местом их мышления. В принятой мной терминологии – *топоментальным местом*.

Ландшафт, городской ли, сельский, национальный всегда топоментален. Ландшафт мной рассматривается как такая концентрация сознания и опыта, которая способна дать новые мотивации существованию и свободе.

9. Снова об этнографии, о народной культуре

Процедуры понимания описываются герменевтикой. Какой характер последняя должна носить, если двигаться с помощью антропологических средств к познанию народной культуры общности самого высокого ценностного уровня, т.е. *страны*? Очевидно, что к определению того, чем является «*антропология России*», мы сможем подойти с позиций этих всеобщих начал, герменевтически поставленных вровень с предметом исследования. Вот тут-то концепт «антропология России» встает рядом с рассмотренным выше концептом ландшафта. От такой близости обоих концептов при анализе антропологии России надо снова актуализовать испытанные средства этнографии.

Противоречивые, казалось бы, процессы происходят в антропологии. С одной стороны, в виде ли культурной (социальной) антропологии, в виде ли этнографии или этнологии она становится всё более популярной. Виден массовый интерес к антропологической эмпирике. С другой стороны, антропология, ставящая вопросы о судьбе цивилизаций, сближается с философией. Несомненно, что глобальным тенденциям в общественной жизни соответствуют не менее значимые корпоративные, локальные и этнические факторы. Дело в том, что антропология, прежде всего, интегративная наука. Даже в том утверждении, что этнография считается наукой об описании культуры народов, есть определенный и еще мало проанализированный смысл. Этот смысл аналитический, и заключается он не только в необходи-

²³ Подорога В. А. Метафизика ландшафта. М., 1993.

мости при анализе самых исключительных реалий культуры подводить их под общие категории. Сущность таких реалей эзотерически скрыта, воспринимается через призму нуминозного и ближе всего к ней подходят методы, развитые на материале неравновесных систем. Эти методы разрабатываются в лоне синергетики.

Примечательно, что этнография развивалась в Европе на почве оформления самосознания европейской цивилизации (общей категории) путем противопоставления частному, маргинальному (этим качеством наделяли всё народное), этническому и экзотическому. Поэтому у этнографии есть самостоятельные цели, отличающиеся от целей этнологии, обращенной к изучению организованностей культуры. Столетиями этнография выполняла свою историческую роль и была удовлетворена своим статусом описательной науки с позиций западного сообщества.

Но где сейчас этнографии черпать свои познавательные и описательные средства? Они находятся среди наших взрослых знаний о культурах, изученных этнологией, и о человеке, то есть в той области знаний, которая суммируется антропологией и философией. Если этнография осознанно будет использовать средства последней, то она необходимым образом будет выступать в виде философско-антропологического описания культуры, ликвидируя промахи кабинетной этнологии. Антропология же теперь формулируется как обобщающая теория, строящая свой предмет разносторонне, а не на каких-то отдельных логических основаниях. Тем самым антропология развивается, конфигурационно меняя свой предмет и методический аппарат, обращаясь лицом к человеку и ставя основную свою проблематику с акцентом на внутреннем переустройстве человека, а не только на переустройстве мира как это было в совсем недавние времена. Антропология не только учит, как жить, она сама становится философией жизни.

Значение философских оснований антропологии, обращенной к актуальным проблемам современного общества, стало определяющим. Антропология уже никак не наука о чем-то частном. Через этнологию она удерживает свой общий подход – сравнительно-типологический метод. Он представляет собой комплекс генерализирующих и дифференцирующих процедур. Особое внимание к *вариантам и фрагментам* человеческого бытия его постоянная отличительная черта. Это не просто внимание к региональным особенностям культуры, но наличие продуманных целей, задач и средств для обнаружения механизмов, по которым варианты и фрагменты могут делаться общим стандартом. Например, какой-нибудь локальный праздник вроде карнавала или Хэлоуина почему-то превращается в национальный или всемирный и т.д.

Роль *фрагментарности культуры* была подчеркнута в исследованиях философа и античниковеда М.Н. Петровым. Его позиция для нас столь значима, что придется привести один его замечательный «фрагмент». Он писал: «Методологическую оправданность разработки трансляционно-трансмутационного отношения как универсалии

социального развития любых типов мы видим и в том, что эта универсалия позволяет освободиться от христианско-европейского предрассудка о неразвитости, неполноценности и даже «ложности» других социальных типов: знак, знание, общение, трансляция, трансформация, фрагментация входят в условия существования любого общества, без них общество погубило бы либо мгновенно от срыва трансляции, либо через некоторое время от рассогласования между транслируемыми формами деятельности и экологическими условиями в среде обитания, т.е. погубило бы по той же причине, по которой вымирают и гибнут биологические виды. Природа никому не делает скидок на незнание, невежество, неумение приспособиться, поэтому миф о «невежестве» плутающих во тьме незнания язычников – чисто европейский продукт неосведомленности в типологии культуры, результат попыток рассматривать другие культуры через очки европейского социального кодирования, через призму другой системы смысла»²⁴.

Взгляд на мир как на непрерывно раскалывающуюся на фрагменты картину мира так же развивал **М.К. Мамардашвили**²⁵. В ипостасях народной культуры фрагментарность соответствует ментальным мыслеобразам и субстанциальным тематизмам.

Идеи М.К. Петрова и **М.К. Мамардашвили** соответствуют современной позиции свободного действия и адекватны духу предпринимательства: здесь человек, разоформляя и достраивая картину мира, относится к ней *проективно* – как к возможной среде обитания. Тем самым реализуется родовая сущность человека, вызревшая в недрах народных культур.

В построении общечеловеческой картины мира мы видим положительное содержание глобальных процессов: свободного предпринимательства, международного перетекания капиталов, перестройки функций государства и повышения благосостояния людей и их свобод. Нельзя лишь забывать, что при этом стремительно возрастает символический капитал ресурсов, ландшафтов, этносов, культурного наследия и интегральный символический капитал всей России.

Жизненный мир России – это ландшафтные, натурально-вещные, витальные и ментально нуминозные реальности, обозначенные концептом «антропология России». Он нуждается не только в гуманитарно-философской экспертизе²⁶, но и в осознании того, что в состав данного концепта входит волевое усилие быть ему причастным, найти своё собственное *место*.

²⁴ Петров М.К. Историко-культурные основания развития науки как профессии. Человеческая размерность и мир предметной деятельности // <http://courier-edu.ru/pril/posobie/chelozraz.htm> (Социокультурные основания развития современной науки, 1992.)

²⁵ Мамардашвили М. К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М.: Языки русской культуры, 1996.

²⁶ См.: Экспертиза в современном мире. От знания к деятельности. Под ред. Г.В. Иванченко, Д.А. Леонтьева. М.: Смысл, 2006.

СРЕДСТВА ОПИСАНИЯ: МЫСЛЕОБРАЗЫ

1. Символы и ошибки

Так называемое «внутреннее» или «участвующее наблюдение» стало синонимом этнографического полевого исследования. Это настолько тривиально, что мы не задумываемся о содержании понятия. То же можно сказать о более новых вариантах такого наблюдения вроде «устной истории».

А напрасно. Внутреннее наблюдение не отражает полностью ни сути работы этнографа, ни ее приемов, ни этических принципов профессии. Хотя бы уже потому, что внутреннее наблюдение невозможно без позволения к нему со стороны членов изучаемого общества. А это уже предполагает принятие последним определенного способа мышления и образа жизни этнографа. Да еще надо быть принятым внутри «объекта», быть где-то поселенным, это важно стать опекаемым, а не носителем каких-то осложнений для гостеприимных хозяев.

Бывают неудачи. В 1990-е гг. я очень дружил с одним достойным чеченцем, у которого был небольшой бизнес в Москве. Он иногда спонсировал мои этнографические поездки в Чечню. Годы были лихие. И у него были житейские неурядицы, как у меня. Он приезжал ко мне в Подмоскovie, иногда с целой компанией, и мы «отмокали». Однажды я встретился с Магомедом в Чечне. Он предложил погостить в его доме в его селе. Мой приезд был поводом нескольким мужчинам съездить подальше от людских глаз на озеро и отметить нашу встречу. С нашего холма была видна равнинная Чечня, где располагались федеральные войска с танками и бронемашинами, разворотившими некогда плодородные поля. Сзади на более высокой горе в лесу находился лагерь дудаевцев. Нас все это не волновало в тот момент. Мы все были знакомы друг с другом с давних времен и радовались встрече.

В нашей компании присутствовал родственник со стороны жены Магомеда. Тоже ведший нескудную жизнь, но в Питере, о чем я знал. Этот человек и Магомед по чеченскому этикету должны быть чуть ли не святыми в обществе другого. А меня черт дернул одному из них задать вопрос об отношении к женщинам. Магомед отошел от костра и сел на обрывистом берегу. Я, почувствовав неладное, подошел к нему. «Нет, ты все-таки не чеченец», – сказал он мне.

Вот это порицание меня как человека (при признании моего профессионализма) меня чрезвычайно огорчило после того случая.

В изложенном эпизоде причина упрека как раз в моей чисто человеческой бестактности. В ошибке, за которую я несу индивидуальную ответственность, совершенную в конкретном месте, в конкретное время и по отношению к конкретным людям. А «наблюдение» было «внутренним», куда уж больше.

Моя ошибка исходила из того, что я интеллектуально актуализовал свою особую телесность, совершенно взбалмошную, противоречащую возникшей телесности сотоварищей и универсальной человеческой телесности. Мой глупый вопрос был высоко интеллектуальным, он был продиктован научной потребностью распутать одну из сложнейших загадок данной культуры. Но, но не всеми средствами...

Отсюда надо сделать такой вывод. Для изучения целостности социальной жизни этнограф мобилизует свое не понятийное, а то мышление, в котором фигурируют «как бы понятия», т.е. в ментальном плане концепты (константы) самой культуры, а в плане реалии культуры «тематизмы». Под последними я понимаю конфигурации культуры, отвечающие определенной потребности. Так, жилище – это, прежде всего, убежище, одежда – облачение и т.п. Различение констант и тематизмов – первый шаг работы этнографа. Сразу отмечу, что К. Гирц, отдавая дань расцвету семиотики, явно преуменьшил роль констант и тематизмов в пользу операционных символов.

Конечно, чтобы дать живой портрет носителей культуры, констант и тематизмов недостаточно. Этнограф должен обратиться к мотивациям поступков, которые являются следствием умозаключений, способов решения противоречий, предпочтений и отказов от чего-то. И вот тут-то опыт Гирца оказывается востребованным.

Но надо еще проследить возникновение символов. Оно скрывается в мышлении. Борьба разрозненных интересов упирается в обобщенные ценностные табло, ментальности, отскоком порождающие поведенческие акты. Мифологическое мышление отскоком (бриколажем), раскрытое Клодом Леви-Стросом, частный случай этого синтетического мышления. Это мышление в значительной степени подчинено своим религиозно-магическим табло, оно тотально, и поэтому в силу механистичности, стоящей на грани жестокости, не соответствует витальным интересам человека.

Но как раз эти интересы порождают этику жизни, где слиты единичное личное и всеобщее человеческое. Этика жизни есть та универсальная ментальность, которая организует этнографическую реальность. Этика жизни выступает императивом человечности, справедливости, честности или терпимости. Но она так трудно пролагала себе путь в истории, потому что она перекрыта бытовыми отношениями, но обязательно проявляет себя в самой заурядной повседневности. С какой бы культурой я ни соприкасался как этнограф, всегда обнаруживалось это табло универсальной ментальности, задающее не прямо, но косвенно, отскоком, коммуникативные и поведенческие

нормы (абхазский аламыс, адыгский адыге хабзе, чеченский гиллакх, русская правда и т.п.). В Китае эта ментальность прослежена в течение тысячелетий (понятия «Жень» – благосклонности и «ли» – почтительности) и по сию пору является организующим началом данной этнической культуры¹.

Этика жизни как универсальное табло повседневности для этнографа может быть представлена любыми частными составляющими: общественными отношениями, материальной или духовной культурой. В его работе поле универсальных значений становится инструментальным средством, т.е. способом его мышления. Превращение означаемого в означающее и есть, по словам Леви-Строса, формула ментального бриколажа². Этим хорошо умел пользоваться К. Гирц, хотя он выступал вполне справедливо против крайностей теоретического структурализма Леви-Строса. Попутно заметим, что вводимую здесь универсальную ментальность следует отличать от более частных проявлений: локально-исторических, или этнических, менталитетов.

2. Понимание и эксудаты. Все мы люди

«Участвующее наблюдение, или этнографическая полевая работа является основанием культурной антропологии»³. Эти слова из американского пособия по методам антропологии можно было бы взять в качестве эпиграфа. Примечательно, что его автор Харвей Расселл Бернارد, вслед за этой фразой говорит о необходимости в полевой работе сохранять комфортные условия (психологические имеются в виду) для тех людей, чьи жизни собирается описывать этнограф. Ради этого комфорта можно и скрыть, что понимаешь местную речь.

Иногда я в экспедициях хожу по следам уже бывавших здесь исследователей и узнаю о другом взгляде на вещи, чем изложенный в научных отчетах. В 1920-е гг. у ингушей работал Николай Феофанович Яковлев, лингвист и этнограф высочайшего класса. В одном селе он скрыл, что понимает ингушский язык. О целях его посещения ме-

¹ *Ткаченко Г.А.* Архаические представления о «человечности» в культуре Китая // *Sociobiology of ritual and group identity: a homology of animal and human behaviour and concepts of humans and behaviour patterns in the East and the West: interdisciplinary approach. Annual Meeting of the European Sociobiological Society and Satellite Meeting. Proceedings of International Conference. Moscow: Russian State University for Humanities. Institute of Cultural Anthropology, 1998. P. 57–59.*

² *Леви-Строс К.* Первобытное мышление / Пер., вступительная статья и примечания А.Б. Островского. М.: Республика, 1994. С. 130.

³ *Bernard, H. Russell.* Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches. 2nd ed. Sage Publications. Thousand Oaks, London, New Delhi. 1994. P. 136.

стные жители с ним поговорили по-русски. Узнали, сколько он получает в университете. Оценили, что мало. Затем старики изрекли по-ингушски вердикт: «Полезь от него нет, но и вреда нет. Пусть живет»⁴. Об этом Яковлев написал. Вот тот этический минимум, который допускает ведение полевой этнографической работы. «Не навреди», как в клятве Гиппократу.

Но снова о витальности. Ими мы приняты, но не просто так: за нашей витальностью (манерой есть, гигиеной и прочем) ведется пристальное наблюдение. Проиллюстрирую это примером Яковлева. Дело было в 1920-е гг. По словам моего пожилого информанта-ингуша Яковлев шел в один горный поселок в сопровождении отца моего собеседника и его дяди. Яковлев, получивший дворянское воспитание, одевался хорошо и соблюдал полагающиеся манеры. (Хотя по воспоминаниям те двух братьев поразил их однажды тем, что для еды сделал себе «тюрю», т.е. налил в миску водки и туда крошил хлеба.) Так вот в горах он, говоря языком героев Гоголя, «обошелся посредством носового платка» и убрал его. Дядя информанта по этому поводу сказал своему брату: «Смотри, какой жадный, даже сопли бережет».

На этом начальном этапе позицию этнографа в общем мы обозначили. Но какая и кому будет польза от его работы? Этот вопрос связан с витальным оформлением мышления, представленного в суждении ингушских стариков. Несомненно, что этика этнографа распространяется не только на его личное поведение и мышление, но охватывает также общественно значимые цели исследования. У мышления этнографа есть границы, определяемые тем, что он может помыслить. Например, он не может мысленно допустить исчезновения изучаемого им народа. Во время Второй мировой войны американские этнографы помогли своему командованию в ведении военных действий против Японии. Надо думать, что они руководствовались желанием помочь японскому народу установить достойный общественный строй, но не ставили себе целью подорвать жизненные силы этого народа.

Опасность такого рода от своей деятельности осознавал замечательный полевой исследователь Фрэнсис Кашинг, работавший во второй половине прошлого века у зуны (племя на юге США) и ставший членом этого племени. Его публикации поражают знанием жизни зуны. Как член племени этот этнограф постепенно продвигался в иерархии должностей. И став чуть ли не третьим лицом по рангу в обществе зуны, Кашинг прекратил публиковать свои материалы из опасения нанести племени какой-либо вред. Раньше, чем Кашинг, изучал ирокезов Льюис Генри Морган и был принят в одно из их племен. Публикации Морган хорошо известны в сообществе этнологов. Энгельс свою «лучшую книгу марксизма» практически списал с

⁴ *Яковлев Н.Ф.* Ингуши. М., 1925. С. 3.

«Древнего общества» Моргана. Однажды образованного ирокеза спросили, что он думает о публикациях Моргана. Тот ответил, что Морган написал все правильно, но ничего не понял. Здесь нет места подробно объяснять, чего не понял Морган, но главное в суждении об этом исследователе состоит в том, что он не проявил полноты понимания принявшего его сообщества, т.е. критика здесь направлена в адрес мышления этнолога.

Понимание это и есть мышление, отличающееся от стандартного, формально-логического. Проблемой понимания занимается специальная наука герменевтика. Этнографическая герменевтика это обязанность понимать, интерпретировать и объяснять институты конкретного общества, не нанося ему вреда. Речь не идет, конечно, о социальных институтах, которые могут быть плохими или устаревшими, но о людях. В этнографическом изучении и в этнологическом объяснении то, чего нельзя помыслить, становится витальным императивом: нельзя помыслить использования результатов исследования во вред людям, давшим информацию. Этнологическое объяснение в герменевтическом смысле не только поиск простых причинно-следственных обоснований (Морган как раз переусердствовал в этом), но и терпимость, основанная на гуманистическом мировоззрении. Это мировоззрение обладает чисто научным потенциалом упорядочения сложных ситуаций в общественных науках, а в этнологических оно должно находиться в ранге метатеории.

3. Витальность как точка отсчета мыслеобразов

В случаях с американскими индейцами речь шла о витальном существовании всего народа. А если этнограф работает с какой-либо частью современного развитого общества? То дело все равно касается витального уровня, потому что объект исследования этнографа, в конечном счете, оказывается транслируемой идентичностью людей: этнической, половой или возрастной. Идентичность требует от индивида волевых и мыслительных усилий и основана на неформальных связях. Они стабилизированы не социальными ролями, а способом жизнедеятельности и межпоколенной передачей такой идентичности. С точки зрения общества эти связи маргинальны.

Но с точки зрения индивида идентичность имеет сущностный витальный аспект, который подчеркнут самой экстремальностью жизни человека: он проходит вместе с группой риски жизни, болеет, выбывает из группы в связи с возрастом, смертью, передает свою идентичность по наследству через витальную идентичность люди насыщают весь мир смыслами, и знаками. Так, русские крестьяне говорили, что они возделывают землю, «чтобы не умереть». Витальность это контрольный механизм, обеспечивающий ментальное освоение универсальных ресурсов, включая природные. Но это и сама естественная

природа человека, предьявляемая обществом этнографу. Групповая витальность так же экстремальна, как и индивидуальная – это неформальное состояние коллектива, образованного не безличными социальными ролями, а всегда готовыми распастся дополнительными связями биоидного характера. Язык витальности берет свои выразительные средства не столько в обществе, сколько в природе, подчеркивая постоянно страх и конечность жизни.

Витальность – это континуальность в пространстве и во времени и одновременно пульсирующая энергетика жизни. Но витальность не безмерна. Перед лицом Вселенной она краткосрочна. Витальность, как мысль, уходит к бесконечности Вселенной и возвращается, обретая себе меру. Витальность проходит путь рекурсивной петли мысли. И вот она вернулась к человеку ли, в группу ли. Она служит теперь, как мотивация, конечным целям. При том, что она соприкасалась с беконечностью, она конечна. Здесь, вот на этой территории и в это время, с этими людьми она образ. Но после ее восхождения к табло Вселенной она в целом – мыслеобраз.

В качества мыслеобраза витальность сама становится табло континуальности для поступков (нравственных действий), для технологических действий, для новых целеполаганий (создания объектов), для решения задач, развлечений. Искусство – не только образы. Как мыслеобразы, оно хранит память о посещении небес, о соприкосновении с вечным.

Этнограф обязан предьявить свою витальность и природность, выступающую в виде его индивидуальности. Поскольку я много работаю среди почитателей ислама, я соблюдаю все правила положенной гигиены, а то, что я ношу в кармане пасту и зубную щетку иногда вызывает почтение. В исламе рот – это орган соприкосновения с вечным.

Опять обращусь к опыту полевой этнографической работы К. Гирца, анализируя народное мышление, он приводит такую поговорку: «Быть человеком, значит быть яванцем». Обратим внимание на то, что она построена по принципу витальности: акт мышления здесь движется к универсальному витальному табло «быть человеком», затем возвращается от этого центра общего к центру частного в данном герменевтическом круге. То же самое звучит в еврейском речении «быть евреем трудно» или в совершенно аналогичном «быть чеченцем трудно»⁵.

Кстати, трудно быть и этнографом. Пример из личной жизни. Я родился в Грозном. Очевидно, я многим обязан этому счастливому обстоятельству, когда встречал самое уважительное, дружеское и участливое к себе отношение при ведении в Чечне полевых исследований, пик которых пришелся на период Дудаевского правления и веде-

⁵ Чеснов Я.В. Быть чеченцем: личность и этнические идентификации народа // Чечня и Россия: общества и государства. Ред.-сост Д.Е. Фурман. М., 1999.

ния там безжалостной войны со стороны федерального центра.

Леви-Стросовское прочтение увидело бы здесь игру отскоком: табло человечности легитимизирует частное существование в качестве яванца, еврея, чеченца, этнографа. Подобного рода отскок (бриколаж) присущ не только «дикарской мысли», как показал Леви-Строс, но он лежит на пути от любых «коллективных представлений» к индивидуальной мысли и поведению⁶. Характерно, что пространство коллективных представлений («воображаемый мир, внутри которого действия являются знаками» у Гирца) требует постоянной интерпретации со стороны носителей культуры, а этнографу необходимо заниматься интерпретацией этих интерпретаций. В результате яванец становится яванцем и т.д., а человек этнографом.

4. Каждое твое движение может быть опасным!

Так вот, этнограф. После профессионально выполненной работы он должен надеяться, что человечество теперь не откажется от яванцев, как оно это сделало уже со многими индейцами в Америке или убыхами на Кавказе (целая нация погибла, а нам оставила на память Сочи) и не раз пыталось сделать с чеченцами.

Этнограф всегда соприкасается с гранью витальности. И с гранью жизни. Очевидно поэтому Гиви Смыр, хранитель Анакопийского музейного комплекса и открывший в молодости Ново-Афонские пещеры, мне однажды сказал: «Ты близко подобрался к кровеносным сосудам абхазского сердца. И каждое твое движение может быть опасно». Ту же витальную тревогу выразил, но по-другому, известный ингушский спортсмен Ваха Евлоев, сказавший так: «Тебе души не хватит, чтобы нас понять». В этих двух примерах из моей практики с достаточной, кажется, убедительностью предъявлен запрос на витальность этнологического мышления.

Есть еще очень важный аспект императива «не навреди», который можно проинтерпретировать как «не наследу». Вот эпизод с Б.А. Калоевым (1916–2006), участником Отечественной войны, ставшего ревностным исследователем своего родного осетинского народа. Однажды они с С.-М. Хасиевым, аспирантом Калоева, интервьюировали старика-осетина. Целый день они записывали за ним удивительно ценные сведения. На следующий день Калоев спросил: «Откуда ты столько знаешь?» Старик пошел в дом и вынес книгу Б. А. Калоева «Осетины», первое издание 1967 г.

Другая, для меня до сих пор до конца не понятная, история. В середине 1960-х г., когда я вопрошал маститых полевиков о секретах мастерства, с соответствующими вопросами я обратился к

⁶ См. подробнее о Леви-Стросовской концепции бриколажа: *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. С. 126–140.

И.С. Гурвичу (1919–1992), много работавшего у народов северо-востока Азии. Речь шла о коряках. «А потом я закрываю материал», – сказал Гурвич. «Как это?». «Я устраиваю собрания в поселках и рассказываю им, кто они и откуда произошли их обычаи».

Кажется, что уж слишком. Но ведь это заостренная ситуация, потому что исследователь ее занял сознательно. Но думал ли Кастаньеда о том, сколько он породит новых, чаще всего городских шаманов, по всему белому свету? Конечно, в моем случае неплохо, если, следуя моему примеру, молодежь в исламских республиках будет каждый раз после трапезы, как положено, чистить рот щеткой. Но примеры бывают другие. В чеченском языке очень выражены большие семантические классы, возникающие на одном корне слова. Это любит использовать так называемая «народная этимология». Сюда, как в воронку, устремляется и лексика других языков, чаще русского. Сообщают мне радостно, что «генесис» – это чеченские слова «гене сис», что значит «прямая линия». Этого творчества предостаточно. А ведь посылы шли и от исследователей. Вот пример. В начале 1980-х гг. я стал для каждого языка, с носителями которого я работаю, составлять список фундаментальной лексики из 100 (потом 200) слов. Работая с абхазским, обнаруживаю сходство его слов, означающих анатомию, с китайским, которым я в некоторой степени владею. Например, «кровь» по-абхазски ща, по-китайски сюэ. Но об этом я молчал, считая свои наблюдения вроде как помутнением разума. Но почти в те времена генетики обнаруживают в долгожительской абхазской популяции наличие гена, который распространен в Юго-Восточной Азии. А дальше стала публиковаться прекрасно обоснованная С.А. Старостиным (1953–2005) и его коллегами теория о принадлежности абхазо-адыгских языков к сино-тибетской семье. Толчок этой теории был дан доказательствами существования большой ностратической семьи языков, которые еще в 1950–1970-е гг. первыми обнаружил В.М. Иллич-Свитыч (1934–1966), а затем А.Б. Долгопольский (1930). Ныне опытами в ностратике занимаются все, кому не лень.

Ясно, что легче всего «народной ностратике» возникнуть там, где еще слабо изучена реально-историческая подоснова явления и место скрупулезного научного труда занимает зуд открывательства. Как популярность знахарства, использующего этнографические и фольклорные тексты, исходит из «нулевой точки» индивида – его здоровья, так основой квазинаучного творчества является «нулевая точка» народа – его этногенез. Так же очевидно, что без этого сопутствующего шума информационный процесс в науке не идет. Приходится терпеть.

5. Еще раз о Гирце и о частностях и деталях

Сущность излагаемых здесь моих взглядов была задолго и с гораздо большей полнотой развита Гирцем в его книге «Интерпретации

культуры» (1973 г.) и в последующих его работах. Приходится идти по проторенной дорожке? И да, и нет. Гирц сформулировал принципы герменевтического подхода. Сам он называет его интерпретационным и семиотическим. (Гирц положил начало различению полевых этнографов на «интерпретивистов» и «позитивистов».) Так вот герменевтическое толкование это вечно убегающий горизонт. Семантика индонезийских и марокканских культур, с которыми работал в 1950–1970-х гг. Гирц, может быть довольно далекой от опыта других специалистов. Сама постановка Гирцем вопроса о методике описания культуры требует обращения каждый раз к новому опыту. Ведь огромная заслуга Гирца состоит именно в том, что он придал всему индивидуальному опыту этнографа методологический статус: «В антропологии, по крайней мере, в социальной антропологии, ученые-практики занимаются этнографией. Начинать же разбираться в том, что представляет собой антропологический анализ как отрасль знания, следует с усияния, что такое этнография или, точнее, **что значит заниматься этнографией** (выделено Гирцем. – Ч. Я.). И тут, надо сразу заметить, дело не в методе»⁷.

Дело, в конце концов, даже не в технике установления контакта с информантами, не в способах фиксации данных, разъясняет нам Гирц, а в мышлении, в интеллектуальном усилии, направленном на «густое» («насыщенное» в русском переводе) описание культуры. Для Гирца «густое описание» это отказ от выхолощенных моделей и паттернов в пользу полноты социального дискурса. Он так и пишет, что изучение деталей есть дело антропологов⁸. В западной литературе эта позиция была поддержана Фредериком Бартом, который считает, что «изучение частных дает возможность рассматривать явления с наибольшей приближенностью к ним»⁹.

Подобное мнение приходилось слышать старшему поколению российских этнографов от Марка Осиповича Косвена. Мой покойный учитель в чеченской этнографии Ибрагим Саидов рассказывал, что в день возвращения Гагарина из космоса, 12 апреля 1961 г., Саидов задал вопрос своему научному руководителю Косвену: «Что изучает этнография?» Косвен, по словам Саидова, долго смотрел в окно на толпы москвичей, расходившихся по Ленинскому проспекту после торжественной встречи первого космонавта. И, наконец, ответил, что «этнография – это наука о мелочах». Кирилл Васильевич Чистов, фольклорист от Бога, в устной нашей беседе в 1970-х гг. выразился сходно: «этнография – это наука о подробностях».

Нам надо понять, что суть этнографии, названная деталями, частностями, мелочами и подробностями, – не только лишь метафора, ус-

⁷ Geertz Clifford. The Interpretation of Cultures. Selected essays by Clifford Geertz. New York: Basic Book, Inc., Publishers, 1973. P. 5.

⁸ Geertz Cl. Ibid. P. 21.

⁹ Барт Ф. Личный взгляд на современные задачи и приоритеты в культурной и социальной антропологии // ЭО, 1995. № 3. С. 47.

ловный знак, обозначение частного, единичного с позиции господствующей позитивистской науки и спасение этого частного ради совершенно другого подхода. Этнологическое мышление отскоком и есть построение целого из частного, из «мелочей» и раскрытие этого целого как большого смысла единичного, специфического, именуемого, обычно пренебрежительно, «этнографизмом». Мыслительная герменевтическая деятельность недоступна тем, кто чванливо заявляет, что этнология это изучение пережитков и пустяков.

Относительно герменевтики Гирца надо сказать, что перед нами не особый, пусть и важный, подход или метод, но демонстрация этнологического мышления как такового. Важно, что это мышление предъявлено, а не декларируется. Гирц показал, как этнографическое частное, вроде конфликта в Марокко в 1912 г. между еврейским торговцем Козном, берберами и французскими властями, становится способом раскрытия воображаемого мира, внутри которого это частное действие выполняет роль знака всеобщности, породившего социальный казус – случай с компенсацией берберами ущерба, нанесенного Козну, и реквизицией колониальными властями этой компенсации, полученной по обычному праву. В своих исследованиях на Бали в Индонезии Гирц подробно проанализировал, как тамошние петушинные бои образуют воображаемый мир значений, необходимый для того, чтобы человек той культуры реализовал свою субъективность.

Развиваемую здесь мысль о подробностях хочется завершить фразой Л.Б. Пастернака: «Народ – фанатик частных».

Формирование человеческой частности, т.е. субъективности в ипостасях витальности, идентичности или этничности может претендовать на то, чтобы представлять общий предмет изучения этнографии и антропологии. Субъективность определяется не только культурой и не столько ее нормами и образцами, но внекультурными средствами, нормами никак не обозначенными, но заданными только ментально, в мышлении, в воображаемом мире значений и человеческих эталонов. Там в воображаемом пространстве находятся архетипы человеческих ценностей как предпосылки всяческих норм.

Но на пути архетипов из глубины времени стоят мыслеобразы. Некоторые из них улавливаются только этнографически. «Быть человеком, значит быть яванцем» – вот пример такого мыслеобраза. К сожалению, здесь нет места для приведения точных характеристик, какими Гирц раскрывает эту яванскую мысль. Он заключает: «...Короче, мы должны опуститься в детали, пренебрегая ложными ярлыками, метафизическими типами, пустыми аналогиями, чтобы ясно понять особенный характер не только разных культур, но и разных видов индивидов внутри каждой культуры, если мы хотим лицом к лицу обратиться к человечеству»¹⁰.

¹⁰ Geertz Cl. Ibid. P. 53.

Для всего этого вовсе не нужно «притворяться туземцем», но необходимо провести этнографическое исследование как получение личного опыта, который позволяет находиться в максимальной близости к «общественному миру обычной жизни» (законные выражения у Гирца). Добавим, что для этнографа эта, иногда опасная, близость может быть только витальной, природной, но зато она гарантирует максимальную точность его работы. Суть исследования, по Гирцу, состоит не в том, чтобы нахвататься фактов, а в том, чтобы ответить на вопрос: «Что за люди там живут?» Тогда становится понятным утверждение Гирца, что предметом изучения этнографов в сущности являются «наши собственные представления о представлениях других людей о том, что из себя представляют они сами и их соотечественники»¹¹. Понятно, что он говорит здесь о субъективизации и идентификации.

Работа этнографов – это «экспликация экспликаций», как он еще выражается. Или, скажем мы теперь, этнологическое мышление в условиях полевого исследования есть рефлексия по поводу коллективной этнологической интерпретации воображаемых ценностей, архетипов. Мышление «по поводу» ограничено этим самым поводом, это мышление отскоком. Содержание накладывает свои ограничительные рамки. Рамки этнологического мышления заданы не всем осмысляемым процессом, но той стороной жизни группы или этноса, которая не полностью контролируется социумом, т.е. ресурсом витальности (субъектности).

Витальность в символизированной форме прав и достоинства личности нанизана на стержень мир человеческих архетипов. Поэтому такой полевой этнограф как А. Андреев, изучающий эзотерическую традицию офеней (свой предмет он именуется этнографической психологией, этнопсихологией), считает, что здесь предметом «является человеческая жизнь, а методом – человеческая жизнь же»¹². Ясно, что рассматриваемый тип мышления, применяющий витальность как универсальное ментальное табло, не формально-логический, а связан с жизнью, с логикой ее континуальности.

Рефлексия о неких ментальных средствах всегда носит методологический характер, и нам придется вернуться от современности к началам наукоучения Иоганна Готлиба Фихте, а может быть, и к более ранним временам осмысления методологии науки.

6. Топика культуры и маргинальность этнографа

На заре научного этнологического мышления у Геродота с неожиданной ясностью была представлена гуманитарная мысль о рав-

¹¹ Geertz Cl. Ibid. P. 9.

¹² Андреев А. Очерки русской этнопсихологии. СПб.: Тропа Троянова, 1998. С. 148.

ноправии культур. Отец истории и этнографии поставил некоторые обычаи варваров, например египтян или скифов, выше своих, эллинских. Точка зрения Геродота научна, потому что она была основана на представлении о целостном Космосе, где равномерно распределены народы и человеческие качества, где есть пределы отношениям господства и подчинения, пределы бесконечному приращению чего-либо в одном месте. Вместе с тем Геродот исходил из представления о нелинейном времени, он к экспериментировал культурами как частями единого мира. Говоря современным языком, он моделировал целое его фрагментами и мыслил герменевтически. Позднее Аристотель подобный способ организации мышления, позволяющий делать диалектические замещения, предложил называть топикой. В средневековой схоластике на основе таких топов была развита теория «общих мест». Современная логика отдает себе отчет в том, что топическое мышление основывается на феномене общепринятого мнения¹³. Античные классики тем самым уловили распределительно-топическое устройство мира культуры и массового («общепринятого») мышления, не исходящего из безусловных посылок и открытого воображению и логике замещений. Герменевтика – вариант такой логики.

Вообще независимо в Европе, а также в Китае этнологические знания накапливались топически. Этим способом они собирались и хранились. В нем представлен не субъект-объектный процесс, но субъект-субъектный, где люди участвуют в общении своей целостностью. У такой целостности есть две выдающиеся стороны: во-первых, она этична; во-вторых, она герменевтична, ибо здесь целое организовано по распределительно-топическому принципу, требующему отношения к другому как к равноправному участнику диалога. Сама этнографическая реальность подчинена распределительно-топической этике. Сошлемся на что угодно: свадебные чины русской свадьбы или групповое самосознание по оси «мы-они», правила дарообмена, описанные Марселем Моссом, или типы традиционных жилищ, системы родства или народные культы¹⁴.

Позитивизм XIX века сделал попытку ради «объективного факта» поставить этнографа в позицию «внутреннего наблюдателя». В результате мы получили «непонимающую» этнологию и кризис в XX веке лучших школ полевых исследований. В Англии функционализм Бронислава Малиновского остался лучшим, но быстро исчерпавшимся свои достижения позитивистским сценарием на этнологическом поприще.

¹³ Нарский И.С., Стяжкин Н.И. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 645.

¹⁴ Герменевтический подход к культуре как распределительно-топической организованности подробно представлен в книге: Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарики, 1998.

Реальное в нашей жизни сначала не просто маркируется как присутствие предмета, а затем как вторичное представление о нем. В этом представлении, как отмечал Фихте, следует выделять «подлинно фактическое, наполняющее текущие моменты жизни»¹⁵. Реальность существует как событие нашей жизни лишь постольку, поскольку мы «хоть каким-то образом обращаем на нее внимание, погружаем в нее свою самость и удерживаем эту реальность в своем сознании»¹⁶. Целое, понимаемое Фихте как система («сознание есть законченная система»), «вместе со всеми своими отдельными частями должно быть порождено просто в один прием»¹⁷. Сейчас мы сказали бы, в одном акте. Конструирование не по образцу (здесь мы имеем дело с суждением), но конструирование в символическом воображаемом смысле, – вот в чем заключена особенность этнологического мышления, если следовать «наукоучению» Фихте. Добавим, и в герменевтике Гирца.

Сознание – это знать свое бытие и бытие другого в одном акте. Чтобы сознавать свое бытие, необходимо находиться вне собственного бытия. Тогда собственное сознание есть незавершенность собственного бытия и поэтому нуждающегося в бытии Другого. По словам Владимира Библера, который разрабатывает эту Бахтинскую проблему, «со-знание есть бытие как со-бытие»¹⁸.

Вот и по Гегелю, «абсолютная идея есть, прежде всего, единство практической и теоретической идеи». И, вместе с тем, «единство идеи жизни и идеи познания»¹⁹. Так (в абсолютной идее) определить «познающий разум» означает определить его как «абсолютный метод». Гегель снял противопоставление двух субстанций – познающей и познаваемой – в идее мышления²⁰. В Гегелевском понимании метода познающий разум обнаруживает свою недостаточность, вступает в общение с самим собой, как с иным разумом, с иным субъектом разумения. В современном герменевтическом подходе, по формулировке Библера, «познающий разум в пределе своего развития оборачивается не «методом», но – стихией взаимопонимания»²¹. Проставлена точка над «и».

Для сознания понятие излишне, поскольку оно каждый раз заново начинается с предпосылок мышления, с определения сознания, как события двух сознаний²². Можно сказать иначе: осмысленность смысла

¹⁵ Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1 /Сост. и примечания Владимира Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. С. 581.

¹⁶ Фихте И.Г. Там же. С. 585–586.

¹⁷ Фихте И.Г. Там же. С. 644.

¹⁸ Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин или поэтика культуры. На путях к гуманитарному разуму. М.: Прогресс, 1991. С. 124–126.

¹⁹ Там же. С.157; Гегель Г. Энциклопедия философских наук, ч.1. Логика. М.; Л., 1930. С. 340.

²⁰ Там же. С. 158.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 160; Он же: От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в XXI век. М.: Политиздат, 1990.

раскрывается в ином, иное в нас конституирует наше сознание. Поэтому понимающая встреча двух сознаний необходима им обоим для своей собственной насыщенности. Насыщенное («густое») описание – это встреча понимающих сознаний, событийная по своему внешнему сценарию и по внутренней логике. Как же возможно взаимопонимание между носителями двух разных культур?

В общепринятых представлениях проблемное поле изучаемой культуры тривиально формулируется позитивистским заходом через «предмет и метод». В современной эпистемологии уже давно нет такого безмятежно ясного деления. В этнологии теперь речь должна идти о методологическом пространстве, состоящим из: а) онтологии данной культуры (константы, концепты культуры) б) воображаемого мира значений в) этнологического мышления самого этнографа, способного фиксировать как онтологию культуры, так и мир ее значений. В результате он, как специалист, должен быть профессионально чувствительным к расширяющимся смыслам (скажем своим термином, «мыслеобразами») культуры.

Но такого центра, откуда они исходят, не существует. Есть социальная реальность, в которой взаимодействуют разные коды бытия. И если уж применять образ для всего этого, то «дыры бытия» Мераба Мамардашвили, им заимствованные у Ж.П. Сартра, будут в самый раз. Мамардашвили показывал, что эти дыры преодолеваются свободным действием, личностью: «...Мы получили какой-то род бытия, который содержит в себе дыры, скажем так, дырявое бытие, запрашивающее какое-то усилие от человека, и без воспроизводства этого усилия не существующее: оно как бы провисает в пустоте и падает, а с другой стороны, мы имеем вот это существо, которое это усилие совершает, как существо незавершенное, ни на чем в природе не основанное»²³.

Задумается: ведь эти дыры бытия только лишь отражение Платоновского «мира горнего» и Гирцевского «воображаемого мира», который нам доступен странным витальным образом. Этнограф – один из тех, кто запрашивает, находясь в этих самых дырах.

С краю культуры, в маргинальных позициях дыры бытия создают особый накал вопрошаний. Начинается все с вопрошаний к этнографу. Появление последнего сопровождается противоположно направленными процессами. Это, с одной стороны, закрытость, связанная с отторжением этнографа как чужака. Но, с другой стороны, включается столь же естественный процесс самооткрытости: гостеприимства, включающий стремление удовлетворить интересы этнографа. В обоих случаях наш герой оказывается в состоянии инициируемого, т.е. в той ситуации, когда действуют хорошо известные законы пространственных перестроек в периоды возрастных инициа-

²³ Мамардашвили М.К. Философия и личность // Человек. 1994. № 5. С. 8.

ций. Положение работающего этнографа всегда маргинально, и поэтому маргинален локус его пространства, даже если этнограф физически окажется на самом почетном месте.

Кстати, его-то он не должен занимать. Например, не садиться во главу стола и т.п. Маргинальное положение этнографа точно уловил А. Андреев. В своей о книге о носителях традиций офеней и скоморохов он отмечает, что «со стариками нельзя быть ученым или репортером», что основная сложность этнографической работы в том, что «не знаешь, что спрашивать». Этот автор нашел единственно правильную позицию – стать учеником: «Я скоро сдался и начал учиться у принявших меня стариков. Тогда мне удалось кое-что понять в этой “культурной традиции”»²⁴.

Социальная маргинальность, в которой положено находиться этнографу, – исключительно благоприятная зона работы. У самих носителей культуры, если они находятся в этой зоне, между мотивацией и действием появляется рефлексивная задержка, связанная с осмыслением всей ситуации в культуре и своего положения. Такая рефлексивная задержка заполнена смыслом, который можно уловить наблюдением.

В маргинальном промежутке растянутого времени этнографу позволительно задать вопрос, на который вероятнее всего будет дан осмысленный ответ. Чаще всего этот ответ могут дать маргинальные для данного общества личности. Бернард в упоминавшемся выше пособии отмечает дружбу с такими людьми как большую удачу этнографа²⁵. В моей собственной полевой работе на Кавказе приходилось много раз убеждаться в том, что вразумительное отношение к традиции демонстрируют вовсе не «эксперты» – те личности с высоким социальным рангом, которые берут на себя право говорить от имени общества и возглавляют застолье.

Получается, что маргинальное пространство не есть однородное множество. Оно поэтому способно впустить в себя этнографа, представителя другого пространства. Культура, перестроенная присутствием этнографа, по своей сути становится сценическим пространством.

7. Сценичность и этнологическая герменевтика

Вызывает тревогу то, что из четырех разделов герменевтики – предпонимания, понимания, интерпретации и объяснения – на практике в полевой работе у этнографов все внимание часто бывает сосредоточено на том, что является только предпониманием. Существует

²⁴ Андреев А. Указ. соч. С. 25.

²⁵ Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь: Абелья П. История моих бедствий. Пер. с латин. М.: Республика, 1992. С. 174.

мнение, что это и есть «объективная» фиксация фактов. В позитивистски настроенном мышлении выпадает прежде всего понимание. Как правило, от стартовой позиции предпонимания исследователи делают скачок к интерпретации (включение факта в определенный контекст знаний) или даже к объяснению (указание на некоторую закономерность). Причем эти операции обычно сопровождаются ссылками на какие-либо авторитеты. Такая позиция покоится на натуралистическом понимании фактов в этнографическом описании.

Острота проблемы описания состоит в переводе пространственных распределительно-топических связей (реалий, эмпирических данных) во временной ряд, т.е. в линейный текст. Скажем сильнее в нарратив. Им могут быть зафиксированная ситуация, краткое сообщение, статья, книга или фильм. В таком тексте реалии интерпретационно соотносены друг с другом, они становятся подлинными фактами.

И дело вовсе не в том, что этнограф двигается от предпонимания к пониманию, а дальше к интерпретации, и так – от низшего уровня к высшему. Построение текста этнографа отличается от принципов его полевой работы. Множество старых описаний европейских наблюдателей-путешественников фиксировали так называемый «внешний быт» экзотических обществ. В подобных описаниях были представлены только экспозиции материала, но не целостные фрагменты и не жанры. Кстати говоря, выхваченные из своего контекста «данные» пошли на построение эволюционистских схем, популярных и по сию пору. В результате европоцентричных описаний иные культуры оказались субстантивированными и внутренне закрытыми миру. К ним приделали лейбл «отсталых» обществ, культур.

Открытость этнологического мышления мы должны связать со временем в культуре как таковой. Открытость обязана развитию представления о человеке, имеющего право на прошлое и будущее. Ветхозаветный Иаков, борющийся с ангелом, был персонажем неизвестной ему пьесы, но он утвердил открытое будущее. Бл. Августин, живший в IV веке, полагал, что время есть не что иное, как растяжение самой души²⁶. Время у него постигается как внутреннее, субъективное начало, но это внутреннее начало не обособлено, смысл «Я» находится вне «Я»²⁷. В начале текущего столетия в феноменологии Эдмунда Гуссерля вводится интенциональность – способность переживания «быть сознанием о чем-то», идея, оплодотворившая все современные разработки проблемы мотивации и практического действия²⁸.

Что касается этнографа, то дело не только в том, что его сознание

²⁶ Там же. С. 174.

²⁷ Баткин Л.М. Не мечтайте о себе. О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» Бл. Августина. М.: РГГУ, 1993. С. 5–8.

²⁸ Суровцев В. Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикёр) // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 13–26.

открыто профессионально, но и в том, что он попадает в открытое сценическое время изучаемой им культуры. Это время, в котором объединены память культуры и ее установка на будущее. Этнограф должен с помощью информанта разгадать фабулу – драматургический замысел культуры, т.е. приблизить первоначально неизвестное ему сценическое будущее. И уже тогда преобразовать ненаписанный текст культуры в написанный сюжет, фиксируемый с помощью записей в его дневнике, фотоснимков или видеокамеры.

Сценичность состоит в отношении к культуре как к драматургическому замыслу, фабула которого реализуется через сюжетные действия этнографа и информанта, являющихся персонажами этих действий. С точки зрения профессионала-этнографа сценичность выступает в виде блока методических приемов, которые встраиваются между уровнем человеческих мотиваций и человеческой деятельностью, между этой деятельностью и герменевтическим текстом культуры. Выявляются некоторые правила улавливания этих приемов, выступающих фактами разных уровней.

«Этнография в современном мире все больше превращается в науку общения, где этнограф в неменьшей степени, чем его «предмет», становится героем драмы, а именно драмы встречи их личностей, и героем романа, в котором описана эта встреча. Человек другой культуры выступает в роли соавтора этого романа», – констатирует автор толкового обзора творчества Мишеля Лейриса²⁹. В ситуации общения этнограф и информант оказываются персонажами друг по отношению к другу. Как персонажи они взаимно необходимы и дополнительны. Присутствие этнографа делает человека информантом – толкователем своей культуры. И, наоборот, этому человеку этнограф обязан тем, что он выступает профессионалом своего дела. Профессиональное Я последнего сценично. Этнограф не знает «пьесы», в которой участвует, но он готов быть ее персонажем. Только лишь в результате осуществления своей роли этнограф получает возможность составить свой текст – линейную характеристику замысла и средств культуры.

Факты-переживания для этнографа не только становятся блоком аналитических процедур. Собственные профессиональные усилия этнографа – это тоже факт переживания, когда его информанты и он сам оказываются сценическими персонажами. Своим появлением он провоцирует эмоции, воображение и рефлексию информантов. Они вместе с этнографом становятся авторами этнографического факта. Информанты как экзегеты своей традиции вместе с этнографом участвуют в общей коллективной этнологической интерпретации.

Сценичность положения этнографа – заурядный рабочий момент. Представим себе имевшую место ситуацию: автобус, полный людьми,

едущими из Грозного в Шали в 1993 г. Присутствие этнографа, прибывшего из Москвы изучать обычаи чеченцев, конечно, всеми отмечено. Это видно хотя бы по тому, что его ближайшие соседи стараются говорить по-русски, остальные говорят по-чеченски. Такова этика, чеченский гиллакх³⁰. Как здесь не заняться профессиональной работой? Стоит задача уточнить некоторые детали нравственных ценностей в отношениях полов, выраженных в частности чеченской пословицей «Честь (сий) женщины мы высоко держим». После короткого объяснения для чего это нужно задаю следующий вопрос: «У кого сий больше: у женщины или мужчины?» Вопрос драматически заострен изначально. В автобусе начинается оживленное обсуждение. Одни считают, что сий больше характеризует поведение женщины, другие – мужчин. Приводятся любопытные и нужные для дела аргументы. Но вот один мужчина говорит, что «такая постановка вопроса неправильна – что все зависит от человека». Это последнее мнение сразу переводит проблему из области экспозиции и предположения в сферу герменевтики данной культуры: предъявлено не формально-логическое мышление, но герменевтически открытое, использующее в своей экзегетике универсальное витальное табло человечности. Работа по изучению «представлений о представлениях людей» была продолжена в доме именно того человека, где развернулись новые сценарии, начиная с обычая гостевания.

Преимущества сценической модели состоят в том, что она предполагает равноправное участие как носителя культуры, так и этнографа, облеченного высокой степенью доверия. Тем самым коллективная экзегетика становится необходимым герменевтическим моментом в процедуре порождения описания культуры. Теперь этнографическое наблюдение обогащается не только предлагаемыми самой культурой ее собственными концептами, но этнограф достигает своей высшей цели – раскрытия понимания и описания механизма порождения концептов, т.е. герменевтического механизма жизнедеятельности самой культуры и способов порождения ею новых концептов, лишь намеченных культурой, но линейно выстроенных.

Говоря философским языком, в этом случае этнограф оказывается в мире должного, а не в мире сущего, ибо в мире должного находятся подлинные условия существования человека. Идя этим путем, этнограф сознательно входит в театр культуры, вступает в коммуникативное взаимодействие с носителями этой культуры как персонажами. Искусство этнографа состоит в том, чтобы в его деятельности носители культуры опознавали сами себя, достигая этим катарсического эффекта.

Законы сценичности таковы, что этот выразительный план культуры сокрыт в интриге и допускает принципиальное неведение внеш-

²⁹ Пондопуло А.Г. От этнографии-описания к этнографии-диалогу // Одиссей. Человек в истории. М., 1991. С. 115.

³⁰ Чеснов Я.В. Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // ЭО. 1994. № 5.

него, но заинтересованного «наблюдателя культуры». Сценическое действие есть раскрытие интриги, где невидимое превращается в узнаваемое. Это более сложный процесс, чем знаковость. Функция знака – быть видимым. А здесь речь идет о символике невидимого, о драматическом переживании тайны символа, его незавершенности. Переживание незавершенности и недостижимости символического должного – профессиональное дело этнографа, проявляющееся как фундаментальный принцип полевой этнографической работы.

8. Типология фактов и сравнительно-исторический метод

Мера постижения этнографического материала связана с пониманием факта. Оно зависит от меняющегося содержания наблюдаемых культур. Повсюду в мире носители культуры сейчас активно участвуют в жизни традиции. Поэтому необходимо дать им самим право голоса в построении этнографического факта. Это можно осуществить следующими средствами:

а) Введением герменевтического принципа коллективной этнологической интерпретации. В отличие от объективистского внутреннего наблюдения этот принцип предполагает участие носителя культуры в ее толковании, а следовательно, в порождении факта.

б) От факта-впечатления, на котором зиждется объективистское наблюдение, нужно перейти к факту-переживанию. Иначе говоря, на первое место надо поставить целостность факта, а не его частность. Последняя у этнографов всегда грозила превратиться в случайность и породила обвинения в эмпиризме и в «этнографизме».

в) Полевая этнографическая работа должна строиться как самостоятельный жанр творчества. Сама народно-массовая культура жанровая: поколка оленей у архаических охотников севера Азии не равна земледельческому празднику урожая, кельтскому Хэлоуину, Рождеству Христову или любованию вишней у японцев. Как соотносятся жанры-объекты с жанром-описанием?

Жанр – важнейшая проблема этнологического мышления, потому что жанровый подход обеспечивает максимальную близость описания и того, что описывается. Нет ли тогда опасности слияния исследователя с объектом изучения? Один из путей решения этого вопроса предлагает эмпиризм с его различением объекта и предмета исследования и кажущимся отстранением исследователя. Но эпистемология давно установила, что предмет исследования – это результат целенаправленного научного интереса. Предмет выступает ядром этнографического исследования. Вопрос о жанре полевого исследования – это вопрос о профессионализме, т.е. о необходимой дистанции по отношению к объекту.

Этой дистанции не дает фиксирование ни фактов-впечатлений, ни фактов-переживаний, что в принципе доступно любому непредвзя-

тому наблюдателю. Не предпонимание и не понимание структурируют жанр этнографического исследования, но аналитический потенциал, который представлен герменевтической интерпретацией. В ней и заключена специфика этнологического мышления.

Методика внутреннего наблюдения улавливает только эмпирический уровень, иначе уровень предпонимания, отмечая его как факт-впечатление³¹. Как правило, факт-впечатление маркирует морфемные признаки культуры. На уровне понимания в полевой этнографической работе сценически обнаруживаются такие факты, которые мы назвали фактами-переживаниями. Следующая категория фактов – именно те, которые составляют содержание герменевтической интерпретации. Они интенционально направлены на построение однородного целого.

Это как раз то, чего добивается традиционный сравнительно-исторический метод, оперирующий сходствами, доведенными до сопоставимостей. Факты, полученные после такого отшелушивания, это факты-деструкции. (Используем Рикёровский термин «деструкция», примененный им по отношению к Гуссерлевской критике онтологии Канта)³². Саму процедуру получения фактов-деструкций назовем, используя популярный термин Жака Деррида, деконструкцией. От уровня интерпретации через деконструкцию можно перейти к процедуре объяснения, где фигурируют факты-доказательства.

Факты-деструкции привлекают наше особое внимание. В момент сбора данных целостная этнологическая интерпретация через факты-деструкции организует все другие факты, обнаруживая их ранговость и соответствующий научный потенциал. Факты-деструкции передают другим категориям фактов свое аналитически-организующее начало. В процедурах интерпретаций факты-деструкции, входя в известные науке контексты, уже не являются атомарностями, но организованностями, работающими по принципу топичности.

Приведем пример. Наверное многие, говоря о русском доме, представят себе срубную постройку. Но точно такая же характеризует мордву, карел, многих других народов России и не только. Сруб вообще широко распространенное явление, причем первоначально он был жилищем мертвых, а не живых. Идя этим путем этнологического мышления, мы движемся от специфичности к интерпретационной организованности, чтобы, в конце концов, упереться в мифопоэтический предельный смысл. Универсальной ментальностью сруба или жеста в виде сложенных рук порождены суеверия о том, что дом строится к чьей-либо смерти, и т.п. Но русская изба, ее матица, красный угол, печь, конек наполнены еще мощной витальной символикой, прояв-

³¹ О факте-впечатлении см.: Чеснов Я.В. Н.Н. Чебоксаров в науке и в жизни // Этнографическое обозрение. 1997. № 3.

³² Рикёр П. Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 162–193.

ляющейся в интимных и публичных обрядах. Мыслеобраз «отчего дома» близко соотнесен с предельным смыслом правды, по отношению к которому все другие факты жилища вторичны и выглядят как факты-впечатления («матица» – основная потолочная балка) или факты-переживания (тонкости пространственного этикета, задаваемого ролью хозяина, вроде порядка трапезы и т.п.).

Герменевтические факты-деструкции организуют также материал смежных наук, вовлеченных в этнографическую работу. Их средства становятся инструментарием, с помощью которого создается собственный предмет исследования. Представим, что мы приехали на работу, например, в Чечню. Мы уже бывали здесь раньше и не спутаем рыжеволосого и голубоглазого молодого человека с русским – это физический облик настоящих горных чеченцев. Нам помогают знания из физической антропологии. Он и его сверстники туже, чем вы, затянуты ремнем – эта традиция, судя по археологическим свидетельствам, восходит к концу первого тысячелетия, когда в северокавказских степях распространились металлические стремена и кривая сабля. Тогда воины смогли сражаться на конях и вошла в моду туго затянутая и удобная для этого одежда. На севере у русских и на юге у грузин осталось более древнее ношение свободных одежд. Мы хорошо познакомились с этим чеченцем, побывали у него дома. Мы знаем уже, что он нормальный семьянин, заботится о доме. Но в нем он чувствует себя как-то странновато и вроде спешит на волю от глаз своей энергичной супруги. Это старая чеченская традиция разделения сфер мужчин и женщин, она отмечена у их предков древнегреческими авторами, оставившими сообщение об амазонках. О таком разделении в 1995 году на собрании женщин Чечни я услышал, как одна из них сказала: «Мужчины, наши классовые враги». Пытаясь понять нашего знакомого, мы не только набираемся фактов-впечатлений и фактов-переживаний нашей совместной жизни, но и герменевтически толкуем культурную и историческую информацию.

Привлечение данных из соседних наук – самый распространенный вид интерпретации. Используя научный контекст, мы проводим деконструкцию реальности, представленной фактами-впечатлениями и фактами-переживаниями. Полученный факт-деструкция служит для раскрытия смысловых ценностей, подобных тем, которые проявились в марокканском эпизоде, описанном Гирицем. Примечательно, что факт-деструкция позволяет приостановить возгонку этих смыслов, он определяет историческое место события. Именно такой факт противостоит, например, идее абсолютной автохтонности этноса, его психологической и прочей исключительности, моде на оккультизм или неоязычество. Факт-деструкция своим аналитическим потенциалом разоформляет идеологемы. При этом сами описательные факты, управляемые фактом-деструкцией, не теряют связи с целостностью данной культуры. Более того, факт-деструкция в реальности удержи-

вает выбранную совокупность фактов. Такую совокупность мы и называем фрагментом культуры. По отношению ко всей культуре фрагмент выполняет роль морфемы: праздник, обряд, социальный институт или обычай. Фрагменты культуры – единицы этнологического исследования.

Этнографический факт оказывается сложной и подвижной системой. Он существует внутри герменевтической процедуры, которая выполняет роль сети, отбирающей из эмпирики свои факты, наделяя их разными типологическими статусами. Компоновка фактов данной культуры уже не этнографическая, а совсем другая – этнологическая работа. Она зависит от теоретико-аналитических задач исследования.

Об одной компоновке фактов хочется сказать особо. Речь идет об эмпирических фактах-впечатлениях, с которыми обращались произвольно: их сопоставляли по какому-либо признаку ради получения эволюционистских стадий развития явления. Этот прием много критиковали, но, скорее, за надуманные результаты, чем за лежащий в его основе метод. Этнологическая интерпретация ограничивает такую вседозволенность. В настоящее время уже нельзя удовлетворяться теми историческими реконструкциями, которые базировались только на предположении и, минуя целостность отдельной культуры, ее мыслеобразы претендовали на некую антропологию культуры.

При обращении к герменевтике мы получаем инструментальный подход к давней мечте исследователей – факту как единице описания культурного процесса. Через деконструкции можно увидеть единицы сопоставимости и всеобщности, а в них надежное основание сравнительно-исторического метода. Последний представляет собой такое дисциплинарное средство, которое порождается на месте еще в условиях полевой этнографической работы. Эта важнейшая процедура первоначального описания дает ему сразу внутреннюю установку на восхождение ко всеобщему. Поэтому сравнительно-исторический метод конституирует весь цикл этнологических наук.

Этнограф как экзегет жанром своей полевой работы включен в порождение мыслеобразов изучаемой им культуры. Его деятельность и полученное этнографическое знание нацелены на будущую культуру самого изучаемого общества и на включение последнего в новую мультикультурную парадигму. Это превращает этнографа в эксперта, подлинного гуманитария и пропагандиста знания, которое, в конце концов, становясь антропологическим, утрачивает названную жанровость, сбрасывает в глазах профанов свой «этнографизм». Зато добытое сравнительно-историческое по порождению, герменевтическое по процедурам антропологическое знание приобретает новые жанровости, встраиваясь в гуманитарную культуру современности. Новые смыслы, обогащающие современность, зависят и от антропологического мышления нашей эпохи.

ГЛАВА 4

Средства описания: тематизмы и художественное мышление

1. Антропология на пути интеграций

Культурная (социальная) антропология не просто переносит на новую почву англосаксонское название науки, это этап интегративно-го движения к единой антропологии. Само сплетение близкородственных дисциплин включает в себя полевую этнографию, этнологию, фольклористику, часть социологию, а также маргиналии лингвистики, психологии, крестьяноведения, урбанистики и т. д. и т. п.

Другая сторона интегративного процесса заключается в том, что современная антропология все больше выходит за рамки страноведческих локальных различий и приобретает черты единства. Причем не в последнюю очередь эта однородность достигается за счет методологического уровня и углов зрения общефилософского характера.

Принципиально в этом глобализирующемся движении усиление акцента на личности человека. Проблемы существования человека – вот экзистенциальный вызов для самой антропологии. На вызов времени антропология отвечает повышением профессионализма ученых, расширением предметной области, новых методологических подходов и методических приемов, глубиной анализа и мощностью синтеза. Антропология на пути становления в первоклассную научную отрасль.

Одна из сторон этого нового состояния заключается в критике своих собственных предпосылок и сложившегося набора инструментария. Привычные приемы и схемы теперь тоже должны выглядеть по-новому. В старых научных традициях гуманитарных наук всегда ощущалось опасение выходить за рамки типологизации материала. Это вело к рассмотрению цивилизационных развитий как замерших в самих себе. Зато активно разрабатывалась динамика на предшествующих стадиях истории культуры. И тогда акцент делался на генезисе явлений, для которых сравнительно-исторический метод оказался незаменимым.

Сказанное относится ко всем применениям сравнительно-исторического метода в разных его вариантах. В сущности, синоним названия этого метода – сравнительно-типологический. В этом методе важнейший вопрос – о единицах сравнения. В более широком смысле – об антропологических организованностях: их возникновении, развитии, сосуществовании, взаимовлиянии, перенимании. Однако упор

на генетические составляющие явления вел к ипостазированию историзма в догму. Само явление неизбежно теряло полноту понимания.

В старом сравнительно-историческом методе фигурировали большие категории: цивилизованный мир и дикари, расы и, конечно, культуры. Эти подходы, порожденные эволюционистскими ориентациями, конечно, остаются в фондах научного инструментария. Но в культурологии давно настала пора рассмотреть мир, окружающий человека, с его собственных позиций: как этот мир преломляется восприятиями, мышлением и поступками со стороны носителя культуры. А ведь эти позиции интересуют антропологию в первую очередь.

При самой общей постановке вопроса антропология, ориентированная на человека, на его проживание культуры, становится экзистенциальной наукой. Посыл, идущий от Киркегора, Ницше, Шестова и Бердяева, французских философов прошлого столетия, в антропологию попадает на подготовленную почву.

В теперешнем сдвиге в сторону человека масштабы единиц естественно должны быть менее широкими и соразмерными отдельному человеку, личности. Зато возрастает герменевтическая составляющая антропологического исследования, устремленного вглубь явления. И здесь задача понять человека выходит за рамки описания культуры, для которого в широком употреблении применялись типологические средства, аналогичные эволюционистским, но и таким, как, скажем, типологии М. Мид.

Потребности в обновлении особенно ощутимы, если мы обратимся к когнитивистике и творчеству. Тут нас ждут неожиданные выводы, можно сказать, открытия. На тонких вибрациях творчества антропология теперь выявляет свою способность к толкованию философско-художественной жизни. К творчеству все чаще антропология обращается в виде философско-художественной герменевтики, учитывающей выбор и инновации со стороны носителей культуры. Истоков такого творчества и прохождения через ситуации риска коснемся в нижеследующем тексте.

В моих работах некоторые антропологические организованности были выделены впервые (антропоценоз, культуроценоз, мыслеобраз, токсикоз культуры и т. д.). Антропоценозы и культуроценозы уже вошли в некоторые учебники по этнологии. Подобные новые понятия нуждаются в тщательной индукции, и поэтому они должны вырастать из обильного фактического материала.

Но помимо таких важных, хотя и частных концептов, к тому еще хранящих авторские предпочтения, есть организованности и понятия общезначимые. Речь идет о жанровых категориях антропологии. Проблема, известная всему корпусу антропологических наук. Например, в фольклористике регулярно возникают обсуждения различения мотива, сюжета, фабулы. Обратим внимание на то, что эти дискуссии возникают вследствие проблематизации на разных этапах развития

фольклористики все того же сравнительно-исторического метода. Ясно, под его формулировкой скрывается не узкий методический прием, а на деле широкая установка методологического масштаба. Эту установку попытаемся применить к философско-художественной герменевтике невестинского обряда.

2. «Методология изнутри» и историзм

Имея в виду весь опыт методологических штудий, обратимся к тематизмам – внутренним исследовательским организованностям в антропологической науке. Термин этот изредка употребляется в круге гуманитарных наук, но он слабо отрефлексирован, не вошел в обязательный арсенал науки.

Метод тематизмов издавна используется в музыкознании. Здесь под темой понимаются эмоционально-смысловые сгустки, обнаруживаемые в музыкальном сочинении большого объема. Иногда это подходы к такому сильному сгустку, как тема последней части в Девятой симфонии Бетховена. Отмечено, что тематизмами мастерски пользовался Вагнер. В специальной литературе отмечена глубокая связь музыкальных тематизмов с фольклорно-мифологическим содержанием¹. На индивидуальность и канонизм – вот основа музыкальных тематизмов, придающих качество целого произведению. Недаром музыкальный фольклорист И.И. Земцовский пользовался близкими по смыслу выражениями: интонационное поле и инвариант².

Отмечены тематизмы и в анализе живописи. Так, Р. Пенроуз, идеолог сюрреализма, в книге о Пикассо говорит о тематизмах этого художника и других его современников (особенно у примыкавшего к кубизму Жоржа Брака), которые пользовались аллюзиями на дух эпохи (применение бетонных конструкций, полеты аэропланов)³.

В рассмотренных примерах при всех нюансах понимания термина есть общее – онтологическая составляющая, которая ухватывает субстанциальность явления. В методологическом движении, восходящем к работам Г.П. Щедровицкого, тематизм стал «схемой объекта», т.е. чистой умозрительностью, но прилегающей к реальности. Однако в методологии этого направления тематизм может почти отрывать от реального содержания, обозначая только некий умопостижимый ход, перенос индекса объектности на другое знание. Предметность, конечно, здесь гасится.

Вот пример этого взгляда в изложении психотерапевта М.П. Папуша. «Сталкиваясь с непредвиденными обстоятельствами, человек имеет возможность, вместо того, чтобы пытаться разрешить проблему

¹ Валькова В.Б. Музыкальный тематизм и мифологическое мышление // Интернет-ресурс «Открытый текст».

² Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975.

³ Пенроуз Р. Пикассо. Серия «Жизнь замечательных людей». М., 1999.

старыми, известными ему путями, *тематизировать* (то есть сделать темой, «усомнить») сами эти пути, а также *себя*, привычно по этим старым путям бродящего.

Сделав что-то темой, человек при этом должен на что-то все же и опираться. У Щедровицкого это называлось «метод сплавщика» – на одном бревне стою, другое двигаю, потом перепрыгиваю на другое, а двигаю это, и т.д.

Так вот, выбор того, «на чем стоять» – это каждый раз *экзистенциальный выбор*⁴.

Здесь надо отметить, что замечательный образ сплавщика бревен придумал в 1990-е годы О.И. Генисаретский, по признаниям самого Г.П. Щедровицкого⁵. Сам Генисаретский практически этим образом не пользуется, ибо его «смягченная методология» не теряет связи с научной предметностью.

На грани с предметностью колеблется точка зрения Папуша на тематизмы. Но когда он говорит об экзистенциальном выборе, его понимание уже становится на реальную онтологию – ведь выбор экзистенции остается хоть и субъективным, но выбором в мире признаков-условий реального мира.

Дальше наша речь может идти уже о рассмотрении тематизмов и как концептов культуры и как исследовательского жанра. При всем том в антропологии, воспринявшей наследие полевой этнографии, ощутима потребность уточнения жанров исследования. Вся сложность проблемы в том, что тематизмы, будучи жанром, по отношению к реальности остаются наджанровой единицей, приближенной к мышлению и чувствованиям человека, в которые выливаются мыслеобразы. Роль последних – мотивация деятельности и всего поведения человека. Мотивации, обращенные к миру, представляют собой способы вхождения мира в человека. Тогда тематизмы выглядят как образования на границах вхождения мира в человека и проявлений внутреннего мира человека.

На этих первых приближениях к тематизмам как к исследовательскому инструментарию нам необходимо отдавать себе отчет в том, что мы касаемся онтологической реальности, которая делает все человеческие ментальности (идеи, мышление, мыслеобразы и т.д.) действительно историческими. И не только в ограниченном смысле их появления в потоке времени, а по существу – поскольку тематизмы хранят момент вхождения в человека внешнего субстанциального мира.

3. О предпосылочном знании

Для иллюстрации сказанного сошлемся на пример народного жилища. Хорошо различается задача изучения жилища (жилищного

⁴ Михаил Папуш. Lifejournal / 2009-02-16 «Так чем же мы занимаемся» (продолжение).

⁵ Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М., 1995.

комплекса), а не обособленного от комплекса дома. Но ведь жилище не только материальные морфемы, но и правила организации пространства и времени, часто маркированные обрядом. Где тогда проходит граница явления, в котором материальная морфема только часть расположенного во Вселенной комплекса? Не является ли указание на сложность объекта размытием предмета исследования, ибо антропология ориентирована на изучение целостного человека?

В таком случае можно ли антропологии занять безпредпосылочную позицию, которой умело, как принципом, пользуются философы-феноменологи (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, у нас М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский, В.А. Подорога, Н.С. Автономова)? Я имею в виду феноменологическую редукцию, выводящую за скобку конкретность вещей и для анализа оставляющую их логическую сущность. Конечно, это не путь антропологии. Она призвана подходить к миру исторически (не исторически). Поэтому так сильны в ней традиции сравнительно-исторического метода.

Этот подлинный историзм сам по себе задает уже необходимость внутренней точки зрения. Он нуждается не в дедуктивной методологии (истористической), а в «методологии изнутри» (исторической, герменевтической). Эта последняя не есть чистая индукция, а способ умозаключений, идущих от частного к частному, т. е. трансдукция.

Сосредоточимся на еще не исчерпанных возможностях этого метода. В культурах, которые мы изучаем, есть специфические признаки. По ним, соблюдая определенные правила, мы худо-бедно умеем реконструировать предшествующее состояние, а через него найти связи с другими культурами. Это нормальный позитивный процесс реконструкции методом сравнительно-исторического исследования. Иначе говоря, это метод реконструктивный.

Но как быть с такими чертами культуры, которые стабильны на огромном протяжении времени – сотен, а то, и тысяч лет? Или с более широкими и слабо изменяемыми организованностями вроде жилища как такового, пищи как таковой и прочих аспектов культуры, стабильно обеспечивающих наши антропологические потребности.

Французская школа «Анналов» попыталась подойти к таким состояниям культуры, погрузив их в «большое время» (*la longue duree*). Примечательно, что названная школа практически не пыталась выйти за пределы единственной средиземноморской традиции. Может быть, потому, что ее основными представителями были историки, работающие с определенным корпусом материала. Но мне кажется, что дело в самой установке исследователей на менталитет, который оформляет традицию, близко подводя ее к архетипам средиземноморской цивилизации.

Но как же быть антропологам, которые в силу своего профессионализма часто должны выходить за пределы единичной традиции на широкое поле сопоставлений? Их целью должен быть поиск антропо-

логических констант, обеспечивающих универсальные потребности в жилище и пище, во взаимной социальной терпимости и безопасности, в познании мира и самих себя и т.д.

4. Тематизмы – длящиеся морфемы, или константы

Подобные антропологические константы здесь я предлагаю называть тематизмами. К их сущностному определению лучше будет подойти не сразу, а после рассмотрения нескольких примеров.

Обращаясь к разным локальным культурам, мы обнаруживаем бытование тематических черт, сходных по смыслу, но в совершенно ином морфологическом исполнении. Можно по-разному ткать, готовить пищу и выражать свои добрые чувства к членам своего сообщества и к посторонним. Различаются даже самые простейшие ткацкие станки (вертикальный и горизонтальный). Кто-то, как восточные европейцы, обожают грибы, а скандинавы или кавказские горцы ни за что не возьмут их в рот. У чукчей был обычай, по которому хозяин устраивал гостя ночевать вместе со своей женой. Однажды чукча приехал в гости к чиновнику и потребовал от его жены того, чем он ранее ублажал своего гостя. То-то шума было.

В подобных ситуациях видно, что сами смыслы принимают на себя частную функцию выразительных средств культуры, которой свойственны как пространственные параметры, так и временные. Смыслы укоренены во времени. Это длящиеся морфемные (пространственные) образования – тематизмы.

Тематизмы частны и локальны. Тем самым частности становятся предметом антропологии. Детали и единичности зиждятся на смысловых нюансах. А на них народные культуры. Это провидел еще Б.Л. Пастернак, писавший об этом в стихах и прямо высказавшийся: «Народ – фанатик частных».

5. Архетипы и вопрос о предпосылочном знании

Такая функция смыслов особенно заметна при их вербализации. Скажем, когда-то в глухую ночь в Абхазии, почти под утро на шоссе я услышал от водителя проходящей машины: «Человек не должен ночевать под открытым небом». Так был сформулирован не только закон абхазского гостеприимства, но еще более фундаментальная черта любой человеческой культуры – архетип жилища, прямо в данном высказывании не названного. Точно так же архетип пищи был выражен словами одной чеченской домохозяйки, сказавшей мне: «Человек не должен ложиться на ночь с пустым желудком», хотя я до этого непло-

хо перекусил в двух-трех семьях, где брал интервью. Кавказская среда многократно мне демонстрировала и архетип одежды, согласно которому человек не должен быть нагим или полуголым, даже ночью. Библейский Хам потому так был заклемен, что увидел ночью наготу своего отца Ноя.

В перечисленных примерах охарактеризованы культурогенные архетипы с вполне определенными смыслами. Отмечу только вот что. Они выражены вербально в переломные моменты суток: перед ночью, ночью или под утро. Я постоянно обращаюсь к приведенным примерам, потому что каждый раз заново они раскрывают свои смыслы. Теория архетипов, выношенная наукой и философией Средневековья и воспринятая как метод Карлом Юнгом, демонстрирует свою жизнеспособность в глубинах гуманитарного знания. На сей раз мне хочется обратить внимание на предпосылочность концепции архетипов. И тогда мы получаем не редуцированную позицию, как в философии, а трансдуктивную в антропологии. Трансдуктивной называется логика, где движение мысли происходит от частного к другому частному. В этом случае горизонт антропологических смыслов по законам обратной перспективы сходится к центральной точке, где находится человек (см. ниже о сферности). Поэтому-то столь необходима теория архетипов современному антропологическому, да и вообще, гуманитарному знанию.

6. Брачный тематизм

6.1. Семантические пары неопозиции

Еще одна заметка к предпосылочному знанию. Его утвердил Кант, открывший смысл в самих вещах. Этим самым он дал дорогу современному знанию, а также романтизму, уж без которого никак нельзя представить развитие антропологической науки, обратившейся к смыслам бытия человека. Появление Юнговской теории архетипов тут было уже вопросом времени.

Сейчас же мне хочется остановиться на таких реалиях, где смыслы еще более определенно проявляются через участников действия. В этом плане я предлагаю рассмотреть семантическую пару, полюса которой представлены быком и женщиной. Примеры будут приведены не только из сферы эротических или брачных представлений, объединенных свадебным обрядом, но и из области обычаев, мифов и способов измерения времени. В рассматриваемой семантической паре фигурируют не предельно противоположные оппозиции, а взаимозависимые ментальности, элементы описывающих систем, направленных на описываемую – женщину, находящуюся в предбрачном состоянии.

Единую сюжетную линию связи быка и женщины можно рассмотреть в качестве типичного тематизма, т.е. общего смысла, кото-

рый через дополнительные нюансы выполняет роль средства выражения. Ниже мы рассмотрим тематический «бычий комплекс» на следующих примерах: 1) обряды, 2) обычаи, 3) мифы и 4) системы счета.

6.2. Полевые наблюдения обряда

Во время полевой работы в Балкарии мной вместе с этнографом Бузжигитом Кучмезовым в начале 1990-х гг. была зафиксирована такая особенность традиционного балкарского свадебного обряда. Перед входом в дом жениха расстилают шкуру быка, мясо которого служит для угощения собравшихся. Невеста проходит в свое будущее жилище по этой шкуре. В ритуальном смысле бык здесь предшествует невесте. А она каким-то отношением связана с этим животным, которое явно репрезентирует некие качества невесты.

В Кабарде еще в 1980-е гг. была свежа память, что невеста-княжна когда-то должна была ехать в брачный домик лягуне на арбе, запряженной быком. Выбор такого транспортного средства не случаен: есть внутренняя связь между быком и состоянием невесты. Об этом убедительно говорит дагестанский обряд, согласно которому если невеста оказывалась целомудренной, то село выставляло жителям ее квартала лишнего быка для свадебной трапезы⁶. В связи с Дагестаном вспоминается обряд, описанный средневековыми авторами, когда новобрачный вступал в половую близость с молодой публично на свежесодранной шкуре быка.

О прямой связи между женщиной и быком свидетельствуют также данные вайнахской этнологии. Так, С.-М. Хасиев обратил мое внимание на то, что у чеченцев женщина называется сту, т.е. тем же словом, что и бык (очевидно, ностратическое слово, оставшееся в немецком виде *Stier*, в диалекте английского *stirn*, в авестийском *staora*, в готском *Stiur*⁷).

В приведенных примерах половая жизнь женщины репрезентируется быком, т.е. им выражается некая женская сущность. Но какая? Неправильно было бы видеть в быке воплощение только лишь мужского принципа. Хотя этнографических данных в пользу этого часто высказываемого предположения предостаточно. Так, в старину у вайнахов доблестный воин именовался рогатым мужчиной (*маа стаг*). На Северном Кавказе в жаргоне смелые парни до сих пор именуется «рогатыми». У хевсуров в 1985 г. я записал, как женщины порицали вскрикивающую от родильных болей женщину: «Когда в тебя рогатое входило, ты радовалась».

Но в данном свадебном обряде связь женщины с быком иная. Она

⁶ Брак и свадебный обряд в Дагестане». Махачкала, 1986. С. 120.

⁷ *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках [Текст] : образ мира и миры образов. М. : Владос, 1996. С. 111–112; *Голан А.* С. 60.

актуализуется дважды лунной природой быка: его рога напоминают лунный месяц и копыта раздвоены. Бык – лунное существо в кавказских и ближневосточных мифологиях. Есть семантические связи между терминами «рожать», «любовь» и «быком»⁸. Теперь нас не должно удивлять то, что постоянным эпитетом богини Геры у древних греков была «волоокая».

Бык предстает как двуполое существо, как единение мужского и женского принципа, предваряя самые последние шаги девушки к началу брачной жизни. Бык олицетворяет всю ее, всю полноту витальных потенций женщины, которая в брачном состоянии соединяет в себе и женское и мужское начало, достигая тем самым пределов бытия.

В данной ситуации бык не символ женщины и не символ мужчины, а динамический мыслеобраз, в котором одновременно представлены оба гендерных полюса. Их взаимодействие и порождает мысль, восходящую к небесной легитимизации вполне земных брачных дел.

В анализируемых свадебных обрядах бык обозначает витальную предельность, абсолютную апокалиптическую полноту новобрачной. Невеста, едущая в арбе, влекомой быком, или проходящая по шкуре этого животного, самодостаточна. Она кратковременно, мерцательно реализует архаическую модель «совершенного человека». Это совершенство возможно только в небесах. Отсюда и представленные в мифологиях разных народов мира сюжеты о появлении небесных дев, девушки-звезды, девушки-птицы и т. д. Сам свадебный обряд, по которому жених несет невесту на руках, будь то средневековая аристократическая Испания или районный центр в российской глубинке, содержит в скрытом виде мыслеобраз небесного происхождения невесты.

Интерпретируя так состояние невесты, мы проводим герменевтическую операцию, показывая, как смысл бытия женщины в данном случае выступает в виде средства выражения ее состояния.

6.3. Пищевые запреты

«Бычий комплекс» в сфере обычая рассмотрим на примере запрета употребления в пищу жилы быка у евреев. Удаление этой жилы обязанность резника. В Библии (Быт. 32, 32) этот запрет считается установленным в память о борьбе Иакова с Богом. У земледельческих арабов, соседей евреев, бык вообще считался нечистым животным⁹. У африканских кафров есть запрет на некоторые мышцы и сухожилия задних ног принесенного в жертву животного¹⁰. Африканский материал хорошо показывает на примере зайца, что запрет на мясо животного или на его часть связан с тем, что в это животное превратился человек-посланник Бога, несший весть людям о бессмертии, но эту

весть передавший неправильно. Этот человек не весь превратился в животное, отсюда запрет на какую-то часть его туши. Что касается евреев, то у наиболее правоверных до сих пор сохранился обычай, согласно которому ноги никогда не должны быть голыми. Особо ортодоксальные из ученых спят в специальной обуви¹¹. В ритуальном смысле у такого ученого нет ног. Это толкование сближает еврейский обычай с брахманистским, где собственно «брахма» – это подстилка, на которой сидят мудрецы.

Рассмотренные обычаи также входят в «бычий комплекс». Речь идет о том его деривате, который описан у скифов как обычай собирания воинов для похода. Предводитель, задумавший такой поход, садился на шкуру снятую с быка, и варил в котле мясо. Тот, кто наступал на шкуру, тем самым делал знак на согласия на свое участие. Мне удалось у вайнахов записать память об аналогичном обычае. Только здесь быка резал тот, кто нуждался в защите. В такой же роли у арабов Йемена выступала коза. Заметим, что в вайнахском и йеменском случаях речь шла о защите чести женщины. В этих обычаях жертвоприношение животного также маркирует онтологически первоначальную полноту бытия, в которой нуждается ученый или женщина.

В древнем Иране рассмотренный тематизм породил обычай проскинезы, когда просящий простирался ниц у ног могущего ему помочь.

Касание женщиной лица мужчины рукой до сих пор можно наблюдать у вайнахов как выражение крайней просьбы, обращенное к очень близкому человеку. В Средней Азии эта женская просьба сократилась до упрощенного жеста проведения указательным пальцем по своей щеке сверху вниз.

Все рассмотренные обычаи расшифровываются через женскую апокалиптичность, соразмерность Вселенной, маркированную шкурой животного и сокращенными вариантами этого: сидением, ритуальным отсутствием ног, проскинезой и лицом женщины.

6.4. Галанчоожский бык

Мифологическая сторона «бычьего комплекса» разнообразными способами связана с водной стихией. Сошлемся на чеченский миф о Галанчоожском быке. Когда-то озеро Галанчоож располагалось в более низкой местности. Одна женщина с дочерью выстирали в нем белье. Оскорбленное этим озеро превратилось в огромного быка и ушло выше в горы. Там мужчины захотели пахать на этом быке, но с каждой бороздой бык таял, и в конце концов бык снова стал озером.

В горах Армении во II тыс. до н. э. сооружались рыбообразные столбы-вишапы (на склонах Арагаца). Пара таких вишапов стоит в

⁸ **Маковский М.М.** Словарь. С. 113.

⁹ Этнография питания... С. 41.

¹⁰ *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 512.

¹¹ *Zborowski M. E.* Life is with People. The Culture of the shetl. N.Y., 1969.

Ереване перед хранилищем древних рукописей Матадараном. На них изображены бычьи головы со шкурами, а из пасти быков текут водные струи.

Об ассоциации быка с водной стихией четко свидетельствует древнеегипетское жертвоприношение быка Аписа весной в честь Осириса. В течение 40 дней выбранного быка на берегу Нила кормили нагие женщины, затем они отвозили его в Мемфис, где разыгрывали сюжеты о его любовных похождениях с Изидой. После этого жрицы Осириса с пением и танцами топили быка в водах Нила.

Мы видим, что в мифологическом плане полюса быка и женщины более строго разведены по половому принципу – здесь бык более ориентирован на мужское начало. Это говорит о более позднем происхождении названных мифологических сюжетов, чем те обряды, где бык репрезентирует мыслеобраз единения в женщине и мужского и женского начала.

Именно такое исконное тематическое единение изображено на стенах палеолитических пещер на юго-западе Франции и северо-востоке Испании. Быки, подходящие к женщинам, это вовсе не тотемные партнеры, а тематические знаки состояния женщины. Но не Великой Матери, а Великой Девственницы.

Великая Девственница способна самопрезентироваться без присутствия мужского начала. Палеолитические быки это такие же свидетели родильной деятельности девственницы, как вол и осел, которые в Вифлееме свидетельствовали о рождении Христа Девой Марией. Мыслеобраз палеолитических быков из пещер Франко-Кантабрии дошел до нашего времени в испанском бое быков. В зависимости от этапа боя то мужское, то женское начало демонстрируют матадор и бык. Этой игрой смыслов многие годы был очарован Эрнст Хемингуэй, который оказался первоклассным антропологом.

6.5. Бык и время

Пойдем далее. Мифологическая роль быка лишь прикрытие его более важной, но трудно уловимой позиции, которая представлена Внешним наблюдателем. Как известно, учение о Внешнем наблюдателе было обосновано в герменевтике М. М. Бахтина и плодотворно развито в работах А.М. Пятигорского.

То, что золотой телец древних евреев олицетворял почитаемый год, хорошо установлено в науке¹². Сюжет умирающего быка как царского быка старого года был хорошо известен и в Древней Греции¹³. Ассоциацию быка с годом на Кавказе мне удалось зафиксировать в следующем виде у абхазов. Одна старушка, девичье время которой приходилось на 20-е гг. XX века, якобы заявила односельчанам, что она выйдет только за того парня, который назовет 365 несъедобных

¹² Мифы народов мира М., 1982.

¹³ Гревс Р. Мифы древней Греции. М., 1992. С. 62, 414.

частей в туше быка.

Проинтерпретировать эти данные можно лучше всего с помощью якутского материала. Я имею в виду образ быка-годовика, Хозяина года. С весенним таянием снегов бык-годовик в виде длинношерстного быка тигровой масти появляется на приленских лугах. Все лето на них он тучнеет и к осени уходит в море. Поздней осенью бык-годовик оборачивается птицей. В течение зимы у нее постепенно отваливаются перья и крылья¹⁴. Через образы, подобные быку-годовика, можно объяснить характеристику зимнего времени у чеченцев: считается, что от сильных морозов у мифического быка лопаются рога. В языческом осетинском капище (Дигори-зад) еще в 1970-е гг. хранились бирки, измерявшие время, которые были сделаны в виде стилизованных рогов быка¹⁵.

Совершенно очевидно, что мыслеобраз быка сопряжен с восприятием времени. С той или иной его структуризацией. С одомашниванием времени, которое предшествовало одомашниванию быка. Но, надо думать, циклы невестинских обрядов как раз и способствовали процессам доместикиации.

6.6. У истоков доместикиации

Мифология свидетельствует об истории технологий. Вот Аид увлекает в свои подземелья юную Персефону, беззаботно собиравшую на лугу цветы. Но так ли уж беззаботно это собирательство? И нет ли здесь указания на собирательскую хозяйственную функцию женщин в обществах, не знающих производящего хозяйства, как, например, у австралийских аборигенов? А насильственное помещение девушки в темное помещение не аналог ли такого ее пребывания в темной хижине после появления месячных у папуасов-кивай? Та папуасская затворница режет на куски стебель сахарного тростника, который в ее жилище всовывают мужчины. Она оставляет у вершины кусок стебля, который будет символизировать пенис ее мужа. Не расчлененное ли это тело Озириса, которое собирали его сестра и жена Исида? Несобранные части, по мифу, проросли ячменем. Значит, исчезновение Персефоны и дар пшеницы людям со стороны ее матери Деметры это смысловая конструкция, концентрирующая составные компоненты, приведшие к земледелию. Физиология женщины стала технологическим прогрессом. Иначе, человеческий организм через ряд трансдукций уперся в антропологические границы освоенного мира. Попутно замечу, что обряд отрезания кусков стебля тростника папуас-

¹⁴ Попов А.А. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XI. Л., 1949. С. 278; Кулаковский А.Е. Материалы для изучения верований древних якутов. Якутск, 1923. С. 74–78.

¹⁵ Кобычев В.П. Дигори-зад // Полевые исследования Института этнографии – 1974. М., 1975. С. 139.

ской чем не аналог всемирно распространенного мифа о vagina dentata.

В последних примерах речь шла о метафизической общности плоти человека с растением. Эту идею назовем фитоментальностью. Возвращаясь к ранее рассмотренной бычьей тематике, мы обнаруживаем идею общности человеческой плоти с животной – зооментальность. Но эта ментальность удалена от человека большим числом трансдукций, чем фитоментальность. Почему? Потому что животное, взятое в качестве описывающей системы для описываемой (человека), обладает большим сходством, близостью к человеку, чем растение. В силу этого фитоментальность надо отнести к описывающей системе большей мощности, чем зооментальность. Тут мы приближаемся к установлению причины более ранней доместикации полезных растений, чем животных. Напомню, что эта проблема волновала великого генетика Н.И. Вавилова, автора теории генцентров доместикации.

Но есть еще одна составляющая человеческой плоти, связывающая ее со Вселенной, – петроментальность.

6.7. О скальном начале и быке Прометей

Среди рассмотренных примеров наиболее значащим является свадебный обряд. В нем со всей полнотой выражена предельная сущность ситуации: женщина представлена в свадебном обряде в апокалиптической полноте, где целостно ее тело, физическое и психическое здоровье, а социальная роль приравнена к княжеской. Молодая женщина, несущая с собой всю полноту жизни, вносит ее в своей новый дом. Она входит в этот дом через вход, традиционно расположенный на юге или на востоке, и символически наполняет дом светом и теплом, когда подходит к очагу, будь то в кавказской или в славянской свадьбе. Отметим пока, что древний очаг был каменным. Камень, выбивавший искры, служил одним из способов получения огня.

Свадьба – это такой антропологический тематизм, который порождает морфемы бытия. Так, молодая привозит с собой значительное число необходимых вещей (на что тратится так называемый калым), а также подарки членам новой семьи. Где она их берет в ритуальном смысле?

Женщина, которая прибыла с быком или прошла по его шкуре, у чеченцев порождает соответствующие тематизмы жилища, в силу которых конструкции кровли дома получают наименование от бычьего ярма. У этого народа сама она уже не странным, а понятным для нас образом словесно приравнена быку. Но откуда она с ним явилась?

Где начинается это совместное тематическое движение женщины с быком? Оно начиналось еще в палеолитической пещере, в которой животное рисовалось примечательной техникой, где помимо красок использовались естественные выступы и трещины скалы. Животное как бы выступало из камня, из небытия. Это начало движения из камня будет на тысячелетия ассоциировано с женщиной: она будет ока-

меневать во многих кавказских сюжетах или как дочери Лота в Библии. Женщина может обернуться камнем, который чукча на промысле кладет рядом с собой вместо жены.

Скальное время как изначальное хорошо фиксируется этнографически. У балкарцев удалось записать представление о начальном времени (носовом – «бурун заман»), когда «люди сидели под камнем и ели зайчатину». Заяц на Кавказе, в Африке не может быть пищей. По африканскому мифу в нем есть частица человеческой плоти. Балкарское скальное время – это архаика, восходящая к палеолитическим представлениям. Примечательно, что по этой концепции человечество движется в истории задом наперед, ибо «носовое время» остается сзади. Это время известно вайнахам, а также «Слову о полку Игореве» («начальные» князья – самые старые).

То, что самое древнее время скальное, уловил миф о Прометее, давшего огонь и прикованного к скале. Реально историческая онтология на деле обратная: скала породила огонь и цивилизованное время. В древнегреческой мистерии Прометей задействован и бык. Это его принес в жертву титан Прометей. Мясо, предназначенное людям, он укрыл слоем жира, а все от богов упрятал под шкурой быка. Кажется, я видел этого быка. В Абхазии. Тем летом в стране стояла страшная жара и засуха. В речи людей я слышал постоянную фразу «дари шо-роуп» (очень жарко). В селе Адзюбжа люди решили совершить древний обряд жертвоприношения быка ради вызывания дождя. Мясо зарезанного быка лежало перед импровизированным алтарем. Жрец прочел соответствующую молитву. Затем куски мяса были розданы собравшимся и сварены. Шкуру быка парни отнесли и бросили в реку Кодор. Я слышал, как жрец наставлял парней нести шкуру обязательно хвостом вперед. Почему? Он мне ответил, что так положено по обычаю. Но ответ-то лежит на поверхности. Принесенный в жертву бык пришел к нам, людям, из палеолитического скального времени. И чтобы время шло однонаправлено и как положено, бык (его шкура) отправился хвостом вперед в реку времени, мордой к «носовому» скальному времени. В силу того же скального времени австралийские аборигены рисуют крокодила с хвоста.

Начальное время должно быть всегда впереди. Вот почему впереди невесты движется бык в кабардинском и балкарском обрядах. Но это может быть и факел, как в дагестанской свадьбе или в древнегреческой. Его несут мальчики. Или вообще это знаки на одежды или знаки поведения девушки, которые маркируют изначальное обустройство бытия, вроде подметания невестой улицы перед домом в кавказском быту или устройства палисадника с цветами у украинцев.

Свадебное время – это время золотого века, обращенного к нам, обратная перспектива времени.

6.8. Достоинство невесты

Среди известных мне невестинских обрядов самый интригующий, пожалуй, это институт цацлоба у некоторых локальных грузинских групп.

Приведу материал из Википедии.

«Цацлоба, иначе *сюртроба* – средневековый пшавский обычай, в соответствии с которым незамужняя девушка имела право завести знакомство с мужчиной, подразумевающее высокую степень близости. **Петр Крастев** приводит мнение **Важи Пшавелы** о том, что обычай цацлоба должен соединять непременно кровных родственников.

По мнению **Я.В. Чеснова**, “им позволяется даже вместе спать. При этом никакие эротические отношения невозможны”. В то же время писатель **Григол Абашидзе** в своём романе “Лашарела” из жизни средневековой Грузии говорит об обычае цацлоба как включающем эротические ласки, не доходящие, однако, до **полового акта**:

Он опустился на тахту и вдруг вспомнил, что он почти не одет, а рядом незнакома женщина. Лухуми поехал к смущения.

– Научи меня вашим ласкам – цацлоба, – прошептала женщина и прикила к мочке уха Лухуми страстным поцелуем.

У Лухуми потемнело в глазах, он обнял и притянул к себе женщину.

– Тише... Осторожно... Поломаешь мне ребра, медведь! – шептала она, обвиняя руками шею Лухуми.

«Медведь!» Не в первый раз за сегодняшний день слышал он это слово и этот голос. Но где? Впрочем, сейчас было не до воспоминаний.

Лухуми весь дрожал. Незнакомка немного отстранилась от него.

– Не надо... Не надо... Научи меня вашим ласкам... – шептала она.

Он знал, что, по обычаю, ласка-цацлоба не разрешает большего, но, не в силах владеть собой, крепко поцеловал женщину...

По мнению **Михаила Церетели**, этот обычай уходит корнями в древний культ **Кибелы**. Другой грузинский исследователь проводит параллель между цацлоба и брачными ночами Сигурда и Брунхильды, во время которых Сигурд на брачном ложе кладёт между собой и женой меч¹⁶.

До сих пор шла цитата. Теперь мой комментарий. В моих материалах из Хевсуретии и Пшавии об обычае цацлоба нет пылкой эротики известного грузинского писателя. Это скорее социальный институт, защищающий достоинство женщины: он направлен на то, чтобы женщина, вышедшая замуж, имела в лице друга-«цаци» покровителя и гаранта ее человеческих прав. Естественно, что социальный обычай

возникает не на пустом месте. Только цаци – не бывший любовник, а скорее лицо более высокого ранга, чем те, которые определены социальными ролями. На это указывает тот факт, что цацлоба соединяет кровных родственников, между которыми невозможны любовные отношения. Эти суровые отношения в полевой практике на Кавказе можно сколько угодно фиксировать и по сию пору. Связь обычая с культом Богини Кибелы возможна, ибо в ее почитании определенную роль играли жрицы-девственницы и тавроболия (убийство быков). Эти два элемента, как мы видели, находятся в смысловой взаимозависимости: отношения с быком-небесным избранником, конечно, не имеют в виду половых актов.

Пока все это ритуально-мифологическая сторона дела. Перейдем к экзистенциальной. Это вопрос о невестинском состоянии, о возрасте, когда девушки заводили друга.

Тут придется изложить не менее экзотический кавказский (именно грузинский) материал. Он был мной собран в 1980-е годы в Мегрелии. Речь идет о психофизиологическом заболевании человека, захваченного духаи – «большими господами» (диди батонеби). Болезнь так и называется. Часто она бывает у женщин в момент перехода к брачной жизни. Так, мне пришлось интервьюировать девушку, которая ночью в одной нижней рубашке убежала от своего новобрачного мужа. Многие ее односельчане мне говорили, что видели ее летающей над чайными плантациями. Слов нет, перед нами пример коллективного видения шаманского полета. Девушка мне рассказала, что она выбросилась из окна второго этажа навстречу к духам, которые стояли внизу рядом со своими лошадьми (мулами), на которых они приехали.

В кавказских архаических представлениях верховая езда ассоциирована с физиологическими кровотечениями женщины. Чеченские старики мне поведали миф, согласно которому менструации сначала были у мужчин. Но им было неудобно в этом состоянии ездить на конях. Одна сестра пожалела своего брата и приняла кровотечения на себя. Лошадь в этом мифе вовсе не некий сексуальный партнер женщины, находящейся в брачном возрасте. Это аналог шаманского ездового животного (олень, лошади, орла). Такое животное появляется в результате раздвоения сознания и появления на сцене сознания измененного. И здесь конкретный вид животного не особенно важен, что свойственно палеолитическому полиморфизму. Лошадь в палеолите была причастна к внешнему неосвоенному пространству, как олень и птица. Это пространство мужчины-охотника. Тогда как бык изображался в глубине палеолитических пещер – в пространстве освоенном, где пребывали женщины и дети. Он символизировал родовое, скальное (начальное, петроментальное) время, ассоциированное с огнем.

С тех пор перед свадебной процессией стал бежать мальчик с фа-

¹⁶ Источник – [http://ru.wikipedia.org/w/index.php?title=Цацлоба &oldid=41822239](http://ru.wikipedia.org/w/index.php?title=Цацлоба&oldid=41822239). Мной из текста сняты выделения цветом, а также внутренние указания на литературу (Я.Ч.).

келом, а в доме жениха невеста стала подходить к печке или очагу.

Лошадь кавказского протошаманского комплекса тяготеет к сибирским зооментальным представлениям, которые концентрировались вокруг охотника-мужчины. Мылеобраз быка, напротив, более связан с кругом представлений о женщине-матери. Вроде богини Кибелы, любившей Аттиса и почитаемой девственницами и оскопленными мужчинами с использованием в обрядности бычьей крови (тавроболии). История Аттиса, до самооскопления бывшего мужчиной, а после женщиной, чем-то близка чеченскому мифу об обмене менструациями. Да и бронзовые фигурки загадочного «Фригийского всадника», находящиеся на Балканах, не тот ли самый Аттис, обитавший, согласно мифу, во Фригии?

И кого же видела под окном мегрельская современная 17-летняя девушка, пожелавшая остаться девственной?

7. Идеальное в тематизмах

Приведенные тематизмы из области обычаев, мифов и счета времени раскрывают свои смыслы через обратную перспективу времени. Эти смыслы не реконструируются аналитически, но развертываются тематически. А в научном плане толкуются герменевтически. Процедура в целом получает не просто сравнительно-исторический (позитивистски-реконструктивный) характер, но сравнительно-герменевтический. И здесь важно коснуться проблемы рефлексии, с которой имеет дело герменевтика.

Бросается в глаза, что во всех аспектах бычьего и шаманского комплексов будь то свадьба, обычай, миф или счет времени нет рефлексивного деятеля, концентрирующего в себе субъектность. Зато эта субъектность тайно сокрыта в позиции Внешнего наблюдателя. Например, невеста хотя деятельностно пассивна, но она самодостаточна, ибо, будучи рефлексивной, и за собой сохраняет за собой рефлексивность. Она занимает ко всему происходящему позицию Внешнего наблюдателя. У горцев Грузии эту её позицию гарантирует дружка. И в то же время невеста исторгает благо и несет вполне реальные дары.

Эту роль женщины-невесты можно сопоставить с ролью мифологического демиурга, перераспределителя благ. Но вся интрига тематизмов состоит как раз в том, что их нельзя свести к мифологии. Перед нами идеальные ситуации, которые нельзя рассматривать позитивистскими методами, но можно отнести к ним идеально-герменевтически через тематизмы и из их взаимосвязи с сюжетными мыслеобразами. Эти ситуации индивид проживает, они экзистенциальны.

Идеальное – тот потенциал человеческих культур, который сохраняется не деятельностью и прагматично, но созерцательно и этично. Еще лучше сказать о наличии здесь бережного философско-

художественного отношения к действительности.

Это отношение построено на трансдуктивном герменевтическом перетекании смыслов, в ходе которых ничего не теряется и все хранится матерью-историей. Как ни странно, эта история доступна, откуда бы к ней человек ни приблизился. Тут можно говорить о сферной методологии или о гипертексте. Последний подход был сформулирован мной в книге «Лекции по исторической этнологии» (1998). Первый развивается современным немецким философом, историком сознания Петером Слотердайком (три тома «Сфер», 1999–2004). В сущности это одна методология. Ее можно было бы назвать «анархистской» в след за П. Фейерабендом (1934–1994). Но только она не беспорядочна, ибо герменевтически организована. Это методология «изнутри», а не та докса, которая требует прикладного применения. Это «изнутри» делает предлагаемую методологию сферной.

В самом конце данного методологического очерка, построенного на доступном мне анализе реальности, хочется сказать следующее. Самое интригующее заключено в том, что идеальное, живя само по себе, всегда предшествует любому реальному деянию. Удивительно, что люди способны это улавливать. Не менее удивительно то, что духовные состояния человека можно понять через экзистенциальные проживания нашей плоти.

8. Эпилог: антрополог и тематизмы

В той балкарской свадьбе, на которой я присутствовал, был замечательный момент. Жених там, как и во многих кавказских традициях, на свадьбе официально не присутствует. Скрывается где-то у друзей. Нам уже ясно, почему: тут не до него, невеста пока общается с существом нечеловеческого сакрального ранга. В других традициях это существо представляет жрец. Или иноплеменник, гость. Когда две пожилые женщины стали дотошно выпрашивать, сколько у меня детей, я понял, куда они клонят. Когда я признался, что у меня несколько, хотя и непутевых, сыновей и одна дочка, они довольно переглянулись, не ответив на мой вопрос, а зачем им все эти сведения. И вот, когда невеста вошла в дом, постояла у очага, коснувшись рукой железной цепи, меня позвали подойти к ней и предложили несколько минут посидеть рядом. Это доставило мне массу удовольствия. Надеюсь, та пара нарожала уже много детишек.

Полевая работа в моем случае оказалась не внутренним наблюдением, а герменевтической методологией «изнутри».

У всех народов Кавказа к гостю уважительное отношение. Очень предупредительное со стороны лиц младшего возраста. Но совершенно особое оно у абхазских девушек. Сколько раз я оказывался в мучительном положении! Вот мне выделили комнату. Наконец, я могу остаться один, достать гигиенические принадлежности, пойти к источ-

нику воды. Но вдруг появляется дочь моих хозяев с тазом для мытья мне ног, кувшином воды и полотенцем. Умоляю ее оставить мне нужные вещи и удалиться. Другая ситуация. Я уже готов нырнуть под одеяло, а девушка все стоит около выключателя. «Ну, иди же отсюда, милая», – говоришь про себя и благодаришь ее, если она уходит. В старину девушка не только мыла гостю ноги, но и расстегивала ремень на госте.

Подобные обычаи известны у разных народов. Бездумные этнографы, начитавшиеся эволюционистских сочинений авторов XIX века, писали, что это пережиток института гостеприимной проституции. В более ранних моих работах показано, что ритуально гость вовсе не живой во плоти мужчина, а пришелец с того света. Он «живой мертвый» – у казахов постель гостя там, где кладут тело умершего. С того света гость приносит всяческие блага. Даже детей. Эта нотка звучит и в рассмотренном балкарском обряде.

Но помимо этой идеи в помощи гостю раздеться есть аналогия с помощью ему родиться – выйти из одеяний на божий свет. Это и делает девушка, повторяя действия богини охоты Артемиды, девственницы, которая, только что родившись, стала помогать матери родить своего брата Аполлона. Это эмбриональная цепь, в которой эмбрионы следуют друг за другом, чередуясь полом. Первое звено цепи – животное. Поэтому до новорожденного в люльку кладут щенка или кошку. Потому Артемиде преследует дичь. А девственница Артемиде потому, что этим она обеспечивает непрерывность эмбриональной цепи.

Вот и антрополог, заночевавший в абхазской семье, ставши ритуально плодом или новорожденным, обеспечивает присутствие в доме этой самой цепи. Конечно, эту ситуацию не надо путать с обычаем гостеприимной проституции, который довольно редок и требует особого рассмотрения.

Еще о «зубастой вагине». А.И. Робакидзе, шеф грузинской этнологии, меня всегда поддерживал в организации экспедиций по Грузии. Однажды мы встретились в Мегрелии. Я как раз занимался описанием болезни «большие господа». У людей, ею переболевших, возникает закрытое сообщество. Там они решают вопросы о помощи заболевшим, о дальнейшей жизни, погребении ими своих сочленов и еще такие вопросы, которых я не знаю. Несколько раз я был в доме участницы такого союза по имени Твариса (Лунница). На дне ее колодца я увидел несколько рыб. Мне сказали, что это рыбы Тварисы. До того я знал о культуре рыбы у грузин из статьи Робакидзе¹⁷. И попросил его рассказать о том бассейне, где в воду с рыбами заходили женщины, желавшие забеременеть. А.И. поведал, что не решился написать, что женщины не просто находились в воде, а ловили рыб и помещали их

¹⁷ Робакидзе А.И. К вопросу о пережитках культа рыбы //Сов. этнография. 1948. № 3.

во влагалище. После этого я дознался только, что рыб Твариса на ночь вылавливали и уносили в свою спальню. Рыба во влагалище – вот прообраз мотива о «зубастой вагине».

Культь рыбы повсюду связан с магией плодородия. Но вот почему? Понять это помогает идея метателесности. Папуасская девушка, отрезая куски тростника, сокращает его фитоментальность. Оставшаяся часть будет петроментальной, «твердой». Понятно. Эту же роль призвана играть «зубастая вагина». Этот же вывод о борьбе ментальностей можно сделать из анализа мифов Юго-Восточной Азии, американских индейцев и т. д. К. Леви-Строс показал, как данный мотив легко перетекает в другие и, что особенно важно, в космогонические (космическая веревка и т. п.)¹⁸. Для нас сейчас важно, что мыслеобраз вагины дал в отношении невесты такие тематизмы, которые влекут за собой непростой статус девственницы вместе с ее хтонической опасностью.

Отсюда бытовые сюжеты о ритуальной дефлорации и прочие ужасы, связанные с невестой. Но вот мимо чего еще нельзя пройти. Космизм невесты от хтоноса до небес, делая ее апокалиптически значимой, приобщает ее к высоко ценимому качеству – к мудрости. Сюжет о мудрой девушке представлен повсюду. Очень мило это звучит в казахском эпосе, где мудрая девственница дает толковые советы по гигиене половой жизни. Все это мы пока оставим в стороне ради только одного тезиса. Его суть в том, что человек в переходном (лиминальном, по В. Тэрнеру) состоянии полон могущественных физических и духовных сил. Они могут быть благими и вредоносными.

В культурах народов Кавказа, особенно у абхазов, есть семейные культы девушек, забранных на небо в невестинском состоянии. Это покровители семьи, и их почитание укрыто от посторонних глаз.

Изложенные выше факты взяты из сокровенных таинств женской культуры. Не всегда было просто их добывать. Работа пошла только тогда, когда я понял, что мне надо стать незнающим младенцем, в которого матроны стали переливать знание, как жидкость в сообщающихся сосудах. Конечно, тут создана порожденная виртуальная реальность с наличием в ней странной телесности антрополога. Эта телесность перформативна и, в сущности, театральна. Та же сущностная реальность, которая является поисковой целью, выступает здесь в виде фрагментов для построения совместного художественного перформанса. Эти фрагменты автор благодарно применил для нескольких смысловых реконструкций невестинских обрядов. Очевидно, что без философско-художественной герменевтики многие из этих обрядов так и остались бы собранием курьезов.

¹⁸ Леви-Строс К. Мифологии. Т. IV. Человек голый. М., 2007. С. 418 и др.

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ОНТОЛОГИИ НАРОДНОЙ ЖИЗНИ¹

1. Вещи золотого века

Все, кто интересуется историей русского зодчества, знают об эстетическом принципе «аки от руки». Если попытаться его передать современным языком, то ближе всего подойдет выражение «на глаз». Мы замечаем, что в обоих случаях эстетический принцип выражается телесно, через органы тела. Причем констатируется как бы ненужность инструмента, его отсутствие. Куда он делся из формулировки эстетического принципа? Ведь не может быть, чтобы им не пользовались. Очевидно, перед нами особая формулировка эстетического народного мировоззрения. Точнее говоря, онтологического основания этого мировоззрения, которое состоит в такой картине мира, где нет места инструменту. Он выпал из описания творения рук человеческих, и возникла такая онтология мира, которую можно назвать виртуальной. Тут есть какой-то пока не ясный, но интригующий смысл.

Для раскрытия названной онтологии нам придется рассмотреть несколько типичных для народной культуры ситуаций. У владимирских плотников был такой обычай. Когда к артельщику в компанию просился незнакомый плотник для работы в отходе, то при отсутствии времени судили об уровне его мастерства, а, следовательно, о размере оплаты по качеству его инструмента, конечно, прежде всего, топора. В данной ситуации инструмент выступает знаком достоверности человеческой компетентности. Кажется, что она противоположна описанному выше принципу «аки от руки». Здесь маркером человека, его профессионального уровня в системе «человек – орудие» выступает последнее.

Этот пример вовсе не противоречит описанной онтологии. В ситуации, где фигурирует принцип «аки от руки», присутствует материализованный статический объект – здания или вещи обихода. В ситуации же с владимирскими плотниками этого объекта еще нет. Обна-

руживается такая закономерность: если объект описания наличествует в нашем восприятии, он имеется «на лицо», то орудия труда в описании нет, а выдвигается телесный маркер. Интересно, что, следуя нормам языка, мы и сейчас отметили данную ситуацию телесным маркером «на лицо».

Рассмотрим другой пример. Он касается моего личного опыта. Когда вдвоем с профессиональным плотником мы срубили мой дом «по суху», а потом «поставили на мох», т. е. подняли бревна на фундамент, проложив их мхом и где надо паклей, то нам потребовался хороший столяр для изготовления рам. Мне порекомендовали такого, сказав, что «он может связать раму на колене». Это звучало, как высшая аттестация. Но у меня возникли сомнения: почему он не пользуется верстаком, зажимами и прочими приспособлениями. А мастер все же оказался отменным. Выражение «связать раму на колене» оказалось просто отражением какой-то странной онтологии. Теперь эту онтологию я предлагаю называть виртуальной. В такой онтологии повышены статус человеческой телесности и статус вещи, которая, появившись вроде без инструмента, тоже приобретает особую телесность в мире тел, окружающих человека.

Та история оказалась началом длительного исследования мышления в народной культуре. Потом я стал думать о том, почему по легенде плотник, построивший Преображенский собор в Кижях, забросил в озеро своей топор. Тамешние экскурсоводы объясняют это пределом той красоты, которой достигло мастерство человека. Антропологическая наука может углубить это понимание, доведя его до генезиса онтологических представлений, т. е. подвести к философскому объяснению. Будем искать его испытанным сравнительно-историческим методом.

Нечто подобное в истории архитектуры имело место в Юго-Восточной Азии – в камбоджийском Ангкор Вате. В конце XIX века перед французскими исследователями он предстал как огромный, но покинутый город среди зарослей тропического леса. Корни и стволы деревьев почти скрыли террасы, статуи и лица богов. Этот храмовый комплекс, посвященный индуистским и буддийским богам, строившийся начиная с IX века камбоджийскими королями, – одно из чудес мировой архитектуры. Ангкор Ват неплохо исследован археологами. К их изумлению они, обнаружив кое-какие остатки быта, утвари, не смогли найти инструментов. Скорее всего, они были уничтожены, как тот легендарный топор плотников в Кижях.

Можно пойти гораздо дальше вглубь времени и обнаружить подобное явление. Сошлюсь на работы археолога В. В. Сидорова с его коллегами, изучающих неолитическую керамику культур, существовавших несколько тысячелетий назад на восточноевропейской равнине. Путем скрупулезного изучения не только каждого сосуда или черепка, но и каждой орнаментальной лунки они установили следую-

¹ Ранее опубликовано: *Чеснов Я.В.* Эстетические онтологии народной жизни // Научные записки отдела народной художественной культуры. Современные художественные практики. Ред. П.Р. Гамзатова. М: Гос. ин-т искусствознания, 2007.

щее. Вдавленный орнамент наносился на сосуд острием белемнита (чертов палец, окаменевший моллюск древнего моря). Этот инструмент больше не применялся, для другого сосуда брали другой белемнит. Думается, что белемнит у многих индоевропейских народов именуется «чертовым пальцем» не только в связи с громовым мифом, согласно которому бог-громовик стрелами с неба поражает своего противника, а белемниты – наконечники стрел.

За всем этим кроется мировая универсалия настороженного отношения к труду и соответственно к орудию труда. В славянском фольклоре, в фольклоре народов Кавказа, Сибири, Ближнего Востока и т.д. черт в обмен на человеческую душу готов без устали трудиться. Если он завершит работу, то получает душу. Этот момент можно бесконечно отдалять, придумывая черту новые задания: сосчитать морской песок, натаскать гору из мышиных хвостов и т. п.

В связи с подобными виртуальными ситуациями можно высказывать такие положения.

1) Инструмент и агент его пользования представляют единый мыслеобраз с отрицательным значением.

2) Этот агент наделяется нечеловеческим статусом.

3) Инструмент и агент нечеловеческого статуса будучи частями единого, но парного мыслеобраза в мифологической сюжете могут подменять друг друга.

Иллюстраций к последнему тезису масса. Так, у балкарцев на Кавказе в начале 1990-х годов я записал сюжет о черте и косце. Крестьянин, косивший траву, заметил, что в стороне стоит черт и пародирует его движения косой. Тогда человек взял веревку и стал делать вид, будто себя связывает. Черт нашел себе веревку и тоже стал себя связывать, но делал это по-настоящему. Человек подошел к черту, пленил его и заставил дома работать на себя.

Другой пример единого мыслеобраза орудия и греховного начала представляет собой библейский обряд изгнания козла отпущения. В книге Левит 16:8 подробно описан обряд с козлом отпущения на День Очищения (Йом Киппур). Перед святилищем ставили двух козлов и бросали жребий кого предназначить для Бога, а кого для отпущения. Последнего отсылали в пустыню «чтоб он понес на себе их беззакония в землю непроходимую» (16: 9-10). В Писании не говорится о конкретных грехах, но «все грехи», «все беззакония», «все преступления». Речь идет о большом религиозно-философском вопросе, т. е. вообще греховной сущности человека, вынужденного тяжело трудиться после грехопадения: «В поте лица своего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят...» (Быт. 3, 19). Перед нами не просто мыслеобраз греховности (первопричиной, обреченной человека на тяжкий труд, было все то же злое начало), но и нравственного долга, переданного средством телесности (лицом трудящегося человека).

Обратим внимание на то, что при работе единого мыслеобраза только одним полюсом (в библейском случае речь идет не о греховном инструменте, а о греховном агенте действия) возникает поэтическая иносказательность как элемент эстетической онтологии.

Ритуально-философское основание обычая «выбрасывания инструмента» может дать древнегреческий праздник буффоний – жертвоприношение быка. На нем жрец, который нанес животному смертельный удар, быстро передавал орудие другому жрецу, тот – третьему. И так до тех пор, пока последний из коллегии жрецов швырял топор в море. О чем говорит этот обряд? О том, что животное в ритуальном смысле само без помощи деяния человека принесло себя в жертву для его блага.

Сделав такой вывод, мы можем вспомнить целую серию других фактов, когда в народных религиозных онтологиях животное само приходит для жертвоприношения. Это касается жертвенной коровы у адыгских народов на Северном Кавказе, жертвенного оленя у русского Севере. Да и сам я, работая в Абхазии в 80-е гг. прошлого века, наблюдал, когда для жертвоприношения на фамильном собрании были использованы козлята, «неизвестно откуда взявшиеся». В тот год в фамилии никто не умер, т. е. фамилия не была «наказана», была безгрешна. У коренных народов Сибири считается, что дичь сама может подставлять охотнику «убойное место», как у хантов и манси.

Получается, что благо в ситуации безгрешности приходит само, а это то же самое, что хорошо известный золотой век у земледельческих народов. В их архаическом мировоззрении зерно выращивалось само и само устремлялось в амбары. У народов Вьетнама это было огромное зерно риса размером с бревно, и оно с поля катилось к людям. Воспоминания о том, что люди тропиков когда-то срубали саговую пальму, ствол которой наполнен практически чистым крахмалом? Нет, нам не нужен этот исторический натурализм, миф о зерне золотого века известен народам Европы, Кавказа и других не тропических регионов. А вкупе с описанными жертвоприношениями животных это свидетельствует о такой онтологии производительной жизни, где человек получает благо без помощи орудий. Это общемировая универсалия золотого века.

Значит наши примеры, относящиеся к традиционному русскому искусству и быту, описывают ту же онтологию золотого века.

В философских легендах утрата золотого века вызвана нравственным падением человечества. Так она трактуется не только у древнеримского поэта Лукреция Кара в поэме «О природе вещей». То самое вьетнамское зерно риса размером с бревно разлетелось на множество осколков-зернышек после того, как одна женщина, не успев очистить место для его хранения, его ударила метлой, проворчав, что слишком рано оно прикатилось.

В мировых сюжетах о золотом веке его потерю связывают с использованием того или иного инструмента. В Юго-Восточной Азии

рассказывают, что небо было близко и туда можно было ходить за всяким благом. Но одной женщине близкое небо мешало размахивать большим пестом для обрушивания зерна. Она пестом оттолкнула небо. Миф о золотом веке – это миф об утрате чуда.

Вот почему история с выбрасыванием инструмента строителем Преображенского собора поднимает храм до уровня самим собой появившегося чуда. Без создавшего его инструмента собор оказывается в ситуации единения с еще не отделившимся небом, и это присутствие неба мы эстетически ощущаем.

Становится понятным еще вот что. Орнаментика произведений народного искусства всегда имеет тот или иной знак неба. Это символы неба на тулове сосуда, солнце на прялке или в вышивке. Небо окружает вещь народного быта и делает ее соразмерной Космосу, уникальной. Вещь должна быть цельной поэтому. Треснувшими тарелками, чашками не положено пользоваться.

2. Онтология чуда

Проследим далее за способами актуализации неба на земле. Странную ситуацию я обнаружил у старых подмосковных плотников. Сами по себе они мастера на все руки. (Кстати, опять выражение, подчеркивающее телесность.) Но они по заведенному издавна правилу специализируются на определенных работах и избегают делать им не положенную. Это особенно подчеркивалось в старину. По воспоминаниям пожилых людей в 20-е годы прошлого века в селах Подмосковья шло довольно заметное жилищное строительство. Рубкой изб занимались тверские или владимирские плотники. Драночными или соломенными кровлями – другие специалисты, многие из которых были с Украины. Пазы между бревнами заделывали конопатчики. Резьбой наличников занимались нижегородцы. Разделение труда было не столько экономическим, сколько таким, которое можно назвать этнографическим. Хозяину положено было не участвовать в строительстве дома – ведь он «строится на его смерть». В этом случае на хозяйина была бы перенесена та часть мыслеобраза дома, которая как орудие после стройки должна исчезнуть. Вот почему при строительстве избы развертывалась целая психологическая драма, действующими полюсами которой были хозяин и наемные строители. Они выступали поставщиками в дом всех тех благ золотого века, которых ожидали хозяева дома. Укажем на матичный обряд. После укладки матицы к ней на веревке подвязывались угощения, плотник шел по **матице** и перерубал веревку. Угощения попадали в руки хозяина и хозяйки, начиналась общая трапеза. Это была самая настоящая пища золотого века, упавшая «с неба».

Дом, как и вещи традиционного быта, не доделывался до конца хоть в чем-то. В русском быту считалось, что если плотник забудет по-

следний гвоздь в строительстве избы, то этот гвоздь будет первым гвоздем в его собственный гроб. За этим предрассудком скрывается более древнее представление о таком отношении с природой, которое описывается нами как золотой век. У некоторых народов, строящих жилища из дерева, не положено бревно ошкуривать. Так делают якуты-сахы. Из необработанного камня был алтарь древнего Иерусалимского храма. Среднеазиатские гончары до конца не расписывают сосуд. В одежде многих народов швы не сделаны до конца. На Руси подолы юбок часто до конца не подшивались. Это делалось, чтобы «не зашить свою жизнь». Но исток-то этой жизни все в том же золотом веке, где не было смерти и было изобилие. Незавершенная вещь все еще в пути к нам, мы не имеем на нее абсолютных прав.

В традиционном русском быту XIX века огромное число работ выполняли специалисты-мастера, которые сезонно ходили по деревням. Это не только строители, но и швецы, сапожники, валяльщики теплой обуви, лудильщики и т. д. Мастера, завершив работу, уходили со своим инструментом. Инструмент «выпадал». И оставалось чудо жилища или вещи. Так человек обустроивался в мире через чудо.

Чудо возникает при выпадении средства-инструмента из логической цепочки «человек – орудие – вещь». Тогда вещь становится неповторимой, уникальной, даже апокалиптической. В разрыве между человеком и уникальностью вещи возникает ее мощный эстетический потенциал.

В акциях, моделирующих золотой век, подчеркивается одноразовость и тем самым уникальность вещи. Ведь чудо не может быть тиражируемым. Чудо и есть такая вещь, которая появляется как бы сама собой, без инструмента. Поэтому в любом быту, в том числе и традиционном, так ценятся вещи, полученные издалека. Например, на русском Севере европейский фаянс и фарфор. Ведь жертвенный олень, как и зерно, приходит откуда-то издалека. Это идеология чуда. Поэтому и невесту чаще всего привозили из дальних сел. Если даже она была из своего села, ее все равно долго возили в телеге или на санях. Невеста должна быть издалека: не только из другого села, но и «с неба» – ведь согласно народному идеалу у нее «во лбу звезда горит». У некоторых народов мира есть сюжет о девушке, спустившейся с неба. Да и наши песенные образы о девушке-птице в том же сюжетном ряду. И ребенок, принесенный аистом, тоже миф о небе и о чуде.

От людей требуется особое нравственное состояние для принятия чуда – их чистоплотность. При отсутствии чистоплотности чудо вещи исчезает. В русском фольклоре эта ситуация осмыслена в сказке о Федорином горе, поэтически переложенной в детские стихи Корнеем Чуковским. Там вся утварь из-за грязи убежала от женщины. Чудо не терпит грязи. В одном из мифов **американских индейцев речь идет о целом восстании вещей против людей**. И в сказке и в мифе говорится о чуде вещи. Это чудо легко разрушить, и тогда вещи, лишённые

статуса чуда, убегают. И уносят с собой золотой век. Подобные истории изредка встречаются в фольклоре других народов. Вещи не хотят терять статус чуда.

Бывает, что сам способ работы с инструментом подчеркивает момент чудесности в изделии. Это особенно заметно в дальневосточных культурах. Так, японский мастер не работает стоя перед хорошо закрепленной вещью, а ходит вокруг нее. Кстати, традиционная японская пила устроена совсем не так, как наша ножовка. Она расширяется к концу и свое основное действие производит при движении на себя. Дальневосточные народы будут чистить картофель или апельсин не так, как мы: у них лезвие ножа направлено во вне, а плод движется на человека, как бы катится сам, как бревно риса. Так делают Вьетнамцы. А на Шри-Ланке (Цейлоне) кокос станут разрубать большим ножом не так, как стали бы делать мы. Нож закрепляют на земле вверх лезвием и сверху бросают кокос. Обратим внимание на то, что в описанном способе раскалывания плода он продолжает траекторию пути, начавшегося в золотом веке и где-то вверху, на небе. При этом статус инструмента явно снижен. В европейском способе раскалывания ореха статус инструмента высок, это опасное активное действующее начало.

Но в целом вот что характерно: то, что на Дальнем Востоке является технологическими приемами, в русском принципе «аки от руки» стало эстетической онтологией. Хотя и в нашем быту связь инструмента с телом остается еще заметной. До сих пор плотники и лесорубы могут носить топор, засунутым за пояс. В моем детстве грузчики носили тяжести на волжские пароходы на деревянном станке, закрепленном на спине.

В региональных особенностях конструкции инструмента или его использования скрыта глубочайшая история. Не одна тысяча лет традициям использования топора, заточенного с двух сторон, и тесла, заточенного с одной стороны. В тропических лесах Юго-Восточной Азии огромные деревья рубят не топором, а теслом. Может быть, кто-нибудь из нас держал в руках якутский нож. Он заточен с одной стороны. Эта традиция явно восходит к палеолитическим каменным орудиям чопперам, имевшим односторонний скол. Двустороннее лезвие разделяет объект, одностороннее – удаляет лишнее, храня целостность объекта. Мои таджикские помощники на дачном строительстве прошедшим летом для перемещения песка с цементом всегда охотнее брали большую мотыгу, напоминающую среднеазиатский кетмень, чем нашу обычную лопату. Вот как далеко вглубь исторических эпох восходит различие эстетических принципов Востока и Запада.

Философ Хайдеггер всегда употреблял термин (бытие) с определенным артиклем, что свидетельствовало о том, что в объективном бытии присутствует субъект. И по Гегелю понятие и рефлексия связывают, стягивают нас с бытием. Иначе говоря, согласно философам,

объективное существо окрашено субъектностью через понятийное мышление человека. Но в нашем рассмотрении истории об орудиях и золотом веке выступает другое начало онтологии мироздания: объективная реальность, становясь чудом, сама обретает волю быть с нами, быть субъектной. Кажется, именно об этом думал Питирим Сорокин, когда утверждал, что современное исчезновение чувственной культуры общества, только кажущееся. Что культура не может перестать быть чувственной, и что мы стоим перед поиском новых принципов синтезирования нашей субъектности и объективной реальности². Почему бы нам снова не обратиться к онтологии чуда, которую умело и осторожно строили люди традиционной культуры?

В сегодняшнем стремлении к гармоническому восприятию мира мы должны не только обращаться к эстетике Востока, но искать свои собственные корни, которые в глубоких нижних пластах оказываются общими с этим самым Востоком. У нас общий золотой век, общие цели, мы только по-разному мыслим и думаем для их достижения. Но одинаково стремимся к чуду.

3. Природные предикаты мышления и жизни

Науки, имеющие самое тесное соприкосновение с народной культурой – этнография и фольклористика. Они пользуются проверенным сравнительно-историческим методом, первая шире, чем вторая. Зато фольклористика в большей мере касается мира духовных ценностей, вопросов, относящихся к основам человеческой жизни, к этике. Чтобы соединить преимущества этих двух дисциплин, нужно этнографические реалии и образы фольклористики рассмотреть как равноправные морфемы культуры, найти в них общее. Особенность существования морфем в контексте культуры в том, что носитель культуры относится к ним избирательно. Часть таких морфем существует длительно. Это константы, наделенные эстетическим статусом. Конечно, человек свободен в выборе всех морфем культуры. Его выбор направляется мыслью. Обстоятельство мысли, совершенно не учитываемое, необходимо включить в представления о тех организованностях, которые в виде реалий и образов изучают этнография и фольклористика. Тогда в качестве предмета перед нами предстает мыслеобраз. Его исходное основание – генетическая мысль, ответ на вопрос «как это появилось». Опираясь на мыслеобразы, можно уверенно ориентироваться в море сравнительно-исторических фактов. В таком понимании сравнительно-исторический метод уже будет не тот метод холодной эрудиции, которым владели классики эволюционизма. Они интересовались культурами и народами и не обращали особого внимания на людей, на конкретного человека. Эстетическая составляющая в методе нас при-

² Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М., 1992. С. 427–435.

близит к реальному человеку народной культуры и даст методу новый эпистемологический потенциал. Вместе с человеком народной культуры с егомыслеобразами мы сразу оказываемся в мире природы. Там находятся сфера мотивации его надежд и поступков. Она столь огромна, что для разговора об этом мы вынуждены себя ограничить – в данном случае растительными предикатами мышления. И даже здесь постараемся держаться эстетики избы. Восточноевропейское срубное жилище так хорошо вписано в ландшафт, что через рассмотрение его потом можно будет обратиться и к эстетике ландшафта.

Жизнь человека так интимно связана с живым деревом и идущим на поделки, т. е. древесиной, что нам впору говорить не о метафорической, а о метонимической связи. Плодом называют ребенка и говорят о «жизни до гробовой доски». Некоторые философско-антропологические системы в деревянном материале видят первооснову созданных Богом людей³. Так, о деревянных болванках, взятых Богом для сотворения людей, говорится в некоторых якутских, алтайских и русских версиях. Противник господана нанес фигурам, в которые еще не были вдуты души, тот или иной ущерб и после этого люди стали болеть. Заметим, что в таких концепциях человечество изначально было множественным. А это в свою очередь повлекло болезненность и преходящее существование на земле. Версии творения человека из глины или камня так или иначе увязаны с представлением о долголетьи первых поколений (Мафусаилов век в Библии).

Культурологический предикат дерева – его сгораемость. Оно образует с огнем смысловую пару, единыймыслеобраз. И поэтому, взятое само по себе дерево все равно указывает на конечность процесса. Время пожирает дерево как огонь. Вот почему в Абхазии, придя на поминки, где собралось человек пятьсот, а то и больше людей, надо подойти для выражения сочувствия к самому близкому родственнику покойного, узнать его можно по ореховой палке в руке. Символически она «сухая» – с нее снята кора. Там о человеке очень большого возраста говорят «атцлахюста» (сухое дерево). Тот жемыслеобраз виден в языке совсем другой лингвистической семьи: в чеченском умерший от старости человек – «дакья» (высох). Оба приведенные выражения относятся к мужчинам. Женщина и в преклонных годах не теряет изначальной связи с влажностью земли и растущего дерева. Тяготение Евы к запретному дереву не было случайным.

Высыхание какмыслеобраз мужского возраста можно найти и в русской традиции. В севернорусских областях о пожилом мужчине, прекратившем половую жизнь, говорят «он соху на крышу забросил», т. е. удалил пахотное орудие от влажности земли. С сотворением че-

³ Большой сравнительный материал приведен в не потерявшей своего значения статье Д.К. Зеленина «Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов» (1937 г.): Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934–1954. М., 2004.

ловека из дерева у народов Сибири связано представление о «сердцевине дерева». У тюрков этого региона выражение означает кости человеческого скелета. Но это также и «ребенок, только что отнятый от груди». У нивхов есть представление о «шаманском сухом дереве»⁴. У якутов это большая сухая ель, на которой расположены «гнезда» шаманов, камлая шаман поднимается по дереву на небо, останавливаясь в «гнездах». Мы видим, что сердцевина дерева соотносена с интимной генеративной и духовной деятельностью. Отсюда становится понятен старинный якутский обычай строить дома из не ошкуренного дерева, кору не снимали даже с дерева для нар.⁵

Каков возраст этого общегомыслеобраза огня и дерева? Огонь сопровождает человечество, включая его еще досапиентные виды, сотни тысяч лет. Рядом с древнейшими орудиями из камня археологи находят следы кострища. Рука неандертальца собирала сухие ветки для огня. В Балкарии на горных пастбищах, где мало дров, старики специально на пути молодого и неопытного пастуха бросают какую-нибудь ветку, палку. Поднимет ее пастух – знак, что он умственно развитый. Нет, то надо объяснять недотепа, что дрова следует подбирать и хранить. Костер нужен для тепла, приготовления пищи, отпугивания волков⁶. Мыслеобраз сухого дерева и огня работает как несоматическая часть тела человека.

В самой архаике палка-копье – орудие мужчины, палка-копалка – орудие женщины. Продолжение их тела. Вот бредет по южноафриканской пустыне супружеская пара бушменов, первобытных охотников и собирателей пищи. Время устраивать ночлег. Мужчина втыкает в землю копье. Женщина – рядом свою палку-копалку. Это будет вход на стоянку⁷. Дома еще нет, но есть уже вход – будущая дверь в интимное пространство дома. По русским и белорусским поверьям жена не должна касаться косяка входной двери, а то муж будет гулять. В Чечне, если в семье между супругами нет верности, то говорят, что в том доме «косыки кривые». Дом как укрытие супружеской пары начинается со входа, как театр с вешалки.

Поверья возникли до жилища как такового. Значит, дело в мышлении. Оно делает дерево метонимической частью тела человека. Перед нами та самая органопроекция, о которой говорил о. П. А. Флоренский.

Как и дерево, огонь – древнейшая органопроекция тела. Рассмотрим эту тему на примере австралийских аборигенов, сохранивших в своей культуре черты самого отдаленного прошлого человечества.

⁴ Таксами Ч. Нивхи. М., 1981. С. 168.

⁵ Попов А.А. Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1949. С. 290.

⁶ Собственный полевой материал собирается на Кавказе с 1968 г. по настоящее время.

⁷ Marshall L. I. Kung Bushmen Bands // Afrika; V. 30; n. 4. 1960. P. 342–343.

С огнем в своей натурфилософии они связывают начало дифференциации полов, т. е. появление соматики человека. В племени мункан повествуют, что жили два брата, женщин еще не было. На стоянке каждый из них разжигал свой костер: с северной стороны костер того брата, который в будущем станет женщиной, мужской костер на южной стороне⁸. В реальном быту у мункан муж обозначается словами «мужчина костра», жена – «женщина костра». И как в мифе, супружеская пара разводит два костра, на севере и на юге. Если есть ребенок, то он спит посередине⁹. Площадку для ночлега, как и бушмены в Африке, тщательно подметают – видно, требование чистоты жилища появилось до него самого. Стоит обратить наше внимание и на то, что у австралийских аборигенов водоносное место и яму-источник воды руками роет женщина¹⁰.

Обязанности в таком архаическом обществе, как австралийское, строго разделены по полу и возрасту. Это вызвало их многочисленные мифы об изначально едином поле, в условиях австралийской геронтокрации – власти старых мужчин – естественно мужском: старший брат насильно делает из младшего женщину. В этом обществе даже огонь разделен по половому признаку. Огонь становится несоматической частью тела.

Стоит ли после всего этого объяснять, почему во всем мире сооружение жилища, метонимической части тела человека, столь тревожно, что считается угрожающим ему смертью? В литературе распространено мнение, что верование обязано так называемой «строительной жертве». Под него подводят исторические факты. Но проблема в первоначальном ее состоянии должна относиться к области мышления, т. е. является философско-антропологической. В эту область мысли мы сможем попасть, если будем двигаться от образа и даже исторически фактов к мысли. Где она живет? Есть ли у мысли о доме ее дом?

4. Дом мысли

Мысль имеет начало и конец. Восходящую и нисходящую ветви. Живое дерево – образ восходящей ветви. «Мыслью по древу» «Слово о полку Игореве» описывает эту самую восходящую ветвь, даже если у слова «мысль» есть значение «белка». Нисходящая ветвь локализована. Появление мысли вызывает удивление, она непривычна, она издалека. Ее дом вне повседневности. Вне привычных житейских обстоятельств. Мысль о доме вне дома. Она в природе и на эстетической дистанции. Где же она? В дороге.

⁸ Макконел У. Мифы мункан. М., 1981. С. 141.

⁹ Там же. С. 125.

¹⁰ Там же. С. 124.

То, что дома древних индоевропейцев были на телегах, эмпирический факт, еще не универсалия. Хотя тяга к кочевничеству – универсалия. На память от той поры остался обычай прибивать над дверью подкову. С философской точки зрения важно противопоставление дома дороге. Его нельзя ставить там, где проходила дорога у многих народов: славян, финно-угров и др. Дом не должен стоять и на дороге мифологических персонажей. Во Франции перед стройкой определяли, не расположен ли участок на пути прогулок фей¹¹. У немцев бытует прочное верование, что любое жилище может оказаться на пути «дикого охотника» с его войском. Чтобы он промчался через дом, не причинив вреда, дом делают длинного плана с двумя входами с торцов¹². Этот типично немецкий дом существует тысячелетия. Особенно опасен дикий охотник и его 7 собак до 5 утра на Рождество. Немецкие этнографы считают, что это верование связано с идеей возвращения умерших в свои дома. Дом – прекращение пути: в готском *gasp* – дом этимологизируется через *gast* – покой, остановка¹³. Мысль возникла до входа, ее остановка стала домом.

Но жизнь останавливаться не должна. Японцы, народ исконно оседлый, и то считают, что «нельзя прикипать сердцем к жилищу»¹⁴. Вот где их эстетическая дистанция к дому. Но подобной дистанцией может воспользоваться нечистый. Украинцы прямо утверждали, что хату создал сатана (а Бог прорубил окна)¹⁵ и что в доме нечистый постоянно пребывает (тут произносят бранные слова и ангел вынужден стоять снаружи у окна)¹⁶. У народов Северного Кавказа жилища греховно из-за плотников. Объясняют это тем, что плотники, строившие корабль для Ноя, сэкономили доски. В плавании появилась течь, которую змея заткнула хвостом. В наказание плотники были осуждены жить в нужде¹⁷.

Дерево, пошедшее на построение, останавливает путь, останавливает мысль. Строительные породы деревьев, прежде всего хвойные, считаются враждебными человеку. У славян такое отношение к ели. Рождественскую елку на Руси ввел Петр I. На Кавказе хвойные породы считаются «гордыми»: сооружения из них живут дольше жизни человека. Ольха обладает очень недолговечной древесиной, она добрая к человеку. У славян верба имеет небольшое хозяйственное значение, но какое к ней почтительное отношение. Освященная в церкви

¹¹ *Sebillot P.* Le paganisme contemporain. P., 1925. P. 198.

¹² Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. IX. Berlin, 1938/1941. S. 927–928; Bd. 111. S. 1558.

¹³ *Куфтин Б. А.* Жилище крымских татар. М., 1925. С. 51.

¹⁴ Буддизм, государство, общество. М., 1980. С. 146.

¹⁵ *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // Киевская старина. 1888. С. 494.

¹⁶ *Звойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // Этнографическое обозрение, 1914. С. 116.

¹⁷ Записано мной у кабардинцев и абазин в 1980-е гг.

она несет дому благодать. И детей учит разуму, и скот спасает от бедствий. Осина сопротивляется гниению – на стройку ни в коем случае не должна идти. А Иуда повесился вовсе не на ней, хотя именно таким объяснением пользуются, избегая осину¹⁸.

Конечно, дело не самой породе дерева, а той мысли, которая к нему прикреплена. Например, материал для ставень никак не нормирован. Но само слово говорит об остановке какого-то процесса. Корень «ст» в индо-европейских языках означает вырывание их живого процесса некой жесткой структуры¹⁹. И опять же, дело не в самих ставнях. Правило, по которому было положено заселять новый дом ночью и в полнолуние, обязано все той же остановке мысли, что и этимология слова «ставни». Определение человека – тот, кто ходит на двух ногах. Китайское иероглифическое обозначение человека – пара ног. В жилище человек перестает быть ходящим, особенно ночью. Восточнославянское жилище с одностворчатой дверью глубже выражает идею остановки движения, чем китайское, где дверь двустворчатая, аналог двучастного иероглифа для «человека». Архетип жилища выражается императивом ночлега. Этнограф, ведущий страннический образ жизни, должен быть благодарен этому архетипу. Когда-то в Абхазии сван среди ночи подобрал меня в свою автомашину и на мой вопрос, почему он это сделал, ответил: «Человек не должен ночевать под открытым небом». Это архетип жилища. Здесь не сказано, из какого материала оно должно быть сделано, какой формы.

Архетипная императивность направлена на благо человека, облекает его благодатью. Отсюда и то общее представление о доме как объеме, наполненном человеческими существами²⁰. Архетипно пространство дома сжато до минимального объема. Тогда оно оказывается в потоке благодати. Но с решением проблемы времени трудности остались. Жизнь человека в потоке времени конечна. Как тогда одомашнить время?

5. Мыслеобразы и время человеческой жизни

Для этого существует масса приемов. В русском быту человеку было положено рождаться вне избы, например в клету, в сенях. Из Новгородской губернии сохранилось свидетельство, что новорожденного повитуха подает в избу стоя задом. Кто принимает, тот тоже стоит задом²¹. Понять обычай помогает опять кавказский материал.

¹⁸ Синезерский М. Домашний быт крестьян Левочской волости Боровичского уезда Новгородской губ. // Живая старина. Вып. IV. СПб., 1899. С. 403.

¹⁹ Доброхотов А.Л. Курс лекций по этимологии. М., 1997.

²⁰ Цивьян Т.В. Дом в фольклорной модели мира // Труды по знаковым системам. 10. Тарту, 1979. С. 172.

²¹ Зеленин Д.К. Описание рукописей. Вып. 2. С. 751.

У балкарцев изначальные времена называются «носовыми». Значит, мы живем, по этой концепции двигаясь вперед задом. По-чеченски то же самое. Да и на Руси ее первые князья назывались «передними», т.е. последующие времена как бы задние. Вот почему так странно разыгрывается родильный обряд: жизнь началась там, где нет еще нормального жилища, а в него он вступает, как в свое «заднее» время. И потом человек будет видеть перед собой и над собой изначальное чистое время, представленное иконой на божнице, где, по народному верованию, сидят души родителей. На Украине даже предписано, входя в хату, посмотреть прежде всего вверх, ни в коем случае вниз – пожелание добра. Для этой цели служит эстетика – потолок должен быть красиво расписан²². А до того, как ребенка научат всей мудрости, он будет качаться в русской избе в зыбке на оцепе, прикрепленном к матице, между небом и землей, как плод на дереве, судьба которого рано или поздно окажется на земле. Кстати, оцеп, гибкий шест, в чаще леса вырубает сам хозяин дома, если он хочет иметь детей²³.

Дети, как и старики, принадлежат верху. Они вместе делят печь и полати. Играя с детьми, их высоко подбрасывают. Свой выпавший зубик они должны забросить на крышу, стоя спиной. Девочка в переходном состоянии просватанной невесты бежит по лавке, как бы колеблясь перед тем, как спрыгнуть в знак согласия. А вот гроб с умершим старым человеком положено нести высоко, а при выходе из избы коснуться гробом притолоки. У манси гроб поднимали до потолка, «чтобы помешать соединиться ему с порогом»²⁴ – мыслеобраз остановки движения умершего.

Укладка потолочной балки-матицы – обряд, в котором плотники играют основную роль. Отметим моменты обряда²⁵: 1. Установка в красном углу ветки березы 2. Обхождение плотником черепного венца и рассеивание сверху семян и хмеля 3. Перерубание им веревки, держащей шубу со съестными припасами и алкоголем, пирога, хлеба и т. д., что потребляется всеми 4. Пирог в некоторых случаях плотник сначала держит на своей голове (у пермяков). Исследователями ритуала поставлена проблема трактовки матицы в качестве образа мирового дерева, с которого в виде плодов свисают растительные и животные продукты. Нам остается в этой связи отметить одну странную особенность: плодоносящая всяческими благами матица – дерево не живое, а сухое.

Отнести это за счет мифопоэтической вольности никак нельзя. Деревянный столб как мыслеобраз человеческой жизни возник еще до

²² Милорадович В. Житье-бытье лубенского крестьянина // Киевская старина. Т. 77, 1902. С. 24.

²³ Чарушин А.А. Уход и воспитание детей у народа. Архангельск, 1914. С. 4.

²⁴ Лавонен Ф и Э. 1984. С. 176.

²⁵ Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 82–88.

развитого жилища. Некоторые австралийские племена на могилах мужчин устанавливают деревянные резные столбы²⁶. У племени аранта во время тотемных церемоний водружают шест, выполняющий роль эмблемы растения или животного, которому посвящен ритуал²⁷. От древнейшей символики вертикального столба как мужского генеративного принципа происходят тотемные столбы индейцев северо-западной Америки. У них это дерево клана, знак его единого родового тела. В обществах с выделившейся верховной властью сухая палка стала посохом и скипетром.

Возвращаясь к функции матицы, теперь отметим, что это закономерный мыслеобраз, порожденный уже развитой культурой жилища. Оно развивалось от идеи входа в виде воткнутых в землю двух палок к идее несущего столба. В зоне северных лесов идея входа породила идею несущей конструкции. Именно идею, ибо эмпирически ничто ранее не мешало использовать опорный столб. Самые древние жилища человечества знают арку (в палеолите из мамонтовых ребер). Знают конусообразную конструкцию типа чума или вигвама. Позже несущий столб дал конструкцию средиземноморских домов с колоннами и двориком-атриумом. Он дал и кавказское жилище с опорными столбами типа грузинского дедабодзи-сахли. Наконец, в североевропейской зоне с обильными дождями и снегом появилась постройка с двускатной крышей, балка которой опирается на несущие столбы. Жилище тропических регионов конвергентно нашло тот же принцип устройства высокой двускатной крыши. У папуасов столб с диском от проникновения грызунов знаменует мужское и женское начала²⁸.

6. Мужская и женская онтологии агональны

Сухое дерево – конструктивно важнейший элемент в любой развитой культуре жилища. Его мыслеобраз отразился в поведенческих актах, которые мы не осознаем. Чтобы не сглазить, мы привычно ищем что-то деревянное, чтобы постучать по такому предмету, например по столу. Мыслеобраз сухого дерева тянет за собой ощущение безопасности дома. В сущности то же самое можно встретить у папуасов Новой Гвинеи: при какой-либо опасности они хватаются за что-либо деревянное²⁹. В частности, стучат по своему фаллокрипту из высушенной удлиненной тыквы.

Итак, образ мирового дерева восходит к опорному столбу крыши уже довольно развитого жилища. Не случайно, что этот образ появился в эпоху бронзы, в более ранние эпохи его место занимали живот-

ные: лошадь и бизон³⁰. Он развивался вместе с метафизическими представлениями о мужской сухости и женской влажности, начало чего мы видели у австралийских аборигенов.

Так далеко в прошлое нам пришлось уйти, чтобы понять обряды восточнославянских плотников, посвященных установке матицы. Но столь же большая история у цветов в доме, у тех же, что стоят на окне. Их в наш дом внесла женщина. Посадила в горшках, поливает. Влага и зелень – женский мыслеобраз. Как все символы жизни, зелень связана с культом усопших. Древние греки любили праздник цветов Анфестерии, который устраивали в канун весны в феврале. Первые цветы считались душами умерших³¹. В мифе о Персефоне у них говорилось, что дочь Деметры собирала весенние цветы, когда ее похитил Аид, властитель подземного царства. В Армении в день Вознесения устраивают праздник цветов, во время которого юноши и девушки отдельными группами собирают цветы, которые используют для гадания о суженом³². В Индии Пуджа – цветочное жертвоприношение посвящено памяти ушедших из жизни. В русском обычае приносить на Троицу в церковь цветы и ветки присутствует та же идея.

Обряды с использованием в том или ином виде зелени женские. Русский национальный ландшафт в народном представлении обязан неким женщинам, где они шли, там оставались травы, рожь, цветы³³. Это генеративное женское состояние. На Украине по хорошо ухоженному палисаднику с цветами перед домом судят о том, что в доме есть девушка-невеста. Таких фактов можно привести множество.

Все они вроде могут подтвердить мнение М. Элиаде, что жизнь человека связана с «растительной энергией», что человек – это «модальность растения»³⁴. Но суждение известного религиоведа сформулировано туманно. Использованная им терминология непонятна, ибо факты он рассматривал только в метафорической модальности. При метонимическом подходе, где растение выполняет роль несоматической части тела человека, удастся пробиться к мыслеобразу. Он уже виден в приведенных примерах ассоциаций женского начала с травами и цветами. Они части женского тела, так как его продукты. Подобные ассоциации могут быть шире пола, универсально человеческими. Они же эстетически и этически нагружены. В русской мифологии есть сюжет о происхождении человека из четырех элементов, причем травы служат здесь указанием на элемент земли³⁵. Другой вари-

³⁰ Иванов Вяч. В. Очерки истории семиотики. М., 1970. С. 82.

³¹ Зелинский Ф. Ф. Эллинская религия. М., 2003. С. 92.

³² Народы Кавказа. М., 1980. С. 539.

³³ Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887–1902. Т. 1–3.

³⁴ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 283.

³⁵ Криничная Н. А. Народные представления русских свойствах растений // Этнографическое обозрение. 2001. № 4. С. 40.

²⁶ Артемова О. Ю. Личность и общество. М., 1987. С. 48, 132, 137, 138.

²⁷ Spenser B., Gillen F. The Arunta. L., 1968. P. 254–255.

²⁸ Путилов Б. Н. Миф, обряд, поэзия. М., 1975. С. 103.

²⁹ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1994. С. 399.

ант: человек и цветы происходят из одной утробы земли³⁶. Отметим это тождество земли и травянистых растений. Они образуют один мыслеобраз, который совершенно отличен от другого мыслеобраза, состоящего из сухого дерева и огня.

В научной литературе принято считать, что женщина – «хранительница огня». Это один из этнографических штампов, основанных на эмпирике. Но мы уже видели, что в архаике есть мужской и женский огонь. В восточнославянском быту девушки держатся подальше от печи, а то, выйдя замуж, будут век печалиться³⁷. В русских песнях о молодухе она желает ненавистному дому свекра и мужа, чтобы он сгорел. То же и в кавказском фольклоре. Другой и столь же привычный штамп, что женщина ассоциирована с водной стихией. Влага может быть той и другой: в Океании зародыши плывут к женщинам по морю. Есть сюжеты, например, античные о водных образах с выраженным мужским началом, вроде быка, похитившего Елену и с нею уплывшего.

Приведенные штампы закрепились на условном метафорическом уровне. На метонимическом уровне органопроекций мы выделили более глубокие женский мыслеобраз зеленой растительности и земли и мужской сухого дерева и огня. Их отношения если не антагонистичны, то агональны (соревновательны). Дом – вот поле этой агональности. Что изба строится на чью-то смерть, избитая метафора. Изба прежде всего жизнь, где человек с рождения обретает метонимии природных сил. Прежде чем войти в новую избу, в нее бросали на пол солому – обозначен генеративный уровень, рожали на соломе. Печь, как и очаг в других видах жилищ, окружена массой свадебной и родильной символики³⁸. Обмывая новорожденного, будут приговаривать «расти с брус вышины, да с печь толщины»³⁹.

Вот и подмосковные плотники, рубившие со мной избу, ободряя меня, приговаривали: «изба елова, да жизнь здорова»⁴⁰. Н.Ф. Сумцов, отметивший украинское верование о сатане, создавшем хату, тем не менее не мог не вспомнить шевченковские строки о хате, которая «стоит соби на прыгоре в садочку, квитами повита, неначе дивчына»⁴¹. Эстетическая и этическая цельность, достигнутая жилищем благодаря женщине, снимает агональность мыслеобразов. Ради этой цельности на Руси было принято для строительства избы использовать только целые бревна, не наращивать их, а окна и дверь прорубать в самом конце.

В восточнославянском жилище независимо от его техники женский мыслеобраз торжествует. Во внешнее пространство из дома ухо-

³⁶ Там же. С. 51.

³⁷ Милорадович В. Указ. соч. С. 127.

³⁸ Байбури А. К. Указ. соч. С. 160–168.

³⁹ Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным // Этнографическое обозрение. 1885. № 4. С. 79.

⁴⁰ Моиими наставниками в 1974–1975 гг. были В.В. Курочкин, И.В. Смиров и П.М. Лотарев из г. Дедовска (Гучково).

⁴¹ Сумцов Н.Ф. Указ. соч. С. 493.

дит девушка. Башмачок кидает за ворота. На поляне с подругами водит хоровод. Заплетают косу у березки. Древние греки не случайно девственную Артемиду сделали богиней охоты. Девушка возвращается в дом замужней женщиной, его хозяйкой, насыщая его благодатью внешнего мира. На память об этом своем свободном состоянии в Калужской губернии женщина на Степана (15 августа) собирала венки из 7 трав и вешала его у божницы. При болезни члена семьи эти травы заваривала. (Экземпляр хранится в Обнинском музее города.)

Артемиды у греков была и богиней родовспоможения. Да ведь как иначе: девушка во внешнем пространстве набирается благодати и знания. Всемирному фольклору хорошо известен образ мудрой девушки. Основа состояния девичества – свобода.

Мысль тоже всегда свободна. Эстетика и этика форма ее свободы. Это условие любой человеческой жизнедеятельности. В том числе условие создания рассмотренных нами мыслеобразов в агональной народной онтологии. Мыслеобразы, будучи целостностями, не могут дробиться, распредмечиваться. Хотя строятся с такими выпадениями, которые приближают их к созданиям природы. В своей эстетической самодостаточности они прибегают к арбитражу природы. Создается динамическая онтология Вселенной, а не просто умозрительная «картина мира». Действительный мир народной жизни наполнен мыслеобразами как самостоятельными частностями. Об этом Б.Л. Пастернак сказал так: «Народ – фанатик деталей». Большая правда в этих словах. В окружении деталей, частных народ вынашивает и хранит мысль о всеобщем и о самых предельных смыслах бытия.

7. О месте. Небольшое заключение

Один выдающийся философ взял на себя труд вдумчиво прочитать книгу тоже высоко профессионального историка. Помимо тонких наблюдений, философ сделал потрясающий вывод относительно сути огромной эпохи, рассмотренной историком с позиции носителей низовой культуры «простецов». Речь идет о чтении В.С. Библером книги А.Я. Гуревича «Проблемы средневековой народной культуры»⁴². Библер показал, что её гротескные выражения, так бросающиеся в глаза, – это самоотстранение средневековой культуры от самой себя, ибо гротеск всего лишь одноразовая историческая её форма, причем на самом исходе этой культуры. Чтобы быть личностью, а не социальной ролью, человек должен был не совпадать с самим собой в контексте данной культуры⁴³.

⁴² Библер В.С. Образ простеца и идея личности в культуре средних веков (Заметки на полях книги А.Я. Гуревича «Проблемы средневековой народной культуры») // Библер В.С. На гранях логики культуры. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 95–137.

⁴³ Там же. С. 134–135.

ГЛАВА 6

ОТ ОПИСАНИЯ КУЛЬТУР
К ПОНИМАНИЮ ЛЮДЕЙ(в связи с работами Клиффорда Гирца)¹

1. К. Гирц – создатель открытой книги

О чем книга «Интерпретация культур» не простой вопрос в силу отразившихся в ней глобальных изменений в мире и в науке того времени. Ситуация усложнилась в связи с приближающимся 50-летием ее появления на свет за счет ретроспективы времени². Но одновременно она стала проще в том смысле, что книга выдержала, как говорят высоким стилем, испытание временем, т. е. зрешней, мышшиной критикой людей, чаще всего далеких от этнографии. Она все еще заставляет работать и думать. Поэтому есть основания назвать ее «открытой книгой».

Напомню, что сам автор намеревался в «Интерпретации культур» изложить развитие своих научных позиций. Ему было важно дистанцироваться от господствовавшего в США в те годы позитивизма. Он стремился противопоставить интерпретативное понимание факта, показать роль интерпретации уже на уровне добывания самого факта этнографическими средствами. Причем при работе не только на Яве, на Бали, в Марокко, но и в самих Соединенных Штатах, где исследователь изучает свою собственную культуру.

Понимание факта – первая позиция при подходе в оценке профессионализма ученого. Насколько объективен этнограф, лицом к лицу стоящий перед информантом? Если иметь в виду, что этнограф – обычно хорошо образованный человек, приехавший из западной страны, развитой экономически, бывшей метрополией, да еще он белой расы, а разговаривает, допустим, с черным африканцем. Именно обстоятельства такого рода Гирц удалял, приезжая в Индонезию или в Марокко. Он был нацелен на фиксирование системы ценностей (он писал, что символов, принимая систему Пирса), которая управляет поведением людей.

¹ Ранее опубликовано: Чеснов Я. В. Описание культур и понимание людей // Художественная культура. Art & culture studies. Электронный рецензируемый научный журнал. Вып. 3. <http://sias.ru/magazine/vypusk-3/>

² Geertz Cl.. The Interpretation of Cultures. Selected essays by Clifford Geertz. New York: Basic Book, Inc., Publishers, 1973. N. Y., 1973. Издание на рус. Яз.: Гирц Кл. Интерпретация культур. М., 2004.

Оттачивая свое понимание факта, Гирц позднее писал, что этнограф (антрополог) изучает не деревню, не племена, общины, он «изучает в деревне». Что значит это нарочито парадоксальное утверждение? Ведь ясно, что нельзя не изучать деревню, племя, общину, чем постоянно занимался сам Гирц. А значит это то, что, работая в деревне (даже в городе, неважно), антрополог разделяет со всеми людьми их пищу, спит на таких же постелях, болеет от укусов таких же насекомых. То есть он физически мало отличим (конгруентен, точнее сказать) от обитателей местности. Полевой исследователь себя предъявляет как физическое лицо, как индивида. По этому признаку он равен тем, кого он исследует. Это признак-условие его работы, метапризнак. Антрополог как индивид изучает, прежде всего, другого индивида. Именно в этом направлении шла мысль Гирца. Но продолжим ее. Индивид осязает тогда, когда он выходит из сети общественных связей, когда он выпрыгивает из социума. А деревня, племя, община из социума выпрыгнуть не могут. Вот в чем смысл Гирцевского как бы устранения из предметной сферы социальных образований. В таком случае нам остается сделать последнее умозаключение: информантом для антрополога становится тот, кто выпрыгивает из своего социума, становится к нему в рефлексивную позицию. А почвой под этой позицией является природа, ибо именно в нее выпрыгивает (и часто с удовольствием) носитель культуры. При этом он увлекает с собой и антрополога, который тоже становится естественным индивидом. «Плотное» описание Гирца (Thick description) становится плотским описанием. Его знаменитый побег от полиции на Бали вслед за владельцем боевого петуха и совместное после распивание чая тому пример.

Для Гирца этнография – это надежная техника получения и работы с фактом. И позитивизм тут остается далеко позади. При оценке книги Гирца, где много места уделено теории и практике полевых исследований, речь скорее должна идти о герменевтике, о герменевтической антропологии (хотя Гирцу была присуща большая осторожность в идентификации с теми или иными философскими течениями, он не прошел мимо герменевтической традиции, представленной В. Дильтейем).

Огромные усилия Клиффорд Гирц прилагал к анализу способов продвижения от фактов к обобщению, а затем и к пониманию того, что происходит в мире. Его труды не пропали и приобрели значимость для всей мировой науки именно потому, что он одним из первых осмыслил веяния глобализма. А в мире в 1950-е, когда он начал свои полевые исследования, и особенно в 1960-х гг., уже катилась мощная волна идеалистических или вульгарно-материалистических движений, известных под названием национализма. Происходившее в бывших колониальных странах откладывало отпечаток на все научные концепции того времени. На все это Гирцу приходилось живо реагировать. Для мировой антропологии сейчас те социальные пери-

петии не очень значимы. Но их надо учитывать, если иметь в виду происходящее в России.

Но что, безусловно, важно в обсуждаемой книге – она представляет собой классическое антропологическое исследование. Образец профессионализма. Справедливо было отмечено в отечественной рецензии на эту книгу, что по уровню вклада в теорию культуры она должна стоять в ряду с произведениями Бронислава Малиновского, Талкотта Парсонса и Клода Леви-Строса³. Когда книгу последнего «Структурная антропология» перевели в конце концов на русский язык через несколько десятилетий после ее выхода по-французски, у меня возникло тоскливое ощущение от безнадежно запоздавшего явления⁴. А вот от перевода и издания книги Гирца, в оригинале вышедшей в 1973 г., а у нас в 2004 г., у меня такого чувства нет.

Собственно, все нижеследующее представляет собой, в частности, попытку разобраться в причине приятного ощущения от того, что «Интерпретация культур» пришла, наконец, к русскоязычному читателю.

Заранее нужно сказать, что плодотворность интерпретативного подхода к изучению культуры, который состоит в «плотном» и отрефлексированном соприкосновении (*tick description*), и в мышлении о ней как результате социального действия людей, вооруженных символами для сплочения своих мотиваций, себя, безусловно, оправдала. Это важно. Это золотой фонд науки. Хотя она, несомненно, с той поры продвинулась вперед. И уже не столь важно, какие темы: национализм, насилие, личность, человеческую природу, законность, революции, этничность, урбанизацию, статус, смерть или время освещает в книге Гирц обаянием своего таланта. Его огромная эрудиция питается американскими и европейскими корнями. В книге ощутима его личность первопроходца, происходящая, может быть, от первопоселенцев, огораживавших захваченные территории.

Да, конечно, он традиционно по-американски насторожен к большим нарративам, вроде прогресса, мировых универсалий и т.п. Но зато он хорошо знает европейскую философскую и гуманитарную традиции мышления. Он уловил продуктивность течений, которые вовсе не господствовали, да и по сию пору в Европе скорее модны, чем правильно поняты, вроде языкового учения в философии позднего Людвига Витгенштейна, феноменологической редукции Эдмунда Гуссерля или герменевтики Поля Рикёра.

В целом научное мышление Гирца – это разоблачающая критика культуры, чем собственно и занимались все выдающиеся умы европейской научной традиции. Видные американские антропологи Майкл Фишер и Джордж Маркус, которых можно причислить к последователям Гирца, утверждают, что культурная критика есть суть антрополо-

³ *Елфимов А.Л.* Клиффорд Гирц: интерпретация культуры // *Этнографическое обозрение*. 1992. № 3. С. 144.

⁴ *Гирц К.* Интерпретация культуры.

гии и прежде всего нашей собственной культуры посредством сопоставления ее с другими культурами. Говоря постмодернистским языком, они называют это деконструкцией «здорового смысла» своей культуры, ее базовых очевидностей и предрассудков⁵.

До сих пор не найдут классификационное место для Гирца: кто-то относит его к постмодернизму в антропологии, а кто-то нет. Вопрос трудный, потому что речь идет об интеграции междисциплинарных исследований. Безусловно, можно согласиться с Маркусом, который в 1996 г. утверждал: «...За последнее двадцатилетие гуманитарные науки сделали значительный шаг к интеграции исследовательских интересов. Если говорить об антропологии, то в 1970-х годах характер ее взаимодействия со смежными науками значительно изменился благодаря работам Клиффорда Гирца. Он сумел воссоздать в антропологии необходимый ей мост между социальными и гуманитарными науками. Гирцу удалось интегрировать макросоциологический род исследований с детальным этнографическим анализом, с историческими изысканиями и с философским знанием. То есть он поднял интерес антропологов к соседним областям знания, с одной стороны, и в равной мере повернул интерес этих соседних дисциплин к антропологии – с другой. В американском научном сообществе историки, работающие в русле так называемой “культурной истории” (“неэлитарной” истории, истории «ежедневной жизни народа», которой во Франции занимается Леруа Ладюри и др.), были во многом воспитаны на работах Гирца»⁶.

Есть и другие оценки в американской литературе. Как правило, они связаны с возвратом к позитивистскому эмпиризму. Так, например, в сборнике по социологии культуры читаем, что «культурно ориентированные социологи истории (кто же это такие? – *Ч. Я.*) интересуются прежде всего культурными изменениями (Ну и новость! – *Ч. Я.*), иными словами, тем как культура (! – *Ч. Я.*), вместе с социальными структурами или независимо от них вызывает изменения в национальных государствах, отношениях между или внутри социальных классов и этнических групп, или в поведении повседневности. Эти подходы находятся в контрасте с более ранними подходами к культуре, связанных с идентификацией культурных ценностей или созданием так называемых “насыщенных описаний” а ля К. Гирц»⁷.

Это «а ля» просто шедевр. Оно само по себе вызывает сомнение в справедливости точки зрения автора, что обращение к символическим формам будто бы изолирует от изучения социальных структур и ин-

⁵ *Marcus G., Fisher M.* Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago, 1986. P. 137.

⁶ *Елфимов А.Л.* Размышления о судьбах науки // *Этнографическое обозрение*. 1996. № 6. С. 13–14.

⁷ *Crane D.* Introduction: The Challenge of the Sociology of Culture to Sociology as a Discipline // Crane D.(ed.). *The Sociology of Culture. Emerging Theoretical Perspectives*. Oxford, 1994. С. 7.

ституты. Социальные механизмы не лежат открыто на полочках. Для их обнаружения действия требуется и полевой метод Гирца и философский анализ языковых игр Витгенштейна, показавшего, что в многообразии языка заключен действующий принцип, который определяет наше человеческое поведение.

В чем никто никогда не упрекал Гирца, так это в заскорузлости.

Но почему же в России не нашлось ему места в популярных историографических изданиях Сергея Александровича Токарева или Юлии Павловны Аверкиевой? Нет, кто-то ссылается на него время от времени, особенно в начале 2000-х годов, а специалисты по Индонезии само собой. Правда, можно назвать очень вдумчивую рецензию А.Л. Елфимова 1992 года и последовавшие его публикации⁸. Но в целом Гирцу у нас не везет до такой степени, что в одном из номеров философского журнала «Логос» его фамилия прописана как Герц и даже по-английски Gertz⁹! Невнимание к Гирцу в нашей стране можно связать с удивительным пренебрежением к методике полевой этнографической работы в нашем отечестве, ко всему тому, что требуется для осознания понятия факта. Эта ситуация стала выправляться с появлением петербургского журнала «Антропологический форум» по редакции А.К. Байбурина.

Объяснение этому следует искать не только в десятилетиях господства догматического учения, требовавшего только иллюстраций его неприменимых истин. Причина лежит и в другом: в национальных традициях построения науки: в абстрактно-целостном взгляде на вещи, в господстве гегелевской, а не кантовской школы мышления, где остро ставится вопрос о способах и пределах познания. И еще – монографическая традиция описания любой культуры, любого народа. Такой монографизм пронизывает не только книги, но и статьи, где эмпирические факты сразу выносятся на уровень методологических обобщений.

Так произошло с этничностью, которая у нас оказалась извечным натуралистически стабильным фактором истории. Отсюда был сделан крен в сторону преувеличенного историзма этнологии. От чего пострадали и история и этнология. И поныне со страниц всевозможных пособий утверждается, что предмет исследования последней – этнос. Как какой-то идол, которому мы, специалисты, должны только воскурять фимиам. Тут уж не до фактов, их обобщения, интерпретации и критики. У нас человек, занявшись каким-нибудь этносом и защитив по нему кандидатскую диссертацию, сразу начинает подумывать о докторской, которая в конце концов окажется просто распухшим

⁸ Елфимов А.Л. Клиффорд Гирц: интерпретация культур// Этнографическое обозрение. 1992. № 3. С. 144–149.

⁹ И это в переведенной статье Вольфганга Изера, немецкого литературоведа, с большим уважением и вниманием относящимся к творчеству Гирца: *Изер В.* Что такое литературная антропология? Разница между объяснительным и исследующим видами вымысла //Логос. 1999. № 2. С. 185–214.

предшествующим описанием объекта, находящегося в пространстве, но не во времени, не в развитии, т.е. с полным отсутствием предмета. Не могу не вспомнить здесь одного такого специалиста, еле-еле защитившего кандидатскую по своему народу, но доверительно спросившего меня после защиты, «а через сколько времени можно подавать докторскую диссертацию».

Наша академическая традиция в силу разных причин порой оказывалась в стороне от рефлексии своих собственных средств, что является методологией среднего, конкретно-научного уровня. Этнология попала в особенно безысходную ситуацию, потому что термин «этнос» вошел в название науки и затмил весь научный горизонт. Гирц как раз и побуждает нас, сохраняя дюркгеймовскую и веберовскую установку, быть внимательными к социальному действию, к индивиду с его мотивациями и оформлению этих мотиваций в символы, где лишь одни из множества являются этническими. Поэтому этнология наша должна антропологизироваться, т.е. найти способы описания разнообразных неформальных объединений людей, которые основаны в конце концов на общих символах. Надо только помнить еще о том, что самая символическая организованность – это прежде всего сам человек. Педагогическая, литературная, социологическая, юридическая и другие антропологии монополизируют каждая свою часть символического достояния человека. Только антропология как таковая ставит принципиальный вопрос о локальных способах присутствия человека в мире, в которых видно, что он шире своих собственных созданий, в том числе культуры. А края этого присутствия человека находятся в природе. Последний тезис это мое развитие методы Гирца. И если это его критика, то только попытка построения некой собственной модели, надежный каркас которой мной заимствован у Гирца.

Сегодняшнее время как нельзя настойчивее требует от нас сориентироваться в свободном самоопределении. Неясные ощущения этого принято называть антропологическим подходом. Гирц надежный нам помощник в том, чтобы в этом разобраться.

О Гирце идет дискуссия. Удивительно то, что интерпретативная антропология Гирца, сформированная к 1973 году, проложила путь в США для «литературной антропологии» и, в конечном счете, для «культурных исследований» с их семиотическим и постмодернистским пафосом. Но в том то и дело, что сейчас этот поток блистательного эссеизма мельчает, чтобы обнажить в своем русле устойчивые, но редкие, не размытые научные образования. А Гирц, приложивший свою руку к открытию таких шлязов для американской антропологии, остается добрым и скромным Клиффордом Гирцем, т.е. надежным учителем антропологического дела для каждого нового поколения независимо от той страны, в которой оно живет.

2. Жизненный путь К. Гирца

Давайте вкратце ознакомимся с биографией Клиффорда Гирца (1926–2006). Среднее образование получил в штате Огайо, закончив Антиохский колледж в качестве филолога. В первый период своей самостоятельной деятельности он был учителем, пытался писать и интересовался антропологией. Во время Второй мировой войны Гирц служил в военно-морском флоте США (1943–1945). В 1948 году он женился на Хилдрид, у них двое детей. Они оба учились в Гарвардском университете (Кембридж, штат Массачусетс). Вместе с женой они изучали социальные отношения с антропологической точки зрения. Потом он женился второй раз на Карен, тоже антропологе. В 1956 году он получил ученую степень. Первое его исследование было проведено в университетские годы в местечке Римрок на юго-западе США. Он изучал воздействие алкоголя на людей, принадлежащих к пяти разным культурным традициям. После этого исследования, которое выразилось в публикации первой статьи, он смог поехать в Индонезию от Центра Международных исследований Массачусетского технологического института (1957–1958). Хилдрид изучала семью и системы родства, а он сосредоточился на изучении религии, обычаев и экономики. После возвращения из Индонезии Гирц опубликовал первую книгу, посвященную сельскохозяйственной инволюции (книга издана в 1963 году в Беркли). Его внимание привлекло сочетание заливного рисосеяния и подсечно-огневого земледелия. Там он высказал обоснованную гипотезу, что названные системы земледелия в Юго-Восточной Азии являются результатом специализации, а не эволюции.

После 1959 года начинается его профессорская карьера в Калифорнийском университете (Беркли). Она была продолжена профессорством в Чикагском университете с 1970 года. С 1982 года он становится профессором социальной науки в Принстонском институте продвинутых исследований в Нью-Джерси. Он получает престижные премии: премия в области социальной науки Американской академии искусств и наук (1974); Сорокинская премия Американской антропологической ассоциации (1974) и др.

Итак, к моменту написания книги «Интерпретация культур» (1973) Клиффорд Гирц был человеком, прошедшим хорошую жизненную и академическую школу. Он провел полевые исследования в Индонезии (1952–1954), (1957–1958), (1971). Он завоевал уже репутацию хорошего специалиста по Индонезии. Но этого мало: он расширяет свой полевой опыт в Марокко, где работает в 1964, 1965–1966, 1968–1969, 1972 гг. В названной книге эти полевые исследования отразились неравномерно. Конкретный материал здесь преимущественно индонезийский. Но названная книга показывает, сколь необходим был исследователю совсем другой, в данном случае, марокканский угол зрения на культуры, столь удаленные от европейско-американского кон-

текста. Переходы к другим обществам стало правилом у американских антропологов, особенно на нем настаивала Маргарет Мид.

Среди ученых, влияния которых не отрицал сам Гирц, надо назвать звезд европейской науки Л. Виттгенштейна и М. Вебера, американских философов С. Лангер, Г. Райла, Ч. С. Пирса. В своих трудах он вел полемику с функционализмом Б. Малиновского и структурализмом К. Леви-Строса.

После книги «Интерпретация культур» (1973) Гирц опубликовал серию монографий, где исследовал ключевые проблемы разных обществ и вел напряженное осмысление тайн ремесла антрополога¹⁰. После 1973 г. он, конечно, отзывался на веяния времени. Но своих принципиальных позиций в угоду моде никогда не сдавал. Об этом свидетельствуют как специальные монографии, так и его интервью. Надо из последних упомянуть данное Аруну Михельсену в 2000 г. и опубликованное в 2002 г.¹¹ Интервьюер так подытожил сделанное Гирцем: «его уникальный метод обладает способностью схватывать культурную специфику средствами всеобщности». Очень верно сказано.

К биографическим чертам Гирца я добавил бы, что он занимался антропологией с удовольствием.

3. Страсти по Гирцу: появление антрополога

Хотелось бы попросить всех, кто мало знаком с наукой антропологией или нечетко представляет ее возможности, прочитать Гирцевский анализ далеких от нас в пространстве и во времени событий 1912 года в Марокко. Лично для меня, всю жизнь занимающегося антропологией, это образец, к которому надо стремиться и которым можно гордиться. Мы так явственно представляем себе бедуинов, их шейхов, французские власти и еврея Коэна, будто находимся «здесь-и-сейчас» в антропологическом театре, где роли исполняют гениальные актеры. Обычная, пожалуй, история о грабеже скота в изложении Гирца превратилась не только в Моссковский «целостный социальный факт», но в драму характеров, если хотите, страстей.

А вот его собственные страсти, когда он с женой в 1958 году оказываются в деревушке, где-то в глухом конце острова Бали. Они попали в полную изоляцию. На них смотрели, как на пустое место, как на стекло, фокусируя взгляд на камне, на дереве, на далекой горной гряде. Почти никто с ними не здоровался...

Это все страсти по Гирцу, по антропологу, занятому сбором материала, ведущему (на языке профессионального жаргона) полевую ра-

¹⁰ Geertz C. Local Knowledge. N.Y. Basic. 1983; Geertz C. Works and Lives: the Anthropologist as Author. Cambridge: Polity Press, 1988.

¹¹ Geertz C. I don't do system. An Interview with Clifford Geertz (with Arun Miiicheelsen), in: Method and Theory in the Study of Religion. Journal of North American Association for the Study of Religion. Vol. 14. No 1. P. 2–20.

боту. Первая стадия обряда посвящения его в местное сообщество – отторжение. И это закономерно. Французский антрополог Арнольд Ван Геннеп раскрыл структуру молодежных посвящений-инициаций: вначале имеет место ритуальная смерть, затем следует обретение знаний и, наконец, посвященный возвращается в мир, не то что, постигнув его смыслы, но открытым, знающим, что в мире имеются смыслы¹².

Если наша параллель между возрастной инициацией и работой этнографа (тоже профессиональная хитрость, шитая белыми нитками: так принято обозначать специалиста, когда он находится «в поле»), верна, то возникает вопрос о тех смыслах, которые он должен искать, вернувшись из «деревни», где он находился, в большой мир.

Гирцу и его жене на первых порах нужно было вооружиться ангельским терпением и надеждой, потому что они находились в стадии ритуальной смерти. Нет, конечно, никто их не собирался убивать. Но их не замечали публично, но зато, можно себе представить, сколько о них велось разговоров. Войти в общество им помог случай. Они наблюдали запрещенный бой петухов. Появилась полиция, все бросились врассыпную. Гирц с женой последовали общему примеру и укрылись в том жилище, куда нырнул один из беглецов. Наступило умиротворение, разрядка страстей и, может быть, даже счастье. Жена хозяйина вынесла стол, стулья и подала чай. Затем последовала сцена, когда хозяин объясняет полицейскому, что у него гостят американские профессора, которые находятся здесь с разрешения правительства ради изучения культуры Бали с целью написать книгу для американцев. На следующий день антропологи были приняты обществом.

Эта инициация Гирцев много лет стоит у меня перед глазами. Столь суровые испытания мне не приходилось проходить на Кавказе, где радушие, свойственное, как оказалось, и балийцам, демонстрируется моментально. Может быть, дело в том, что на Кавказе, территории российской, нет надобности иметь рекомендации от правительства и не приходится даже демонстрировать удостоверение от Академии наук. Но испытания-то все равно не миновать. Это может быть совместный проезд с чеченцами из Махачкалы в Чечню в военные 1990-е годы, минуя военный блокпост в Герзеле, участие в Абхазии в запрещенной охоте ради изучения кавказского охотничьего мифа, а то и просто повсеместное кавказское застолье. Последнее выступает вроде в роли приветствия гостя, дружеского с ним знакомства, но это также испытание и не только его устойчивости к алкоголю, но всех его человеческих качеств.

Наконец, о женщине. Успех Гирца в Индонезии в безусловной степени был связан с тем, что он находился в обществе жены (пер-

¹² Книга А. Ван Геннепа вышла в 1907 году. Недавно она была переведена на русский: *Ван Геннеп А.* Обряды перехода. М., 1999; см. также аналитическую и насыщенную материалом статью: *Тендрякова М.В.* Первобытные инициации и современная культура // Советская этнография. 1991. № 6.

вой). Хилдрид Гирц сама профессиональный антрополог, но дело не только в этом. Антрополог вместе с женой, изучающий местное общество, образуют всем понятную витальную ячейку. Они и предъявляют эту свою витальность как отрезок их жизненного пути, который они решили по какой-то причине пройти вместе с людьми данного поселения. Чего бы они ни делали профессионально, но как люди они живут с людьми. Хорошо, если делают с ними тот же кров и ту же пищу. Бронислав Малиновский на Тробриандах и Маргарет Мид на Западном Самоа жили обособленно, что не то ослабляло силу их профессионального внимания, но позволяло окружению предъявлять им не всю, а какую-то частную сторону своей жизни. Витальный фактор, о котором идет речь, настолько значим, что одно хорошее американское руководство по полевой антропологической работе начинается с описания такой сцены. В мексиканской деревне появляется джентльмен, одетый в куртку времен Второй мировой войны, в джинсы, с мексиканской соломенной шляпой на голове. Его сопровождает сексопильная блондинка. «Это значит, – читаем мы, – что в мексиканской деревне появился антрополог». Смею заверить, что работа антрополога и на Кавказе идет лучше, если он не одинок. Мужчины тогда не испытывают ревнивого беспокойства, женщинам есть о чем поговорить, и все на пользу делу. Правда, надо быть начеку, чтобы спутницу не увезли смотреть на красоты дальних водопадов.

Думаю, что и болезнь малярией Гирца в 1958 году могла обеспечить заботливое внимание людей. Так было иногда и со мной. Вообще наше витальное существование вызывает огромный и тщательно скрываемый интерес. Например, то, как мало ела американская журналистка, бывшая со мной в одном из сел Чечни в 1996 г. Когда я ночью в обществе мужчин, большой интерес вызывает разглядывание моего тела («спина кавказская, а ноги нет» и т.д.). Как бы то ни было, этнограф в поле предъявляет себя, прежде всего, витально. Такова традиционная культура, она витально-демонстративна, и ты сам телесно представлен.

Способность жить в народном родовом теле – вот одна из сторон профессиональной деятельности этнографа. Ибо в этом случае он не получает экстрагированную от всякой жизни идеологическую картинку, но вступает в подлинную культурную коммуникацию, начальный момент которой маркирован витальным равенством. Это – как взаимное приветствие «Здравствуйте!» двух до того не знакомых людей. Перескочить через необходимые стадии общения чреватое оказаться жертвой рефлексивного управления со стороны тех, кого ты изучаешь. Существует американский этнографический фильм, который видела антрополог Наталия Николаевна Садомская (1927–2013), где показаны современные женщины Западного Самоа, признающиеся в том, что они девчонками обманывали Маргарет Мид, приходили в ее комфортабельный дом на берегу моря и рассказывали всякие байки об их

безоблачной сексуальной жизни и т.п. Новозеландский этнограф Дерек Фриман тоже беседовал с такой женщиной¹³.

Этнограф, входя в витальную жизнедеятельность местного общества, обретает базовые условия своей профессиональной работы, защищая ее тем самым от какого-либо неблагоприятного рефлексивного воздействия. Ведь витальность просто преданность, признак-условие, нулевая точка, где все мы равны.

4. «Я там был», или Страсти по Декарту, Мукаю, а также по Тишкову

В моей практике был эпизод чем-то похожий на описанные. В 1992 году я изучал балкарцев, работая во всех пяти ущельях их этнической территории на западных склонах Эльбруса. В одном из ущелий я поселился у муллы по имени Мукай. Ему было за 90, но здоровье ему позволяло подолгу беседовать со мной, готовить молочнокислый айран для меня и коллеги и просить меня найти ему спутницу жизни. Память у него была отличная, судя по цитированию им Корана. Но он крайне неохотно делился знаниями балкарского фольклора, который ему, ставшему муллой, казались теперь беспросветным язычеством. Он даже отпирался от тех текстов, которые были записаны от него в 1950-е гг. и опубликованы с указанием его имени.

Я рассказал об этой истории на одном собрании фольклористов, стараясь обратить внимание аудитории на сложность психического состояния тех людей, которых мы в профессиональном кругу называем информантами. Но одна дама поняла меня неправильно: она усомнилась в искренности Мукая и предположила, что он говорил неправду и в 1992 г. и раньше, в 1950-е гг. Но дело как раз в том, что на протяжении своей большой жизни Мукай всегда был искренен. Возможно, как африканский жрец Оготемеле, который в начале XX века повествовал французским этнографам о таких космогонических знаниях догонов, наличие которых уже не смог подтвердить ни один другой исследователь.

Сообщенное Мукаем в 1950-х гг. и записанное от него мною в 1992 г. – тексты, объединенные тем, что в обоих случаях это фактывидеельствования, хотя о разных вещах. Они искренни, обладают подлинностью и достоверностью, но не истиной. С ними можно работать, только помня о том, что они, как любые этнические тексты, по отношению к данной балкарской культуре дополнительные. К ним просто нельзя подходить с требованиями истинности. Вообще нормальный информант никогда и не претендует на позицию истинности.

Хотя такая ситуация возможна. Представим себе, что один из сыновей Мукая перестал заниматься горно-спасательной деятельностью

на опасных склонах Эльбруса, выучился антропологии и даже защитил диссертацию, в которой описывается балкарская культура. При этом он пользовался, конечно, какими-нибудь теоретическими установками, скажем, К.Г. Юнга, Э. Кассирера и тем, что получил от своего непосредственного научного руководителя. Есть большая вероятность того, что такой исследователь будет слабо различать подлинность и истину. Как носитель балкарской культуры он будет настаивать на том, что его данные объективны, имея в виду именно их истинность. При его честности ему трудно различить свою внутреннюю речь и научный дискурс.

Но что делать в случае, если исследователь откровенно плурует и его данные не подтверждаются, например, другими балкарскими учеными?

Подобные случаи мне известны уже во множестве, и число их нарастает лавинообразно. Причина явления хорошо обозначена моим ушедшим из жизни другом Ауесом Абдоковым, лингвистом из Нальчикского университета, который называл его «младонаукой» – жестким стремлением предьявить свою этничность как вид социальной идентификации. Настоящий же информант находится в состоянии выбора самоидентификации. Как индивид он дистанцирован от своей этнической культуры. Его ответы на мои вопросы, я в этом много раз убеждался, есть внутренний разговор с самим собой, в которой не исключены размышления и сомнения. Такой информант никогда не равен этнической культуре. Сплошь и рядом, записывая на Кавказе нравственные нормы или другие принципы организации общества или культуры, я слышу ностальгическое: «Да, мы уже не те». Разрыв по отношению к традиции, дистанция к ней дают возможность ее оценки. Это и есть черта самой традиции, ее искренности. Носитель традиционной культуры пребывает в ней рефлексивно, оберегая истину как возможность ее. Напомним учение Рене Декарта о сомнении, который считал, что на истину «натолкнется скорее отдельный человек, чем целый народ»¹⁴.

Есть еще одна проблема фактуальности, обязанная аргументированию «я там был». Это доказательство иногда прикрывает откровенный плагиат. Я много в поле и по литературе изучал народное жилище. С первых экспедиций в конце 1950-х годов и по сию пору я обязательно фиксирую месторасположения в пространстве дома людей, согласно полу, возрасту, месту, где находится умерший, и место, предназначенное гостю. Работая с казахской юртой (кииз юй) в 1992 г. я установил, что места для двух последних персонажей совпадают. Этот факт осветил все предшествовавшие наблюдения и дал подтверждение последовавшим. Так родилась концепция гостя, который в ритуальном смысле приносит в дом благо из потустороннего мира, он «живой мертвый». Она была построена в основном на абхаз-

¹³ Freeman D. Margaret Mead and Samoa. N.Y. Penguin Book. 1985.

¹⁴ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 271.

ском материале. Концепция была опубликована сначала в сборнике Института этнографии и антропологии в 1993 г.¹⁵, а затем как лекция в моей книге «Лекции по исторической этнологии» 1998 г.¹⁶. И вот в 2002 г. я держу в руках сборник научного детского творчества «Обнинский полис». Читаю там статью Полины Симонян «Гость, приносящий благо: к философской постановке проблемы»¹⁷. Одаренная девочка ссылается на то, что жила в Абхазии, указывает некоторых сотрудников Института этнологии и далее, не называя меня, предъявляет мой аутентичный текст.

Проблему «я там был» как оправдание субъективизма кое-кто из критиков Гирца пытался предъявить ему. Чисто умозрительно. Но Гирц ведь не то, что из себя представляет корыстная школьница и ее лукавые покровители из московского академического учреждения.

Бывают еще более уникальные методы, чем у юной школьницы. Директор этого учреждения, где я проработал 39 лет (с аспирантурой), В.А. Тишков никогда не вел полевой этнографической работы. В 1990-е гг. он препятствовал моим поездкам в Чечню. Я ездил за свой кошт. Но вот однажды в 1996 г. он дает мне портативный, тогда редкий в стране, магнитофон и небольшую сумму денег для поездки в Чечню. Говорит, что хочет собрать «голоса эпохи». Как говорится, «шерсти клоку». Еду. Сам думаю, как же сделать выборку. Решил, что записи начну в первой же подходящей ситуации. Шла война. Самолеты (пассажирские) в Чечню не летали. Я прилетел в Ингушетию. Тут на центральной площади Назрани кипели дискуссии по поводу выборов президента республики. Меня увидел тогдашний директор ингушского телевидения Башир Чахкиев, и мы стали вместе брать интервью у нескольких участников собрания. Потом автобусом, в котором были только женщины, я поехал в Грозный. На границе около федерального блокпоста услышал очередь из крупнокалиберного пулемета. Нет, не в нас, а знак водителю остановиться. Меня вывели и повели к офицеру. В моем паспорте указано место моего рождения – Грозный. Я сказал, что еду искать родственников. Обошлось. 2 июня 2001 г. около такого же поста была расстреляна машина правозащитника Виктора Попкова. Он погиб. В Грозном я сразу зашел в кафе – семьи моих знакомых, я знал, бедствуют. Женщины, с которыми я ехал, везли из Назрани продукты. В кафе сидел только один мужчина. Я представился и попросил его рассказать о себе. Вот и все, что я привез Тишкову в Москву. Каково было мое изумление, когда я в пухлой книге Тишкова «Этнография чеченской войны» прочитал о тех моих записях как доказывающих мой непрофессионализм. Книгу он написал, сидя в

¹⁵ Чеснов Я.В. Откуда приходит гость? // Новое в этнографии. М., 1993.

¹⁶ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. Лекция 15: Гость, приносящий благо.

¹⁷ Симонян П. Гость, приносящий благо: к философской постановке проблемы // Обнинский полис. Вып. 1. Обнинск, 2000. С. 398–409.

Москве, на основании материалов нескольких чеченских интеллигентов, некоторое время работавших в ИЭА в специально созданном «чеченском центре»¹⁸. Мою работу по изучению чеченского этноса он назвал «собираем этноса из этнографического мусора».

Однако внимательнее присмотримся к механизмам полевой этнографической работы, используя опыт Гирца. Здесь без концепции страстей (страстишки оставим Тишкову) нам не обойтись. Как известно, Декарт различал мысли-действия и мысли-страсти¹⁹. Последние являются результатом смешения души и тела, поэтому они неясны. Страсти – это вовсе не реакции на какой-либо раздражитель, не проявление воли, ведь мы не можем себя заставить обрадоваться или разгневаться. Страсть имеет внешний источник. Испытывать страсть – значит претерпевать. Человек претерпевает низшими чувственными страстями, так и высшими – духом, мыслью, нравственностью. До проявления страстей нас как бы нет. Человек с его индивидуальным миром появляется в результате действия страстей.

Если мы правильно следуем Декарту и его великому толкователю Мерабу Мамардашвили, то мы имеем право говорить об отложенном присутствии человека, которое в этом мире случается лишь после претерпеваний. Вот почему так важны были не только для Гирца и его жены события, связанные со спасением от полиции, но и для хозяина, их приютившего. Напомним, что претерпевание завершилось чаепитием и благодушным разговором. Ведь и хозяин пережил страсти и реализовал свою человечность в беседе с антропологами. Если вдуматься, то Декарт, установив, что человек появляется «после» страстей и что от всего этого человек делается открытым общению, проложил нам верный путь к решению проблемы диалога культур.

Вот и получается, что этнографическое интервью должно быть просто чаепитием, или чем угодно, но не подчинением информанта вопроснику антрополога. Утверждение Мишеля Фуко, что за любым познанием скрывается власть, сомнительно, хотя тезис о власти-знании после Фуко пышно расцвел в постструктурализме. У антрополога нет ни микровласти, ни биоласти, ни харизматической власти. Но есть биоэтика. Он гость, а гость, говорят абхазы, «как ягненок». Хороший информант в ходе этнографического интервью пребывает, как правило, в ностальгическом настроении по поводу своей культуры, своего социума, своей собственной жизни. Это ностальгическое влечение к миру, рефлексивный аффект, обращенный на самого себя, попытка собрать свою собственную целостность. Для этого информант пользуется фатической коммуникацией (так принято называть

¹⁸ Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны. М., 2001.

¹⁹ Рассмотрение этики мышления в Декартовском трактате «О страстях»: Мамардашвили М. Картезианские размышления. Январь 1981 г. М.: Прогресс, 1993.

первый период общения, когда люди только устанавливают контакт, не сообщая еще информации в узком смысле, интересуясь, например, здоровьем друг друга, и т.п.). Ответы информанта представляют собой внутреннюю речь, хотя навыки ее превращения во «внешнюю» могут быть и не развиты у представителей традиционных культур²⁰. Тем более, для информанта важна беседа. Интервью можно, скорее всего, считать самоорганизацией информанта в благоприятных условиях, созданных вниманием антрополога. Если хотите, это Фрейдовское выговаривание или Моссковский обмен хозяйской чашки чая на внимание антрополога ради ситуации остановившегося времени, т.е. состоявшегося присутствия человека. Иначе говоря, этнограф не может не быть антропологом.

Кем только не именовали полевого антрополога – следователем и контрабандистом, шпионом и миссионером, но чаще всего он вынужден быть *volens nolens* исповедальником. Исповедование информанта может быть прикрыто разными его ролями, например, ролью гостеприимного хозяина, путеводителя по традиции, даже пропагандиста достоинства своей собственной культуры. Но для работы антрополога сущностно важна одна главная интонация, которая проистекает, минуя все прагматические обстоятельства. Я лично ощущал, что этой функции антрополога благоприятствует восприятие его в качестве гостя, но даже не реального, а как бы пришельца с того света, живого мертвого, лишенного пола и прочих атрибутов статуса. Оба – информант и антрополог – находятся в линейно растянутом времени. Оба остро ощущают при всем этом краткость данной встречи, ее неповторимость. Скажем даже – эсхатологический финализм. В таком растянутом времени осуществляются подлинная утопия, свобода и равенство. Это равенство необходимо информанту, чтобы, пережив свои страсти, ощутить пребывание в себе отложенного присутствия человека, чему способствует в меру своих сил некий Другой – антрополог.

Вот что еще нужно сказать. Носители разных культур по-разному понимают свои страсти. Так, английское *affliction* или французское *malheur* нельзя точно перевести русским «несчастье», «горе» или «скорбь». Это происходит потому, что разные культуры акцентируют разные моменты в интерпретативном поле отрицательных или положительных эмоций. Но то, что страсти известны любому обществу, – это преданность, признак-условие. А страсти претерпевать может только витальный, природный, страдающий человек, научная программа которого стала витальной необходимостью, а не абстрактное существо, намеренное сделать вклад в науку.

²⁰ *Выготский Л.С.* Проблемы развития психики. Собр. соч. Т. 3. М., 1983; *Лурия А.Р.* Этапы пройденного пути. Научная автобиография. М.: Изд-во Московского ун-та, 1982; *Лурия А.Р.* Язык и сознание / Под ред. Е.Д. Хомской. М.: Изд-во Московского ун-та, 1979.

5. Об аристократизме и балийском одиночестве

Такая преданность включает механизм понимания. Проблема преданности требует от нас снова обратиться к теме власти.

Да, мы утверждаем, что участники петушиных боев, описанных Гирцем, исповедуют равенство. Но равенство не как социально-правовой институт, а как преданную возможность страдать и надеяться на успех, т.е. это равенство – некий момент и риск. Суть этого момента состоит в обретении человеком своей идентичности, исходя из собственных индивидуальных посылов. Такой процесс можно представить как властный, но только в виде развертывания изнутри, а не извне. Здесь речь идет не о принадлежности к престижной социальной страте, а об изначальном человеческом достоинстве и самостоятельном мышлении. Здесь нет речи не о служении кому-то и не о господстве над кем-то. Тем более, что эта власть над собой вовсе не легитимизируется харизмой или даже особым отношением к Богу. Это особый вид рациональности, скорее эстетической, чем юридически-правовой.

Душевное состояние балийцев, описанных Гирцем, мы хотим определить как гордое аристократическое одиночество. Ведь именно так можно воспринять отсутствие видимых эмоций у проигравших игроков, столь точно уловленное Гирцем. Это владение собой сродни японскому воинскому кодексу бусидо. Балийская культура близка японской культуре любви и ненависти. Это генетическая проблема наследия тихоокеанских культур, куда входят японская, культуры островной Юго-Восточной Азии и некоторые материковые данного региона. Перед нами рационалистические системы, но не привычного нам нормативного типа, а страстно-эстетического.

Подобный тип аристократизма, утверждающегося путем самоограничения, в моих исследованиях обнаружился на Кавказе²¹. Особенно ярко эти черты прослеживаются у абхазо-адыгских народов, где дворянину или князю была положена самая непитательная часть мяса (крылышко курицы), самая неприхотливая постель (лучше вообще на открытом воздухе с седлом под головой) и т.п. Истоки этого аристократизма оказались вовсе не сословными. С той же очевидностью аристократизм на Кавказе присущ исконно крестьянским обществам. Кавказство – это и есть крестьянский демократический аристократизм. Кажется, в нем нам удастся нащупать причину побед, так называемых крестьянских революций на Кавказе, частичных, как у сванов, которые разделились на княжескую и демократическую часть, или у западных адыгов, среди которых шапсуги в XVIII веке установили демократические порядки. В Дагестане крестьянские общества могли

²¹ *Чеснов Я. В.* Экзистенции: аристократизм // *Философия и культура.* 2011. № 8.

включить в себя аристократические образования с наследственными правителями. В Чечне же демократические крестьянские революции к XVIII веку изгнали наследственных феодалов. Эта историческая особенность сыграла выдающуюся роль в этнической и политической жизни чеченцев²². Подобный тип развития общества был знаком Гирцу, который в своей книге делает сноски на «Политические системы горной Бирмы» Эдуарда Лича. Последний проанализировал неустойчивые равновесия между аристократическими и демократическими тенденциями у шанов и качинов Бирмы²³.

Гирц с симпатией относится к рационалистическим концепциям Макса Вебера о развитии цивилизаций, городской жизни и роли религиозных верований. Вебер четко поставил проблему социальной организующей силы иудаизма, конфуцианства, брахманизма, греческого рационализма, что Гирц обсуждает в главе VII «Интерпретации культуры». Как известно, Вебер видел значение больших религиозных систем не в тех или иных аспектах, связанных с теми или иными событиями, а в универсальных ответах на вопросы, касающихся счастья, страдания и зла²⁴. В этих религиозных системах событием становилось не то, что произошло, а что обладает смыслом. Можно сказать, что в больших религиозных системах разрозненные время и пространство собираются в одну точку, это обратная перспектива времени, сведенного к месту, к сакральному центру. Суть этого процесса для Юго-Восточной Азии прекрасно описал один из крупнейших специалистов австрийский этнолог Роберт Хайне-Гельдерн, на которого в одном месте ссылается и Гирц. В данном случае речь идет о сакральной идентичности местопребывания власти и носителя власти. Не остался Гирц в стороне и от дискуссий по феодализму, поднятых в науке Карлом Виттфогелем, Марком Блоком и другими учеными, развивавшими концепции Вебера. Локализованный феодализм – это способ принудительного существования человека в истории и он подавлял то, что

я хочу назвать демократическим аристократизмом²⁵.

Но история овладеть полностью человеком не может, он всегда в нее не вмещается и выпрыгивает, на чем постоянно настаивал А.М. Пятигорский. Здесь нам хочется сослаться на прекрасное понимание этого русским философом православия Сергеем Николаевичем Булгако-

²² Чеснов Я.В. Быть чеченцем: личность и этнические идентификации народа // Чечня и Россия: общества и государства / Отв. ред.-сост. Д.Е. Фурман. М.: Полиформ-Талбури, 1999. С. 63–102.

²³ Leach E.R. Political systems of Highland Burma. Cambridge, Mass. 1944; Чеснов Я.В. Концепция этнической общности в работах Э. Лича // Этнологические исследования за рубежом. М., 1973.

²⁴ О зле как символе: Чеснов Я.В. Экзистенция: истоки зла // Философия и культура. 2012, № 1.

²⁵ Чеснов Я.В. У чеченцев Америки // Вайнах сегодня. 1996. № 1.

вым: «Человек живет в мире и его истории, он подвластен принудительной необходимости этого мира, он не принадлежит ему и способен возвышаться над ним. Через это противоборство сил мира и духовных устремлений в человеке устанавливается та историческая диагональ, по которой движется жизнь в ту или иную эпоху»²⁶. Преданность принудительна, но тем не менее...

Ошибаются те, кто думает, что одиночество сопровождает людей в отдельные эпохи, что одинок, скажем, герой Возрождения. Одиночество присуще человеку со времен шумерского царя Гильгамеша, потерявшего своего друга Энкиду. И страх экзистенциальный сопутствует этому одиночеству. Этот страх знаком и героическим абрекам Кавказа и обычным балийским крестьянам. Страх, прикрытый игривостью у балийцев, тонко улавливает Гирц. Благодаря этому он дает психологически точную интерпретацию злых театральным персонажей на Бали, вроде детоубийцы Рангды и благородного чудовища Баронга. Гирц мог улавливать экзистенциальные сущности и «думать телом», как сказал бы немецкий философ Дитмар Кампер, в 2001 г. ушедший из жизни.

6. Универсалии и символические системы

Молодые Грегори Бейтсона и Маргарет Мид следовали Фрейдовскому психоанализу во время работ на Бали. Их книга «Балийский характер» вышла в 1942 г. Для них Рангда, центральный персонаж балийской народной драмы, была символической проекцией матерей, бросающих своих детей. Гирц отказывается от подобных толкований, как и от использования любых абстрактных моделей, в том числе и психоаналитических. Он рассматривает крестьянские общества не как примитивные, а как обладающие своей историей и запасом нерешенных проблем (об этом в главе IV «Интерпретации культур»). Неясности в окружающей жизни, считает Гирц, снимаются религиозными представлениями: религиозное «так должно» охватывает реальное «так есть» (глава V). И здесь Гирц выдвигает свою плодотворную гипотезу о движении мышления в традиционном обществе по принципу «туда и обратно», между религиозной перспективой и здравым смыслом (заключительные абзацы главы IV).

Подобные движения заставляют Гирца скептически отнестись к универсалиям. Отсюда проистекает его настороженное отношение к концепциям Клайда Клакхона, в том числе к его удачному, по нашему мнению, введению в антропологию²⁷. На этом вопросе остановимся специально.

²⁶ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991. С. 327.

²⁷ Оно недавно было переведено на русский язык: Клакхон К.К.М. Зеркало

Создается впечатление, что Гирц, критикуя универсалии, имеет в виду некие содержательно-генетические организованности, распространенные среди разных обществ мира. Может быть, к этому склонялся и Клакхон. Данная традиция восходит к монадам Лейбница. Но мы будем, однако, придерживаться сейчас того понимания универсалий, которое было заложено еще общими понятиями Платона и Аристотеля и воспринято Боэцием. Напомним, что универсалиями в классическом смысле, идущем от Аристотеля, мыслится то, что по определению выводится из единичного. Следовательно, универсалия не сопоставима ни с какими классификациями, имеющими дело со множествами. Для Боэция универсалии чисто философская проблема – это вопрос о реальности того, что постигается в общих понятиях. Следовательно, универсалия – это логическая категория, организующая конкретный материал, распадающийся на роды и виды. Для Боэция универсалия – то особое, что делает индивидов похожими друг на друга. Универсалии, сделав вывод, не могут быть чуждыми антропологии, а напротив, ей необходимы.

Поэтому мы не можем согласиться с запальчивым отношением Гирца к этой проблеме. Нужно только помнить, что антропологические универсалии не раз и навсегда установленные истины, но категории, находящиеся в становлении. Например, культурные ценности относительноны, но они интегрируются, в конечном счете, универсальными представлениями о человеке как носителе всех ценностей. Сравнительно-исторический метод, без которого антропологии не обойтись, нуждается в представлениях об универсальных основах. Здесь находят выход представления о природной сущности и глобальности человечества. Методологически для нас важны такие замечания Боэция, согласно которым роды и виды существуют одним способом, а мыслятся другим²⁸. И еще очень важное для антропологии, связанное с описанием разнородных обществ, – это утверждение Боэция о том, что описание вбирает «собственные признаки» и само является собственным признаком²⁹.

Здесь Боэций развивает мысль Платона, что «мера истинности соперничающих мнений – это универсалии созерцания»³⁰. Созерцание, таким образом, может выступать в роли описания. Еще Аристотель попытался объективировать категорию универсалий, сведя их к универсалиям коммуникации и развив топическую теорию.

В своей собственной практике я постоянно пользуюсь Аристотелевской топикой, которая как нельзя лучше объясняет распределен-

для человека. Введение в антропологию. СПб.: Евразия, 1998.

²⁸ Боэций. Сочинения. С. 368.

²⁹ Там же. С. 360.

³⁰ В анализе универсалий Платона мы опираемся на мнение Ж. Делёз и Ф. Гваттари, изложенное в работе «Что такое философия». М., 1998. С. 104.

тельные, а не причинно-следственные механизмы культуры (размещение, «место» и т.п.)³¹. И тут мы должны обратиться к Платоновской концепции становления, рассмотренной в диалоге «Тимей» (47 е – 69 а). То, что у Платона названо «сущим небытием» или «иным», как в «Пармениде», это не субстанция, не материя, тем более не какие-либо стихии или простейшие элементы. Это некое место (по-гречески хора), которое вечно, неразруσιμο и дарует обитель всему рождающемуся. Но оно вовсе не ощутимо, но выводится посредством умозаключения. Платон еще называет хору кормилицей, или восприемницей того, что рождается и дает образец для этого рождающегося. Хора существует еще до Вселенной («Тимей» 52 d–53 b). Аристотель, обратившись к тому же принципу преданной организованности, предложил называть его топикой, «общими местами». Именно этой Аристотелевской топикой подпитывалась средневековая схоластика, разрабатывая теорию универсалий.

Антропологический материал как нельзя лучше позволяет перенести распределительно-топический принцип из сферы мышления и риторики на организованности в культуре. В результате мы получаем то, что в современном понимании называется герменевтикой, работающей в поле логических замещений. Полевой антрополог выступает мастером предъявлений логических замещений, взятых из одной культуры и перенесенных в другую³². Топика в условиях интервьюирования ни в коей мере не сводима к отношениям власти. Позиции информанта и этнографа не иерархичны, а единичны и топически организованы.

Извинимся перед читателем за то, что снова приходится обращаться к истории логики. Речь сейчас снова пойдет о Платоне. Он считал, что чувственная ступень, предшествующая познанию должна состоять из трех ступеней: имени, определения и изображения. Только на четвертой ступени появляется знание, представляющее собой понимание и правильное мнение. Понимание находится не в телесных формах, но в душах, где сосредоточена пятая, последняя ступень, где находится то, что познается само по себе и что является подлинным бытием. По Платону, именно понимание наиболее близко к последней, пятой ступени, «все же остальное находится от нее на много дальше» (Платон. Письма, VII, 342, а – d). Итак, Платон констатирует разрыв между чувственным опытом и умопостигаемыми данными. Это свойственно всем людям: древним грекам, американскому антропологу и балийцам. Мы попытались описать это выше как страсти-

³¹ Чеснов Я.В. Сократ и топы нравственности // Ориентиры. Вып. 4. М., 20007. С. 98–119.

³² Распределительно-топическая концепция культуры развита в Я.В.Чеснов. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарики, 1998. Методика топической герменевтики использована в работе: Чеснов Я.В. Этнологическое мышления и полевая работа // Этнографическое обозрение. 1999. № 6.

разрывы, к которым мы восходим, забывая о «мышлении телом». Поль Рикёр, на ранние работы которого, кстати, ссылается Гирц, выделил стадию предпонимания, т.е. первоначальную организацию чувственного опыта как непреходящую стадию герменевтических процедур, за которой следует, собственно, интерпретация³³. Предпонимание и есть универсалия предданности.

Гирцевская критика универсалий вызвана просвещенческой концепцией человека, где на первое место выдвигается рационально организованная природа человека. Но конкретно удар Гирца направлен против нескольких классиков антропологии: упомянутого К.К.М. Клакхона, А. Кребера, К. Уислера, М. Херсковича, Т. Парсонса, О. Тейлора, Дж.П. Мердока, Б.Малиновского. Но поскольку Гирц понимает под универсалиями содержательно-генетический комплекс (некоторые формы семьи, Эдипов комплекс, обряды исцеления, торговлю и приемы пищи и т.д.), чем грешат, действительно, некоторые из упомянутых авторов, то этот удар оказывается не очень сильным – ведь универсалии это ментальные доминанты, конституирующие человеческие организации как преданные, и тогда они оказываются близкими к естественному полученным природным.

Не случайно, что Гирц довольно невнимателен к природному фактору. Это при всем том, что Гирц достаточно много места посвятил обсуждению проблемы происхождения человека. Очевидно, уклонение от должного внимания к естественному началу вызвано у Гирца стремлением как можно сильнее фундаментализировать культуру как символическую систему. Отсюда столь резкая, но не совсем справедливая критика упомянутых авторов. Если бы Гирц более последовательно соблюдал герменевтические принципы своего подхода, он бы не мог не заметить, что естественное начало в любой культуре также включается в «символическую систему», занимая в ней место универсальной предданности, экспозиции для развертывания символических форм. Такие символические формы не сосредоточены в культуре в каком-либо одном месте, ведь в распределительно-топической сети смыслы существуют в ней повсюду разоформленно в виде предданностей. А «символическая система» – это инструментарий самого исследователя, обращенного к реальности, где есть и символы и несимволические процессы.

Среди последних мы обращаем особое внимание на витально-личностный процесс. Жизнь человека в любой культуре окружает универсальное поле дорефлексивных структур, как высказался бы поздний Гуссерль. Фрейд видел здесь первичные мыслительные процессы, которые филогенетически предшествуют вторичным, то есть

³³ Ricoeur P. Le conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique. P., 1969; есть русский перевод. В своей книге Гирц ссылается на английский перевод работы Рикёра о Фрейд: P. Ricoeur. Freud and Philosophy. New Haven, 1970.

контролируемым и логически упорядоченным, на что, кстати, обращает внимание Гирц³⁴. Напомним, что по Гуссерлю первичным символизмом можно назвать чистое феноменологическое познание, основанное на непосредственной достоверности предмета. Многие авторы говорят о первичном символизме на таком уровне. Но нам следовало бы здесь поддержать Гегеля, который в книге I «Логики» назвал философским бессилием попытки хвататься за символ как за спасительную соломинку. Критика Гегеля была направлена против романтиков, видевших в символе некое содержательное «ночное» начало³⁵.

Гирц вслед за Джорджем Мидом берет инструментальное значение символа, вырывая его из повседневности, нагружая его функцией придания опыту смысла. Конечно, этим преувеличивается упорядочивающая роль символа, поскольку символ есть указание на неполноту, на недостаточность, на тот или иной разрыв. «Символ хранит теплоту сплавивающей тайны» (С.С. Аверинцев). Символ маркирует исходную неудовлетворенность само собой текущей реальностью. Ощущение краев обрыва этой реальности и порождает символы. Когда Гирц пишет об ограниченном числе синтезирующих символов в каждой культуре (гл. V) или о том, что на общинном пиру на Яве каждое блюдо выражает отдельную религиозную идею (гл. VI), он говорит о символе уже в другом смысле. Это явно символизм второго порядка, а, точнее, речь здесь идет о развитых ценностных системах. Видеть только их, означало бы чрезмерно ритуализировать культуру. Но сам Гирц в главах, посвященных политическим движениям и идеологиям, показывает, как те или иные личности хорошо обустроиваются в мире своих символов, наполняя их нужным им содержанием.

Кстати, ту деревню, где первоначально отторгались Гирц и его жена, можно описать как закрытую систему вторичного символизма, где антропологи представляли совершенно лишней и никому не нужный смысл. Работа Гирцев там оказалась взламыванием этой закрытой системы и в силу этого необходимой этим сельчанам.

Не случайно, что Гирц принят в странах так называемого «третьего мира», где отторгали даже такого преданного полевой работе этнографа, каким был Эванс-Причард. По Гирцу проводят семинары и конференции в Марокко, Индии, Индонезии.

7. Философия и антропология у Гирца

³⁴ В главе 3 Гирц ссылается на «Толкование сновидений» в английском переводе 1938 г. и на «Формулировки двух принципов умственной деятельности» 1946 г.

³⁵ Анализ Гегелевской позиции к символу см. в книге: Бибихин В.В. Язык философии. М.: Прогресс, 1993. С. 184–189.

Гирц напряженно интересовался философией. Не только американские авторы: Джордж Мид, Сьюзен Лангер, Герберт Райл, Кеннет Бёрк, но и вся европейская философия от Платона до Гуссерля и Рикёра. Но вот что надо отметить: занимаясь символическими формами мотиваций, социальным действием, культурным и политическим поведением Гирц остается антропологом, не подменяя своего мышления чисто философским. Это в отечественной науке прошедших десятилетий было принято сознательно или бессознательно прятать механизмы, изучаемые конкретными науками, за общеполитическими теориями, прежде всего, марксистскими. Так поступили у нас некоторые ведущие психологи с философской категорией деятельности³⁶. Гирц тоже обращается к философии, но чаще удачно, чем неудачно. Он сохраняет свою антропологическую позицию, анализируя то, как человек локально вписан в мир, единую картину которого дает философия. Точнее, имеется ряд философских направлений со своими картинами мира. Гирц обращается к философам, близким к нему по духу ради четко сформулированного Слова, которое помогает ему понять, что он делает сам. Как бы философы не объясняли устройство мира, они всегда великолепно чувствуют его преданность, нашу дистанцию по отношению к нему и возможность размещения в этом онтологически свободном пространстве нужного Слова. Здесь хочется вспомнить мысль Людвиг Витгенштейна о том, что не мы выбираем язык, а язык выбирает нас.

Но в поле философии не может быть общей для всех теории культуры. В начале главы XII Гирц пишет об утрате отдельными науками интеллектуальной самостоятельности, той концептуальной и методологической самонадеянности, «которая возникает, когда слишком долго и слишком настойчиво имеют дело с карманной вселенной (американский деловой цикл; французская партийная политика; классовая мобильность в Швеции; системы родства в каком-нибудь африканском племени), и которая, вероятно, является самым опасным врагом целостной науки об обществе»³⁷. Гирц призывает к междисциплинарному подходу и в качестве образцовой темы предлагает рассмотреть структуру и функционирование традиционных государств. Собственно, здесь заявлена постмодернистская научная перспектива. Осмысляя подобные подходы, Гирц пишет в главе I, что общая теория интерпретации культур невозможна.

Действительно, научно-философское мышление на каждом своем новом этапе меняет свои методы, да и попадает в уже изменившуюся среду изучаемых культур. Это четко осознает Гирц, поэтому он стоит на позициях историзма, критикуя английского структуралиста Эдмунда Лича за его антиисторизм (гл. VI).

³⁶ Зинченко В.П. Мысль и слово Шпета. М.: УРАО, 2000. С. 116.

³⁷ Geertz C. The Interpretation of Cultures. Selected essays by Clifford Geertz. New York: Basic Book, Inc., Publishers, 1973. P. 328.

Философский историзм мышления Гирца подчеркивает автономность мысли и ее организованностей в виде символических форм. Эта мысль опережает реальный процесс, как палец на карте у водителя опережает движение автомобиля (гл. VIII). При этом Гирц не забывает о том, что мышление – это социальная деятельность, публично развертываемая во дворе, на рынке и городской площади (начало гл. XIV).

Иногда историзм ему отказывает. Так, строя открытую систему мышления, Гирц обеспокоен элементами окончательности в первобытном мышлении. При этом он ссылается на труды Клода Леви-Строса, которые демонстрируют, что это черта первобытного мышления, что дикарь обладает наукой конкретного. Гирц настроен критически к теориям первобытного мышления. Он хочет проследить его пути с самого начала. Со сноской на Герберта Райла и Сьюзен Лангер он утверждает, что всякому мышлению свойственно различение, опознание путем стыковки различающихся образов (гл. VIII). Но здесь Гирцу не всегда хватает собственной убежденности, и он прибегает к спасительной помощи матери всех наук – к философии. Этим ему и нравится Леви-Строс, который предьявляет нам философствующего дикаря. Да и сам Гирц как будто закликает: «Вся этнография – это отчасти философия, а во всем остальном – вера» (начало гл. XIII).

Но ведь науки – уже выросшие дочери философии и в питании грудным молоком не нуждающиеся. Кстати, философия вовсе не есть наука о мышлении, у нее другие, свои задачи. Что касается мышления носителей традиционной культуры, то с его проблемой прекрасно справляется герменевтика, возможности которой Гирц недооценивает. Это мышление с помощью герменевтического круга, состоящего из центра всеобщего и частного, единичного и множественного. Философия умеет через последовательный дедуктивный ряд, выводы и определения, через всю цепь категорий, суждений и умозаключений выходить, в конце концов, из замкнутого герменевтического круга, прокладывая дальнейший путь своей мысли. У традиционного же мышления просто нет на это времени, оно разрывает герменевтический круг с помощью частного – конкретного образа или действия. В мифопоэтическом образе множественные формы сознания становятся единичным, накапливая тем самым различительную силу категориальности. Такой образ – «как бы понятие». С помощью «как бы понятий» организованы миры традиционных культур.

Поэтому-то традиционное мышление столь фрагментарно, всё в разрывах и столь близко постмодернистской деконструкции. Традиционная культура требует от нас содержательной, анархической методологии типа той, которую предлагает Фейерабенд.

Кажется, в своих прозрениях Гирц это понимает. По крайней мере так можно истолковать его прекрасное утверждение, что новое исследование в антропологии не стоит на плечах предшествующего, а как бы бежит рядом, состязаясь.

Отдадим должное Гирцу: он специалист в своем деле, но вовсе не упаковывает свое мышление в заданные схемы, он хочет думать и нас призывает к этому. Вот в этом видна философская позиция Гирца. Но не тогда, когда он в социологических явлениях хочет обнаружить обязательную философскую подоплеку. Настрой его мысли близок к учению американского физика и философа Перси Бриджмена, Нобелевского лауреата, который в целях сохранения прагматизма обращался к логическому позитивизму через учение об операционализме мышления.

Собственно, ради сохранения научного операционализма, ради того, чтобы не оторваться от первооснов в абстрактном воображении, Гирц выходит на проблему «насыщенного описания». И здесь он обращается к движению мышления от реальности к воображению и обратно, помянутая о том, что между считыванием семиотической сети и вымышленным сценарием имеется информационный разрыв, где и размещен как раз человек культуры³⁸. Усилия Гирца по обоснованию таких рекурсивных петель впечатляют. Особенно гл. III, названная «Развитие культуры и эволюция ума», где мы найдем интересное обсуждение авторов от Конрада Лоренца до крупнейших философов и психологов. В результате всего Гирц строит свою теорию «насыщенного описания», которая тем отличается от плоского описания, что предполагает наличие вымышленного сценария чтения реальности с обратной связью.

Со всем этим можно согласиться, потому что этнограф и его собеседник-информант действительно находятся в сценическом пространстве³⁹. В нашем случае на место кибернетически бихейвиориальной обратной связи (взаимообмена между входом и выходом) мы предлагаем поставить коллективную этнологическую интерпретацию. Что надеемся мы увидеть в результате подобных процедур? А то, что культуры состоят из фрагментов (тематизмов) не сводимых друг к другу даже внутри одной и той же культуры. Самостоятельные тематизмы: пища, жилище, миф или обряд. Эти фрагменты культуры, будучи мыслеобразами, обладают умозрительным рациональным ядром. Фрагмент культуры находится в положении герменевтической преданности (он образует признак-условие) и это состояние сообщает ему качество факта, доступного рациональному рассмотрению. Но не только. Преданные фрагменты культуры упорядочивают поведение и расширяют границы человеческого общения. Заметим, что обозначенной преданности культуры соответствует природная интерпретация у Спинозы, о которой упомянул Гирц в главе XV.

Напрасно только Гирц усматривает в герменевтическом подходе к культуре опасность для антропологии. В силу угрозы отрыва куль-

³⁸ Ibid. P. 50.

³⁹ Чеснов Я.В. Этнологическое мышление и полевая работа // Этнографическое обозрение. 1999. № 6.

турного анализа от его непосредственного объекта⁴⁰. Ведь он здесь хочет гарантировать от ошибок ту часть своей концепции, которая связана с символическим мышлением – ведь в пассаже о герменевтическом подходе он говорит о «центральных символах» и «идеологических принципах». Опасаясь герменевтики, Гирц хочет укрыться под более простыми доспехами семиотического подхода к культуре, формулируя его «как доступ к концептуальному миру, в котором обретаются наши сюжеты»⁴¹. Но на предшествующей странице он провозгласил отказ от «мегаконцепций»: законности, модернизации, интеграции, конфликта, харизмы, структуры. Он противоречит сам себе. А без них не обойтись – это реальные тематизмы.

Так является ли Гирц философствующим антропологом? Да, потому что он разоформляет герменевтические круги, строя хотя и прерывистый, но линейный ряд своих рассуждений. Кроме того, он предъявляет само поле этого дискурса: не философскую антропологию (он был бы чистым философом, если бы претендовал на целостную картину мира), а размышляет над способом организации своего собственного мышления. Он и не претендует на звание философа. Зато Гирц предстает перед нами как выдающийся антрополог, ибо показывает нам, что наука строит свой предмет и методы каждый раз заново. Он проявил себя мастером конструирования антропологической реальности. Правда, сам он много говорит о самодостаточности культуры, но мы-то уже знаем, благодаря ему самому, что речь идет о независимой к ней позиции, т.е. о критике культуры. Без философии это сделать ему было бы трудно.

8. Бой петухов как воспитание чувств

Описание Гирцем переживаний балийцев, участников петушиных боев – блестящая страница антропологической науки как таковой, демонстрация ее возможностей. Как далеко Гирц ушел от, в сущности, верного, но теоретически совершенно нераскрытого замечания Г. Бейтсона и М. Мид о том, что петухи на Бали – это отдельно существующие одушевленные части мужского тела, блуждающие пенисы⁴²! Гирц не отрицает того, что бойцовые петухи на Бали выступают в качестве символа маскулинности. Но если бы Гирц был действительно представителем только символической антропологии, а не интерпретивной, он далеко от этого не продвинулся бы. Во всем Гирцевском анализе петушиных боев явно прослеживается удачное соединение концепции «коллективных представлений» Э. Дюркгейма, выводящего реальность из социального целого, и концепции М. Вебера, строя-

⁴⁰ Geertz C. The Interpretation of Cultures. P. 17.

⁴¹ Ibid. P. 24.

⁴² Bateson G., Mead M. Balinese Character. N.Y. 1942. P. 25–26.

шего свои позиции, исходя из индивида. Бои петухов – одновременно коллективное представление и страсти индивида. К участникам петушиных боев как нельзя лучше относится определение «сфокусированного собрания» И. Гоффмана, на которое ссылается Гирц. Под таким собранием Гоффман понимает сообщество людей, строящих свои отношения соответственно действию, куда они оказывались вовлеченными. Без этих боев, как отмечает Гирц, люди понимали бы себя хуже.

Добавим, что в этом балийском институте сосредоточено то, что можно назвать персональной мифологией. Существенной ее чертой является, что бои петухов находятся в оппозиции к нормативной культуре. Можно сказать даже, что бои петухов – это «некультура», ибо для балийцев культура – это нормативные структуры, наследуемые их обществом от средневекового величественного государства Маджапахит. Ведь нормы работают со множественным, а бой петухов – это единичность, переживаемое каждым участником ощущение уникальности жизни. Очень тонко замечание Гирца о преимущественно кинесическом восприятии боя, а не визуальном. Человеческое тело у зрителей боя петухов концентрирует в себе то, что выходит за пределы культуры. При всем накале страстей психизм участников петушиных боев не символичен, а экзистенциален. Здесь само содержание является своей собственной формой. Отмеченный психизм участников петушиных боев типологически оказывается близким психизму шаманских камланий, где само содержание выступает в функции формы и где шаман ведет ритуально-мифологические бои с духами. Я думаю, что балийские бои петухов должны быть тесно связаны генетически с проблемами индонезийского и шире – тихоокеанского – шаманизма.

Заметим еще, что участник боев актуализует свое тело через петуха. Этот человек оказывается ритуально расчленен, иначе говоря, он сам себя приносит в жертву. Но что это за жертвоприношение? И что значит довольно неаккуратное выражение Гирца о том, что петух символизирует не только статус, но и животность человека? Скорее, в теле петуха обнаруживается человечность. О том, что некоторые животные имеют частично человеческую плоть, говорят многие мифы. В частности, записанный мной у абхазов миф о лошашати, о собаке. В Африке таким существом с человеческой плотью считается заяц.

Здесь уместно высказать гипотезу об эмбриональной цепи человеческих зародышей, в котором самое первое представлено животным. Не буду ссылаться на литературный и огромный эмпирический материал, но проиллюстрирую предлагаемую концепцию ссылкой к греческому мифу об Артемиде, родившейся раньше своего близнеца Аполлона. Они – эмбриональные звенья одной цепи. Но первое звено архетипически мыслилось животным. Имя Артемиды происходит от названия медведя. Жрицы в ее культе одевались в медвежьи шубы. Артемида постоянно преследует животных, она охотница. Это ее страсть.

На Бали петух – первое эмбриональное звено, от которого зависит судьба следующего за ним человека. Это не тотем, потому что это звено одно на всех, отсюда такой трагизм и страстность данного ритуала.

Оказывается, что животное включено в психизм человека, это некая избыточность, крайне необходимая людям для того, чтобы вырваться из рутины повседневности, выпрыгнуть из социума. Избыточное присутствие животного в психике человека еще не миф, но возможность мифа. Этот миф может состояться на Бали, когда человек выиграет свою денежную ставку. Но этого может и не случиться. Тогда что же бой петухов как не попытка ощутить в себе отложенное присутствие человечности, то есть своего собственного смыслового мифа? Такая избыточность оказывается витально необходимой для балийцев.

Итак, бои петухов предстают локализованным переживанием экзистенциальных страстей-разрывов, где пространственно-топический код (код из размещений) удваивает и закрепляет переживания, носящие временной характер. Код-размещение, код-место, как Галгофа, останавливает движение всего Космоса ради страстей человеческих. Благодаря этому коду страсти обретают характер единичности и даже уникальности. Единичное более реально, чем любая аморфная множественность. Благодаря ритуалу социум из множества (ролей, функций, статусов и т.п.) превращается в многомерную распределительно-топическую сеть из единичностей. Тем самым аморфная множественность социальных актов получает рациональную организованность. Нужно только помнить, что топическая рациональность, включающая в себя такие эксцессы как бои петухов, предикативная, т.е. основанная на единичном выделенном качестве. Такая рациональная топика, организующая многомерность единичного, нуждается в Гирцевском «насыщенном описании».

9. Человек-попугай, смешное чудовище и Принц Датский

Хорошую использует Гирц категорию «метафизическое беспокойство». Ею он пользуется в главе, посвященной религии. Она необходима ему, когда он описывает потребность в осознании космических начал, возникающих в архаических обществах практически ежедневно. Гирц утверждает, что нерешенность и неинтерпретируемость некоторых явлений предьявляют вызов аналитическим способностям человека. Отсюда потребность найти хотя бы какое-либо объяснение для удовлетворения метафизического беспокойства. Вот, например, в доме плотника необыкновенно быстро вырос огромный грибоганка. Сходятся удивленные люди, и каждый из них дает отличающееся объяснение явления.

Мне важно, что Гирц уловил, что человек в повседневности вовсе не раб текущей череды банальностей. Он чувствует разрывы в их черед, воспринимает контрастные контуры и вопрошает. В своих ответах человек повседневности склонен к причинно-следственным объяснениям. Эти объяснения могут быть фантастичными, но всегда указывают на ту или иную первоначальную мотивацию. Метафизическое беспокойство порождает миф.

А дело в том, что традиционное общество напрягает все свои усилия для поиска мотиваций своей деятельности. Оно этим озабочено. Поэтому весь мир в первоначальном раскладе сознания носителей традиционной культуры существует, прежде всего, как преданность, или как экспозиция явлений и предметов, эспозиция признаков-условий. Отсюда склонность соскальзывать с герменевтических уровней понимания и интерпретаций на уровень констатаций (предположения): «так оно есть», «так заведено», «так делали предки», «так кто-то хочет» и т.д. Это касается как яванских плотников Гирца, так и плотников из Подмосковья, с которыми я строил дом. Последние искали причину любого стохастически возникающего явления, возводя не только срубный дом, но и атмосферу метафизического заговора вокруг всего происходящего. Все они, как и положено в русском быту для плотников, были немножко колдунами: «надо делать так-то, а то...»

Метафизическое беспокойство требует организованности. И вот появляется ритуал. Мне кажется, к мифу он не имеет никакого отношения. Неслучайно Гирц не упоминает о мифе. Здесь плодотворна точка зрения М. Сингера о «культурных действиях» – точках схождения мотивационных и концептуальных аспектов, но не только религиозной жизни, но и в самой что ни есть повседневной. Ритуал как культурное действие визуален, даже демонстративен. И это тоже отмечает Гирц.

Но что чувствует ритуально мыслящий человек? Отсутствие этого самого мыслящего человека Гирц удачно определил как постановку «Гамлета» без роли Принца. В попытке проникнуть в это мышление Гирц обращается к дискуссии о живущих в Амазонии бороро, которые себя идентифицируют в качестве длиннохвостых попугаев. Это одна из классических дискуссий в антропологии, заданных Уолтером Перси. Речь идет о роли символических структур в межперсональном общении. Перси, а вслед за ним и Гирц, указали, что когда бороро говорят «я длиннохвостый попугай», он вовсе не демонстрирует свою крайнюю ограниченность, толкающую спариваться с попугаями. Гирц подчеркивает, что это утверждение находится в религиозной перспективе, а не в перспективе здравого смысла. Но после таких объяснений остается неудовлетворенность. Ведь если бороро «длиннохвостый попугай», то он и ведет себя здраво со своей собственной точки зрения: не ест этих попугаев, не вступает в брак внутри соответствующей группы. Эти мотивации кажутся бороро практическими и разумными. Но ведь такие же объяснения для религиозного мышления тробриандцев находил и Малинов-

ский, которого, однако, Гирц критикует. Нам представляется Гирцевское объяснение в данном случае тоже функционалистским.

Объяснение казуса мы видим такое. Поведение бороро, как и положено, сценично-демонстративное. Поэтому ролевые личности бороро просто должны находить воплощение в персонажах реального мира, организованного причинно-следственно, вне их сознания находящегося мира – в длиннохвостом попугае или в ком угодно. Бороро, конечно, не монотеисты, и у них нет внутренней сборки личности, организованной вокруг Богом данной души. Их личность должно организовывать животное. С точки зрения восприятия тела об этих самых бороро можно говорить, что оно гротескно, как бы человеческое и как бы животное. Это сценическое игровое тело, рассчитанное на перформанс. Исторически подобное анимализированное тело возникло в силу универсалий, по которой животное тянет за собой цепочку человеческих эмбрионов. В силу этого верования у русских, на Кавказе или в Сибири в люльку положено сначала положить щенка или кошку, подвесить или вложить часть какого-либо животного. А индейцы Амазонии дают детям играть с детенышами диких животных. Исследователи сообщают, что в тамошних деревнях существуют целые зверинцы. Там, где человек задан гротескным телом, он топически прочно вписан в имеющийся ландшафт и конкретную территорию. Здесь пространство образуется через единично-предикативное качество людей. Поэтому мы – «длиннохвостые попугаи» для бороро звучит так же естественно, как эта фраза в единственном числе. Этнология знает множество подобных сентенций: «мы – люди гор», «мы – люди лесов», «мы – люди болот» и т.д. И так, гротескное тело объясняет нам семантику ранних этнонимов, доводя, как ни странно, ее до уровня «мы – люди»⁴³.

Сейчас мы реконструировали особый ход мышления, продиктованный метафизическим беспокойством и приведший к определенным результатам у бороро. Их ментально-символическую связь с длиннохвостым попугаем принято называть тотемизмом. И напрасно Гирц в полемическом пылу исключает этот термин, как и многие другие, из научных категорий, считает их «засушенными терминами». Но Гирц прав в том, что дюркгеймианство с его акцентом на коллективные представления не срабатывает там, где речь идет об индивидуе. Хотя и сам Гирц еще учится с ним работать и лишь грустно ссылается на то, что тема аналитической, эмоциональной и моральной обеспокоенности индивида была лишь только задета у Макса Вебера. Но не мешает ли самому Гирцу попытка поставить на место всех «засушенных терминов» более модный авторитет? Разве длиннохвостый попугай бороро – это авторитет для нас?

Обратим еще раз внимание на его подход. Он пишет о религии следующее: «На мой взгляд, к этой теме лучше подходить, исходя из открытого признания того, что религиозное верование основывается

⁴³ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. Лекция 5. «Этнонимы».

не на бэконовской индукции повседневного опыта – ибо тогда все мы были бы агностиками, – скорее на априорном признании авторитета (authority), трансформирующего этот опыт. Существование тупика, боли и морального парадокса – в проблеме значения – вот главное, что побуждает человека к вере в богов, духов, тотемические принципы или духовную силу каннибализма (всеобъемлющее ощущение красоты или ослепление властью тоже его к этому побуждают), но это не основа, на которой зиждятся данные верования, а скорее наиболее важная область их применения»⁴⁴.

Как бы то ни было, здесь проблема религии сведена к человеку, к «боли и моральному парадоксу» – и Гирц прав экзистенциально. Но далее ход его мысли опять тривиален: религия – это «модель для чего-то» (в данном случае для ликвидации состояния неопределенности). Ну, прямо как у Малиновского, по которому магические обряды проводятся там, где урожай не гарантирован, а где гарантирован, там не проводится. У Гирца здесь исчез Принц Датский, то есть сам человек. Вместо него – его более и сомнений – появилась социологическая категория власти: в ее функции выступает религиозный опыт, сообщающий всему другому дух авторитета.

Все это он иллюстрирует подробными описаниями балийских ритуальных спектаклей, используя материалы своих предшественников и свои собственные.

Ведь Ронгда и чудовище Баронг гротескны. Они оба комичны и страшны. Ссылаясь на Бейтсона и Мид, Гирц подчеркивает, что Ронгда – это сам страх. Далее делается вывод, что осторожное опасливое поведение балийцев порождено созерцанием подобных страшилищ. Наверное, не все так просто. Ведь во время балийского спектакля люди не только испытывают эстетическое удовольствие. Они впадают в транс, т.е. речь здесь идет об измененном состоянии сознания, о душе, если хотите. В образах Ронгды и Баронга есть нечто от шаманских духов. Как известно, в шаманском обряде измененное состояние сознания достигается особой телесной практикой. Одержимость участников спектакля сродни шаманскому трансу. Еще раз, в балийском спектакле перед нами явление, укладываемое в типологический ряд шаманских ритуалов тихоокеанского региона.

Гротескное тело Баронга особенно примечательно. Оно составное, оно двигается невпопад, иначе говоря, оно не собрано окончательно. Это ритуально мужское тело, состоящее из отделяющихся органов, как скажем, тело эпического трикстера Вакджунгаки у племени виннебаго, живущего на границе США и Канады (у этого героя пенис находится в коробке, которую он носит на спине). При этом Баронг – животное, находящееся по отношению к женщине Ронгде в позиции предшествующего эмбрионального звена. Но в данном сю-

жете цепочка эмбрионов разорвана принципиально. В спектакле фигурирует даже труп мертворожденного дитя.

Не напоминает ли нам все это нечто знакомое: дионисийский культ вакханок, где одна из них разорвала свое собственное дитя? Младшие ведьмы в балийском спектакле и есть обезумевшие вакханки-менады. А весь балийский спектакль в целом вызывает в памяти массу античных сюжетов с наготой служанки Баубо, представшей перед богиней Деметрой, с дионисийскими культами одержимости, с комическими образами беременных старух, со всеми теми сюжетами, которые характеризовали в античном мире страсти души через разъятое, вроде Озириса, тело. В связи с балийским спектаклем можно сказать, что там речь явно идет о страстях души, о ее мучительном пребывании в человеческом теле и выходе из него в виде амбивалентных образов Ронгды и Баронга. Говорить, как это делает Гирц, что здесь имеет место выражение общей религиозной концепции и наличие авторитетного образа, оправдывающего ее принятие, можно с очень большой натяжкой. Это такая же научная метафора как выражение «диктат обычая». Конечно, Гирц, говоря об авторитете, оказывается в кругу постмодернистских представлений о легитимации социальных явлений. Как правило, сам он работал «нелегитимно». Его «плотное» описание часто превращалось в «плотское» описание, как у всех выдающихся антропологов.

10. Насыщенное описание: плавание Гирца между Сциллой и Харибдой

Настала пора снова появиться на сцене еще одному Принцу Датскому – еврейскому торговцу Коэну. Посмотрим на него в тот момент его жизни, когда он после пережитых страстей на вражеской территории бродит среди овечьих отар со своей ермолкой на голове, в черном плаще и в шлепанцах, бесстрашно отбирая лучших овец. Для Гирца это преобразование данных в твердо установленный факт, имевший место в 1912 году. Происшедшее тогда – это «тотальный социальный факт», хотя Гирц в работе 1973 года на Мосса не ссылается. История Коэна столь же целостна, как целостна раздача имущества на обряде потлача, проанализированная в «Опыте о даре» Марселя Мосса⁴⁵. Где тут метафизическое ядро-факт, а где периферия (ставшие столь значимыми в методологиях Карла Поппера и Имре Лакатоса) не столь важно с точки зрения интерпретативного подхода Гирца. Здесь действительно мало помогут подсчеты, классификации или структуры. Самое главное, что в подходе к данному эпизоду Гирц вовсе не стремится

⁴⁵ Опубликована в 1907 году, русский перевод: *Мосс М. Опыт о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии.* М.: Восточная литература РАН, 1996.

⁴⁴ *Geertz Cl. The Interpretation of Cultures.* P. 109.

са статья «туземцем». Он смотрит на него герменевтически. Сначала как на некую преданность, экспозицию, затем выясняет понимание происходящего действующими лицами: берберами, торговцем Коэном, шейхом, французскими властями. На этой стадии он стремится спасти «сказанное», затем он интерпретирует событие, т.е. фиксирует его в доступной для прочтения форме.

Событие сохранило свою микроскопичность. Но ничего себе пустяк, деталь или мелочь! Обо всем этом лучше, чем сделал Гирц в своей первой главе книги, не напишешь. Но вот на что хочется обратить внимание: замечание в начале главы XII, где Гирц называет стержнем своей концепции проведение различия между идеями и институтами. Так и здесь, в эпизоде 1912 года, у всех участников были свои «идеи» – идеи разбойного обогащения у берберов, защиты чести гостя и своей собственной у шейха, имперские идеи у французского офицера, идеи получить барыш у Коэна. При всем этом Гирц продемонстрировал нам сочетание этих идей с институтами и показал порождение описанного события.

Действительно, суть работы полевого этнографа – не столько приемы, сколько интеллектуальные усилия по созданию подобного «насыщенного описания». Соблюдение принципов «насыщенного описания» будет гарантировать нам его точность. Но удивительная особенность этнографической точности – способность избегать точности преждевременной, которую методологи ставят в заслугу копенгагенской школе в физике⁴⁶. Скажем больше: точность в этнографическом описании, происходящая из осторожности по отношению к преждевременной ясности, состоит в доверии к человеку-собеседнику. Недаром Аристотель говаривал, что точность хороша на рынке, а в философии она сродни крохоборству. Тем самым нас он предупреждает, что сравнительный метод не должен строиться на примате строения, морфологии, классификации и т.п. Все дело в установлении различий и контекстов.

Я намерен утверждать, что Гирц в анализе событий 1912 года пользуется сравнительно-историческим методом. В скрытом виде он применил его в других местах (в главах, написанных ранее 1973 года). Но он мог бы развернуть более широкие сравнительно-исторические панорамы, например, при описании балийского спектакля о Ронгде и Баронге. Он лишь приближается к этому, когда видит в ритуале движение «туда и обратно» – от религиозной перспективы к здравому смыслу, чем конституируется эмпирика данного ритуала, предполагающая движение туда и сюда сознания человека, того, что можно назвать его душой. Он смог бы показать, что эти колебания близки к

шаманскому обряду. Особый способ сборки личности человека в шаманизме не сконцентрирован внутри, в душевной боли, открытой в монотеизме, по М. Веберу, Богу, а во внешней сборке, где особенно значимо тело. Это тоже тихоокеанская традиция, давшая эстетическое тело в Японии и этическое тело в Китае. Напомним, что в Китае правильное поведение младшего – это «восполнение лица старшего». Японская этика эстетизирует природу, которая участвует в сборке личности. О телесности в подходе Гирца было сказано достаточно.

Может быть, Гирцу казалось, что сам антрополог находится в движении туда и сюда, т.е. из одной культуры в другую, из своей собственной в изучаемую? И в этом случае он, как контрабандист, переносит в своем рюкзаке ценности одной культуры в другую? Здесь я вспоминаю великолепный фильм «Закон есть закон», где Джузеппе-контрабандист (в исполнении гениального Тото) ходит по обе стороны границы между Францией и Италией с бутылкой вина за спиной. Так антрополог перемещает ценности между Францией и Италией, Индонезией и США. Но антрополог одновременно и полицейский, герой Фернанделя, поскольку он охраняет границы своей науки. Удивительно, что аборигены Франции и Италии, балийцы и чеченцы следят за тем, чтобы в бутылки было достаточно качественного вина, и оно было доступным. Антрополог должен быть таким принципиальным, как герой Фернанделя и хорошо знать тропы, как герой Тото. Гирц «живет в деревне». Он умеет ходить по тропам. Иногда очень опасным.

Для эпохи 1960-х – начала 1970-х гг., которая находилась под сильным воздействием становящегося на ноги постмодернизма, была характерна одна эпистемологическая позиция: выйти из-под власти идеологий западного общества с его обесценившимися ценностями. В этой позиции свобода оказывалась более предпочтительным понятием, чем истина. Не могло это не отразиться и на методике антропологических исследований: в них как бы приглушался аспект объективности, но подчеркивался аспект инаковости.

Но счастье антропологии состоит в том, что при всей своей погруженности в Иное она не имела и не имеет права отойти от объективности факта в пользу «вымыслов» и «смыслов».

Почему-то чем глубже в истории ищешь образы для настоящего, тем точнее они бывают. Вот тут-то – между Сциллой (фактом) и Харибдой (интерпретацией) – расположено творчество Гирца. Его плаванья были, как у Одиссея, с приключениями, но удачны. Потому что он держал руль твердой рукой и был доброго нрава, что высоко ценилось аборигенами континентов и островов.

⁴⁶ На это обратил внимание Пол Фейерабенд в 1975 году: *Фейерабенд П. Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания. Благовещенск: Благовещенский гуманитарный колледж им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. С. 235.*

КОММУНИКАЦИИ И КУЛЬТУРА. Э. ЛИЧ О ПОНИМАНИИ ДРУГОГО ЧЕЛОВЕКА¹

Сэр Эдмунд Рональд Лич (1910–1989) у себя на родине в Англии был известен не только специалистам-антропологам. Он был признан образованной публикой, стал сэром. Его творчество отвечало послевоенному общественному интересу к всеобщим условиям человеческого существования. Одной из сторон этого общественного внимания стала экология. Он действительно занимался тем, что можно назвать в широком смысле экологией человека. Для этого он привлекал методы из естественных наук, социальных и философии. Помимо всего он никогда не чурался политических дебатов.

Все эти подходы проявились уже в его первой, очень талантливой монографии «Политические системы Верхней Бирмы», вышедшие в 1954 году². В ней он скрупулезно изучил соотношение «демократической» и «аристократической» политических систем у качинов и шанов Бирмы (теперешней Мьянмы), видя решение проблемы в искусственно созданной экологической среде на основе подсечно-огневого земледелия у первых и орошаемого – у вторых³.

Но эту довольно узкую постановку социально-политических проблем он постоянно расширял, став одним из теоретиков структурно-функционального метода. Этому сопутствовало вовлечение в орбиту его научного внимания самых разных обществ, начиная от архаических и кончая современными. Все творчество Лича отличалось разносторонностью и интеллектуальной глубиной. Он изучал горные и равнинные народы Юго-Восточной Азии, мифы Древней Греции и сюжеты из Ветхого Завета, магию и антропологию человеческого тела, архитектурную эстетику и социологию гидравлических обществ.

Последняя тема связана со знаменитой теорией Карла Августа Витфогеля, вызвавшей бурные дискуссии в середине прошедшего столетия (его книга о восточном деспотизме вышла в 1957 г.) и дос-

¹ Ранее опубликовано: Чеснов Я.В. От коммуникации к культуре, или Зачем сэру Эдмунду Личу нужно понять другого человека // В кн. Эдмунд Лич. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 125–141.

² Leach E. Political systems of Highland Burma. London, 1954.

³ Чеснов Я.В. Концепция этнической общности в работах Э. Лича // Этнологические исследования за рубежом. М., 1973. С. 126–142.

тигшей наших пределов в связи с обсуждением азиатского способа производства.

Такую широту интересов никак нельзя поставить в вину исследователю-антропологу. Но в чем, пожалуй, можно его критиковать, так это в погоне за новейшими модными течениями, что чрезвычайно усложняет разбор его творчества. Однако в целом мы должны быть благодарны Эдмунду Личу, что все его метания остались в рамках универсального сравнительного метода, если понимать его самым расширенным образом как внимание ко всем человеческим обществам, а также за то, что он разрушил противопоставление «нас современных» и «их примитивных».

Этот путь привел его в общество крупнейших антропологов-полевиков и одновременно теоретиков социальной (культурной) антропологии (таких как Льюис Генри Морган, Бронислав Каспар Малиновский, Альфред Реджинальд Рэдклифф-Браун, Клиффорд Гирц, Клод Леви-Строс и др.).

Для личности Эдмунда Лича, несомненно, было значащим то, что он в молодые годы изучал математику и инженерное дело, как и то, что он путешествовал по Китаю. Только после этого 27-летний Лич обратился к изучению антропологии в Лондонской школе экономики под руководством самого основателя и пропагандиста функциональной теории Б. К. Малиновского. Диссертацию он защитил в 1947 г. Материал для нее он начал собирать в Бирме еще до Второй мировой войны, где она его там и застала. В 1947–1953 гг. он работает по своей специальности в Лондонской школе экономики. После выхода в свет «Политических систем Верхней Бирмы», где он широко пользуется принципами экологического анализа, его внимание обращено к крупным обществам долинных рисоводов, и он отправляется на Шри Ланку (Цейлон). Там он разносторонне изучает одно поселение в Северо-Центральной провинции острова. Исследование, посвященное деревне Пул Элия, выходит в свет в 1961 г.⁴ Но, видно, прямолинейный экологический детерминизм его все больше не устраивает, и он пишет работу, как бы подводящую итог его раннему периоду, – «Обдумывание антропологии» (издано в том же в 1961 г.)⁵. Его все больше интересует структурно-функциональный анализ, но не как представление о жестких структурах общества, а как система подвижных отношений между миром идеальных ценностей и экономическим и социально-политическим поведением. В монографии о Пул Элия он уделил огромное внимание землевладению, землепользованию и системам родства.

В 1957 году начинается его интенсивная преподавательская работа в области социальной антропологии в Кембридже, где он был профессором до 1978 года. «Культуру и коммуникацию»⁶ он опубликовал

⁴ Leach E. R. Pul Eliya: A Village in Ceylon. Cambridge, 1961.

⁵ Leach E. R. Rethinking Anthropology. London, 1962.

⁶ Leach E. R. Culture and communication: the logic by which symbols are

в свой профессорский период, прямо предназначая ее вниманию студентов младших курсов, обучающихся антропологии. Более академическое изложение его взглядов на культуру нашло себе место в «Социальной антропологии» 1982 г.⁷ Все творчество Лича характеризует его как человека живого и даже ироничного ума, что видно хотя бы по тому, что он написал долго не публиковавшуюся статью, где сопоставлял церемонию возведения его в рыцарство и обряд жертвоприношения свиней на о. Калимантане (Борнео).

Кратко охарактеризуем школу, в которой Э. Лич обучался ремеслу социального антрополога. Она связана с именем Бронислава Каспара Малиновского (1884–1942). Студентом в Кракове Малиновский изучал математику и физику. В антропологию он пришел благодаря чтению «Золотой ветви» Джеймса Фрейзера. Малиновский, проведя в 1914–1918 гг. полевые исследования на Тробрианских о-вах и в заливе Папуа на Новой Гвинее, далеко продвинул методику полевых этнографических работ. С 1924 г. он преподавал свою дисциплину в Лондонской школе экономики, став в 1927 г. там профессором антропологии. Кстати, Малиновский заявлял, что уж если быть антропологом, то надо быть английским. Малиновский вместе с Рэдклифф-Брауном провозгласили принципы функционализма, причем в одно время – в 1922 году. Взгляды Малиновского были изложены им в книге «Аргонавты западной части Тихого океана»⁸. Систематическое развитие функционализма нашло себе место в «Научной теории культуры», изданной в 1944 г. уже после смерти Малиновского⁹. Основные принципы теории Малиновского таковы: 1) детальное эмпирическое изучение небольшого общества усилиями одного этнографа; 2) постоянный и непосредственный его контакт с членами этого общества; 3) необходимость проведения функционалистской теории, где все явления данной культуры рассматриваются в качестве непосредственного выражения базовых человеческих потребностей. Он настаивал на том, что любой обычай или материальный объект выполняют некую витальную функцию. Функционализм Малиновского, как и близкие ему взгляды Рэдклифф-Брауна, нанесли существенный удар эволюционистским и диффузионистским концепциям, которые грешили изолированным изучением отдельных черт культуры. Малиновский высоко ставил значимость традиции как формы коллективной адаптации общности к окружающей среде. Традиция в его понимании имела витально-биологическую функцию, без которой социальный организм обречен на вымирание¹⁰.

Воздействие на Лича другого столпа функционализма **Альфреда**

connected. Cambridge–London, 1976.

⁷ Leach E. R. Social Anthropology. London, 1982.

⁸ Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. London, 1922.

⁹ Malinowski B. A Scientific Theory Of The Culture And Other Essays. Oxford, 1944.

¹⁰ Man and culture. London, 1957. P. 249–250.

Реджинальда Рэдклифф-Брауна (1881–1955), естественно, было также велико. Рэдклифф-Браун придавал особое значение понятию «социальная структура», что уже проявилось в его первой монографии «Андаманские острова», обстоятельном описании одного из самых архаических народов на Земле¹¹. Примечательно, что упоминанием этой работы как исходной точки своих изысканий Лич заканчивает текст своей книги «Культура и коммуникация».

Лич не был бездумным апологетом своих учителей. Их критика, содержащаяся в его работах, направлена в сторону более гибкого понимания социальных структур как взаимосвязанных оппозиций. Лича в большей мере, чем его учителей, интересовала динамика процесса, а также данные из культуры архаических обществ для раскрытия социальных механизмов современного общества.

Лич в последний год своей жизни дал интервью журналу «Каррент антрополоджи», где коснулся своего собственного становления как специалиста на фоне филиации идей и методов научной традиции. Он сказал: «Последовательность всегда диалектична. В моем антропологическом развитии был момент, когда Малиновской всегда был прав. На следующем этапе он был всегда не прав. Но с возмужанием я стал замечать, что у каждой стороны есть нечто положительное. Я вижу в этом гегельянский процесс – очень глубокий элемент в процессе развития гуманитарного мышления во времени. Но, пройдя эту последовательность по кругу, оказываешься не в начальной точке, а продвигаясь немного вперед или же куда-то еще. Но всегда в этот процесс входит первоначальное отречение от своих непосредственных предков – тех учителей, которым всего более обязан»¹².

Движение по кругу, прежде всего, личное дело ученого. Нас же будет интересовать то, что сделал Лич на пути продвижения к современному состоянию антропологического знания.

Обращусь к разбор книги Лича «Культура и коммуникация». Его следует начать с оценки ее основного эвристического приема – бинарных оппозиций. Это, конечно, заимствование у Леви-Строса. Однако заметим, что сам Леви-Строс здесь не был оригинален, так как воспринял этот прием от британской социальной антропологии, прежде всего от Рэдклифф-Брауна. Последний использовал их для анализа социальных отношений между подразделениями архаического общества. «Отношения между двумя подразделениями, которые мы называли термином “оппозиция” являются таким типом отношений, которые одновременно разъединяют и соединяют, порождая специфический вид социальной интеграции...», – писал Рэдклифф-Браун¹³. Для Лича бинарные оппозиции (сейчас мы временно отстраняемся от

¹¹ Radcliffe-Brown A. R. Andaman Islanders. Cambridge, 1922.

¹² Цит. по: Кунеп А. Постмодернизм, Кембридж и «Великая калахарская дискуссия» // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 14.

¹³ Radcliffe-Brown A. R. Method In Social Anthropology. Bombay, 1973. P. 103.

той семантики, которой их наполняет Лич) означают метафизические разграничения во Вселенной: этот мир//мир иной; мирской//священный; низкий статус//высокий статус; обычный//необычный; живой//мертвый; бессильный//могучий.

Бинарные оппозиции кажутся объективированной реальностью. Но они не теряют связи с человеком, осмысливающим действительность, и тем самым ее конструирующим. Это отвечает догме классического рационализма с его противопоставлением объективного и субъективного начал. Все это осознает Лич. Философское обоснование им своей точки зрения заслуживает нашего внимания: «Тот рационализм, о котором идет речь, – это не рационализм Декарта, уверенного, что с помощью последовательных точных приемов логического рассуждения мы можем в уме сконструировать “истинную” модель Вселенной и эта модель будет точно соответствовать объективно существующей вселенной, которую мы воспринимаем посредством наших чувств; то, о чем мы говорим, несколько ближе к “новой науке” Джамбаттисты Вико, итальянского философа XVIII в., который признавал, что операции человеческого сознания, связанные с воображением, являются “поэтическими” и не укладываются в твердые, легко формулируемые правила Аристотелевой и математической логики»¹⁴. Та исходная философская позиция Лича позволяет ему провести условное разделение антропологов на эмпириков и рационалистов. Себя он отнес к последним.

Напомним, что в отечественной традиции аналогичная критика Декартовской абсолютизации Я связана с именем Л.С. Выготского и М.М. Бахтина. Выготский в своем фундаментальном труде «Мышление и речь» показал механизмы, с помощью которых высшие психические функции возникают как следствие перехода отношений участников коммуникации во внутренние отношения: так называемый «внутренний» мир сознания оказывается продуктом коммуникативной деятельности. Внутренняя речь, по Выготскому, возникает на основе внешней речи¹⁵. Бахтинские идеи, связанные с пониманием Я как отклика на обращение другого человека, были положены им в основу концепции культуры, существующей на коммуникативной границе¹⁶.

Не будем сейчас вдаваться в общеполитическое состояние европейской мысли, породившей в Европе, включая Россию, коммуникативные концепции. Но не упомянуть имени Людвиг Витгенштейна мы не можем, поскольку он во второй период своей жизни («поздний» Витгенштейн) показал, что человек осознает себя («существует для себя») только потому, что он вступает в сеть коммуникативных связей с другими людьми. Эту коммуникативную связь Витгенштейн обозначил в «Философских исследованиях», посмертно изданных в 1953 г., как определенную

¹⁴ Leach E. Culture... P. 11.

¹⁵ Выготский Л.С. Мышление и речь. // Собр. соч. Т. 2. М., 1982.

¹⁶ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. 2-е изд-е М., 1986. С. 353–354, 392.

«форму жизни». «Термин “языковая игра”, призван подчеркнуть, – отмечает он, – что говорить на языке – компонент деятельности или форма жизни»¹⁷. Следовательно, Витгенштейн использует здесь практически антропологическую формулировку проблемы порождения сознания. Для него это не случайно, ибо вся жизнь одного из величайших философов современности была окрашена самыми настоящими антропологическими интересами вплоть до желания пожить среди аборигенов Таймыра.

Формы жизни – стилевое понятие. Иначе говоря, они предполагают некую стабильную избирательность на фоне избыточности. Заметим попутно, что разрабатываемая мной в данном сочинении концепция мыслеобразов носит стилевой философско-художественный характер, обязанный Витгенштейну и классикам психологии и антропологии.

Собственно говоря, механизмы мышления, открытые Выготским, Бахтиным, а позднее и Леви-Стросом¹⁸, раскрывают то, как экстракоммуникация (некая избыточность) преобразуется в интракоммуникацию – во внутренний мир сознания. Такая позиция не зависит от нюансов теоретической установки исследователя. Скажем, Пьер Бурдьё подошел к понятию «стиль», входящим у него в более широкое понятие хабитуса, критикуя жесткое Левистросовское представление о структуре¹⁹. Но вся интрига состоит в том, что на самом-то деле вовсе не вся экстракоммуникация становится средством мышления. Л.С. Выготский раскрыл это положение на материале эстетических восприятий. Он показал, что натуралистические перцепции внешнего мира получают эстетический потенциал только после психологической задержки: действие, повторенное после такой задержки, может приобретать эстетический характер, т. е. натуралистическая перцепция превращается в эстетическую перцепцию²⁰.

В архаических обществах натуралистические перцепции о преобразуются во внутреннюю речь не до конца. Происходит возгонка образов, а не смыслов. Архаическому мышлению приходится пролагать свой путь через множество смыслов, потому что натуралистические перцепции не инструментальны. Они избыточны и не имея жесткой определенности средства, перетекают друг в друга. Эта избыточность, как хорошо показал Леви-Строс, трансформативна.

Лич в книге «Культура и коммуникация» широко пользуется методом трансформативных преобразований.

В сущности, знание, получаемое после Левистросовских трансформаций, это интерпретативное знание с символическим пониманием (как бы мог сказать об этом к Гирц). Оно, конечно, избыточно. Поэтому оно как более полное служит охватывающей системой для ин-

¹⁷ Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. М., 1994. Ч. 1. С. 90.

¹⁸ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985.

¹⁹ Бурдьё П. Структура, хабитус, практика. Глава из кн. «Практическое чувство» // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 1. 1998. № 2.

²⁰ Выготский С. Л. Психология искусства. М., 1987. С. 186–206.

терпретируемой реальной системы.

Итак, получается, что бинарные оппозиции, логика которых охватывает Вселенную, выступают в роли системы самоописания с избыточным потенциалом.

Архаические общества являют собой идеальные примеры подобной избыточности. Вот классический пример австралийских аборигенов. Избыточный принцип «повсюду жизнь», проведенный на практике, позволяет аборигену выжить в самых невероятных условиях. Например, обходиться без питья в пустыне и спасать себе жизнь за счет способности кожи воспринимать конденсационную влагу из песка, в который на ночь себя человек закапывает. Он способен менять источники пищи. А пройдя чуть ни весь континент на другом его конце объяснить с помощью жестов членам незнакомого племени свою принадлежность к брачному классу и получить жену. Решения подобного типа – это решения в условиях избыточной, а не недостающей информации. Наш австралийский персонаж в экстремальных ситуациях не пользуется раз заданным образцом (что имеет место в традиционных, но не в архаических культурах), а каждый раз создает новый прецедент, каждый раз как бы собирая заново свою витальность. Здесь он превращает экстракоммуникативную ситуацию в интеркоммуникативную, которая служит уже не когнитивным средством, а средством жизнедеятельности и спасения. Австралийский герой сначала думает, как Леви-Строс, но потом опускается ниже до уровня презренной реальности, ничуть от этого не страдая.

Самая теоретическая книга Лича – прежде всего развернутый разговор его со своим учителем, Рэдклифф-Брауном, в свидетели которого он хочет пригласить всех читателей. Ему нужно наше мнение по поводу структуралистской интерпретации им книги Рэдклифф-Брауна 1922 года об аборигенах Андаманских островов, «одной из великих классических монографий по социальной антропологии»²¹. Сам Лич полагает, что его статья 1971 года об андаманцах²² прибавляет нам знаний. В таком утверждении скрыта структуралистская идея о том, что знание может наращиваться через серию интерпретаций, что конечно, соответствует положению вещей.

Но нас должно интересовать не только это, а и то, как Лич воспринял основные установки Рэдклифф-Брауна. Этому нам поможет вышедший в русском переводе сборник теоретических статей А.Р. Рэдклифф-Брауна «Структура и функция в примитивном обществе»²³ и статья А.А. Никишенкова, сопровождающая это издание. В фигуре самого Рэдклифф-Брауна бросается в глаза его настороженное отношение к философии и социологии Эмиля Дюркгейма. Отдавая дань

²¹ Leach E. Culture... P. 117.

²² Leach E. R. Kimil: A Category of Andamanese Thought // Structural Analysis of Oral Tradition. Philadelphia, 1971.

²³ Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2001.

Дюркгеймовому акценту на производящую причину и социальную функцию явлений общественной жизни, Рэдклифф-Браун отказался от анализа сознания. С этим было связано и отторжение им категории «коллективных представлений», выдвинутой Дюркгеймом. Зато Рэдклифф-Брауну оказалась близка идея о «социальном целом», развитая затем ближайшим учеником Дюркгейма Альфредом Моссом в категорию «тотального социального факта». У Рэдклифф-Брауна эта категория выступает в виде утверждения о моральном порядке во Вселенной, который дает основу социальным институтам у архаических народов.

Личу такой космизм явно не нравится. Но Рэдклифф-Браун, развивая функциональный анализ, ввел в науку структурный принцип бинарных оппозиций. Это, пожалуй, основное, что Лич заимствует у своего предшественника, подвергая его в то же время критике за отождествление духовно-этических ценностей с религиозными. Правда, сносок на свою работу, где он критикует Рэдклифф-Брауна вместе с Малиновским – книгу «Обдумывание антропологии» – он в данной работе не делает. На нее нет указания даже в библиографии. Может быть, это форма отказа от своей критики?

Примечательно тут вот что. Рассматривая в специальной главе «материальные воплощения идей», Лич разворачивает фронт критики уже не против великих функционалистов, а против Леви-Строса, о котором в 1970 году написал целую книгу. В том месте, где Лич рассматривает «метафорическо-метонимические трансформации», он вводит понятие «сгущений». По мнению Лича, Леви-Строс в видении проблемы (в данном случае проблемы тотемизма) «упускает из виду наличие здесь религиозной установки», которая требует «ряда сгущений». Из анализа Личем индуистского представления о боге Шиве и веры австралийских аборигенов в тотемы мы узнаем, что сгущениями являются «совместные переживания коммуникативного опыта»²⁴. В сущности перед нами «коллективные представления», от которых отказывался Рэдклифф-Браун. Следовательно, Лич признает тут такое «сгущение» как «моральный порядок»!

В главе «Логика жертвоприношения» у Лича есть замечательная фраза: «Я надеюсь, что убедил вас в том, что при этнографическом исследовании внимание к мелким деталям действительно имеет значение»²⁵. Данная фраза заставила меня вспомнить слова другого этнографа, сказанные в другой стране и по другому поводу, но удивительно близкие по смыслу. Мой наставник в чеченской этнографии Ибрагим Саидов аспирантскую подготовку проходил в Москве под руководством Марка Осиповича Косвена. Саидов мне рассказывал, что когда он уже написал кандидатскую диссертацию, пришел домой к Косвену за получением отзыва о ней. А день это был особый в жизни всех людей на свете – тогда, 12 апреля 1961 года из Космоса вер-

²⁴ Leach E. Culture... P. 51–53.

²⁵ Ibid. P. 113.

нулся Юрий Гагарин. Саидов, получив положительный отзыв о диссертации, посвященной общественному быту чеченцев, задал Косвену непростой вопрос: «А все-таки, по Вашему мнению, что за наука этнография?» Косвен, задумавшись, посмотрел в окно на толпы людей, возвращавшихся с торжественной встречи Гагарина, и ответил: «Этнография – это наука о мелочах».

Лич сформулировал аналогичную мысль на примере обстоятельного разбора древнееврейского ритуала, связанного с козлом отпущения. Попутно Лич прояснил значимость смерти как отделения духовной сущности от материального тела и использование символики смерти как маркера изменения социального статуса. Правда, он почему-то не упоминает, что значение ритуальной смерти давно было раскрыто Арнольдом ван Геннепом²⁶ и получило дальнейшую разработку в трудах Виктора Тэрнера²⁷. Личу принадлежит другая, связанная с этим фактором, мысль: козлу отпущения сохраняют жизнь потому, что он должен быть неотделенным от своей нечистоты. Удаление животного с ритуальной сцены имеет полное смысловое соответствие в обряде инициации.

Успех Лича здесь обеспечен не только вниманием к деталям, позволяющим исключить какое-либо внешнее и не нужное для анализа обстоятельство. Нет здесь и привлечения сравнительного факта ради замены отсутствующего измерения. Роль деталей в рассмотренном обряде гораздо глубже – их значение состоит в указании на ментальный герменевтический круг. Точнее, детали изученного Личем обряда – это те самые «сгущения», с помощью которых мышление людей прорывается в пределы герменевтического круга, где всеобщее выражает себя через частность, а частность через всеобщность. То есть герменевтический круг наполнен избыточными смыслами, а деталь как специфический «тотальный социальный факт» (живой козел как носитель нечистоты) ограничивает эту избыточность и открывает путь дальнейшему ходу жизни. Такой подход к обряду был намечен еще Малиновским, который в своих работах показал, что ритуалы вроде молодежных инициаций и охоты за головами на островах Тихого океана были пусковыми событиями, гарантировавшими начало сельскохозяйственных работ. Одно время они поддерживали традиционные институты островитян. Подобная интерпретация обрядов дает если не оправдание, то объективную оценку вклада функционалистов в антропологическую науку.

Но Лич не сделал следующего шага – перехода от семиотики смерти к семиотике жизни. Нечистота козла – ритуальная грязь, в которой порождается жизнь. Дело вовсе не в том, что грязь – это то, что лежит не на месте, как думает Лич вслед за Мэри Дуглас²⁸. Грязь несет витальный потенциал. Он представлен в мифологеме происхождения мира из экскрементов трикстера Вакчжункаги у американского

²⁶ Геннеп ван А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

²⁷ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

²⁸ Дуглас М. Чистота и опасность. М., 2000.

племени виннебаго, в обрядах, связанных с клоуновскими персонажами у австралийских аборигенов, которые пьют напиток из мочи, плевков и прочей дряни на торжественных ритуалах племени, в мифологии чувашей, согласно которой в домашнем мусоре находятся зародыши детей, и т.д. и т.п. Чужим людям нигде не позволительно подметать пол. У всех народов акт дефекации за редким исключением (островитяне Калимантана, тибетские монахи, в некоторых армиях) делается в тайне. Это интимная сфера табу. К табу как нельзя лучше подходит понятие сгущения, используемое Личем.

Мартин Хайдеггер как-то отметил, что из герменевтического круга легче выйти, чем туда войти. Для всего его творчества проблемой было философское обоснование входа в герменевтический круг бытия. Очевидно, это связано с тем, что для всей новейшей философии проблемой была включенность в ту или иную традицию, тогда как для классической философии проблема состояла в противостоянии традиции и в критике культуры. Классическая философия и связанная с ней наука разработали методики рефлексивного выхода из своих герменевтических кругов через те или иные редукции. Такие великие редуктивные системы были представлены философским идеализмом в разных видах, Марксовым сведением человека к общественным отношениям, концепцией либидо у Фрейда. Наконец, как антитеза этим системам появляется философия Ницше, философия жизни Дильтея, Шпенглера, интуитивизм Бергсона и другие направления. Но только в упомянутых «формах жизни» позднего Л. Витгенштейна, в «вечном присутствии», «вине» и «озабоченности» Хайдеггера философия подходит к подлинно исторической постановке проблемы человека. Она решается здесь через вписанность человека в традицию и культуру.

А это требует разработки герменевтических методов с их анализом переживания и коммуникативной природы человеческого сознания (философско-художественной герменевтики).

Как раз так строится сознание человека доиндустриального общества – на основе постоянного и нередуктивного входа в герменевтический круг своего бытия. Это не изолировано – рефлексивный вход, а целостно-витальный.

Такая витальность обеспечивает работу с избыточностью, с мислеобразами, со всей толщей мифопоэтического сознания. Витальный вход в герменевтический круг жизни акцентирует не смертный ее полюс, а родильный.

Витальный вход маркирован морфемами «грязи». Это те самые «шутливые отношения», которые так интересовали Рэдклифф-Брауна. Смех всегда сопровождает генеративную деятельность людей и божественных сил. Так, у якутов считается, что если какая-то из женщин на празднестве родин засмеется, то она родит на следующий год. У японцев солнечная богиня Аматерасу, удалившаяся из мира, вернулась обратно благодаря скабрезным шуткам. Аналогичным образом было поднято настроение горевавшей по исчезнувшей дочери древнегреческой богини Деметры. Шум, о котором как об акустической гря-

зи пишет Лич, повсюду сопровождает свадебные обряды.

Витальные оппозиции не симметричны, они интенционально направлены на порождение жизни, они асимметричны.

Лич близко подходит к такой концепции витальности, когда дает короткое, но очень удачное изложение своего понимания ритуала. Сошлемся не только на упомянутое им совместное переживание коммуникативного опыта, но и на такие приведенные им сгущения, как «присутствие на свадьбе» и «присутствие на похоронах». Он пишет, что тут имеет место «единое общее послание». Но к кому направлено это избыточное и нефункциональное послание, как не к самим участникам обряда?

А здесь нужно отметить важный момент, касающийся понимания одной из любимых оппозиций культурологов: оппозиции сакрального (священного) и профанного (обыденного). Лич придает этой оппозиции большое значение, практически проводя ее через всю книгу. Эта оппозиция для него поставляет индексы метафизических разграничений и построения культурно необходимых последовательностей. Эта идея восходит, очевидно, еще к Дюркгейму, который в священном искал истоки табу, за что подвергся справедливой критике со стороны Рэдклифф-Брауна²⁹.

Витальный вход в герменевтический круг опускает сакральное с небес на землю. А здесь сакральное легитимизирует существование человека, наделяя его витальность свойством естественного, природного, извечного. Теперь человеку можно спокойно оглядеться в мире вещей и отнестись к ним инструментально. Иначе говоря, чтобы их использовать для построения коммуникации в своих интересах, для построения культуры. Вот почему культура не самодостаточна. Ее нет как универсального объекта. И в ней имеются разрушительные потенции, ведущие к токсикозу.

Как бы к таким констатациям отнесся Лич? Думается, что положительно, ибо сам усомнился в «универсальных внешних чертах культуры», в универсалиях семантики цвета. В связи с этим напомним, что вопрос об универсалиях в классической постановке Боэция выглядел как вопрос о реальности того, что постигается в общих понятиях³⁰. Это, конечно, философское понимание. Вся трудность состоит в проблеме этнологического содержания универсалий культуры. Напомним, что мнения среди антропологов по этому поводу чрезвычайно расходились. Так, А. Кребер и М. Херсковиц, затем Т. Парсонс, Т. Клакхон, Дж.П. Мердок, О.Г. Тайлор и др. ставили вопрос о таких универсалиях. К их числу относили, например, некоторые формы семьи, Эдипов комплекс, миф о карающих богах и заботливых богинях, некоторые обряды исцеления и т.п. Такие примеры универсалий вызвали резкую критику со стороны Клиффорда Гирца в его знаменитой

²⁹ Radcliffe-Brown A.R. Structure And Function In Primitive Society. London, 1959. P. 138.

³⁰ Боэций А. М. С. Утешение философией. М., 1990. С. 354.

«Интерпретации культур»³¹. И мы должны согласиться с этой критикой. Но, тем не менее, проблему универсалий нельзя считать окончательно снятой в антропологии. Если в универсалиях не видеть конкретных морфем культуры, а сами реальные принципы мышления, то вопрос остается открытым. Так, всеобщее, выступающее на нашем материале как категория избыточного всегда сохраняет свое универсально-абстрактное объясняющее свойство по отношению к единичному, частному. Такой потенциал универсально-абстрактного сокрыт в любом мифе и даже в любом техническом приеме, который может иметь общечеловеческое значение. Можно попытаться определить этнологическую универсалию как такое всеобщее, которое схватывается и удерживается морфемой культуры. Вот тогда эта универсалия может предстать не философской идеологемой, но определенным локально-историческим ограничением свободы сознания, непосредственной действенностью практики. Ведь практика деятельностно объединяет всеобщность и частность, постоянно их меняя местами в отличие от их более жесткой сцепки в ментально-герменевтическом круге. Только тут надо сказать, что практика здесь понимается не как эмпирика, а как практик человеческой жизни и ее витальности. И тогда мы уже можем перекинуть логический мостик к Юнговским архетипам культуры, которые вовсе не есть морфемы, а императивы витальности. В моей этнографической практике на Кавказе эти архетипы были зафиксированы как императивы, высказанные принимавшими меня людьми: жилища («человек не должен ночевать под открытым небом»), пища («человек не должен ложиться спать голодным») и т.д.

Проблема универсалий сложна, потому что в витальной семиотике сами восприятия мира человеком делаются орудийными средствами. На это обратил внимание американский психолог Эрик Эриксон, который приводит пример, взятый из этнологии племени юроков. Во время ловли лосося юрок произносит фразу: «Я вижу лосося». В данной культуре описание визуального восприятия обеспечивает желаемый результат. Зрительная перцепция здесь инструментальна³². В горах Абхазии в 1980-е гг. я обнаружил высокую ритуализацию поведения абхазских охотников. Так, если охотник отправлялся к ручью за водой, то при черпании воды он должен был несколько раз повторять свое имя: «Я такой-то». Имя здесь запускает начало витального процесса, в который включена добыча воды. Можно было бы сказать, что произнесение имени в данной ситуации классифицирует человека в качестве добытчика воды. И тогда мы двигались бы по пути Левистросовской концепции тотемизма как средства классификации. Эта концепция справедлива, но с дополнением, что тотемизм представляет собой пусковое средство для

³¹ Geertz Cl. The Interpretation of Cultures. Selected essays by Clifford Geertz. New York, 1973.

³² Эриксон Э. Детство и общество. 2-е изд. перераб. и доп. СПб., 1996. С. 253, 258.

витальных процессов группы и индивида.

Во всех примерах при их разнородности есть общее. Жизнедеятельность человека берется как средство артефакции рефлексивной позиции по отношению к внешнему миру, чтобы осуществить витальное вхождение в герменевтический круг. Эти средства используются для функционального расчленения объектной области и построения морфем культуры. Культура оказывается вторичной по отношению к витальности, организованной тематизмами.

Процесс культурогенеза имеет издержки подобно магии, которой достаточное внимание уделяет Лич. Он справедливо отмечает, что в магии происходит интерпретация индекса (указательного знака) в качестве сигнала. Такое соскальзывание с индекса на сигнал включает политику колдуна с его словесными компонентами магических действий. Магия вторична по отношению к витальному инструментализму, который в нормальном состоянии в ней не нуждается. Можно было бы привести много примеров, например, из быта охотничьих народов, которые не используют магию там, где много дичи. Ее применяют, если дичи мало. Магия включается в зоне риска³³.

В связи с этим мы должны еще раз подчеркнуть не магический смысл юрокского и абхазского примеров. Они маркируют дистанцию по отношению к культуре и вводят ее как средства. Магия, как это не странно может показаться, целиком находится в сфере культуры, что хорошо раскрывает Лич, говоря о соскальзывании с индекса на символ.

Вот здесь, когда мы получили общее представление о том, как «сделана» подробно рассматриваемая книга Лича, нам необходимо вернуться к одной из ее первых глав. Эта глава, скромно названная автором «Проблемы терминологии», методологически наиболее нагружена. Здесь сосредоточена коммуникативная теория автора, компактно выраженная в схеме 1. Следуя совету Лича, мы мысленно постоянно к ней возвращались. Здесь Лич, следуя семиотическим разработкам Малдера и Херви, излагает взаимоотношения коммуникативной пары, где взаимодействуют: 1) сущность А как носитель послания, который передает информацию и 2) послание В. Далее ситуация распадается на два варианта. Вариант, именуемый «индексом»: здесь А указывает на В. Вариант, именуемый «сигналом»: здесь А вызывает В автоматически. Пример названной выше магии хорошо нам демонстрирует различие между индексом и символом.

Это базовая эвристическая позиция Лича. Она дополнена далее трактовкой терминов «метафора» и «метонимия», восходящей к концепциям Р. Якобсона и Кл. Леви-Строса. Этот раздел Лич завершает положением, что разнообразные формы коммуникации относятся друг к другу как трансформации. Эти констатации заданы Личем как проблемное ядро культуры, помещаемое им в тот или иной контекст. Все дальнейшее в данной книге Лич считает построением его собственного профессионального языка, описывающего эти контексты.

Но мне кажется, что Лич здесь недооценивает самого себя, ибо весь текст его книги говорит о том, что он не придерживается крайней точки зрения Ф. де Соссюра, который мог игнорировать объекты внешнего мира. Этот внешний мир, у Лича выступающий под именем сущности, выполняет функцию носителя послания. Такая точка зрения по крайней мере психологична, поскольку у психологов носителем информации является сознание. В этнографической реальности сознание часто выступает как не-действие, воздержание от действия, или позиция внешнего наблюдателя. Такая позиция скрыта в мифе. К сожалению, трактовка мифа у Лича дана то слишком иносказательно (через описание музыки Бетховена), то слишком логично (как псевдо-логика). Собственно, Лич пересказывает здесь определение Леви-Строса о том, что миф есть украшение логической мысли и эстетическая перцепция³⁴. В этой позиции, разделяемой Личем, где он вслед за Леви-Стросом считает, что миф и музыка уничтожают время, заключена идея, что миф вырастает не из обряда, но его оправдывает (такова была точка зрения самого Б. Малиновского).

Но миф – это еще и носитель послания, т.е. некая сущность, которая построена, конечно, логическими и аффективными средствами. Иными словами, в мифе зашифрована позиция внешнего наблюдателя. И весь дальнейший семиозис строится относительно этой позиции. В мифе важно бездействие, чистый нарратив, обеспечивающий необходимый разрыв по отношению к реальности с ее частной деятельностью. Зато полнота бытия заключена в не-действии, способном быть охватывающей системой по отношению к действию. Коммуникативное сознание активно ищет сгустки не-действия и обильно находит их в контекстах.

Это те самые контексты, в которых расположен профессиональный язык Лича, как и средства нашей оценки его книги, состоящей во введении ее в другой контекст. Указанием на контексты Лич задал свою собственную герменевтику, которая больше состоит не в передаче его опыта, а в его разоформлении на «сгущения». Тем самым антропологическая герменевтика становится соразмерной устройству сознания, которое она изучает.

Сгущения, наблюдаемые Личем в культуре, – это ее фрагменты. Контекст состоит из фрагментов, которые организованы распределительно. Отношения распределения с точки зрения перераспределения (дарообмена) были проанализированы М. Моссом в его знаменитых «Очерках о даре»³⁵. Но распределительные отношения гораздо шире, чем поведение, так как охватывают сферу мышления, вовлеченного в оперирование фрагментами и порождающего коммуникативное сознание. Опираясь на «Топику» Аристотеля, коммуникативное сознание можно охарактеризовать как распределительно-топическое. Это сознание оперирует фрагментами, как фигурами на шахматной доске. Лич

³⁴ *Levi-Strauss Cl. Mythologiques. I. P., 1964. Introduction.*

³⁵ *Мосс М.* Очерк о даре // *Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.*

³³ *Абрамян Л.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1982. С. 22.

ограничился анализом линейных выстраиваний топов-сгущений (фрагментов), представленных в ритуалах. Это можно оправдать тем, что в архаике ритуальные фрагменты преобладают в качестве средства для воспроизведения человеческой психики. Эта внешняя зависимость ее у архаического человека была констатирована многообразно.

Свойством ментальных фрагментов является та самая трансформативность, которой так широко пользуются Леви-Строс и Лич. Символы (в широком их понимании как индексы и собственно символы) множественны по смыслу, а значит, избыточны. Если строить дихотомию жизни и смерти, то первая множественна, а вторая единична. Отсюда такое странное восприятие смерти в архаических культурах – как результата чьей-то злой воли. Зато там же действует принцип «всюду жизнь». Множественные истоки жизни позволяют находить их через иносказание.

Если внимательно присмотреться к анализу Личем проблемы тотемизма, то можно увидеть констатацию им тотемной избыточности: в тотемических системах тотемные предки являются и категориями вещей, и видами (в Природе), и категориями групп (в человеческом обществе). Конечно, тотем выполняет функцию посредника, как на этом настаивает Лич, или источник силы в результате убиения. Но тотем обозначает, прежде всего, позицию внешнего наблюдателя, по отношению к которой жизнь структурируется как вечность. Тотемы – одна из связей в сознании человека с внешним наблюдателем. «Дыры бытия», как сказал бы М.К. Мамардашвили³⁶, перекрываются этим «сгущением» там, где есть особые эмбриологические концепции вроде австралийских. По отношению к эмбриологическим представлениям тотемизм вторичен, о чем уже ставил вопрос Рэдклифф-Браун. В отечественной литературе теорию вторичности тотемизма в довоенные годы обосновала О.М. Фрейденберг³⁷.

Теперь мы можем перейти к оценке подхода Лича к проблеме табу. Он видит в табу маркированную границу между священным и обыденным и полагает, что табу можно отнести к культурным универсалиям. Действительно, табу как воздержание от действия (недействие) находится ближе к позиции внешнего наблюдателя, чем тотем (предписывающий определенные действия). Табу относится к тому, что есть, но от соприкосновения с чем надо воздерживаться, т.е. через табу происходит рефлексивное удвоение частей мира. Иначе говоря, мир начинает структурироваться. Табуированный козел отпущения рефлексивно удвоен (отторгнут как скверна, но оставлен живым), что дает возможность витальности вливаться в общество. В Абхазии в старину было положено, если стадо коз достигало численности в тысячу голов, несколько коз изгонять в лес. Без этого, считалось, всему стаду грозит опасность. Здесь схема табу упрощена по сравнению с древнееврейским обрядом, но смысл остается тем же.

³⁶ Мамардашвили М. Философия и личность // Человек. 1994. № 5. С. 5–20.

³⁷ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 25, 51–2, 72, 77.

В заключение нашего прочтения «Культуры коммуникации» нам не избежать рассмотрения того, как Лич понимает культуру. Он об этом прямо нигде не пишет. И это поначалу вызывает недоумение. Ведь в структурно-функциональном подходе всегда четко разделялись объект и предмет исследования. В результате такого различения выделялся предмет социальной антропологии. Но в разных концепциях этим предметом становилось либо общество, либо культура. Рэдклифф-Браун очень резко настаивал на приоритете общества. Так в своей программной работе «Структуры и функции в первобытном обществе» он утверждал: «В то время как я определил социальную антропологию как исследование человеческого общества, есть ученые, которые определяют ее как изучение культуры. В действительности это ведет к разного рода исследованиям, между которыми вряд ли возможно согласие в постановке проблем». И далее он утверждал, что культура лишь одна из характеристик общества «без особой феноменальной реальности»³⁸. Рэдклифф-Браун интересовали прежде всего институты, в чем он видел залог объективности: «Вы не можете иметь науку о культуре, вы можете изучить культуру только как характеристику социальной системы. Следовательно, если вы собираетесь создавать науку, это должна быть наука о социальных системах»³⁹.

Не случайно, что эта цитата взята из работы, названной «Естественная наука общества». В своих полевых исследованиях в Верхней Бирме и на Цейлоне предметом исследования Лич делал скорее общество, чем культуру. Последняя рассматривалась сквозь призму экологической адаптации. Социальные же институты он помещал в некую идеальную область, мало связанную с причинно-следственными отношениями, с реальной жизнью. В книге «Пул Элия» он прямо писал: «Природа социального есть по существу метафизическая идея»⁴⁰. Тем не менее в осмыслении основ социальной антропологии Лич уходил в более поздних работах в сторону культуры как предмета исследования.

В книге «Культура и коммуникация» Лич подробно не рассматривает свое представление о культуре, он только провозглашает, что «культура осуществляет коммуникацию». Судя по этому утверждению и тексту всей книги, культура рассматривается здесь макросистемой информации. Культура берется как большая объясняющая система. Следовательно, за культурой остается право на эксперимент и на риск. Мы не можем не признать за этим тенденции к постмодернистской постановке вопроса. Это прочтение можно выявить из слов самого Лича о том, что этнографическое описание должно исходить из собственного жизненного опыта. С этой позиции Лич отвергает унылые «этнографические консервы» – упрощенные краткие изложения быта того или иного народа. Мышление Лича уходит от позитивистских механистических штампов в сторону идеального. Оно элитарно.

³⁸ Radcliff-Brown A. R. A Natural Science Of Society. Chicago, 1948. P. 96.

³⁹ Ibid. P. 30.

⁴⁰ Leach E. R. Pul Eliya: A Village in Ceylon. Cambridge, 1961. P. 302.

Вместе с тем культура как носитель информации не может быть оторвана от людей, эту культуру создающих и транслирующих. И в этом Лич представляет высокий уровень гуманитарного европейского мышления, следующего утверждению Блаженного Августина, что культура это не только «обработка», но и «население», «населничество». Мышление Лича, человека европейской цивилизации, нуждается в культуре как в эксперименте с новыми формами, как в источнике критики своей собственной цивилизации. Отсюда огромный интерес Лича к архаическим и экзотическим культурам, а также к Библии. Следовательно, для Лича культура не только предмет и средство антропологического анализа, но и мировоззрение. В этом мировоззрении культура предстает как рефлексивная задержка перед вопрошанием, как ориентация в поисках ответа. Вопрос о человеке размещен в образовавшейся пустоте. Его задавание формулирует нехватку в нашем представлении о человеке, необходимость в достраивании этого представления. Если рассматривать позицию Лича как его собственную коммуникацию с самим собой, то его вопрошания выделяются четче, чем ответы.

Очевидно, культура и есть коммуникация, но при отложенном присутствии человека. Всему этому учит творчество Лича.

Конечно, это интерпретация, исходящая из текста книги «Культура и коммуникация». Но как мне кажется, она объясняет постоянные методологические поиски Лича. Обо всем этом им сказано с проникновением жизненного опыта в рецензии на книгу Клиффорда Гирца «Труды и жизни: антрополог как автор»⁴¹: «Этнографическая монография имеет больше общего с историческим романом, чем с каким бы то ни было научным трактатом. Как антропологи мы вынуждены примириться с ныне уже признанным фактом, что в романе персонажи воспроизводят те или иные аспекты личности автора. Да и как могло быть иначе? Единственное “Я”, которое я знаю непосредственно, это мое собственное. Когда Малиновский пишет о жителях Тробрианских островов, он пишет о себе; когда Эванс-Причард пишет о нуэрах, он пишет о себе. Любой другой подход превращает персонажей этнографических трактатов в заводных кукол»⁴².

Сам Лич всячески стремится быть объективным: по поводу сложной проблемы библейских жертвоприношений и смерти Иисуса он считает, что «эти вопросы крайне сложны...» О психоаналитических теориях: «Догадки психоаналитиков, возможно, довольно часто правильны»⁴³. Эти и подобные им замечания свидетельствуют о философской терпимости автора, что отнюдь не случайно. Ведь с 1960-х гг. философия оплодотворяла семиотику, самую передовую из гуманитарных наук. Но и антропология в той мере в какой она становилась из познания «других» самопознанием «себя», явно поднималась к

уровню философского мышления. Этот трудный путь с замечательной полнотой воплотился в творчестве сэра Эдмунда Рональда Лича и особенно в книге «Культура и коммуникация».

⁴¹ Geertz Cl. Works and Lives: Anthropologist As an Author. Stanford, 1988.

⁴² Цит. по: Кунер А. Постмодернизм, Кембридж и «Великая калахарская дискуссия» // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 3.

⁴³ Leach E. Culture... P. 117.

РАЗДЕЛ 2

ГОРОД И СЕЛО: ПРИНУЖДЕНИЕ ПРОСТРАНСТВОМ

ОБНИНСК ИЩЕТ СВОЕ МЕСТО¹

1. Природа и человеческий потенциал

Без города Обнинска невозможно представить инновационную систему России. Разработка данной концепции с опорой на понятия интеллектуального и человеческого потенциалов дана в книге В.Ж. Келле². А без чего нельзя представить город Обнинск? Как и любой город: во-первых, без его людей и, во-вторых, без его социо-природного ландшафта. Взаимодействию этих двух важнейших обстоятельств посвящено данное исследование.

Обнинск был создан усилиями огромной страны и ее лучшими талантами. Не преувеличивая, можно сказать, что полвека назад он стал воплощением мечты. Конечно, не «Города солнца» Томмазо Кампанеллы, не «Утопией» Томаса Мора, но все же... Судьбе было угодно, чтобы именно здесь еще до революции была создана знаменитая школа для детей «Бодрая жизнь» под руководством отечественного классика педагогики С.Т. Шацкого, воспитывавшего «людей будущего». В годы Отечественной войны на территории еще не родившегося города располагался штаб Западного фронта, которым командовали Г. К. Жуков, И. С. Конев, В. Д. Соколовский. После войны здесь был сосредоточен научный интеллект страны, представленный созвездием имен физиков-ядерщиков, а позже к ним добавилось имя генетика Н. В. Тимофеева-Ресовского.

Заметим, что вторая фамилия появилась у его отца, строителя железной дороги, от названия речки, протекающей среди калужских ле-

сов и полей. Своей землей и людьми Обнинск неотделим от Калужской области и ее истории, связанной с великим стоянием на Угре в 1480 г., с жизнью протопопа Аввакума, с концом наполеоновского нашествия, с Оптиной пустыней. Если учесть, что в первых лабораторных центрах будущего города трудились немцы-специалисты, а до них в интернате жили дети из Испании, вывезенные оттуда во время гражданской войны 1937 г., то можно почувствовать, какой узел мировой истории представляет собой Обнинск.

История стянулась к Обнинску. Капитал исторического времени города сюда устремлялся центростремительно. Отсюда время вместе с наукоемкой продукцией уходит обратно в большой мир, в будущее. Точно так же с пространством. Территория этого города – часть пространства СССР, России, Калужской области. Но социоприродные ландшафты Обнинска порождены не только такой центростремительностью. Как гражданское пространство эти ландшафты на протяжении жизни человека начиная с детства расширяются центробежно.

Развиваясь, человек расширяет радиус им обжитых ландшафтов. Он и его капитал. У всякого города для этого свои возможности. Наша задача – показать, как движутся центростремительно и центробежно потоки пространств Обнинска, становясь ландшафтным капиталом в банке-хранилище человеческого потенциала.

Понятие человеческого потенциала при всей его относительной новизне следует считать основным для антропологической науки. И вот почему. В учетно-бюрократическом ООНовском смысле это параметр развития населения страны (его называют еще «индексом человеческого развития»), подсчитываемый как совокупный индекс валового национального продукта на душу населения, уровня образования и продолжительности жизни³. В отечественной науке наметилась тенденция видеть в этом понятии связь между философским уровнем представлений о сущности и предназначении человека с научными разработками перспектив развития человека⁴. Человеческий потенциал предстает в виде содержательной категории с широким спектром эвристических возможностей, ориентированных на будущее. Это вовсе не какой-то дополнительный и модный компонент гуманитарного знания.

В работах, посвященных человеческому потенциалу, внутри этой общей проблемы выделяют проблему ориентации культуры на идеальный образ человека. Для мировых религий таким актуализованным образом является образ «совершенного человека»⁵. Этот образ то в

³ *Латин Н. И.* Антропосоциетальный подход: методологические основания, социологические измерения // Вопросы философии. 2005. № 2.

⁴ *Юдин Б. Г.* Интеллектуальный потенциал личности // Человеческий потенциал. Россия: интеллектуальное, социальное, культурное измерение. М., 2002. С. 6–7.

⁵ *Совершенный человек.* М., 2002.

¹ *Чеснов Я. В.* Время Обнинска (Люди и ландшафты города) // Обсерватория культуры. 2005. № 6. С. 124–131; Он же: Город как структура сознания // Человек и город: социально-экологические и этнические проблемы. Материалы международной научной конференции. СПб., 2006; Он же: Мыслеобразы этнического ландшафта Обнинска // Материалы междунар. науч. конф. СПб., 2006. С. 171–174; Он же: Человек и город: социально-экологические и этнические проблемы // Материалы междунар. науч. конф. СПб., 2006. С. 181–186; Он же: Гуманитарные ландшафты Обнинска // Человек и город: социально-экологические и этнические проблемы. Материалы междунар. науч. конф. СПб., 2006. (соавт. Т.И. Селина).

² *Келле В. Ж.* Инновационная система России. Формирование и функционирование. М., УРСС. 2003.

скрытом виде, то более явственно ориентировал развитие человеческой цивилизации. Он формировал ведущие этические системы. Они закрепили то, что было основой всей общественной жизни – достоинство человека, которое является таковым у народов с самыми разными способами существования. Хочется вспомнить образ гольда Дерсу Узала, так запавший в наши души после описаний странствий В. К. Арсеньевым и талантливых кино с образами аборигенов Сибири в творчестве А. Бабаяна и А. Куросавы.

Через такие образы древние культуры участвуют в создании нашего собственного человеческого потенциала. Антропология дает возможность понять, как религиозными и традиционными этическими системами был наработан фонд, благодаря которому современные информационные общества стали формулировать понятие человеческого капитала (ресурсов), продвигаясь к главной цели – человеческому потенциалу⁶.

Несомненно, что описание человека через понятие капитала возможно для рыночных условий. Но это понятие способствует пониманию общей проблемы человеческого потенциала. С учетом того, что весь человек не определяется рынком, я хотел бы видеть в человеческом потенциале философско-антропологическую категорию, отражающую родовую, природную суть человека. Она шире его рационально-знаниевых способностей. Но человеческий капитал, будучи природным, витальным фондом способностей, может быть рационально описан как мотивация деятельности и стать тем самым человеческим потенциалом.

Такая мотивация включает, например, представления о Родине⁷. И уж, конечно, отношения к предкам, обычая, обряды и нормы поведения. Все это та природа человека, которая в старину называлась нравом. Говорилось «что ни город, то норов». Нрав характеризует этнос, локальное сообщество или город и округу. В этой позиции природа не противостоит ни культуре, ни человеку, она к нему ближе, чем экологическая среда. Природа – дом бытия. Именно эта идея лежит в основании теории ноосферы. Ландшафт – не освоенная человеком природа, а кусочек ноосферы, хранящий потенциал возможных человеческих развитий, виртуально освоенная природа.

На чем был основан интерес древних греков к рассказам о чужих странах? К реальным народам и фантастическим амазонкам, к повоенному точному «Анабасису» полководца Ксенофонта, прошедшего с отрядом Малую Азию и Кавказ? Именно на потребности овладеть знанием о человеческом потенциале. Геродот не только отец истории, как учил нас Цицерон, но и отец антропологии. Он посетил многие

⁶ *Генисаретский О. И.* Навигатор. С. 444, 448, 452–453.

⁷ *Чеснов Я. В.* Родиноведение. Философско-антропологическое обоснование// *Российская гос. библиотека. Материальная база сферы культуры*. Вып. 4. «О ремесле жизни». М.: Российская гос. Библиотека. М., 2004.

народы за пределами своей маленькой Греции. У варваров он увидел много хорошего, а египтян оценил намного выше самих греков. Разгадка удивительной позиции благородного грека сокрыта в том, что греки оказались максимально восприимчивыми к природе человека как такового, говоря нашим языком, к человеческому потенциалу.

2. Люди Обнинска

Пушкин в своей «Истории села Горюхина» пишет, «что язык горюхинский есть решительно отрасль славянского...» За иронией здесь скрыта та большая правда, согласно которой язык не только выполняет свою роль коммуникативного средства, но несет изолирующую и тем самым сплывающую корпоративную функцию. То же самое можно сказать об «обнинском» языке.

Чувство языка у горожан отменное. Что «Шанхай» – это торговая Аксеновская площадь, всякому понятно сразу. А вот «Столбы»? Это ресторан «Обнинск», украшенный шестью непонятно почему выступившими вперед массивными колоннами коринфского ордена. «Юбка»? А это другой старинный ресторан «Юбилейный». В этих названиях мощное мужское начало уравновешено смягчающим женским. Есть предание, согласно которому к этим двум первым ресторанам в дни полочки у подводников приходили дамы, которые легко определяли свои жертвы по черным ботинкам при общевоинской форме, в которую моряки были замаскированы. Почему вот магазин назван «Айсбергом»? Да потому, что он расположен на одной линии с магазином «Титаником».

Человек, только что приехавший в город, конечно, не поймет, что такое «Горбатый» (магазин) или «Брестская крепость» (дом номенклатурной верхушки). Это тайный городской язык. Владение им говорит о принадлежности к городскому сообществу. С другой стороны, такой жаргон – показатель наличия самого этого сообщества.

Теперь представим обитателей Обнинска с точки зрения их наименования. Город был назван по железнодорожной станции «Обнинское», землю для которой бесплатно предоставил помещик Виктор Петрович Обнинский (ударение надо делать на первом и) – дорога из Москвы на Калугу прокладывалась по его владениям.

В самые первые годы после Великой Отечественной войны на территории будущего города разместили центр подготовки подводников и исследовательский институт по ядерной тематике. Молва приписывает Н. С. Хрущеву такой эпизод. Якобы самолетом из Москвы везли туда специалистов. Чтобы у них сложилось впечатление, что они далеко от Москвы, самолет долго кружил перед посадкой и специалисты подумали, что они в Сибири. Сообщили Хрущеву, что в Обнинское прибыли. Но и он долго думал, что место это где-то на Оби. Как бы то ни было, после пуска первой атомной электростанции

в 1954 г. Обнинск стал городом в 1956 г. Но основные научные центры продолжали именоваться «почтовыми ящиками». Первыми строителями города были заключенные. Их возили на работы в бортовых грузовиках. А чтобы никто не смог выскочить по пути, на всех набрасывали огромную сеть. Кто любовался римским Колизеем, где львы раздирали первых христиан, смог обособить свое эстетическое чувство благодаря забвению. Порой придется это делать и нам.

Современные страсти тревожат ситуацию, связанную с Виктором Петровичем Обнинским^{8,9}. В молодости он, оставив военную карьеру, участвовал в спасении от голода 1891–1892 гг. крестьян Пензенской губернии. Затем он стал активным земским деятелем в своем родном Боровском уезде, на землях которого теперь расположен Обнинск, и в других уездах Калужской губернии. В 1906 г. его избрали депутатом Государственной Думы, где он представлял партию кадетов. Его взгляды всегда были либерально – антимонархистскими. Они отразились в анонимно изданной в 1912 г. книге «Последний самодержец». В 1916 г. он покончил с собой. Он оставил заметный след в земской работе. Имел очень уважительные отношения с крестьянами деревень, расположенных вокруг его усадьбы в Белкино.

Совершенно отрицательная оценка В. П. Обнинского дана А. Ульяновым¹⁰. Автор ставит в вину Обнинскому принадлежность к масонской ложе «Возрождение», к партии кадетов и упомянутую выше позицию по отношению к самодержавию. Очевидно, в связи с такой стороной личности В.П. Обнинского у некоторых жителей города существует мнение против его существующего названия.

Мы видим, что неформальный городской язык, рассмотренный выше, тоньше отражает наличие городского сообщества, чем официальное название города. Кстати, есть еще совершенно карнавально-доверительное мужское наименование, где первую букву произносят как Е с двумя точками. О юморе обнинцев нам придется говорить еще не раз.

Теперь обратимся к самоназваниям самих горожан. Естественное образование от названия города «обнинцы» иногда перебивается словом с украинским суффиксом «чан» – «обнинчане». Почему? Может быть, потому что «обнинец» еще произносят, но «обнинка» я что-то не слышал. Бытует в качестве самоназвание прилагательное «обнинские» (конечно, с ударением на о). То, что норма не установилась, обязано молодости города. Интереснее карнавально-иронические самоназвания. К их числу отнесем «обнищане», передающее положение

⁸ Васильева З.В. История села Белкино // Газета «Обнинск» за 8, 10, 17 авг. 1993 г.

⁹ Обнинск: История города и края с древнейших времен до наших дней. Под. Ред. Т.М. Лариной. 2-е изд. Обнинск: Ресурс, 2004. С. 113–127.

¹⁰ Ульянов А. Ах, Виктор Петрович // Журнал «Город». Обнинск. 1993. С. 33.

города в 1990-е годы, когда город с вершин советского благополучия и привилегированности попал в тяжелые времена. Другое подобное, но еще более злое название «обнюки». В нем намек на индюшачье высокомерие и на кое-что еще. Покойный Владимир Алексеевич Иванов, потрясающий знаток природы и истории Обнинска, использовал это название, описывая разговор двух не очень продвинутых горожан по поводу дачи известной меценатки М. К. Морозовой (хутор Турлики, купленный у В.П. Обнинского), путающих ее с Саввой Морозовым и еще с кем-то. Портреты Морозовой и членов ее семьи выполнены прославленным В.А. Серовым¹¹.

Теперь обратимся к антропологическому портрету типичного обнинца. По-моему, у этого образа есть два варианта: классический и постклассический. Первый был представлен генерацией основателей физических институтов, которых по признаку таланта отбирали еще в учебных заведениях. Второй появился позже. Это тоже энергичные талантливые люди, но уже сами в силу собственной судьбы оказавшиеся на ключевых точках научно-технических структур города.

Классического «технаря» часто можно узнать сразу. Росту он чаще среднего. Комплекции, скорее, поджарой. Подтянут. Немногословен. Ироничен, но без автоиронии. Вот зимой в погожий денек он бежит трусцой по парку. Катит по заснеженным улицам на велосипеде, хорошо ориентируясь в том, где удобнее ехать. У него отстраненное лицо, говорящее о том, что господину совершенно безразлично мнение прохожих о его поведении, о его стареньком, но исправном велосипеде «Спутнике» (точно такой же я купил в 1968 г.). Это ведь «технар», у него любовь к старым вещам, к проверенному спортивному инвентарю.

А также к старым знакомым, к которым «технар» в гости однако не ходит. Это уже из области нрава. Английский принцип «мой дом – моя крепость» как раз для него. Некоторые из моих собеседников прямо ссылались на приверженность английскому изоляционизму, снобизму. Одна знакомая мне грузинка, вышедшая замуж за обнинца, этой чертой возмущалась: «Свекровь 20 лет проработала на предприятии. Ушла на пенсию. Хоть бы кто ей позвонил с работы».

Зато такой «технар» участвует в клубной деятельности: играет в джазе, обрабатывает полудрагоценные камни, привозимые издалека, ходит с коллегами в ближние и дальние лыжные и велопоходы, осваивает водные лыжи, занимается археологией¹². Эти хобби все дальнего, маршрутного пространства.

¹¹ Иванов В. Две легенды города Обнинска. В кн.: Иванов В. Краеведческий сборник. Обнинск, 1992. С. 95.

¹² Это увлечение археологией, как и всем краеведением, на самый высокий научный уровень смог поднять Владимир Александрович Тарасов, работы которого ценят профессионалы.

Постклассический вариант технаря чаще он не из ФЭИ, т.е. не «фэвец», а инженер из других научно-технических центров. Это не страта старых кадров и их потомков, а человек, приехавший, к примеру, из той же Калужской области. В нем корпоративный принцип смягчен родовым: такой человек не теряет связи со своими родственниками. Попробую нарисовать образ одного моего хорошего знакомого. Он и по комплекции другой, в нем чувствуется мужская физическая сила. И недаром: он смолоду помогал отцу-плотнику в строительном ремесле. Он отличный семьянин, а на праздники собирает двух сестер, брата и их близких. Не забывает иногда посещать тетку в Хвастовичском районе. Отдых у него не чисто спортивный, а рыбалка и то, если нет срочных сельхозработ. Пространство, как видим, уплотненное, концентрическое.

Различие классического и постклассического «технарей» видно по их отношению к самой ближайшей к городу природной среде. Первый с ностальгией вспоминает о временах, когда около домов, практически в 20-50 метрах под сенью деревьев, оставшихся от леса, можно было собирать грибы и ягоды. Современные дачи вокруг города он называет «садово-огородной агрессией». Для другого типа «технаря» ближайшие к городу земли – сельхозугодья, способные дать средства для выживания в трудную минуту. В 1992 г., оказавшись без денег, мой знакомый пригнал из деревни трактор и распахал пустоши под картофель для себя, родственников и знакомых.

О женщинах в Обнинске и вообще говорить типологически сложно. В классическую эпоху они в наукограде были в численном меньшинстве, что составляло проблему в создании семьи для мужчин. Хотя некоторые из них играли важную роль в научно-технической сфере и в руководстве города. Тем не менее, от тех времен идет жалоба на мужское засилие в городе. В сентябре 2004 г. я присутствовал на награждении грамотами предпринимателем О.В. Есинским лиц, принявших участие в начальных затратах на восстановление усадьбы Белкино. Из 18-ти награжденных была только одна женщина. Рожавшим женщинам я задаю вопрос о том, какое к ним было отношение, когда они были беременны. Все жаловались на невнимание вплоть до того, что в автобусах не уступали места. Неуважение будущего материнства я отношу к фактору слабой гуманитарной составляющей в Обнинске. При этом город отличается большим чадолюбием и развитостью воспитательных и развлекательных учреждений для молодежи. Но без почитания материнства современные беды, включая наркоманию, не минуют молодежь Обнинска.

Противоречивые ситуации с материнством и отношением к детям выдают господство кускового, рваного «мужского» пространства и необходимость городу ориентироваться на гармоничное пространство, архетипно и локально «женское», концентрическое.

Чтобы далее раскрывать перспективы обоих господствующих психологических вариантов, выделенных у мужчин, мы должны обратиться к детской психологии и, более того, к играм девочек.

3. Лабиринт и пустынь

Мужское восприятие пространства не сплошное, а кусковое, потому что маршрутное. Таким оно было у древних охотников, таким остается и у мальчишек. Куда их только не заносит. Формирование пространственных представлений легче проследить у девочек. Женское пространство сплошное, концентрическое. И типологически совпадает с городским пространством. Поэтому так часто в мифах происхождение города связано с судьбой женщины, а крепостная стена города в эпической поэзии превратилась в царский венец.

Вот как это было у девочек-ровесниц города. Назовем их Т. И. С. и Е. Ю. К. Естественно, что все начиналось с родного двора в Старом городе в районе улицы Ленина. Расширение этого пространства было целым событием для ребенка лет 7–10-ти. Такое случилось, когда девочки ушли квартала за два к горсовету. Там был хороший асфальт, на котором удобно играть в «классики», прыгая на одной ноге и двигая ею камушек. Было ощущение победы над собой, над неясным страхом. Его не было, конечно, с родителями во время прогулок к Протве на пляжи. Для человека, ровесника города, ведущая туда улица Пирогова осталась улицей счастья.

Но до жуткого оврага, где внизу протекает Репинка, тем более до окопов за этим оврагом, оставшихся с войны, девочки не доходили. Про эти окопы рассказывали страшные истории. Столь же страшными представлялись ямы, где когда-то добывали известь в Репинском овраге. Там же существовали таинственные подземные ходы. Такие действительно были и возникли во времена расположения там Штаба фронта. В местном фольклоре о ходах говорится, что они тянутся чуть ли не до московского Кремля. Есть предание о подземных ходах в усадьбе Белкино, вошедшей в черту города.

Обратим внимание на эти рассказы и страхи. В ментальности город не горизонтальная структура, но вертикальная: в старину слободы и посады в понятие города не входили, ибо там не была выражена вертикаль, увенчанная органами власти. А военные лагеря быстро становились настоящим городом, как Париж, Лондон, Пекин или Ханой. Зато в прилегающих к городу поселениях выражена символика нижней части вертикали, которая хтонична (подземна), мифологичеки связана с чудовищами или чудовищными событиями, вроде человеческой жертвы (часто женской). Идеология города стремится соединить оба конца вертикали: миф о герое-основателе и о чудовище.

Отсюда в Обнинске легенды о страшных оврагах, подземных ходах и лабиринтах. Последние известны человечеству с палеолита.

В неолите их выбивали на камнях (например, на Белом море), в эпоху бронзы выкладывали из валунов (во Франции, Англии). В рисунках их изображали австралийские аборигены. Все хорошо знают, наверное, миф о критском лабиринте и Минотавре, победить которого Тесею помогла нить Ариадны. Вывод такой: нижний подземный этаж городской структуры присутствовал в мышлении человечества всегда. Так или иначе, эта вертикальная структура ассоциирована с женщиной, носителем концентрического пространства. Огромные круговые поселения были уже в палеолите (Лука Врублевская). Хтонические образы, вроде Бабы-яги, одноноги. Это изображают, того не ведая, девочки, прыгающие на одной ноге, – их прототип одноногие божества, связанные подземельем и «тем светом».

Итак, женщина – Персефона, Эвридика, Ариадна или Хозяйка нижнего мира в мифах Кавказа и девочка в Обнинске – почти одно лицо. Она играет в «классики»-лабиринт. Опасается внешнего пространства. И справедливо. Она сама – хранящаяся ценность, капитал, вокруг которого образуется город. У тибетцев есть миф: дракон окружил караван с драгоценностями и заставил купцов по периметру своего тела построить стены будущего города. Когда-то Обнинск был окружен колючей проволокой, как крепостной стеной.

Однажды учительница Прасковья Михайловна Терентьева, родом из села Самсоново (теперь на его месте стоит завод «Сигнал»), повела школьников из 1-й школы в свое село. Да не просто, а с рулеткой. От школы до первого деревенского дома оказался 1 км. Дети поняли, что такое 1 км и что есть совсем другие, деревянные дома в Самсонове и в Машкове за рекой. Выход во внешнее пространство для обнинской девочки был потрясением.

Пространство мальчишек более спортивное. Окопы за Репинкой или за селом Белкино предназначены были для игр в «войнушку». На велосипедах годам к 14-ти объезжают всю округу: село Кривское, что дальше Белкино – от Обнинска около 5 км, г. Боровск – 12 км, г. Жуков – это уже 15 км, г. Малый Ярославец – около 20 км. На лыжах тоже стремятся уйти подальше.

Это пространства, меряные ногами. Маршрутные. Пространства девочек скорее «в эфире»: это всякие скакалки, качели (любимое развлечение девушек в старину). Формирование городского мышления с его фольклором, часто эзотеричным (закрытым), обязано этому «женскому» мышлению. Игра в «классики»-лабиринт вдруг всплывает обнинской легендой, что громоздкое мрачное здание городской поликлиники было, якобы, построено по проекту итальянской тюрьмы. Или как представление о том, что с высоты метеомачты три дома в одном квартале похожи на три шестерки (апокалиптическое число). Эта цифра при незамкнутости кружка изображает тот же лабиринт, вход в кромешное хтоническое пространство. Такого плана у кабардинцев в селах делают из тростника туалеты. В древних орнаментах

так изображалась женская утроба, что стало на шаях наших женщин «огурцом».

Плодородный и одновременно страшный низ. Все про него знают, но редко называют. Как другое название лирообразной сосны в верхнем парке, похожей на некую нижнюю часть человеческого тела. Ее отметил уже один испанский подросток, когда его и товарищей привезли в местный интернат. Одна писательница предложила считать эту «лиру» символом творческой интеллигенции города. А ведь она права. Кромешный низ и лабиринт – это яма, распад. Точка бифуркации в синергетике Ильи Пригожина. Разрыв восходящей и нисходящей ветвей мысли: для последней эта сосна – низ тела, для первой – инструмент, выражающий гармонию души человека.

Вот и с городом так. Обнинск, как мы видели, ироничен. Он был даже центром смеха, победителем на КВН. Здесь были созданы знаменитые сборники «Физики шутят». Я как-то провожал В. А. Иванова. Мы уже попрощались, как он остановил меня со словами: «Ой, я забыл что-нибудь смешное рассказать». В одной редакции газеты была долгая хорошая беседа. Наконец, я поднялся, чтобы уходить. И тут мне вопрос: «А какой анекдот вы особенно любите?» Смех внутри города. Бахтинская «народная смеховая культура» только городская. А что вне города?

Вне города «пустынь», где сосредоточено сосредоточение, а не расслабление. Куда люди уходят, как подвижники в леса. Оказалось, что многие средневековые города в Европе возникли от того, что в «пустынях» накапливалось население¹³. «Пустынь» – это не просто противоположность шустрой социальной жизни города, где люди разобщены частными интересами и сотнями социальных ролей. Это место, где человек обнаруживает свое родовое и природное единение с другими людьми. Это состояние близко к церковной литургии. Последнюю проводят обязательно в храме или в доме. Но единение в природе возможно тогда, когда к ней мы отнесемся как к дому нашего бытия.

У древних греков европейская цивилизация научилась прежде всего рационализму, эстетике и сравнительно недавно – олимпийскому спорту. На ее мифы и особенно обряды смотрим как на любопытное дополнение. А зря. Именно в последних были заложены основы стабильности античной цивилизации. Для Греции таким стержнем были Элевсинские обряды, созданные афинянами. Они продержались до конца античности. В Элевсинских мистериях познавалась людьми трагическая сущность жизни. Они начинались процессией от хлебного поля вдали от Афин и заканчивались созерцанием колоса. В них участвовали даже рабы. Один из моментов мистерий – созерцание ночью Млечного Пути. Перед нами всеобщая литургия в доме бытия. Тема

¹³ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Гл. 6.М., 1992.

трагического материнства там была главнейшей¹⁴. В Элевсине греки добывали благодать, в которую спасительно погружались Афины с их шумливой демократией, судебными дрязгами, войнами.

4. Виды социоприродных ландшафтов России и Обнинска

В литургическом смысле природа уже не географическая среда, не поставщик истощаемых ресурсов, но социоприродный ландшафт, обладающий человеческим потенциалом.

Архетипный ландшафт. Мало в какой цивилизации выражен с такой силой архетипный ландшафт страны, как это имеет место в России. Этот ландшафт представлен единением водной стихии и тверди, которое нам явлено в образе Матери сырой земли. Эта земля, наполненная плодоносной влагой и дающая жизнь – материнский по своему смыслу ландшафт. Его высочайшая концентрация содержится в образе престола, на котором восседает Матерь Пресвятая Богородица. Престол расположен на Камне-алатыре, а он посреди Окиан-моря. На землю ниспадает небесная влага. С водной стихией связан культ самого популярного русского святого – Николая, приносящего спасение утопающим. Архетипный ландшафт, в основе которого лежит мысль о единстве мироздания, уникален своим предшествованием современному понятию ноосферы.

Классическая русская литература прекрасно выразила архетипный ландшафт страны. Земля и вода едины. Трудно преодолимые дороги размыты: «Опять как в годы молодые три стертых треплются шлеи. И вязнут спицы расписные в расхлябанные колеи». Это А. Блок. Лучшее стихотворение времен Отечественной войны Симоновское: «Ты помнишь, Алеша, дороги Смоленщины, как шли бесконечные, злые, дожди, как кринки несли нам уставшие женщины, прижав, как детей от дождя их к груди...» тоже ложится на архетипный ландшафт России с ее размытыми от осенних дождей дорогами и над всем простирающемся материнским началом. Русская литература потому и обрела статус всемирной ценности, что смогла понять архетипный ландшафт страны. Сошлемся в качестве еще одного примера на Глеба Успенского (1843–1902): «Земля, о неограниченной, могущественной власти которой над народом идет речь, есть не какая-нибудь аллегорическая или отвлеченная, иносказательная земля. А именно та самая земля, которую вы принесли с улицы на своих калошах в виде грязи, та самая, которая лежит в горшках ваших цветов, черная, сырая – словом, земля самая обыкновенная, натуральная земля»¹⁵.

¹⁴ Кереньи К. Элевсин: архетипичный образ матери и дочери. М.: Рефлбук, 2000.

¹⁵ Успенский Г. И. Нравы Растеряевой улицы. Тула, 1987. С. 307.

Архетипный ландшафт соотнесен с реальным, но их нельзя путать, ибо в первом содержится мысль народа о судьбе, о невзгодах и преодолении их, это ландшафт-переживание. И даже более того – ландшафт-страдание. Через него мы становимся сопричастными к истории и к будущему страны, потому что ландшафт-страдание приобщает нас к литургии культуры, заданной страданием, но оправданной стремлением к совершенству. Это стремление в русском менталитете связано с тоской по простору и воле. Отсюда образы «темного леса», «широкой степи», «морских волн». Такому восприятию ландшафта хорошо соответствует архитектура церкви, уподобленной кораблю в житейском море. Этому образу соответствует и планировка церкви, где ее часть называется «неф» (корабль).

Такой ландшафт слабо вербализован, но выражен в эмоциональной жизни и в поведении. Уходящая вдаль дорога является стержнем такого ландшафта. В качестве образа, связанного с дорогой, можно сослаться на Гоголевскую тройку и ямщицкие песни. Архетипный ландшафт лежит в основе всех прочих. Но он часто «невидим», ибо представлен поведенчески, движением. Поэтому он наиболее литургичен и телесен. Осанка и жесты русского человека не такие, как у итальянца. И крестный ход в России совсем другой, нежели в Италии.

Идеально-витальный ландшафт. В фольклоре каждого народа представлен идеальный ландшафт: в песнях в прочих произведениях устной литературы рисуется излюбленные рельефы местности, водные бассейны, флора и фауна. В отличие от центробежного архетипного ландшафта идеальный ландшафт центростремителен – его роль состоит в создании эмоционально-средовой рамки для человеческой жизни. Центростремительность приводит к тому, что окультуренное пространство сжимается и становится сценическим. Идеальный ландшафт задает высокие нравственные рамки для деятельности человека. В идеальном русском ландшафте местность вздымается, появляются горы, а жилище из одноэтажного становится «высоким теремом». В реальной жизни на возвышении ставят церковь. Стремятся по возможности поднять жилище повыше. Вертикальность проработана и в одежде. Идеальный ландшафт замечательно представлен на иконах. Здесь мы видим «горки», окружающие сцену действия, высокие постройки, включая крепостные башни, дерево как смысловой знак поднимающегося к небу ландшафта.

В знаменитой калужской вышивке дерево указывает именно на идеальный ландшафт. Иногда оно заменяется фигурой женщины. Это говорит о том, что материнское начало, выявленное в русском архетипном ландшафте, сохраняется и в ландшафте идеальном.

То, что было дорогой в архетипном ландшафте, в идеальном становится конем, помощником людей в преодолении пространства. На

вышивке¹⁶ часто пара коней стоит по сторонам от фигуры женщины. Вышитые полотенца – дар со стороны невесты родне жениха: женщина окружает своих близких знаками окультуренного пространства, пространства жизни. Свааты шли выполнять свою роль, повязанными полотенцами. Хлеб-соль положено предлагать гостю на полотенце. Вышитые полотенца до сих пор вешают на иконы, окружая их поясом безопасности. Настоящие тканые пояса несли охранительную функцию для здоровья и были обязательным предметом одежды. Они использовались и в погребальном обряде.

Тем не менее, идеальный ландшафт – это ландшафт жизни человека, его жизненного пути. Этот ландшафт нужно классифицировать в качестве идеально-витального. Примечательно, что калужские домотканые полотенца с благопожелательной символикой были широко известны и когда-то продавались в других губерниях России.

Через идеально-витальный ландшафт, где выражен образ человека, мы подходим к проблеме личного обретения ландшафта по мере продвижения человека по траектории жизни. Это уже настоящая инновационная социальная проблема. Рассмотрим ее. Траектория жизненного пути человека в малом повторяет большое. Это соотношение раскрывает теория фракталов¹⁷. Она помогает понять, как жизнь отдельного человека сообщается с жизнью сообщества, увеличивая свой потенциал. На жизненном пути мы встречаем те или иные социоприродные ландшафты. Ими наращиваются, как капиталом, наши жизни. Жизнь стягивает к себе эти ландшафты. Они становятся необходимыми частями личности, ее органами.

Социоприродный ландшафт, рассмотренный через призму развития личности, всегда инновационен. Осознание этого должно лечь в основу инновационного ландшафтного управления и соответствующей политики.

Региональные антропоценозы и культууроценозы. Ландшафтную среду надо представить в виде топических размещений-сетей и потоков. Они образуют региональные сгущения, их конкретные формы антропоценозы и культууроценозы. Выделение мною названных ландшафтных образований было продиктовано отечественной теорией биоценозов (школа В.Н. Сухачёва) и антропогеоценозов (В.П. Алексеев)¹⁸.

Возникает необходимость рассмотреть теперь эти образования с точки зрения ландшафтного капитала. Антропоценоз возникает как

¹⁶ Сафонова Г. Б. Вышивка Калужского края. Калуга, 1994; Личенко С. И. Народное искусство Калужского края XIX–XX веков. Очерки. Калуга, 2001. С. 31–82.

¹⁷ Тарасенко В. Фрактальная логика. Предисловие С.П. Капицы. М., 2002.

¹⁸ Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998; Он же: Культууроценоз северного района // Человеческий потенциал Парфеньевского района Костромской области. М., 2003; Он же: Антропоценоз северного района. Там же.

совокупность адаптивных средств для обслуживания человеческой личности. Такое средство представляет собой, например, народная медицина. Культууроценоз обслуживает коллектив, хозяйствующий на определенной территории. В нем более выражены природно-адаптивные черты. К примеру, старинная русская соха и весь хозяйственный уклад были приспособлены к обитанию в лесной зоне Восточной Европы. Явная экофильность человеческих исторических ценозов суть ландшафтной капитализации. Причем эти ценозы отражают двуединство капитализации, где антропоценоз обслуживает личностно-человеческий капитал, а культууроценоз – социально-корпоративный. Эти ценозы капитализируются на региональном уровне, так как созданы человеческими локальными популяциями.

Верхнее Поочье – национальный ландшафт. Полноценность личности немислима без ее национального уровня. Ландшафты как окрестности личности образуют ценность – ландшафтную среду. Д. С. Лихачёв называл эту среду «экологией культуры»¹⁹. Он видел в природе равноправного участника цивилизационного процесса. Его мысли были удивительно созвучны теории ноосферы В.И. Вернадского.

Калужская область, Верхнее Поочье с обилием рек больших и малых, озер, болот и родников, лесов и освоенных угодий наилучшим образом высвечивает архетипный ландшафт России. Уже поэтому данный ландшафт несет в себе идеальный. Верхнее Поочье имело сложную этническую и политическую историю, в ходе которой осваивались и развивались антропоценозы и культууроценозы, а также городские ценозы. Особое внимание к ландшафтам области требуется в связи с тем, что она сильно пострадала при Чернобыльской катастрофе.

Городской ландшафт. В том мнении, что городская среда делает человека свободным, есть глубокий смысл. Исторически город возник как средоточие наращивания духовного капитала. Достоинство особого внимания то обстоятельство, что в средневековье европейцы называли Русь «Гардарика», что значит «Страна городов». Удивительно, но факт – городская жизнь в Калужском крае всегда была развитой. Об этом говорит и раннее пробуждение промышленных производительных сил и даже такое выдающееся событие как сопротивление граждан Козельска нашествию Батгя (XIII век). Примечательно, что в Калужском крае крестьянский уклад не был натурально-замкнутым, а ориентированным на рынок (пеньковое производство для нужд парусного флота, льняных тканей, железоделательное производство, деревянная утварь, игрушки и т. д.).

Городской ценоз как ландшафт суммирует все виды ландшафтов, начиная от физических и заканчивая всей гаммой социоприродных в их логической последовательности: архетипно-народный, идеально-

¹⁹ Лихачёв Д. С. Земля родная. М., 1983. С. 82–142.

витальный, антропоценозный, культуроценозный и, наконец, – национальный.

Такое стягивание ландшафтов в городе дает нам общую модель городского ландшафта Обнинска. Самое главное – в городе и его округе представлены все типы предварительно выделенных социоприродных ландшафтов. Тем самым город Обнинск имеет возможности сам воздействовать на окружающие его физические и социоприродные ландшафты и распространять городской образ жизни, повышая качество жизни у населения северной половины Калужской области. Иначе говоря, Обнинск благодаря человеческому потенциалу своих ландшафтов уже выполняет роль настоящего мегаполиса.

5. Мифы, «мой город» и ноосфера

Сейчас настало время рассмотреть символическую составляющую этого капитала. Если сказать самым продвинутым гражданам Обнинска, что они, как и все люди на Земле, мифотворцы, то можно встретить по меньшей мере недоумение с их стороны. Но это так и не из-за какой-то первобытности, а в силу устройства коллективного мышления. Функция мифа в том, что он делает обнинцев согражданами.

Миф – это то, что не должно проверяться. Миф исчезает при проверке. В миф даже не обязательно верить, в нем можно и сомневаться. В окрестностях Обнинска есть курганные насыпи. Некоторые люди, хотя и с сомнением говорят, что это захоронения французов времен войны 1812 г. Археологи провели тщательные раскопки, показавшие совсем другой и гораздо более древний возраст курганов – от раннего железного века (VIII век до н. э. – VIII век н. э.) до раннего Средневековья²⁰.

На примере про миф о французских курганах можно видеть, как миф стягивает прошлое время с настоящим, как он вообще стремится время элиминировать. Поясню эту мысль на другом примере. Есть в Обнинске Висячий мост – довольно солидное сооружение из толстых стальных канатах. (Сейчас мост разобран для ремонта.) Большинство опрошенных мной обитателей города не могли мне сказать, когда он появился. «Он был всегда», «при мне он уже был» – самые типичные ответы. Это миф, который, уничтожая время, делает Висячий мост элементом городского ландшафта. Мост сделан из остатков растяжек метеомачты в 1961 г. методом народной стройки по проекту Александра Абрамовича Жарикова. До того там через овраг и по деревянным мосткам через Репинку проходила тропа к Протве.

Одно из живописных мест города сейчас называется Кончаловские горы. Но испокон веку это было Бугры. В 1890-е гг. для доктора

И.И. Трояновского там был построен, по данным В.А. Иванова, самсоновскими плотниками дом²¹. В 1932 г. у дочери известного в России врача Анны Ивановны, наставницы и друга С.Т. Рихтера, дом был куплен П.П. Кончаловским. Место постепенно стало именоваться Кончаловские горы. За низиной на другом холме сейчас расположено обнинское кладбище, которое на жаргонном языке стало называться «Кончаловка» (ударение на первом а). Миф стремится к кладбищенскому забвению, возвращается в хтонические глубины, но зато очерчивает предельные границы обитаемого ландшафта города.

Эту важную роль настоящий миф выполняет без особых напряжений. Иногда люди форсируют миф, как Михаил Петрович Кончаловский, сын П.П. Кончаловского, который в свое время из белкинского двора вывез на свою дачу дверь и объявлял всем, что через нее входил А. С. Пушкин. Жизнь последнего известна по дням, в Белкино он, по-видимому, не бывал. Совсем анекдотичный случай связан с дубом, стоящим на поле около Дома ученых: в советские годы один из градоначальников предложил его ни с того ни с сего считать символом города.

Для чувства горожанина, которое заключено в образе «мой город», подобные усилия не нужны. Такое чувство возникает вне любого официоза. В нем присутствует горестная теплота мифа – «мой город» ведь не тот, который сейчас, а тот, который уходит в забвение. Всем старожилам памятен двухэтажный дом, остававшийся от колонии «Бодрая жизнь». Там размещалась знаменитая художественная студия, где преподавал Д.И. Архангельский, ученик А.А. Пластова. Это огромная тема в истории Обнинска, всей страны и даже Германии: во время войны немецкий офицер подобрал альбом акварелей студийца Бориса Юдина, а потом предпринял усилия, чтобы вернуть его в Россию.

По традиции около того дома устраивался праздник проводов зимы. Дети катались с горок. Для кого-то дом памятен тем, что в последние годы там был пункт приема бутылок. В 1970-е гг. здание снесли и построили здание ДОСААФ.

В том-то и дело, что подобные утраты неизбежны для каждого из нас. И неизбежно мы создаем миф под названием «мой город». Без такого мифа город безблагодатен, просто населенный пункт.

За этот миф люди ведут благородную борьбу. Обнинский пример – сохранение топонимов, связанных с селом Самсоново, судьба которого описана в небольшой, но насыщенной фактами книге Татьяны Михайловны Лариной²². Село было снесено в 1969 г. Тяжба за сохранение топонима представляла целую эпопею. Ее возглавили уроженец Самсоново Владимир Георгиевич Мальцев, географ Николай

²⁰ Обнинск: История города и края с древнейших времен до наших дней / Т.М. Ларина, А.П. Сорокин, В.А. Тарасов и др. Под ред. Т.М. Лариной. – 2-е изд., испр. и доп. – Обнинск: Ресурс, 2004. С. 33–34.

²¹ Иванов В.А. Дух места // Русич. № 7. С. 51.

²² Ларина Т. М. Деревня Самсоново. Историко-краеведческий очерк. Обнинск, 1998.

Сергеевич Студенов и уже не раз упомянутый Владимир Алексеевич Иванов. Борьба завершилась только к 1985 г. установлением памятного камня с надписью о том, что первое упоминание села относится к 1588 г.

Итак, антропологическая функция природы состоит в том, что она конечный источник человеческого потенциала. Человеческий потенциал как макропонятие обладает свойствами капитала, который не только сберегаем и воспроизводится через механизмы культуры, но возрастает, входя в сферу контактов с социальным, нравственным и научным капиталами.

Как все эти формы жизнедеятельности, человеческий капитал для своего возрастания должен концентрироваться в сообществе людей и передаваться более широкому сообществу. Добывать этот капитал тяжелее, чем деньги или знания. Его надо выстрадать. Тогда он становится человеческим потенциалом – совокупной способностью к саморегулированию через освоение переживаний, дающих мотивационные стимулы. Человеческий потенциал, становясь сознаваемой компетенцией, осваивает ландшафтный капитал. В конце концов, это борьба за ноосферу. И в Обнинске, судя по всему, этот потенциал, дающий ему надежду на непрерывное поступательное развитие, есть.

Но Обнинск со своим инновационным потенциалом расположен на древней земле, сохраняющей свои архетипы, которые оказывают влияние и на архетип Обнинска.

6. Фольклорный ландшафт Приобнинского края

Обнинск не перестаёт удивлять. Уж как известен он своей технологической продвинутостью! И вдруг – фольклор. Да еще уникальный. Оказывается, Обнинск стоит в эпицентре древнейших мифологических традиций, куда, как в воронку, были втянуты представления о времени типа бытующих у австралийских аборигенов, о шаманском полёте в небо, остатки раннего христианства и много чего ещё. Но пойдём по порядку.

Книгу, лежащую передо мной, «Фольклор Приобнинского края» издал за свой счет молодой обнинец Донат Гасанов, член краеведческого общества «Репинка»²³. Он, сын иранца (говорят, сам себя он называет персом), родился и живет в Обнинске. Но что в душе этого человека, почему он потратил много времени и средств, чтобы собрать по окрестным деревням бесценное сокровище русского нацио-

²³ Гасанов Д. Фольклор Приобнинского края. Обнинск, 2006. Рец. Чеснова Я.В. на «Фольклор приобнинского края» // Час пик (газета). Обнинск, 2006. Август.

нального достояния? Лучшего определения, чем выдвинутое Л.Н. Гумилёвым, я дать не могу – пассионарность. Кстати, не редкое качество у обнинцев, правда, не по части гуманитарии.

Но как прав Донат логически, когда заключил, что треть населения Обнинска состоит из жителей окрестных деревень и их потомков, и посему «духовные народные традиции, сбереженные жителями деревень, что перебрались в Обнинск, по сути своей, являются духовными традициями и Обнинска»²⁴.

Он прав также в оценке неблагоприятного состояния изученности северо-восточного конца Калужской области из-за вымывания фольклорной традиции в силу развитости городских поселений Обнинска, Балабаново, Боровска, Малоярославца, Жукова и Белоусово. Но тут есть еще один секрет, о котором он прямо не пишет, но косвенно. Он свои поездки из Обнинска совершал чаще в одиночку и ночевать возвращался домой. «Одинокий путник вызывает меньше настороженности», –отмечает он совершенно верно²⁵. Обитатели одной планеты у американской писательницы-фантаста Урсулы Легуин, дочери знаменитого антрополога Альфреда Крёбра, говорят так: «Один пришелец – гость, когда их несколько, это вторжение». Я думаю, что в успехе Доната сказались именно фактор путника, во время встречи с которым люди многим делятся. Это один из методов полевой антропологической работы. При всем том наш автор поступил ответственно в научном отношении, ибо фольклор он публикует в аутентичной записи-расшифровке с диктофонной ленты с непременным указанием имени проинтервьюированного им человека.

Теперь по существу. Вот упомянул я о времени у австралийских аборигенов, считающихся хранителями древнейшей человеческой культуры. У них оно начинается от тотема-скалы, на которой они рисуют животное, начиная это делать с его хвоста. Это начальное время материально, насыщено благом и идет (мордой) к нам. По тому же самому образу в летописях, что отмечал их знаток академик Д.С. Лихачёв, наши первые князья называются «начальными». Поэтому и проданного поросенка, как утверждает жительница д. Кабицино, практически окраины Обнинска, продавец старается вам в мешок сунуть задом²⁶. Он хочет, чтобы благо осталось у него.

Все народные обряды и мировоззрение имеют целью попасть в то изначальное время. Описывает Гасанов одну историю об «испорченной» (т.е. подверженной колдовскому вмешательству) новобрачной. Она утром в подвенечном платье стала ходить по забору, лезла на дерево. (Из того же Кабицино)²⁷. Совершенно аналогичную историю в

²⁴ Там же. С. 3.

²⁵ Там же. С. 4.

²⁶ Там же. С. 53.

²⁷ Там же. С. 59.

1980-х годах я записал в западной Грузии, в стране волшебницы Медеи, только там новобрачная в ночной рубашке летала над чайными плантациями. Это след стадии древнейшего – женского – шаманизма, когда в небе, считалось, путешествует не шаман-мужчина, а шаман-женщина. Шаманизм этого древнейшего типа тяготеет не к Сибири, а к Кавказу и Передней Азии. На Кавказе я фиксировал версии, когда девушка поднимается на дерево или подхватывается вихрем и устремляется к своему не земному, а к небесному избраннику. В серии таких серия легенд рассказывается, что люди находят только башмачок девушки.

Значит, сделаем вывод, обувь каким-то образом связана с брачным состоянием женщины, а тот или иной обряд с обувью закрепляет брак женщины на этом, земном, уровне. Вот и пожалуйста: широко известное гадание о женихе с помощью переброшенной через ворота обуви. А Гасанов записал перебрасывание галоши через крышу²⁸, просто как у якутов-саха, у которых сватающийся жених через крышу дома невесты перебрасывает унты в знак своих намерений. Есть Троицкие девичьи хоробы, когда участницы должны были танцевать босиком (Малоярославецкий район). Это сугубо женская культура, куда мужчина не допускается. Девушки принадлежат в ней небесному избраннику. Поэтому босы. А обряды с обувью это уже земной брачный уровень: снятие обуви с мужа новобрачной, подарок ей обуви, гадания о женихе посредством обуви, особая роль ее в ухаживании и т. д.

Итак, первый избранник женщины небесный. Она об этом иногда вспоминает, чтобы благодаря ему привнести в семью небесное благо. Очень выразителен обряд, увиденный мной в Абхазии. Старшая в семье женщина подвешивает высоко у потолка бутылку водки («доля времени» так это называется). Раз в год вся семья причащается этим напитком. Это тоже начальное космическое время, наполненное благом.

А так это выглядит в восточнославянской традиции, если воспользоваться данными, собранными Гасановым. Одна пожилая женщина ему призналась, что почитала домового следующим образом. Когда она могла еще это делать по состоянию здоровья, поднималась на потолок около трубы и там оставляла угощения²⁹. В обмен на «долю времени», времени женского, получаемого из Космоса, прежде всего от луны (mens по-латыни), которая считалась мужчиной и была, мифологически, конечно, первым избранником женщины. В Тульской и Саратовской областях тоже помнят, что домовый живет на чердаке около трубы. Кое-где на Руси домовый действовал как покровитель

²⁸ Там же. С. 15.

²⁹ Там же. С. 60.

брака и беременных. Это потом он спустился с чердака на загнетку печи, а то и под нее. Оттуда его сажают в лапоть и переносят в новый дом. От него будет счастье, главное – дети. Небесный друг женщины спустился к уровню земли и удобно устроился в обуви. Нам теперь понятно, почему «раз осенним вечерком девушки гадали, за ворота башмачок девушки бросали».

Хочу еще добавить следующее. Из космического и земного смысла обуви вытекает правило, по которому гостю, снявшему уличную обувь, положено вести себя в доме с соблюдением самого высокого этикета.

Кто из нас кому-то, кто неловко разбил посуду, не говорил, чтобы тот не огорчался, что «посуда бьется к счастью»? Потому, что бьют посуду на свадьбе. Гасанов уточняет, что горшок били утром после первой ночи новобрачных³⁰. Молодой говорили: «Покажи как пол метут». Всё в том же Кабицино молодую затем просят собрать мусор, находившийся в горшке.

А зачем, давайте спросим. Чувашская этнография отвечает: из этого домашнего мусора появляются дети. Да и у нас с мусором надо вести себя осторожно, на ночь не выбрасывать – всё поэтому. И «сор из избы не выносить» все потому же.

В Костромской области и в других местах я записал, что говорили при битье горшка еще: «Сколько черепков, столько деток». То, что посуда бьется к счастью, знали в эпохи бронзы и раннего железа в древней Передней Азии. Вот и набили целые многометровые холмы черепков, счастье для археологов.

В сущности, обряд всегда направлен на продолжение жизни. Вот почему упоминается веник в обрядовой подблюдной песне, записанной Гасановым³¹? С веником вообще шуточки плохи: в некоторых культурах он стоит в углу, в других – лежит. Если вы не знакомы с традицией, лучше веника не касайтесь и уж не кладите по-своему.

Култ камня был свойственен неславянским народам Восточно-европейской равнины, особенно, финно-уграм. Камни «Кум-да-кума» около д. Ивановское – это, отмечает Гасанов, согревшие люди³². Может быть, на этой легенде видна печать библейской истории о Содоме и Гоморре. В русской ментальности камень – нечто чрезвычайное, а исконное и плодоносное состояние мира влажное. Отсюда «образ мать-сыра-земля». Редко кем отмечаемое отношение к воде подметил Гасанов: воду надо черпать навстречу течению³³. Во влажную землю возле р. Истья ушла, по легенде, часовенка – мотив града

³⁰ Там же. С. 39.

³¹ Там же. С. 25.

³² Там же. С. 54.

³³ Там же. С. 55.

Китежа на озере Светлояр (там же). Если снится рыба, то это к беременности (тоже у грузин) – примета говорит о высоком статусе воды.

Не прошел Гасанов мимо довольно разработанного знакового статуса деревьев (ель, береза, рябина), что имеет кавказские и переднеазиатские аналогии.

Коснуться всего, что сообщает нам автор книги, невозможно даже вкратце. Но сказать еще об одном сюжете мы должны. Это вызвано сообщением Гасанова о представлении о домовом как дьяволе, с которым Богу не справиться³⁴. Речь идет о следах богомилства, религиозного течения, зародившегося в недрах христианства в первые века церкви. Это учение утверждало, что противоборство Бога-Творца с его антагонистом, – дело высших сил, а не человеческих, и туда вмешиваться не стоит. Учение это охватило всю Европу, прежде всего южную (катары и альбигойцы в Средиземноморье). Но к XI веку достигло у нас Новгорода и там вдохновило восстание волхвов против киевского князя. Каким путем богомилство было занесено на север, мы не знаем. Но, судя по всему, путь этот шел через Калужские земли. Здесь спорадически встречаются мифы о том, что черт возник из плевка Бога – аналог учения новгородских волхвов о создании чертом человека из пота Бога, парившегося в бане.

Теперь мы можем сказать, что «путь из варяг в греки» – лишь сравнительно поздняя стадия пути, по которому с древнейших времен в обратном направлении с юга на север шли большие космогонические концепции, волновавшие в те времена человечество. Все больше появляется свидетельств, что наряду с путем по Днепру через Смоленск в северные княжества существовал более короткий путь по Днестру, далее по Рессе, Жиздре, Вытебети в Оку. Предки нынешнего населения на территории Приобнинского края были не просто причастны к жизни большого мира, но внесли свой вклад в фундамент восточноевропейской цивилизации.

И, наконец, о песенном фольклоре, достаточно представленном в книге Гасанова. Бросается в глаза, что калужским крестьянам всегда была хорошо известна вся русская народная песенная классика. Значит, духовная жизнь этого края не была изолированной от всего национального творчества. Это свидетельствует о единстве русского этноса при далеко раскинувшихся его корнях.

И вот еще. Какая сторона современной этнической жизни высвечивается книгой Доната Гасанова? Делу спасения традиционной культуры со времен подвижника Владимира Даля служили и служат на Руси люди разного происхождения. Наш случай один из целого ряда. Особенность благородного деяния Гасанова в том, что он, рабочий человек одного из заводов, понял умом и сердцем неотложность задачи. Он не шел от выученных прописей официальной науки, его взгляд

не был зашорен. Поэтому он смог так много увидеть и зафиксировать. Это значит, что народ (в смысле тружеников, на которых-то все и держится), берется за спасение духовных основ России, свое спасение. От этого радостно, но не только: неужели мы, люди, сознающие причастность к национальному наследию, будем и дальше собирать и издавать накопленное за собственные средства? Что об этом думают отцы города?

7. Джаз в Обнинске, этнография и философия жизни³⁵

Всю творческую жизнь мечтаю написать книгу «Занимательная этнография». Толчок дала прочитанная в детстве «Занимательная физика» Я. Перельмана. Потом еще несколько подобных книг и, наконец, «Занимательная Греция» М. Л. Гаспарова. Короче, я всё присматриваюсь и учусь, как бы такое сделать. Из современников для меня наивысшим искусством объяснения людям довольно сложных вещей обладает Алексей Николаевич Баташев. Кто слышал его рассказы о джазе в залах или по радио, тот не мог не поддаться обаянию его личности и умению кратко, четко и интригующе изложить суть дела. Конечно, это умение от Бога, но хоть чему-нибудь ведь можно и научиться.

Это я и делал, сидя на выступлениях Баташева в таких залах, как Концертный зал имени Чайковского, и отнюдь не в первых рядах. С огромной эрудицией и юмором он втолковывал слушателям красоту свободных импровизаций новоорлеанских черных джаз-бандов. Получалось, что человек выше даже самых тяжёлых рабских условий и что он свободен в творчестве. И мелодии далёкой Миссисипи становились столь же понятными и близкими, как волжские.

На 50-летний юбилей города Баташев приехал в Обнинск. Говорят, здесь он уже чуть ли не в сотый раз. В этот раз он выступал в парке вместе с четырьмя джазовыми коллективами. Иногда он присаживался на скамейке рядом со мной. Я представился и сказал, что веду в здешних местах этнографическую работу. После очередного выхода на сцену Алексей Николаевич подошел ко мне и сказал, что сам он очень интересуется этнографией. Но опять ему надо было подниматься на сцену. А у меня мозги зашевелились: с какой стати? Он кандидат технических наук. Всемирно признанный знаток, историк и популяризатор джаза. Мастер литературного рассказа, даже член писательского Союза. Но, значит, не случайно я и раньше слышал в

³⁴ Там же. С. 61.

³⁵ Чеснов Я.В. Джаз, этнография и философия жизни // Час пик (газета). Обнинск. 2006. Март.

его выступлениях указания на какие-нибудь интересные обычаи далёких народов. Об этих народах он правильно говорил, когда это нужно, к какой лингвистической семье они относятся и тому подобное. Я вспомнил, что он в нашей стране создавал этноджаз и что он интересуется музыкальным фольклором.

Всё оказалось еще неожиданнее: Баташев собирал на калужской земле самый натуральный этнографический материал. Я такой материал среди коллег-этнографов называю «подноготным» – это интимные основы культуры вроде отношений полов, народной медицины, причудливых обычаев, что всегда существует, но, как правило, не демонстрируется. Но об обычаях поподробнее ниже.

Этнографическая страница жизни знаменитого джазмена связана с тем, что в селах на границе Угодскозаводского (ныне Жуковского) и Малоярославецкого районов жили его предки до переселения их в 1829 году на Урал, и он собирал о них сведения заодно с оставшимися от той старины обычаями. Фамилия Баташевых/Баташовых издавна известна на Руси и оставила заметный след на крестьянском, ремесленном, купеческом, ратном, интеллектуально-творческом и предпринимательском попрощах. Кстати, квадрига коней на Большом театре в Москве – изделие чугунолитейных заводов Баташовых. В моей родной Туле всякий знает что-либо о самоварной фабрике Баташовых и об этих неординарных личностях. Алексей Николаевич многие годы собирал сведения о всех Баташевых/Баташовых, включая кавказских и забайкальских, да и за пределами России. Он провел изыскания в калужских, свердловских и других архивах, просмотрел старинные церковные книги. Это всё нашло отражение в замечательной книге «Баташ»³⁶. Мне её любезно дал почитать известный в России, да и не только, обнинский ученый и организатор джазового движения Д.А. Гонюх, с которым я познакомился на том же юбилее города.

Тут я хочу сделать отступление ради еще одного обнинского чуда, случившегося хотя бы в масштабах моей жизни. Через пару дней после знакомства с Баташовым я посетил музей Галины Владимировны Слесаревой «Судьба солдата», что расположен в здании «Эврики». Там работает экскурсоводом Екатерина Ивановна Ценева. Она мне подарила книгу «Угодский завод и его окрестности»³⁷. Издание организовано Верховским культурно-досуговым объединением Жуковского района, которым руководит родная сестра Екатерины Ивановны Ольга Ивановна Ротастикова. В книге описывается старинная жизнь тех сёл, которые обошел пешком Алексей Николаевич.

Так что же сугубо этнографического отметил прежде всего сам Алексей Николаевич в уже далёкие 1980-е годы, когда он посетил

³⁶ Баташов А.Н. Баташ. М., 2001.

³⁷ Ценева Е. Угодский завод и его окрестности. Очерки прошлого. Калуга, 2005.

угодскозаводские села по правому берегу Протвы (это Лаптевка, Дубровка, Глубокий овраг, Фёдоровское, Турбино)? Назову два обряда, о которых он говорил мне лично и которые также упоминает в своей книге: «гуменцо» и кладбищенский обряд из Троицкого цикла.

Оба засвидетельствованные Баташевым обряда относятся к древнейшим представлениям о порождении жизни и это просто удача, что они попали в поле его зрения. Упомянутый обряд из Троицкого цикла связан с букетиком полевых цветов, который повсюду на Руси на этот праздник освящают в церкви. Подробность, отмеченная Баташевым, состоит в том, что с букетиком цветов идут на кладбище и обметают им могильный холмик умерших родственников. Это называют «прочищением глаз покойнику»³⁸.

Откуда такая интерпретация этого обряда? Здесь сначала надо сказать, что об обычае Троицкими цветами обметать могилы родителей у псковских крестьян («глаза у родителей прочищать») знал А.С. Пушкин. Обряд этот пришел из глубочайшего прошлого человечества и обязан философским представлениям о порождающей силе зрения, взгляда. Это из того же круга идей, согласно которым ростки на картофелине у нас называют «глазками». А это в свою очередь восходит к вере древнейших людей, по которой зародыши где-то прячутся, а когда видят женщину, то попадают в неё и она становится беременной. У аборигенов Австралии такие зародыши в виде разрисованных камней или дощечек спрятаны в кучах камней. Эти зародышечуринги, считается, сделали далёкие предки племени. Женщины случайно там проходят, их видят зародыши и жизнь продолжается. Дело вроде обходится без партнеров-мужей. А подателями жизни оказываются давно умершие предки, смотрящие через эти самые чуринги на подходящую женщину ради продолжения жизни. Вот какой обряд зафиксировал Баташев.

Австралийцы в науке заслужили репутацию народа самого древнего каменного века (палеолита). Так сколько же лет нашему обряду? Десятки тысяч лет. Ученые такую стадию, когда люди не понимали роли мужчины в оплодотворении женщины, назвали «матриархатом». Это учение сейчас уточняется. Но какова устойчивость традиции, связанной с тайнами скрытой женской культуры! Вот и авторы книги об угодскозаводском крае пишут, что Троица – это «сугубо женский праздник»³⁹.

Женская культура остается слабо изученной, и тут специалистов еще ждут открытия. Скажем, некоторые пищевые традиции, находящиеся в руках женщин. Возьмем, к примеру, обычный кисель. Да, нет,

³⁸ Баташов А.Н. Баташ. М., 2001. С. 322.

³⁹ Ценева Е. Угодский завод и окрестности. Очерки прошлого. Калуга, 2005. С. 135.

он вовсе необычный. В старину его непременно готовили на похоронах. В состав входила мука из гороха, ржи, пшеницы, других растений. Авторы книги «Угодский завод» отмечают, что он был столь густым, что его резали ножом⁴⁰. Таким его делали по всей Руси. Мне пришлось его пробовать в Костромской области. В упомянутой книге названа важная деталь: такой кисель на прощальной трапезе едят с большой торжественностью: сначала встают, затем едят молча. Остатки должны были доесть дети, ничего не выбрасывалось животным⁴¹.

Как видим, кисель ритуальная еда весьма высокого статуса. Очевидно, и древности. И точно, такой же густой кисель, называвшийся «кикеон», ели древние греки. Он состоял из муки гороха или фасоли и других растений. В античности бобовые растения были посвящены умершим. Это вызвано их вьющимися способностями – души по ним перемещались с земли на небо и обратно. В сказках по бобовому растению можно залезть на небо. «Пустяки», – подумаете? А ведь это говорит о ближайшем родстве восточнославянских культур с древнегреческой. И нам надо внимательнее приглядеться к тому, что есть в нашей истории.

Еще один загадочный обряд, о котором рассказал мне при встрече Алексей Николаевич. Речь идет о «постриге» и «сажании на коня». Обряд описан им и в книге. Это ритуал устраивался ради мальчика лет 6-ти. В начале осени в день Симеона Столпника (1 сентября по старому стилю) крестный отец мальчика совершал молебен и после этого выстригал ему на темени «гуменцо». Волосы отдавал матери для ладанки. Затем мальчика сажали на коня и он должен был на нём проехать по кругу⁴². Баташев в книге затрудняется назвать происхождение обряда: славянское ли, тюркское, а может быть, кавказское.

Тут вот что можно сказать. День Симеона-летопроводца до Петра I был началом церковного года. В средневековой Руси в этот день зажигали в домах огни, совершали постриг мальчиков и сажали их на коня⁴³. Обряд явно относится к так называемой «возрастной инициации». У русских она приурочена к взрослению мальчика с 6–7 лет (отрок) и до возраста «парня, парнишки» в 14–15 лет. Парней начинали стричь «под горшок», тогда как отроков в некоторых местах брили наголо. Таким образом, отмеченное выстригание отроческое. Этот возраст соответствует первому освоению мальчиком лошади. С этого срока он приобщался гонять лошадей в ночное. Обращает на себя внимание круговая символика «гуменца», круговой маршрут первого выезда и зажигание огня для освещения в доме – во всех случаях она

⁴⁰ Там же. С. 152.

⁴¹ Там же. С. 127.

⁴² Баташов А.Н. Баташ. М., 2001. С. 320.

⁴³ Тульцева Л.А. Рязанский месяцеслов. Рязань, 2001. С. 238

«солнечная». В описанном обряде слилось много философских концепций. Здесь и солнечная натура коня, который изображен вместе с солнцами на наших прялках. Конь символизирует жениха: как сообщают авторы книги «Угодский завод», даже через дом за невестой ехали на лошади⁴⁴. Это наследие культур, где лошадь была одомашнена, – в причерноморских и северокавказских степях. Изначально лошадь там была соотнесена не с мужчиной, а с женщиной. На память об этом остались мифы об амазонках.

Эту связь с югом подтверждает и «гуменцо». Оно у мальчика моделирует девичью прическу, в которой темя должно быть открыто. Венок – это типично девичий наряд. Замужняя женщина темя закрывает головным убором. Я полагаю, что «гуменцо» повторяет символическую связь девушки с лошадей, где последняя была знаком увода девушки во внешний мир из её родной семьи.

Такое выражение возрастными инициациями философии жизни тяготеет к югу, к культурам развитого степного и горского коневодства. О том же говорит странное название женского головного убора крестьянок Угодскозаводского края – «чехор»⁴⁵. Оно напоминает «чухту», название убора у дагестанских женщин.

О чем всё это говорит? О том, что восточные славяне некогда были вершиной треугольника, слева от которых находились палеобалканские культуры, включая древнегреческую, а справа – культуры палеокавказские. Калужская этнография равным образом указывает на связи как с западными соседями, так и с восточными. Кстати, на калужских землях музыковеды отметили карпатско-балканский инструмент в виде длинной трубы «трембиту». Если западные связи Калужского края хоть как-то намечались исследователями, то о южнокавказских приходится говорить впервые. Последнее направление связей явственно ощущается в фольклоре Приобнинского края.

Я попробовал здесь поработать чуть по-баташевски: уйти от темы казалось бы, куда-то далеко, но снова вернуться к исходному месту, как в джазовой репризе. Это и есть филологическая точность. Между прочим, все Баташове, которых я встречал, этим качеством обладают. Есть у меня в Нальчике знакомая Светлана Баташева, она декан филологического факультета. Видно, в генетике Алексея Николаевича Баташева, действительно, наличествует наследственность, общая с его караево-балкарскими родственниками. Вот как далеко мы ушли от музыки джаза на Обнинской танцплощадке. Вот на каком мощном и древнем субстрате вырос Обнинск⁴⁶.

⁴⁴ Ценева Е. Угодский завод и окрестности. С. 55.

⁴⁵ Там же. С. 167.

⁴⁶ Данный раздел включен в публикацию/Сб. Приобнинский край. Город и история и современность. Труды Обнинского краеведческого объединения» Реплика». Вып. 1. Т. 1. Ред. В.А.Тарасов. Обнинск, 2012.

ГЛАВА 2

НАСЛЕДИЕ БОРОВСКА И ВИЗУАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ¹

1. Визуальный город

Как можно выразить впечатление от Боровска короче всего? Город этот, прежде всего, визуален. Но как-то странно – то явно, то скрытно. Его видами всегда можно полюбоваться – не так уж далеко от Москвы он находится. Но нужны усилия, особенно если у вас нет автомашины – он в 15 км от ближайшей станции на железной дороге. Дело даже не в этом, а в том, что ландшафт Боровска уж очень близок к идеальному национально-русскому ландшафту. И этот последний – с горами и долами, с далами и с речкой, с церквями – т. е. выношенный народом идеальный ландшафт сгущенно проявляется в Боровске, и он воочию наблюдаем. Национальный ландшафт здесь похож на подводный гул колоколов легендарного града Китежа, утонувшего в озере Светлый Яр. Небесный гул колоколов исходит из вод. Но и ландшафт Боровска порожден небом и водами.

Вот что надо еще сказать о небесной архетипике вод. Дионисий иконник (родился в конце 1430-х гг., умер после 1503 г.), изысканно-современный, творить начинал, оказывается, здесь в Пафнютьев-Боровском монастыре в 1460–1470-е гг. Правда, этих его первых фресок, слава о которых дошла до Москвы, и он там был востребован для росписи Успенского собора, не сохранилось, кроме фрагментов. Но ведь отсюда он унес струящиеся линии и краски, как отражение неба в воде, похожие на акварели. Он стал любимым живописцем Ивана III и Иосифа Волоцкого. История Дионисия тоже аргумент в положение о визуальности Боровска.

А вот еще визуальная тайна Боровска. Она сокрыта в картине Сурикова, изображающей боярыню Морозову в санях. Ее везут в Боровск. Об этом ниже.

Есть другие живописные сюжеты, о которых тоже после. В том числе и о художнике В.А. Овчинникове – он сделал несколько десятков росписей на стенах домов, и понять его мы сможем только через городской ландшафт и литургическую визуальность Боровска.

¹ Опубликовано: *Чеснов Я.В.* Наследие Боровска и визуальный ландшафт // Обсерватория культуры. 2006. № 3. С. 132–139.

Исконная литургия, связанная с преломлением хлеба и сохранившаяся в православии, должна происходить в храме, в исключительных случаях в доме. Но литургическое отношение можно перенести на природу в ее смысле храма и нашего дома. Тогда зримыми становятся духовные вещи. Это определение визуальности, конечно, условно. Имеется в виду, что она доступна тем, кто умеет видеть. Она запрятана даже в названии города.

2. Этимология названия города

Все справочники ведут его от слова «бор», означающего сосновый лес. Но в древних письменных актах он пишется «Боровеськ», т. е. суффикс «ск» прибавлен к основе «боров». Но от «бора» образуются топонимы другого рода – вроде «Изборск». А. С. Пушкин улавливал эту закономерность и насмешливо писал другу: «Душа моя, Каверин, каково поживаешь в свином городке?» И все-таки не «свиной» городок, а «крепость», что равно немецкому *Burg*. Да и в русском языке у «борова» есть значения прочной, надежной конструкции, например, так именуют горизонтальную часть кирпичного дымохода, лежащего на потолке. Охранительную же семантику несет глагол «беречь». Та же семантика у Боровицких ворот Московского Кремля. В. Даль дает серию толкований слова «боров» как выпуклости, возвышенного места. Он указывает на костромское «длинная копна сена или снопов» и на курское «высокая гряда под овощи, парник» («мы сеем огурцы на боровах»)².

Огородничество издавна было чуть ли не основным занятием боровчан. Очевидно, этимология, с ним связанная, постоянно взаимодействовала с оборонительно-крепостной.

3. Мыслеобразы воды и гор

Боровск действительно расположен на мысу с крутыми берегами между извилистой Протвой и впадающей в нее речкой Текижей. Некоторые улицы города настолько круты, что в конце XIX в. несколько троек лошадей не смогли втащить в гору паровой котел и люди помогали тянуть канатами. Холм вообще находится во внутренней смысловой связи с водой – рекой или озером. Эта связь очень чувствуется в Боровске. Его городской ландшафт нельзя представить без Протвы. Город не то, чтобы отражался в воде ее, но на реку ориентирован. Жители города за день могут по несколько раз ее переходить по пешеходному мосту. И не случайно на одной из огромных росписей В.А. Овчинникова изображен деревянный мост, существовавший в начале XX века.

² *Даль В.* Толковый словарь русского языка. Т. 1. М., 1956. С. 115.

Какая этимология Боровска, гармонии его высот, долин и рек, я пытаюсь выразить наличие в городе условий для архетипической полноты бытия. Как уж они сказались конкретно, другой вопрос. Во всяком случае, Дионисий эту архетипичность чувствовал, ибо краски его и линии похожи на отражение небес в водах.

Коли ландшафт Боровска так насыщен водами, то этот город с его высотами метафизически предстает как остров. И сама Россия тоже остров, охраняемый святым Николаем, покровителем мореплавателей. Морскую метафизику севера России замечательно вскрыл архангелогородский ученый Н.М. Терехин. Но и вся Россия «водная», она «мать-сыра-земля».

Небо, отражается не только на водах. Это только самое очевидное световое явление. Оно отражается на полях и лесах, среди которых расположен Боровск. Поэтому он находится в свете и сам он фотогеничен. Таков он на картинах художников и в рисунках В.А. Овчинникова.

Получается, что мыслеобраз Боровска водного и мыслеобраз Боровска «горного» дополняют друг друга и равным образом устремляют город в небо.

4. География или исторические сгущения?

Первые сведения о Боровске относятся к XIII в. При Андрее, младшем сыне Ивана Калиты, было образовано Серпуховское-Боровское княжество. На Куликовом поле отличился князь Владимир Андреевич, получивший прозвище Храбрый. Он командовал засадным полком, вышедшим из Боровска в Москву, а на поле боя решившим исход дела. С 1456 г. эти земли в составе Московского княжества. С XVII в. город стал одним из центров старообрядчества. Был разорен в войну 1812 г. Административно он побывал в Московской губернии, но Боровск в конце концов утвердился в Калужской.

Ныне это районный центр на севере Калужской области в 15–16 км от железной дороги Москва – Киев, смотря как добираться: через Балабаново или Обнинск. Население около 15 тыс. человек.

В конце XIX века строители дороги почему-то обошли его стороной. Зато сразу стало развиваться пристанционное село Балабаново. Начало развитию там положили устройство коновязи и открытие трактира. Сейчас Балабаново – мощный промышленный центр не только района, но и области, соперничающий с Боровском, явно страдающим от удаленности от железной дороги. Рядом Обнинск, по ночам сияющий хорошим освещением улиц. А в Боровске темень. Зато дождавшись утреннего света, не перестаешь любоваться церквями, всхолмленным пейзажем и кромкой окружающих лесов.

Чем платят жители его за эту красоту? Удобствами во дворе, безработицей. И вот думаешь: а так уж хорош Боровск, ежели то же са-

мое винопитие, да еще сожжение староверов, муки протопопа Аввакума, гибель сестер Соковниных (Феодосии Морозовой и Евдокии Урусовой, его не бросивших), да еще сдача укрепленного монастыря предателями полякам в 1610 г., да еще много, много всякого, включая страшные риски 1812 г. и 1941-го. Но ведь и сила духа протопопа Аввакума Петрова и сестер. Воеводы Михайлы Константиновича Волконского, который раненым сражался у стен собора в Пафнутаев-Боровском монастыре. В память об этом на гербе города, утвержденном Екатериной II, изображено сердце с крестом как знак верности. Наполеон переночевал в Боровске, за три дня до Малоярославецкого сражения. В прекрасном доме, который выстроил, вложив туда все свои средства, купец Большаков ради невесты, но она вышла замуж за другого.

Человеческие страсти, тщеславие. И смирение и выбор суровой судьбы.

5. Судьбы города и судьбы людей

Нет, все-таки Боровск не ровня заурядным райцентрам. Здесь решались судьбы отечества. И не только на полях сражений, но и в раздумьях св. Пафнутия, в гневе неистового Аввакума, в воле адмирала Д.Н. Сенявина, в мысли К.Э. Циолковского. Поэтому-то Боровск храним в сердцах сограждан России. Поэтому так трудно начать описывать его, просто начиная с географического месторасположения.

Если идти от современности в широком смысле слова, то такой географической отметиной будет «101 км». Это рубеж, ближе которого к Москве в советские годы не могли поселиться люди, отбывшие заключение. С калужской стороны они постепенно накапливались в Боровске, Малом Ярославце. Что касается Боровска, то он гораздо раньше стал местом ссылки. Начало положил, видимо, Иван III, который после взятия в 1489 г. Вятки переселил в Боровск вятскую (удмуртскую) знать с простым народом³. Интересно, рассматривались ли тогда калужские леса как тюремный остров, прототип архипелага ГУЛАГа? Почему именно сюда отправили протопопа Аввакума, а затем в заполярный ГУЛАГ того времени – Пустозерск?

6. Субстанции стихий и космизм

Такие определители пространства как «101 км», «ссылка», «Малоярославецкое сражение» 1812 года указывают на ландшафт человеческий, хотя назвать его гуманитарным было бы несправедливо. Будем считать названные определители маркерами конкретного

³ Боровский край в истории России. Ч. 1. Составитель В.И. Осипов. Боровск, 2003. С. 39.

социоприродного ландшафта. Но Боровск вписывается не только в рамки географические, но и в космические.

В июне 1902-го г. боровский краевед купец Николай Поликарпович Глухарев добыл астрономические координаты своего города: северная широта г. Боровска равна 55 градусов 13 минут, а восточная долгота от Пулкова 6 градусов 12 минут»⁴. Вел он летопись Боровска, а интересовался многим: видами на урожай хлебов и трав, благоустройством города, чрезвычайными происшествиями, состоянием нравов – всем тем, что представляет интерес для краеведа. Но запрос его в Санкт-Петербург о точных координатах города все-таки не то, что странен, а необычен. Сыграло ли роль в стремлении к точности его занятие, состоявшее в торговле «химическими товарами»: купоросы, кислоты, соли, уголь, краски? А может, это от знакомства, даже дружбы с К. Э. Циолковским (1857–1935), который жил в Боровске с 1880 по 1892 г.?

В Боровске остро ощущаешь место, субстанции земли и других стихий.

Знаменательно, что Н. Ф. Федоров (1828–1903), основатель русского космизма, учительствовал в Боровске до переезда в Москву в 1868 г. Циолковский, познакомившийся с Федоровым в Москве, очевидно, в Румянцевской библиотеке, стал наставником А. Л. Чижевского (1897–1964), и у них шло тесное общение в Калуге в 1913–1929 гг.⁵

7. Вписанность в повседневность

Представим себе этих людей-единомышленников, конечно, общавшихся между собой по имени и отчеству. И тогда станет видна связь времен: от нас, остро переживающих «эхо космических бурь», открытых Александром Леонидовичем, как и благотворное воздействие ионизации, через калужского провозвестника космонавтики Константина Эдуардовича до философа Николая Федоровича, предсказывавшего управление слепыми силами природы вплоть до ликвидации смерти и воскрешения предков («отцов»). Не сокрыто ли начало этим предчувствиям в одной из фресок Пафнугьев-Боровского монастыря? Там изображены солнце и Птоломеевская система планет.

Если это так, то наша человеческая история вписывается в Космос, что соответствует античной модели времени. А. Ф. Лосев полагал, что в христианской цивилизации Космос вписан в историю⁶. Не

⁴ Антипов А.А. Боровский краевед Н. П. Глухарев // Материалы для истории города Боровска и его уезда, к. 19 – н. 20 в. Т. III. Собраны и записаны Н.П. Глухаревым. Боровск, 1998. С. 8.

⁵ Энгельгардт Л. Т. Калужские страницы жизни А.Л. Чижевского // Пятая краеведческая конференция Калужской области (тез. докл.). Обнинск, 1990. С. 98–106.

⁶ Бибахин В.В. Лосев. Аверинцев. М., 2000. С. 149.

берусь судить глобально, но в Боровске особенно четко ощущаешь круговращение таких вписанностей: космологии в историческое время, но и времени снова в Космос, а конце концов, вписанности и Космоса и времени в повседневность той же боровской жизни или приезжающих туристов. Все вместе образует тот притягательный Боровск, один из избранных духовных очагов в России. Нашей повседневности: учебе детей, занимательному чтению, телевидению, ознакомительным поездкам есть чем наполниться в Боровске. Здесь идя по улице с домами постройки XIX века, в одном из них вдруг обнаруживаешь «Ноосферную школу», обычную школу с философской ориентацией. Однако посмотрим на город глазами человека, интересующимся житием св. Пафнутия Боровского.

8. Святой Пафнутий Боровский

Но тут нам надо вспомнить о надежных географических координатах Н.П. Глухарева и попробовать к ним приблизиться. Расположение города видно, как на ладони, из села Высокое, в сущности слободы Боровска. Оно оправдывает свое название. Из него прекрасно обозримы все церкви Боровска, а вдали церкви монастыря. Основатель его преподобный Пафнутий именно отсюда, из Высокого, где он жил 20 лет в Покровском монастыре, уходит к речке Истерьме и поселяется там. Вокруг него стали собираться иноки, и возник новый монастырь. Решению покинуть старое место предшествовали сильная болезнь и выздоровление Пафнутия.

Чем он заслужил это место в духовной жизни России? Преподобный родился в здешних краях. Был внуком золотоордынского баскака (сборщика дани), который принял православие, правда, не без принуждения боровчан. При пострижении в монахи в Высоком сменил мирское имя Парфений на Пафнутия. В Покровском монастыре испытал явное влияние старца Никиты, духовным сыном которого он был, а тот в свою очередь ученик Сергия Радонежского. Пафнутий был человеком твердой веры, характера и убеждений, за что ему пришлось посидеть в московской темнице. Убежденность возвысила авторитет Пафнутия. К нему, как гласит источник, «приходили князья, бояры и всякого звания православные христиане от Русския и Литовския земли и от иных стран благословения ради и с испрашиванием молитв от него»⁷. В быту он отличался простотой: работал в саду, рубил дрова, зимой плел сети. В голод кормил массу людей, раздавая монастырские запасы⁸.

Политические его убеждения состояли в поддержке великокняжеской власти, в оправдании дела Ивана Калиты. Иван III благоволил

⁷ Малинин Д. И. Калуга. Опыт исторического путеводителя по Калуге и главнейшим центрам губернии. Калуга: Золотая аллея, 1992. С. 171.

⁸ Пафнутий. Энциклопедия православной святости. Т. 2. М., 1997. С. 78.

Пафнутию. После смерти преподобного игумена монастыря стал Иосиф, тот самый, который стал главой иосифлян, создавших концепцию «Москва – третий Рим».

Умер преподобный в 1447 г. в возраст 88 лет. В 1531 г. он был признан местночтимым святым, в 1557 г. общерусским⁹. (По другой дате причислен к лику святых в 1540 г.¹⁰). Отмечено его милосердие к бедным и сострадание. День его памяти 14/1 мая.

Св. Пафнутий относится к числу святых, считающихся целителями. В народе популярна молитва к нему по этому поводу, как и к Пантелеймону-целителю. Монастырь теперь посещает много народу ради излечения, включающего омовение в купели, или просто для бодрости духа. В советские годы в зданиях монастыря располагалась школа сельских механизаторов, впрочем, не плохая. Выпускники вспоминают о ней с благодарностью.

В настоящее время в монастыре интенсивно ведутся реставрационные работы. Среди рабочих всегда есть несколько трудников, которые этим хотят помочь монастырю. Некоторые работают ради того, чтобы попасть на прием к старцу Власию, у которого всероссийская известность, но что очень сложно из-за множества желающих.

9. О национальном мышлении

Вспомним, что мы сейчас мысленно находимся в Высоком на действительно очень высоком – несколько десятков метров – обрывистом берегу Протвы уже за селом и за кладбищем чуть ниже громадной деревянной церкви Покрова. Она построена в начале XVIII в. – одна из считанных деревянных церквей центра России. Она обшита тесом. Видно, для реставрации несколько досок снято, и можно подивиться толщине срубных бревен. От времен Пафнутия здесь ничего, конечно, не осталось. Его монастырь, из которого он вышел, сгорел в смутное время. (Есть часовня позднейшей постройки над могилой его родителей.) Но ведь видел же отсюда, с этого берега Пафнутий и Протву, и Боровск, и тот недалекий лес, куда ушел!

Почему он это сделал, доподлинно неизвестно. Но сопоставим этот поступок с уходом Сергия Радонежского в леса, более далекие от Москвы, но не в дебри же. Духовная мотивация таких поступков лежит в примере Иоанна Крестителя, ушедшего в пустыню. И наши святые ушли в пустыню, но не от людей, а ради людей. Это доказывает проявленная после этого глубина общественного и государственного мышления Сергия Радонежского и Пафнутия Боровского. Уход последнего и основание новой обители были обязаны не просто болезни

⁹ Боровский край в истории России. Ч. 1. Составитель В.И. Осипов. Боровск, 2003. С. 34.

¹⁰ Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 3. М., 1995. С. 326.

и выздоровлению, но и возрастной зрелости человека, его способности мыслить на национальном уровне. Что, этот уровень доступен только при отходе от суеты жизни? И другой вопрос: «У кого сейчас есть подобный духовный авторитет?»

10. Огнепальный Аввакум

Протопопа Аввакума Петрова в Боровск ссылали дважды: в первый раз с конца 1665 до середины мая 1666 г., когда он был востребован в Москву на собор, где был расстрижен. Затем снова с сентября 1666 и до конца апреля 1667 г. заточенный в темницу, иногда в цепях, Аввакум в глазах монахов, смотрящих за ним, скоро превратился в мученика. Его пребывание в Боровске, а также его сторонниц сестер Ф. Морозовой и Е. Урусовой (с 1673 г. до их смерти в 1675 г.) укрепило местное население в верности «старой вере». Сам Аввакум был сожжен в 1681 г. в заполярном Пустозерске, как до того несколько десятков его единоверцев в Боровске.

Официальная церковь вплоть до 1905 г. вела со старообрядцами суровую борьбу. Судя по публикации Д. И. Малинина, к тому году, когда со старообрядцев сняли преследования, в Боровске к ним относилось 70 процентов населения¹¹. Как центр старообрядчества Боровск стягивал к себе верующих разных толков: поповцев и беспоповцев. Нужно отметить глубокое почитание у старообрядцев св. Пафнутия Боровского.

Остались ли в памяти боровчан следы пребывания Аввакума в их городе? Этим интересовался краевед В. И. Малышев. Его записки относятся к 1935–1936 гг.¹²

Он сообщает о старообрядческом недоверии к устной традиции. Тем не менее ему сообщили фольклорные образы, поражающие масштабностью. По одному из преданий Аввакум сидел в круглой башне монастыря, из которой в сторону серпуховской дороги выходило маленькое окошечко. В него Аввакум просовывал руку с двуперстным сложением и кричал проходившим и проезжающим: «Тако креститесь, тако молитесь, православные!» Сила слов потрясающая, и, скорее всего, они Аввакумовы.

Он знал цену русскому языку. Увещевая царя Алексея Михайловича писал: «Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не унижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах. Любит нас Бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кириллом святым и братом его. Чего же нам еще хочется лучше тово? Разве языка ангельска? Да нет, ныне не дадут до общаго

¹¹ Малинин Д. И. Указ. соч. С. 169.

¹² Малышев В. И. Народные предания о протопопе Аввакуме // Боровский краевед. 1991. Вып. 3. С. 50–56.

воскресения»¹³. Крепко умела выражаться русским языком и духовная дочь Аввакума боярыня Морозова.

Могила Морозовой и **Урусовой** всегда почиталась в Боровске. Бесплодные женщины к могиле приходили тайно молиться о потомстве¹⁴. В советские годы плита с могилы почти 30 лет до 1989 г. находилась в Калуге как экспонат музея. Боровчане вернули реликвию и много сделали для увековечения памяти мучениц¹⁵. В их честь на добровольные пожертвования воздвигнута памятник-часовня. Она как и знаменитая церковь Покрова на Нерли, похожа на столп света и стоит также близко от реки.

11. Ландшафт и экология

Так вот какой ландшафт мы видим с высокого берега, глядя на Боровск? Среднерусский географический? Может быть, мы видим долину могучей последниковой реки – у геологов есть предположение, что Протва это остаток древней Волги. Однако все это географический субстрат социоприродного ландшафта. А этот ландшафт можно классифицировать далее, выделяя культурный ландшафт. Не все культурные ландшафты являются гуманитарными – вырубленные пойменные леса, клубы промышленного дыма, терриконы вокруг шахтных городов. Но город, какие бы он не имел «язвы», всегда собой представляет гуманитарный ландшафт. Боровск при неприглядности некоторых его нетрезвых граждан и гражданок, при непритязательности всяческих удобств это городской гуманитарный ландшафт с огромной потенцией к ландшафту литургическому.

Социальное зло стремится стать ландшафтным, но с ним можно бороться. Как, например, с госпредприятием в/ч 317600 Министерства обороны РФ, которое создало аварийную ситуацию с загрязнением земли нефтепродуктами. Районные власти нашли возможность принудить вывезти зараженный грунт в 1999 г. Идет контроль за АЗС, складов ГСМ, лесопромышленным комплексом и прочими загрязнителями. Введена система очистки ливневых вод.

И еще раз о ландшафте литургическом, нравственном. Этим путем движется народная мысль, которая любое подходящее явление природы или топоним делает литургическим. Так, о речке Текиже (иногда пишется Тикижа) говорят, что там св. Пафнутий стукнул

¹³ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие сочинения. Горький, 1988. С. 137.

¹⁴ Там же. С. 55.

¹⁵ *Осинов В. И.* «...В Боровск... на место мучено...» // Старообрядчество. История. Культура. Современность. 2002. № 9. С. 45–49; Он же: О ходе строительства часовни боярыне Ф.П. Морозовой и княгине Е.П. **Урусовой** в Боровске // Старообрядчество. История. Культура, Современность. 2004, № 10. С. 114–117.

о землю посохом и сказал: «Теки же!» Сейчас там находится родник. Как нам это отношение довести до проектного уровня?

12. Хозяйственно-культурный уклад

Памятью о литургическом ландшафте и историческом времени Боровска, можно теперь попытаться реконструировать так же исторический быт города. Неоценимую помощь окажут здесь нам труды боровских краеведов. Когда читаешь материалы Н.П. Глухарева, воспоминания Полежаева и других, обращаешь внимание на то, что в конце XIX века в Боровске стремительно шли процессы обновления городских инфраструктур. В XIX век город вступил с экономикой, основанной на торговле хлебом, пенькой, холстом, конопляным маслом, яблоками, и особенно луком и чесноком (на 4 тыс. руб. в год)¹⁶.

К концу века огородничество приняло масштабные размеры. Оно было ориентировано на московский рынок. Примечательно, что большая часть производства находилась не в Боровске, а на арендованных землях в Клину, Серпухове, в Ясной Поляне под Тулой¹⁷. Взрослые (до 6 тыс. человек, т. е. больше половины всего населения в 11 тыс. 230 чел., 1905 г.) на лето удалялось из Боровска для обработки огородов.

Возник довольно своеобразный быт. Уехавшие сдавали ценные вещи на хранение¹⁸. Огородники отсутствовали 3 месяца и возвращались к зиме. Зимой отдыхали, праздновали свадьбы. Были приняты чинные гуляния «в два ряда», т. е. по обеим сторонам главной улицы, но в разных направлениях. Подобное происходило и в мою раннюю юность в 1950-е годы в Туле. Уезжали снова после Масленицы в первую неделю Великого поста¹⁹.

Огородное огородничество – аналог современному процветающему в России огородному промыслу корейцев и китайцев. О своих собственных традициях развитых хозяйственно-культурных укладов мы напрочь забыли. Хотя на этой укладности, в основном стесненной до 6 соток, продолжает держаться питание миллионов россиян.

Боровск поставлял в Москву еще грибы и яблоки. Соседний Малый Ярославец туда же осенью отправлял возы с вишней. Не забудем, что овощи, фрукты и грибы, законсервированные разными способами, служили питанием в постные дни, которых насчитывалось в году более 180-ти.

Существовало в Боровске ткацкое производство женских платков, требовавшее непременно ручного труда – прикрепления кистей. Это

¹⁶ *Малинин Д.И.* Указ. соч. С. 168.

¹⁷ *Полежаев Н.П.* // Боровск. Страницы истории. 2001. № 3. С. 100.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

производство было основано на принципе рассеянной мануфактуры. Это женский труд. Узлы с готовой продукцией и обратно с полуфабрикатами таскали на фабрику ребятишки, для которых это было развлечением.

13. Исторический быт и столичность

Промыслы и особенно огородничество были доходны. Они дали возможность городу совершенно преобразиться в конце XIX – начале XX века. Этот момент требует своего внимания с точки зрения теории города: наличие средств вызвало к жизни явления чисто городских, порой даже рафинированных структур. Их наличие, сформулированное В. Л. Глазычевым как праздность, является подлинной чертой городского сознания²⁰. Суть явления уловлена верно, но термин мне представляется не совсем удачным – ведь речь идет об организованном свободном времяпрепровождении. Посещение библиотеки или молитву в храме нельзя назвать праздностью. Качество, отмеченное В.Л. Глазычевым, следует назвать столичностью. Под этим термином я подразумеваю не только выраженность навыков, умения пользования инфраструктурами городской жизни. Эти умения дремлют в обществе и вдруг проявляются в довольно развитом виде при благоприятных условиях. Но в столичности есть еще особое качество – быть на виду. Всякие городские развлечения непременно предполагают это. Жизнь на виду реализуется в особом выходном костюме и в поведении. В Боровске благоприятные условия для демонстрации столичности возникли в конце XIX века не только на основе финансово-экономической, но и как выражение глубоких гражданских чувств по отношению к городу, проще сказать, патриотизма. Городской патриотизм – неперемнная черта столичности. Конечно, у нее бывают разные масштабы и формы. Но мы привыкли воспринимать некоторые аспекты понятия столичности, когда говорим о «столице» какого-то исключительного явления. Остановимся на боровской столичности по-подробнее.

Появление этих структур хронологически отстоит друг от друга на одно-два десятилетия. Последним из них можно назвать возникновение организации бойскаутов – 1916 г. Но все эти события стягиваются к концу XIX – началу XX века.

Среди мероприятий городского самоуправления одно из первых мест принадлежит созданию рекреационных структур. Среди традиционных мест отдыха Боровска выделялся Городской бор в заречной стороне (Петровская гора, где ныне находится районная больница). Там, на возвышенном месте по праздникам собирались все горожане.

²⁰ Глазычев В.Л. Представление о городе и технологии управления средовым развитием // <http://rels.obninsk.com>

Привозили с собой самовары и устраивали чаепитие. Потом тамошний сторож по имени Павел догадался врыть столы и лавки, а самовары выдавать на прокат²¹. На полянах находились площадки для игры в городки, лапту и др. Здесь появилось первое футбольное поле. Молодежь организовывала хороводы. И сейчас это место любимо горожанами.

В основной части города был бульвар, обсаженный тополями. По семейному преданию Полежаевых он был устроен Георгием Петровичем Полежаевым по случаю своей женитьбы²². В городском саду с липовыми аллеями часто играл духовой оркестр добровольной пожарной команды, и вход тогда был платным. Однажды там шло представление под названием «Шествие белого слона».

Пожарная команда следила там за порядком и вообще играла в городе заметную культурно-организующую роль. Под ее контролем устраивались рождественские елки для детей, а по вечерам балы-маскарады²³.

В конце XIX – начале XX века вся Россия находилась в театральном движении. Возникла любительская труппа и в Боровске из молодежи и старшеклассников. По воспоминаниям М.И. Полежаевой, ставили «Грозу», «Бедность не порок», «Майскую ночь, или Утопленницу»²⁴.

В городе работала общедоступная библиотека, расположенная в здании земской управы.

Разве это захолустный быт? Это быт демократического городского сообщества, направленного на интересы всех и каждого. Сословные границы имелись, но они были прозрачны. Всех объединяла гражданская телесная солидарность. Рубщицы капусты, когда она заготавливалась на зиму в доме купца Полежаева, если он заходил в их помещение, могли ради смеха натереть хозяину капустой лицо²⁵. Пусть исток этого в древней обрядности, но все же.

В нашем обществе в советские годы произошла всеобщая утрата столичности: выходной одежды, вежливости, праздничности и т.д. Восстановим ли это?

14. Росписи Овчинникова

До Владимира Александровича Овчинникова в Боровске, на 101 км, в 1956 г. появился его отец. Он до войны служил при военном штабе и в свое время, кстати, за несколько месяцев до рождения Вла-

²¹ Полежаева М. И. // Боровск. Страницы истории. 2000. № 2. С. 63.

²² Там же.

²³ Полежаев Н. П. Указ. соч. С. 99.

²⁴ Полежаева М. И. Указ. соч. С. 63.

²⁵ Там же. С. 65.

димира, загремел на 10 лет в лагерь и еще 8 – вольного поселения. В домике отца Овчинников поселился в 1996 г.

Рисовать всегда любил. А выйти с кистями на улицы Боровска его надоумил художник-график Вячеслав Черников – он где-то в Прибалтике видел росписи на стенах. Эльвира Николаевна Частикова, поэт и супруга, была «за». И вот, показав эскизы мэру А. Егереву и получив «добро», Овчинников взялся за дело. Со стремянкой часиков в 5 утра. Так появилось в 2002 г. «Плачущее небо под ногами», как бы иллюстрация песни Шевчука. А дальше пошло – трудолюбия и упрямства Овчинникову не занимать.

А талант? Определенно наличествует, но пока же хочется сказать вот что. Люди, знающие толк в искусствах, увидят гораздо больше, чем простые смертные: не только копию автопортрета Серебряковой, причисывающуюся за окном, девочку, похожую на девочку на шаре Пикассо, фотореализм в стиле Файбисовича, может быть, влияние Татьяны Нестеренко, может быть, Шагала, Пироманишвили. Но все в целом это боровский Овчинников и Боровск Овчинникова. Никого другого. И если уж разыскивать влияние, то следовало бы начинать от фрескового небесного света, отраженного в земном пейзаже, от икон и парсун с их посягающими надписями. В этом-то как раз суть росписей Овчинникова.

Свет и небо. По большому счету, в этих рамках надо рассматривать все творчество В.А. Овчинникова. Потому, сказав об иконах и парсунах, надо отметить также у него нечто от современных лазерных картин на стенах ночных городов. Особенно это чувствуется в росписях с фотографиях столетней давности или в росписях как бы с фотографии («Братья Полежаевы с женами», «Основатели текстильной мануфактуры», «Циолковский», «Чаепитие», «Пожарная дружина на параде в 1911 г.» и др.). Создается эффект сильной достоверности. Столь же достоверны пейзажи, например, на первой из его росписей «Плачущее небо под ногами» с изображением Благовещенского собора XVII–XIX веков, который находится совсем рядом с росписью.

По ее поводу в городе возник анекдот о не совсем трезвом водителе, который въехал в стену с такой росписью. Этот сюжет, кстати, послужил главному архитектору города обоснованием для запрета Овчинникову рисовать дальше. Если возник миф, то дело, значит, верно и Овчинников въехал, хочешь – не хочешь, в художественную жизнь России.

Принцип той же достоверности перенесен на явные воображаемые сюжеты. Такова огромная роспись «Хлебное поле» на здании пекарни, где посреди поля и теряющейся в нем дороги изображена церковь с чертами церкви в с. Красном.

Дороги или тропы – изблюбленные мотивы в творчестве Овчинникова. Сам он в жизни много по ним поколесил на автомобиле, мотоцикле, велосипеде, походил на лыжах и пешком. Этому способствовала профессия – строитель. Но нам идти от натуральностей его жизни

еще мало. Дорога ведь это тоже свет, луч света, влекущий к горизонту, а, в конце концов, к небу. Его другой любимый сюжет – распахнутые двери – начало дороги и окна, источающие и воспринимающие свет. В один из недавних приездов в Боровск я нашел Овчинникова, расписывающим стены магазина стройматериалов. На одном панно дорога, бывший Екатерининский тракт. На другом – тройка коней, управляемая красивой женщиной, летящая в небе над Боровском.

Философская мысль о свете положена художником в основу серии росписей «Окна в мир». Идея вечная. Но как мотивация росписей родилась, очевидно, у Эльвиры Частиковой. Там, где изображен их домик со светящимися в ночи окнами, приведено Цветаевское:

Вот опять окно,
Где опять не спят.
Может, пьют вино.
Может, так сидят.

Эльвира Николаевна жаловалась мне, что в Боровске рано ложатся спать, и в темноте не видно светящихся окон, кроме бодрствующего молодежного общежития.

Она сделана на листах, кажется, железа, составляющих забор вдоль владения одного интересного человека. Это профессор-энтомолог П.А. Пантелеев, большой почитатель природы. Отсюда деревья, листья, гусеница, бабочки, рыбы, рак и даже муха на ветровом стекле автомобиля, уезжающая неизвестно куда. Тоске мухи по неизвестному посвящено стихотворение Эльвиры Частиковой. Их тут много. Мне нравится такое:

Я из дома ушла, перламутровых стен мне не жаль.
Не зови меня, рак! Не ищи беспокойно, кефаль!
Обрывается след мой, заметьте: я больше не здесь.
Но поверьте – я есть, как иной, параллельный, мир есть...

15. Всё из света

Хорошо, перейдя мост, медленно подниматься в горку вдоль философского забора, размышляя о профессоре, художнике, его подруге. И еще о том, чему учат нас насекомые и прочие живые существа мира. «Уезжающая муха» – это же о человеке в каком-то переходном состоянии. В становлении, значит. В нетождестве самому себе, где недостающая часть неведома еще тебе, но встреча с ней ожидаема. А какие обоснования сей надежде? Только свет и ничего более.

И недаром в «Голубиной книге» говорится, что «Белый свет» произошел от лица Божия²⁶. Когда по Руси ходили офени, опасное было дело, они узнавали своих по приветствию: «Со светом хо-

²⁶ Стихи духовные. М., 1991. С. 27.

дишь?», «Со светом хожу!». Среди них было много староверов. В этом есть убежденность в обозримости мира и места в нем надежде. Аристотель учил, что поскольку пространство изгибается, то за пределы неба невозможно выйти. Значит, везде свет и надежда.

Свет ночного неба был для древних греков наивысшим таинством. На Элевсинских мистериях участники-мисты созерцали звезды, наблюдали странные световые эффекты, получали знания о каких-то таинствах. Личностным образом они переживали космогенез. В конце церемоний участникам показывали колос как суть бытия, где в единении пребывают Космос и человек. Православная литургия с евхаристией тоже об этом.

Колос у древних греков выступал в роли мирового древа, вертикальной оси мира. А у боровчан – огурец. Об их хозяйственно-культурном огородническом укладе речь шла выше. Как уж Овчинников догадался, что мировое космическое древо здесь огурец, неизвестно. Но его вы увидите на здании сразу за углом, идя от собора – метрового размера в руках у дедули. У ног оно лукошко, полное репчатого луку. В проеме сарая мощная тётка, а в стороне плодовое дерево, очевидно, с запретными плодами. Для верности надпись «Во молодец наш огурец!».

Растительность – порождение света, ее много на росписях Овчинникова. Да и в доме его целый ботанический сад за огромным окном. Архетипический он человек!

16. Миф, утопия или что еще?

В одном из интервью свое дело Овчинников назвал «рискованным» – «вдруг чего не то нарисуешь – позор на весь город, заключают»²⁷. Боялся актов вандализма. Но не случилось, кроме двух росписей, вызывавших особое неудовольствие нового начальства. Кстати, росписи на магазине стройматериалов ему были заказаны. С гостиницей тоже вышло хорошо. Там на картине он написал, что в этой гостинице останавливался Козьма Прутков. Директор эту «информацию» вывесил на сайте, и заметно увеличилась обитаемость номеров. Теперь порешили сообщить, что там имела место свадьба Козьмы, и сделать соответствующую картину.

Так что же рисует Овчинников? Вымысел? Тут надо разобраться.

Оставив в сторону шутку с Козьмой Прутковым, мы не можем отказать художнику в праве на вымысел. В его картине, изображающей перспективу улицы Успенской (ныне Ленина), видна снесенная церквушка – здесь вымысел служит реставрации городской среды.

Хорошо, а вот девочка с хлебом и баранками, идущая, балансируя, по реальной, выкрашенной желтой краской газовой трубе? По-

влиал ли здесь Пикассо со своей девочкой на шаре, я не знаю. Но не это важно. А важно, что девочка в обоих случаях удерживает то равновесие, которое в качестве середины анализировал Аристотель (это единство всеобщего и единичного), а А.Ф. Лосев середину и равновесие предлагал рассматривать как душу²⁸. Нормальное психическое состояние в любых обществах рассматривается как равновесие. Выражение «душа не на месте» существует не только в русском языке. У балкарцев и карачаевцев на Кавказе образом души считается чаша, полная спокойной воды. С душой связаны всегда представления о подлинности и самоценности человеческой жизни. Душа – состояние непреднамеренности («душа не лежит» в противном случае) и естественности («от души» делаю или говорю). Парадоксально, но эти качества люди должны создавать и за них бороться, идя даже на риск («душу отдам»).

Состояние душевного равновесия призвана охранять художественность. Это функция художественности – антропологическая аксиома анимизма. Человек как вид вступил на историческую арену планеты, обладая чувством художника. Его древние каменные орудия – произведения искусства. Росписи в палеолитических (древний каменный век) – шедевры. Чувство прекрасного и вера в душу и Духа составляют кардинальное отличие людей от животных. Для достижения этих двух полюсов человечество прилагало невероятные усилия и так делает по сию пору.

Эстетическое отношение человека к среде – это тоже антропологическая аксиома, выступающая в человеке в виде энергии, духовной силы²⁹. Эта сила преобразует природу. В палеолитических пещерах человек рисовал зверя, используя в изображении выпуклости и трещины скалы. Мы ставим букет в вазу, достигая новой художественности. А Овчинников нарисовал девочку, идущей по реальной газовой трубе (здесь это как бы часть природы).

Художественная энергия тотальна. Австралийский абориген рисовывает всю поверхность доступного ему материала. Это свойство отсутствия рамок сохранила японская эстетика. Иногда нечто подобное видно в росписях Овчинникова на стенах домов – граница изображения просто конец стены. В этом есть риск тотальности, риск мифа и утопии. Но Овчинников – художник, ибо он нормирует выход своего внутреннего содержания во внешнее художественное пространство.

Итак, обратясь к одному из жителей Боровска, человеку все-таки рисковому, а, следовательно, благородному, мы выяснили суть уместного художественного отношения к среде. Оно антропологически направлено на равновесие человеческой души, нашего витального принципа. Достигается равновесие эстетической визуальностью – мощнейшим средством в таком охранительном отношении. Поэтому так притягателен и необходим нам Боровск своим визуальным сосредото-

²⁷ Соколов-Митрич Д. Стенописец // Медведь. 2005. Ноябрь. С. 48.

²⁸ Бибихин В. В. Указ. соч. С. 43, 131.

²⁹ Пастернак Б. Воздушные пути. М.: Сов. писатель, 1982. С. 290.

чением национального ландшафта. Талант народа выразил его здесь, используя «выпуклости и трещины» среднерусского географического ландшафта.

17. Визуальный ландшафт – наше национальное мышление

Вот что еще существенно для статуса национального ландшафта России. В нашем сознании всегда присутствует архетип слова как начала: «В начале было слово...». После слова в человеческой речи всегда идет пауза, молчание. Роль этой паузы выполняет национальный ландшафт, который немотствует. Напряженное языковое мышление пытается проникнуть в это молчание, пытается понять паузу. Это очень характерно для всякого развитого языка. Возможности языка растут вместе с осознанием национального ландшафта. Это было в у нас и в Европе у романтиков. Очень выражено в философском мышлении М. Хайдеггера.

Русскому менталитету особенно свойственно восприятие ландшафта как языковой паузы. Несомненно, что этому способствовали глубокие традиции исихазма. Исихасты («безмолвники», «молчальники») появились практически с началом монашества в IV–V вв.³⁰ Афон в Греции сыграл особую роль в развитии этого направления. Теоретические обоснования достигли высот к XIV веку и прежде всего в творчестве Григория Паламы. Исихасты находили божественную энергию во внутреннем видении и озарении. Свет в исихазме играл роль основного философского понятия. В традиции исихазма на Руси родилось старчество. К последнему принадлежали Сергей Радонежский (ок. 1314–1392), Нил Сорский (1433–1508) и Серафим Саровский (1759–1833). Без этих святых личностей нельзя представить историю России. Упомянувшиеся световые пароли офений – наследие исихазма, кстати, как и телесная культура, включая борцовские практики. Конечно, офени, широко уже известные в начале XIX в. и связанные со староверами, пользовались более ранними источниками исихазма, чем перевод на русский в 1793 г. Паисием Величковским исихастского сборника «Добротолюбие». Да и «Божий свет» Голубиной книги – это состояние, получаемое вместе с молитвенным единением тела и души у классика исихазма Григория Паламы.

Таким образом, русское воззрение на национальный ландшафт

как на «Божий свет», «белый свет» выросло на почве исихазма. Единение души и тела здесь расширено до ландшафта. Он наполнился светом, стал визуальным. Стал молчаливой паузой в человеческом слове о нашем существовании.

³⁰ ↑ Хоружий С. С.. Исихазм.// Новая философская энциклопедия. <http://iph.ras.ru/elib/1293.html>

ГЛАВА 3

ПОКРОВИТЕЛЬ И ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ СИМВОЛЫ МОСКВЫ¹

1. Символ и архетип Москвы

Так и остается неясным концепт этничности. Уж сколько теорий создано по этому поводу! Даже, говорят, измерять научились. Но похоже, что все теории и практики дальше обозначения берегов явления, из которых один назван «мы», а другой «они», не продвинулись. Сделано немало и в изучении ручейков и родников, создающих этнический поток. Но все еще не ясна ни глубина этой реки, ни ее темные омуты. А самое главное, непонятно, в какое будущее устремляется этническая жизнь. А тут еще проблема урбанизма. Да еще мегаполиса, такого как Москва. Как ни кинь, но городское самосознание все равно сильнее этнического, которому приписывается дихотомия «мы – они», «свои – чужие».

Вопрос: предстает ли в мегаполисе перед нами итог этнической жизни человечества, или это одна лишь промежуточная стадия? Недавние концепции о том, что этнические меньшинства в городе ассимилируются, оказались устаревшими. И давно уже в урбанизированной Америке отказались от идеи «плавильного котла» и склонны больше говорить на этнографический лад о «салате – винегрете».

Со все большей очевидностью доходит до сознания исследователей, что мегаполис не только среда для жизнедеятельности этнических групп, но и цель существования. Среда требует адаптации. Конечно, это выражено в любой этнической группе, населяющей город. Но одновременно эта группа, организуя свою жизнедеятельность, делает город своей целью. Город предстает также и средством существования. А как средство он должен иметь некие универсально-отстраненные закономерности выразительности, вроде языковых средств. Однако этнический язык городской жизнедеятельности невнятен. Короче, в этнологическом смысле город, а тем более мегаполис, самодостаточен. Тогда по отношению к городу самодостаточен и человек, коли город для него не только среда, место карьеры, тезаурус знако-

¹ В основу положены публикации: *Чеснов Я.В.* Символы Москвы // Обсерватория культуры. 2006. № 5; Он же: Московство как универсальный феномен диаспоральности // Обсерватория культуры. 2006. № 5. С. 135–140.

вых выразительных средств, но и что-то еще. Поиску этого неясного, но всеми осязаемого элемента городской жизни посвящена настоящая работа.

Собственно говоря, наша основная мысль проста. Город – это не только сосредоточение материальных ресурсов и знаковых форм. Вроде городских эмблем, к числу которых мы относим высокое качество жизни, престижность, доступность наслаждений и знаний. Город еще и символ. Символ дальнего, но не ближнего, что покрывает понятие эмблемности. Поскольку в символе есть «сплавляющая теплота тайны» (выражение С.С. Аверинцева), то символ города это обеспечение тайны будущего. Залог будущей жизни. Город – символ в самом истинном его понимании, которое не было метафорическим, а скорее метонимическим. Архаический символ – это две половины разрубленной монеты и унесенные людьми, связанными договором, предстоящим общим делом (Смотри работы О.М. Фрейденаберг об античной тессуре)². Значит, символ города – это завет будущей жизни. Вот почему город в истории человечества мифологически воспринимался женщиной. Этой теме посвящена большая литература³.

Много городов основали женщины. Или город основывался под покровительством женского божества, культ которого в лице Афродиты по преданию ввел Тесей, когда свел всех афинян из сельских домов в Афинский акрополь. Чешское предание об обосновании Девинаграда связывает его с победой дев над мужчинами. К представлению о женском начале города относятся легенды о любовной, часто трагической истории. Этой мифологической схеме следует также история о любовной страсти князя Юрия Долгорукого к жене боярина Кучки. Мифология Москвы продолжает эту традицию и доводит ее до образа Москвы-матушки. Специфика мифа состоит в том, что он говорит о прошлом, об изначальных временах. Но думает он о будущем. Городской миф о женском изначальном времени города указание на будущее города, на рожденных и нерожденных еще детей. В ландшафтах города скрыты их зримое или незримое присутствие, которое в Москве маркировано легендарным роддомом имени Г.Л. Грауэрмана. В античности было много «счастливых городов». Они назывались Ольвии, или Ольбии. Считается, что в основе этого слова лежит скифский термин счастье, достаток, богатство. В те древние времена богатство больше всего ассоциировалось с наличием потомства. Носители зародышей будущих детей – сами люди. Мифологически Москва-матушка порождает, принимает и рассылает по всей стране зародыши жизни, граждан России. Следуя логике мифа, дети города должны быть все разными.

² Фрейденаберг О.М. Миф и литература древности. М.: Наука, изд-во «Восточной литературы», 1978.

³ См., например: *Топоров В.Н.* Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Структура текста-81. Тезисы симпозиума. М., 1981; *Иванов В.В.* К семиотическому изучению культурной истории большого города // Труды по знаковым системам. Т. 19. Тарту, 1986. С. 7–24.

Мы все носители мифопоэтического сознания. Его основная черта устремленность на витальность. Соответственно этнологическое видение проблем города предполагает позицию с точки зрения витальной онтологии. В городе бьется живая реальность. Он создан и предназначен для живых этносов, представители которых видят в городе витальную защиту для живых людей. Но жизнь-то тревожна и эсхатологична, о чем ниже. Эсхатология города это не столько тревога за нас самих, сколько за наших детей. Удивительно, что многие русские уезжали из Грозного в начале 1990-х годов вовсе не потому, что они сами испытывали притеснения со стороны чеченцев, но им было тревожно за детей. Это было результатом мифологического мышления.

Исходя из всего этого, для дальнейшего этнологического анализа мегаполиса Москвы в аспекте проблемы образования и воспитания мы должны ввести и постоянно иметь в виду ментально-мифологический концепт выживания. Этот концепт идеологически облекает витальность. Мифология выживания мотивирует городскую этническую напряженность. Этой эмоциональной структуре мы должны противопоставить рефлективную позицию. Последняя может разрабатываться в разных аспектах: этнологическом, социологическом, юридически-правовом, политологическом, этнопедагогическом и т.д.

Этнологический подход призван объединить все эти частные рефлексивные методы в силу того, что он способен дать витальную целостную картину мегаполиса, поскольку он оказывается не агломератом населения, а символическим пространством, о специфике которого мы говорили выше. Эту специфику следует теперь обозначить терминологически. Большой город как символ это утопия с мощнейшим витальным потенциалом. Он не только среда, цель и средство сограждан, но и утопический символ-завет продления родовой жизни человечества в этническом преломлении. Мультикультурность мегаполиса не является исторически сложившейся действительностью. Это символическая и архетипическая данность, необходимым образом пролагающая себе дорогу сквозь частные повороты истории, особенности возникновения и быта города. Это наш основной тезис, от которого мы будем отправляться в дальнейшем.

Ниже мы будем подробнее говорить о городском мифе как локальном сакрализованном сюжете: «арбатский миф» или «миф Невского проспекта», «миф Неглинки или реки Карповки». Такой подход к мифологии московских улиц, переулков и урочищ хорошо разработан в москвоведении. Но что такое архетип Москвы?

Известные нам архетипические подходы к Москве, как правило, опираются в историческую радиальную планировку. Но в том-то и дело, что эта планировка – сложившаяся, историческая. Суть этой исто-

рической радиальности тонко чувствовал Осип Бове, который воспротивился проведению в Москве «прошпектов» на манер петербургских. Но Москва в своем архетипе как в замысле имеет прообраз града небесного квадрат. Такой она и была в очертаниях Скородома – квадратом с закругленными углами. Дело в том, что град Божий, Небесный Иерусалим, мыслился четверицей, т.е. квадратным. Трехчастные метафоры передают смыслы земные, пространственные. Отчеканенная Филофеем формула «Москва – третий Рим» передавала идею пространственного развития, но не небесного. Поэтому, возвращаясь к четверице, мы должны констатировать, что она выражает универсальный архетип города. Точнее говоря, это одна сторона архетипа – визуально-концептуальная. У Москвы есть и семичастная числовая модель – «град на семи холмах». Это четверица, соединенная с тройкой. Отметим, что универсальная числовая модель может наполняться небесными смыслами: трехслойно строение Вселенной. У тройки в русской христианской сакральности есть указание на Святую Троицу. Так геометрическими и числовыми знаками передается визуально-концептуальная сторона архетипа Москвы.

Но как тогда выглядит поведенческая ипостась архетипа города вообще и Москвы в частности? Такая сторона архетипа города выражается его открытостью миру. Речь идет не о полумистическом воздухе города, который делает свободным, а о поведенческих стереотипах, отложившихся в бессознательных структурах языка и поведения. Так, на памяти поколения еще доживающего свой век, в середине 1920-х годов говорили «поехать в город», когда отправлялись в конном экипаже в Центр с Пречистенки. Скажем, от усадьбы Копшиных с львиными воротами, где сейчас размещается хорошо известный интеллигенции Дом ученых. Где же находится та точка, где прекращается движение «в город»? От Пречистенки уже рукой подать до Кремля, но не он же имелся в виду, когда говорили «поехать в город». Значит, «город» – это, в сущности, точка, которой нет. Отсутствие какого-либо строения, памятника или другой черты городского пейзажа при наличии точки-центра характеризует архетип города. А то, что эта точка может быть как-то оформлена, уже морфологическое, а не архетипическое явление. Таковы в Риме «Испанская лестница», «площадь Святого Марка» в Венеции, «Вашингтон-сквер» в Нью-Йорке. Названные маркеры городских центров даже ближе к ритуально-пространственной стороне архетипа города. Они общезначимы для бытового поведения самих жителей этих городов и для туристов.

Поведенческий архетип города, предполагающий всякое движение к центру, как месту удовлетворения витальных нужд, ясно выражен Невским проспектом в Петербурге. Это не геометрический центр, не монумент, а скорее живая связь между ритуально-пространственными монументами и людьми. Живая связь, представленная дешевыми и дорогими магазинами, кафе, театральными кассами и кассами

транспортных услуг. В Москве нет такого места. Только лишь в последнее время на такую роль с большой-большой натяжкой стал претендовать Макдональдс с близлежащими скверами и участком Тверского бульвара, памятником Пушкину, театрами, Некрасовской библиотекой.

Но, тем не менее, вся Москва в целом всегда представляла центр витального притяжения и место, куда устремлялись судьбы живых людей. «В Москву, в Москву» – это не только стон экзальтированных Чеховских героинь, это реальное перемещение барского населения в город после летней жизни в поместьях или на дачах. Это современные поездки на дачу и обратно. И самое главное – перемещение в Москву кадров руководящей элиты со всей России. Так было испокон веку. Исторически это очень значимое явление для Москвы, связанное с централизованной организацией власти. В этом последнем принципе всегда был обозначен центр страны, по отношению к которому реализовались личные возможности чиновника и писателя, студента и богомольца, торговца и сезонного рабочего. В силу не только исторических, но и архетипических причин Москва всегда была открыта для всей страны. Заселение ее большевистской номенклатурой, советской олигархией, «новыми русскими» это только части большого явления – архетипической подвижности населения столицы.

Поселение здесь многочисленных национальностей России факт не просто естественный, но и архетипически необходимый. Москва и есть результат архетипического перемещения населения России. Когда мы пересекаем Крымский мост, идем по Ордынке или Арбату, заходим в гостиницу Балчуг, мы идем не только по вехам истории, но ощущаем императив архетипа. Тот же архетип в другом этническом варианте ненавязчиво, но с огромным талантом проявляется в росписях армянского художника Богдана Салтанова, сделанные в Кремле при Алексее Михайловиче. С армянским семейством Лазаревых связана большая тема культурной жизни Москвы. А территория кладбища, приобретенная купцом Ваганом, стала дорогим всем мемориалом Ваганьковского кладбища, получившего это название по имени купца⁴.

⁴ *Амирьянц И.А.* Армяне Москвы //Москва: народы и религии. М.: ИЭА РАН, 1997. С. 134–144. Другие версии происхождения топонима Ваганьково таковы. Они связаны с тем, что нынешнее Ваганьково это Новое, которое возникло в местности, где расположена церковь Николая Чудотворца на Пресне после 1830 г. Старое Ваганьково находилось за домом Пашкова в районе Крестовоздвиженского монастыря. Есть мнение, что в Старом Ваганьково останавливались украинские чумаки и казаки, имевшие при себе выдолбленные блюда «ваганы» для кулиша. По другой версии, ваганами назывались царские псары. См.: *Кондратьев И.К.* Седая старина Москвы. М.: Военное издательство, 1997. С. 388. Наконец, еще по одной версии название может восходить к европейскому обозначению странников – «ваганов».

Обращение к архетипу Москвы нам необходимо для того, чтобы увидеть в полиэтничности и мультикультуральности большого города не случайное, исторически возникшее явление, а явление причинно-следственной необходимости.

2. Тревожность московских мифов

В отличие от универсально-человеческих архетипов мифы всегда подчеркивают конкретность и локальность. Городские мифы трактуют отношения людей к конкретным предметам и к другим конкретным людям. Миф может быть возвышено поэтическим, как арбатский миф Булата Окуджавы, или агрессивно-низменным, как ксенофобные мифы (ксенофобия – страх и ненависть по отношению к чужестранцам). Как возникает городской миф?

В результате исследования Г.С. Кнабе оказалось, что арбатский миф родился на наших глазах⁵. Как известно, Арбат в широком смысле это зона между Пречистенкой, Спиридоновкой, бульварами и Садовым кольцом. В XVIII–XIX веках Арбат вовсе не был особенно притягательным для москвичей. Бытописатели прошлого века считали Арбат за нечто среднее между дворянской, купеческой и лавочной улицей. Столь значимые для нас Арбатские переулки были одним «из самых глухих местностей Арбата» (Старая Конюшенная). Г.С. Кнабе подчеркивает, что при всем этом в течение XIX века на Арбате складывается интеллигентский уклад в связи с квартированием там профессуры Московского университета, врачей и обиталищем студентов (на Козихе). Истоки арбатского мифа, как показывает исследователь, идут к «арбатской цивилизации» 1930-х годов. Это прямо не связано с расселением в районе Арбата новой советской элиты, но имело к этому отношение. В районе Арбата волею судеб локализовалась утопия о новом обществе, построенном на основах социального равенства. При всем этом миф нашел свое реальное воплощение в виде «арбатской школьной цивилизации».

Очень важная и точная констатация Г.С. Кнабе лучше всего может быть представлена его собственным текстом. «С точки зрения исторической и историко-культурной свойства и особенности арбатского мира, составившие основу его позднейшего образа, необходимо рассматривать в первую очередь на материале школ. Во-первых, потому что сам социокультурный пейзаж, подлежащий анализу, сложился совсем незадолго до этого времени, был новым и, соответственно, находил себе адекватное выражение в новом поколении. Во-вторых, в результате школьной реформы 1932 г. были восстановлены

⁵ Кнабе Г.С. Арбатская цивилизация и арбатский миф // Москва и «московский текст» русской культуры. Сб. статей. Отв. ред. Кнабе Г.С. М.: Росийский гос. гуманитар. ун-т, 1998.

многие традиционные разделы программ и методы обучения, и насыщение новых форм жизни всем лучшим в культуре прошлого выступало здесь поэтому как осознанная задача: работа по ее решению соответствовала атмосфере Арбата, его давним культурным традициям и потому стали важным слагаемым его образа. В-третьих, образ Арбата», – продолжает Г.С. Кнабе, «сложился в 60–70-е годы из воспоминаний и впечатлений людей, покидавших в ту пору Арбат, о своей юности, т.е. опять-таки о школах 30-х годов. Наконец, нелишне учесть, что школ в те годы на Арбате было бесконечно много; дома, квартиры и дворы были переполнены детьми, они приносили в семьи тот дух, который царил в школах, и потому их роль в создании картины Арбата тех лет объективно очень значительна.

Мир арбатских школ 30-х годов отличался рядом признаков. Все эти признаки характеризовали также и большинство других московских школ той поры, равно как школы многих других городов страны. Но историко-культурные особенности арбатского района, описанные выше, существенно усиленные школьной реформой начала 30-х годов, придавали здесь этим всеобщим процессам специфический арбатский облик. Здесь, в частности, особым образом разрешались контрасты между пронизывавшими время самыми темными и страшными сторонами действительности и сторонами ее небывало, увлекательно светлыми; в особом сплаве представляли три ранее сложившиеся тональности здешней жизни – «бунинская», «зайцевская» и «осоргинская».

В число признаков «арбатской школьной цивилизации» входил, например, глубокий органический интернационализм. Никому не приходило в голову оценивать достоинства человека или его недостатки по его национальной принадлежности, которая вообще, если и воспринималась, то скорее как внешняя, чем как содержательная характеристика⁶.

Выдержка из работы Г.С. Кнабе показывает, что арбатский миф относится к категории утопических мифов детства. Такая категория выделена по сюжетному материалу. Но ориентированы мифы детства на будущее, они выполняют роль тревожного проекта культурного будущего. В этом и заключена их архетипическая необходимость.

Арбатские песни Булата Окуджавы были созданы им в 1950-е годы и ностальгически относились к сказочной эпохе арбатского детства. Мифы детства уходят в прошлое. Детство есть, но одновременно его уже нет. Оно на грани существования. Вот именно на этой пограничной тревожной полосе существования возник щемящий «арбатский миф». В научном отношении возникновение мифа на грани времени имеет непосредственное отношение к эсхатологии.

Напомним, что первоначально эсхатология – это учение о конце мира и Страшном Суде. В научном смысле эсхатология покрывает

⁶ Кнабе Г.С. Указ. соч. С. 169–170.

своим содержанием всякие ожидания конца нормального состояния. Эсхатология это прежде всего тревожная обращенность в будущее. И вот что еще важно в нашем дальнейшем анализе московских мифов. Воздействие мифа на нас влечет к инвестированию нашего психического состояния, трансформации нашей психики. Короче, миф имеет ключи, открывающие вход в наш внутренний мир, в витально-личностное пространство каждого человека. «Арбатский миф», как показал Г.С. Кнабе, открывает витально-личностное пространство. В этом случае речь идет о социальном и этническом единении, о том, что называлось интернационализмом. Но у мифа есть и другая функция, другие ключи, которые не открывают, а закрывают вход в витально-личностное пространство. Эта черта выражена у мифов, который эксплуатирует эсхатологические чувства тревоги и страха, например у фашистских.

Арбатский детский миф повествует о происхождении. В сущности все мифы интерпретируют темы происхождения: земли ли, неба ли, но главный сюжет мифологии, ее излюбленный мотив – происхождение людей. Об их порождении или переселении. Вот тут-то миф и выступает ментально отрефлексируемым поведенческим полюсом архетипа города. Этот мифологически осмысляемый полюс в свою очередь представлен бинарно-опозиционной структурой «коренных москвичей» и «пришлого населения». Примечательно, что категория «коренных москвичей» столь же условна, как и категория «пришлых». Для «коренных москвичей» появление «пришлых» воспринимается не как вечный закон большого города с его открытостью, а как неудобное, временное и достойное исправления положение.

Открытость архетипа большого города, т.е. его открытость для новых поселенцев может быть превращена в свою ментальную прямую противоположность – миф об опасности мигрантов. Рассматривая эту актуальную для теперешней Москвы трансформацию, прежде всего нужно отметить очень любопытную особенность этого процесса. Дело в том, что миф об опасности мигрантов не распространяется в его этническом варианте на старожилов нерусской национальности. Причем последние включают в себя не только исконных жителей Москвы, но и всех тех, кто поселился здесь до распада Советского Союза. Миф об опасных мигрантах касается переселенцев из республик России, ближнего и дальнего зарубежья, появившихся здесь по самым различным причинам. Эти причины гетерогенны: Москва привлекает как центр активной экономической жизни, как мировой центр хорошего и недорогого образования, как убежище для беженцев из горячих точек, как подходящая среда для криминальной деятельности. Причины понятны и в огромном своем большинстве не криминальные, однако при всем этом миф об опасном мигранте стремительно развивается. Так, уже сложилось представление об иностранцах-нахлебнике, приехавшем, прежде всего, из Африки, чтобы за недорого получить образование.

Проанализируем некоторые газетные материалы, характеризующиеся эсхатологической тревожностью. «Резкое изменение национального состава столицы отмечают в последнее время ученые-генетики. По результатам проведенного недавно анализа, первопрестольную все активнее заселяют мигранты из республик бывшего Союза. Численность же коренных москвичей уменьшается за счет большого оттока в страны дальнего зарубежья, а также в связи с критическим соотношением в последние годы между смертностью и рождаемостью» (заметка без подписи «Москве пора обрусеть» в газете «Московский комсомолец» за 19 декабря 1997 г.) В данной публикации миф об опасности мигрантов создается средствами массовой информации с огромным тиражом. Этот миф подается максимально объективированно. Речь идет о достойной биологической науке генетике, явно не занимающейся национальным составом населения столицы. Столь же наукообразна сноска на результаты свежего (очевидно, социологического) анализа. Отъезд москвичей в страны дальнего зарубежья в поисках лучшей жизни (очевидно, переселяющихся не в худшие столицы, чем Москва) подается только как констатация факта. Упоминание о неблагоприятном соотношении смертности и рождаемости накладывает эсхатологическую вуаль на все сказанное выше. Это еще больше подчеркивается стилистическим наименованием Москвы «первопрестольной», что должно оттенить момент этнической чистоты и исходной державности.

Другая заметка из той же газеты, подписанная А. Колпаковым за 6 декабря 1997 г., говорит об обвальном росте мусульманских диаспор в различных городах России и в самой Москве. Утверждается, что «недалек тот час, когда азербайджанские, дагестанские, чеченские и другие “чайнатауны” со своей символикой, верой, традициями и школами составят серьезную конкуренцию городу». Заметим, что недовольство автора корреспонденции вызвано тем, что мусульмане не едят свинину. Призывается «спасать православного Хрюшу». Так от кого исходит угроза Хрюше – кто его ест или кто его не ест? Вся эта галиматся оскорбительна равным образом для православных и для 800-тысячной общины мусульман Москвы.

В названных публикациях представлена риторика, где в противоположность «чайнатаунам» сама Москва именуется «первопрестольной», а ее население – «коренными москвичами». Интересно, задумывался ли А. Колпаков, носитель фамилии тюркского происхождения, что он может быть потомком действительно коренных москвичей, несколько столетий живших в татарской слободе Сертаново, ставшей исконно московским Чертаново? А, может быть, его недавние предки появились вместе с татарскими строителями метрополитана и были знакомы с редактором газеты этой легендарной организации великим татарским поэтом и защитником нашей Родины Мусой Джалилем?

Популярные демократические издания вроде «АИФ-М» не стесняются называть вновь прибывшее население Москвы «зоопарком» или «Новым Вавилоном». В таком мифотворчестве демократическая печать солидаризируется с газетой «Завтра», которая выступает против деятельности этнических землячеств (например, № 3 за 1998 г.).

Москва всегда была столицей многонационального государства. Ее население исповедует самые разнообразные конфессии. За свободу нашего государства воевали и умирали вместе с православными католики и протестанты, иудеи и мусульмане, буддисты и атеисты. Москву-матушку созидали гений итальянца Фиорованти, вдохновение крепостного архитектора Якова Бухвостова и труд рабочих татар, мобилизованных в 1930-е годы для строительства нашего любимого метро.

Почему же все-таки возникает миф об опасных мигрантах? В прошлом этнической консолидации Москвы способствовали пространственные и социальные структуры, которые наполнялись этнографическим содержанием. Немецкая слобода была этнографическим образованием в теле Москвы, как и староверческая Рогожская застава, Мытищи – место проведения православных празднеств, и т.д. Этнографические черты старого быта Москвы создавали татарские сборщики утиля со своими криками «шурум-бурум» и китайцы «ходя-ходя», приносившие великолепно накрахмаленное белье из прачечных. Теперешние проблемы на этнической почве возникают из-за того, они передвинуты с уровня этнографического на уровень этнического самосознания и этнической тревоги.

3. Гражданственность и этничность

Выше мы показали, что архетип большого города в своем витальном-пространственном преломлении предполагает открытость границ и подвижность его населения. На основании этого мы приходим к мысли о свободе как изначально заданном состоянии человека. Из него рождается то чувство гражданственности, которое вырабатывается очень быстро у вновь прибывшего городского поселенца. Это чувство обростает конкретным гражданственным опытом. В результате всего этого вырабатывается патриотизм горожанина. Быть москвичом или петербуржцем становится психологической доминантой личности независимо, кому она принадлежит: русскому, азербайджанцу, арменину, еврею или татарину. В исследованиях социологов такого рода «детнизация» всегда бросается в глаза. Некоторые из них в удручающем тоне пишут, что «подавляющее большинство населения Санкт-Петербурга к работе по формированию этнической идентичности совершенно равнодушно»⁷. Мы взяли эту констатацию относительно

⁷ Воронов В., Оствальд И. Введение. Постсоветские этничности // Конструирование этничности. Этнические общности Санкт-Петербурга. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 6.

Петербурга потому, что это самое свежее профессиональное исследование этничности в большом городе.

Гражданственность предполагает правовое и этическое самосознание личности, ее достоинство. Как порождается гражданственность и как она обеспечивается на мультикультурной основе у обитателей большого города? Это довольно сложная и плохо изученная проблема. Но нам надо высказаться по этому важному поводу.

Основы позиции, к которой мы присоединяемся, были разработаны в одной из последних публикаций О.И. Генисаретского. Осмысляя историчность феномена диаспоры, автор задается целью построить идеальный тип диаспоральности, удерживая вместе с тем его индивидуальное содержание. Такая направленность анализа, заданная проективным видением мира, заставила автора обратиться к онтологическим истокам современного правового мышления, т. е. рассмотреть права человека в общей картине устройства современного мира⁸.

Образ человека – гражданина мира, космополита порождение античной городской цивилизации. Благодаря доблести (подвигу добродетели) Александра Македонского маленькая Греция разрастается до краев земли. Призывая «мужей македонских и союзников» двигаться дальше, Александр говорит о границах земли, о границах «всей Азии, которые Бог сделал также и границами земли». В основе убеждение: не может быть, чтобы предельному человеческому усилию не дали пределы всего. Предел усилий и предел мира – одно и то же. «Мера сил эллинов и вся земля целиком, по словам В.В. Библихина, совпадают»⁹. Жить в Греции, в эллинской ойкумене означало быть человеком мира. Добавим, что Древний Рим еще больше развил эту идею.

Но вот перед нами эпоха Нового времени, иного правового мира гражданственности. Этот мир уже созвучен современному гражданскому миропорядку. Он возникает вместе с Просвещением. В просвещенческом концепте прав отдельного человека, по канонам которого мы живем сами, этно-культурно-религиозная идентичность никак напрямую не была обозначена. В ней были заложены две международно-правовые регуляторные идеи: идея национального суверенитета, которая возникла в момент сложения национальных государств на территории Европы, и другая идея – идея прав человека. Благодаря последней можно питать надежду на установление нового миропорядка, связанного с правами человека. На смену утопии всемирного либерально-демократического гражданского общества перед человечеством открывается новая перспектива: признание государством верховенства прав человека над другими правами.

⁸ Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып.3. Сб. статей. М., 1997. С. 19–20.

⁹ Библихин В.В. Мир. Курс, прочитанный на философском факультете МГУ весной 1989 года. Томск: Водолей, 1995. С. 34.

Но в просвещенческой правовой модели мира права человека обрели индивидуалистическую окраску. В ней не оказалось места, по словам О.И. Генисаретского, «для родовых прав человека», под которыми он понимает не индивидуальные, а корпоративные права, прежде всего, религиозные и этнические. По его мнению, родовые права нашли замаскированное выражение в антропологически мотивированной обязанности и в праве человека быть самим собой¹⁰. Речь идет об этнокультурных и этнорелигиозных правах, о свободе выбора каждым человеком любого вероисповедания, а также о свободе перемещения и выборе гражданства. Все в целом для О.И. Генисаретского и есть этно-культурно-религиозная идентичность, на сегодняшний день важнейшая составляющая мирового порядка. В этой позиции подчеркивается право народов к сохранению своей исторической судьбы и их готовности к принятию диаспоральной формы бытия¹¹. Проблема гражданственности в этническом аспекте оказывается чрезвычайно близкой к современному экологическому мышлению, так как ставит вопрос о сохранении традиции в плоскость выживания этноса. Иными словами, перед нами не индивидуальная, а родовая задача¹².

Тогда оказывается, что существование этносов в статусе меньшинства в условиях мегаполиса структурно необходимым образом ставится в позицию выживания, а это субъективно воспринимается эсхатологически. Если сопоставить мифологический эсхатологизм господствующих средств массовой информации с эсхатологической позицией меньшинств, то можно прийти к таким выводам. Представители меньшинств в своем эсхатологизме озабочены сохранением индивидуальной судьбы, языкового и культурного наследия. Представители самого многочисленного этноса, как установили социологи, равнодушны «к работе по формированию этнической идентичности». Поэтому инициативу эсхатологической тревоги берут на себя в последнем случае средства массовой информации. Совершенно очевидно, что здесь имеет место инсценировка по уже известному сценарию: место ослабевшего антисемитизма занимают антикавказские настроения. Очевидно, что в таком случае нет смысла говорить о каком-либо этническом конфликте, скорее, о психологическом и политическом. Здесь можно говорить о временном разрыве сознания, о его разной направленности. Державно-ксенофобные позиции оказываются сплошь мифологичными, поскольку аргумент об изначальной этнической чистоте Москвы научно несостоятелен. Это мифологическое сознание сталкивается с общечеловеческим, родовым сознанием, т.е. гражданским. Мифологическое ксенофобное сознание антагонистично не только к инородцам, но и к вновь прибывающим согражданам:

¹⁰ Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 3. Сб. статей. М., 1997. С. 20.

¹¹ Там же. С. 13–14.

¹² Там же. С. 14.

отторжение «лимитчиков», сменилось новыми формами ксенофобии. «Центр» Москвы, кстати сдвинутый больше на запад, все больше претендует на статус места постоянного поселения, тогда как «восток» становится обиталем вновь поселившихся временных и мало обеспеченных слоев населения. «Центр» Москвы, предназначенный для «хозяев жизни», «хозяев времени», акцентирует мифологию остановленного для них времени. Проблемы овладения временем, т.е. нерешенные проблемы обустройства личной жизни, жилья, воспитания детей, локализованы на «востоке» Москвы. Это проблема не только этнических меньшинств, расселенных в основном на «востоке» Москвы, но и проблема гражданских прав и соответственно этнических прав представителей русского этноса.

Поэтому нам представляется сомнительным приложение Ю.Г. Вешнинским концепции А.С. Ахиезера о взаимодействии двух типов цивилизаций: либеральной и традиционной к Москве. Так, А.С. Ахиезер видит особенность последней в господстве ценностей статичности, в жесткости фильтра для всего нового, в строгости допустимых рамок. По его мнению, это культура закрытости. Ю.Г. Вешнинский относит эту традиционалистскую цивилизацию к «востоку» Москвы, к «ист-энду». Тогда как, по его же собственным словам, московский «вест-энд» создает мифологию остановившегося времени и закрытого общества¹³.

Нарастающая миграционная волна стала знаком сегодняшней российской повседневной жизни. Москва не исключение из правил. Стихийные миграционные потоки, связанные с распадом СССР, глобальным финансово-экономическим кризисом порождают разъятость прежде единых живого организма и горизонтов человеческого существования: цивилизационно-технологического, государственно-политического, национального, этнокультурного, этнорелигиозного. Посмотрим на эти процессы не с позиций прошлого, а с позиций настоящего и будущего. Тогда случившееся предстает не локальной разъятостью российского национально-государственного единства, а симптомом становления нового миропорядка, в котором особое место будет принадлежать этническим диаспорам, диаспоральности как таковой с ее мультикультурным преломлением.

Россия поставлена перед огромной проблемой – новым «переселением народов». Оно пришлось на время, названное историком М. Гефтером «постисторическим этапом развития». Суть определения состоит в том, что в след за доисторическим этапом (с его циклическим временем), а затем историческим (со свойственным ему линейным временем) сейчас мы вступили в постисторический этап развития. Населенное пространство оказалось целиком занятым в том

¹³ Вешнинский Ю.Г. Социокультурная топография Москвы: от 1970-х к 1990-м // Москва и «московский текст» русской культуры. Сб. статей. Отв. ред. Г.С. Кнабе. М.: Российский гос. гуманитар. ун-т, 1998. С. 218–220.

смысле, что центрам развития уже некуда перемещаться. Мир не просто обрел свои национально-государственные очертания, но поставлен перед историческим фактом целостности пространства. Мы находимся теперь как бы на краю ойкумены. Мир насыщен глобальными рисками. Образовался, как отмечал М. Гефтер, «мир миров». История с ее линейным временем и идеей прогресса изменяет себе и вновь возвращается к состоянию соприсутствия архаических обществ и сверхразвитых стран. «Мир миров» – это синхронная связанность миров, или иначе – соприсутствие разных исторических фрагментов развития, сколки онтологий из разных эпох и времен. Здесь сосуществуют разные состояния сознаний: от универсально-архетипического до рафинированно-современных. Мы попадаем в мир вне и без прогресса, где накладываются друг на друга разные состояния сознания. Постисторическое сознание задает новое измерение проблеме выживания родовой человеческой витальности. Оно вводит новый императив – «чего нельзя помыслить». Универсалия постисторического, экологически ориентированного сознания, открытая О.И. Генисаретским, запрет помыслить кражу витальных ресурсов у наших потомков¹⁴.

Возвращаясь к упомянутой работе М. Гефтера, отметим, что он определил многонациональную, поликультурную и поликонфессиональную Россию как «мир миров и мир в мире миров». Россия-Евразия есть единое родовое витальное тело – многонациональное, поликультурное, поликонфессиональное. В целостном витальном мире миров все витальные компоненты (составные части) равнозначны, сопричастны и обладают достоинством живого и самой жизни.

Сегодня можно сказать, что проблема этно-культурно-религиозной идентичности оказалась вне поля культурных проблем и проблем культуропрактики в ее гуманитарном ключе. Переосмысление и переосвоение этно-культурно-религиозного многообразия в ее гуманитарной перспективе показывает, что такие темы, как сакральное, ритуал, традиция и подобные, в рамках темы диаспоры обретает современное звучание.

Каковы же те организованности, в рамках которых можно обсуждать проблему этно-культурно-религиозной идентичности в современной урбанистической цивилизации, которая во истину является витальным Миром миров?

Мир мира миров это есть, по сути, поле сознания, его особых состояний. Витальное (родовое) тело обладает собственной энергичностью, а значит и субъектностью с интенцией обрести свое собственное лицо, свою иконичность. И здесь по-новому предстает судьба этнокультурной традиции. Эта судьба формулируется теперь как необходимость удержать витальный поток этнокультурной традиции в цивилизационно-урбанистическом русле. А значит, по логике О.И. Гениса-

¹⁴ Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 3. Сб. статей. М., 1997. С. 26.

ретского, распознать его будущие черты правового субъекта в уже исторически устоявшихся морфемах, структурах и формах мышления и деятельности, выявить в них новый этнокультурный потенциал развития, переосвоив его для разрешения проблем ближайшего будущего.

Открытая витальная онтология этнологического видения мира содержит фундаментальную экологическую составляющую современного гуманитарного знания – примирение с природой. Этнос – это живая реальность, в отличие от культуры – мира тварного. Гумилевский энергетизм при всем его натурализме, который мы не можем сегодня принять, выразил чувство ответственности за «историческую судьбу этносов». В постисторическом смысле этнос инвестирует способ воспроизводства витальной целостности и каждый человек вправе продолжить судьбу своей этнокультурной идентичности. Витальное тело народной жизни, пожалуй, единственный доступный для нас символ исторической трансформации этнокультурной идентичности, каждый раз переосмысливаемый заново.

Космос современной культуры настолько сложен и фрагментарен, что он нуждается в собственной самоидентификации. Как отмечает Е.В. Дуков, мультикультурное пространство становится сегодня объектом «замкнутой экспертизы» «культурообразующих институтов», озабоченных тем, чтобы «обеспечить связь нашей разорванной действительности с прошлым», определив, «чему дать потенциальное место в общественном сознании». Выпучивание бессознательного в теле современной культуры, тем не менее, делает мир целостным. В этом контексте институты идентичности превращаются в то, что в Волошинском (Бахтинском) тексте было названо особым инструментом «бессознательной индивидуальности»¹⁵.

4. Москва и диаспора

Время культуры, выраженное этнокультурным пространством, это то состояние сознания, по отношению к которому человек реализует свое витально-личностное начало. В этом случае правовой мир культуры человека не вытекает из общественно-нормативного, а обретает глубинные фундаментальные основания витально-родовых свойств личности. Мультикультурное пространство это и есть внутреннее пространство образования, построением которого озабочена современная гуманитарная глобалистика. Гражданственность может обрести современные контуры лишь через мультикультурное пространство образования человека. Этот «внутренний человек» становится символом современного образования, а его новый образ обретет черты под-

¹⁵ Дуков Е.В. Современные цивилизационные тренды и крах массовой культуры // От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации. Сб. статей. М., 1998. С. 6–22.

линной этнической идентичности, достойной исторической судьбы своего этноса.

Гражданственность формируется не только в публичной, но и в интимной и частной жизни человека. А как уже не раз отмечалось исследователями, культурный городской ландшафт пронизан конвенциональностью¹⁶. Такой приметой конвенциональной городской жизни и является диаспора. В мегаполисе Москвы она становится маркером мультикультурной конвенции городской повседневной жизни.

Диаспора – один из самых древних этнокультурных институтов идентичности человека, прошедший проверку на историческую подлинность. Сквозь диаспору на нас смотрит судьба этноса, а в контексте сегодняшних миграционных потоков, процесса распада национально-государственных форм жизни, он обретает особую роль. Опыт тысячелетий диаспоральной жизни позволяет нам создать ментальный образ Москвы как будущего культурного и образовательного центра многих диаспор.

Это означает, что «московство» как подлинное состояние гражданственности будущих поколений предполагает изменение отношения к этнокультурной диаспоре и признания ее полноправным субъектом народной жизни перед мировым сообществом. Диаспора место встречи поколений. В социокультурном смысле это самобытный витальный организм народной жизни и народной культуры во всей полноте их проявлений. Архетипические проявления народной жизни Москвы должны обрести свое эмблемное выражение в образах и поведении москвитов.

Московство как универсальный феномен диаспоральности может оцениваться пока лишь как объект культурной гуманитарной политики. Такой проект «Москва – центр нового мирового порядка Евразии» объединил бы людей разной ориентации и этничности, заинтересованных в поиске как традиционных форм этнокультурной жизни, так и общечивилизационных ценностей.

5. Смыслы герба Москвы¹⁷

XIV и XV века в истории России были временем постоянно возростающей политической роли Москвы. В консолидации духовных и

¹⁶ Там же.

¹⁷ См. литературу: *Аверинцев С.С.* Георгий Победоносец // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М., 1980; *Герб // Энциклопедия: Изд-во Брокгауза и Ефрона. Т. VIII (15). СПб., 1892; Герб // Москва: Энциклопедия. М., 1998; Ермолин Е.А.* Символы русской культуры. X–XVIII вв. Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 1998; *Иванов В.В.* Конь // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М., 1980; *Кирпичников Л.* Георгий Святой, великомученик, победоносец. Энциклопедия: Изд-во Брокгауза и Ефрона. Т. VIII (15). СПб., 1892 г.; *Плюханова М.Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб.: Акрополь, 1995.

государственных сил, определившей успех объединительной политики московских князей, огромную роль сыграло обращение к образу Святого Георгия Победоносца.

...В московском переулке, расположенном позади Политехнического музея, в том месте, которое называлось Старые Лучники, находится небольшой скромный храм, стесненный более поздними домами. Это церковь Святого Георгия Победоносца, построенная в конце XVII столетия. Она стоит на месте еще более древнего храма, упоминание о котором в летописи относится к 1460 г.

Если вы подойдете к церкви поближе, то на фасаде здания увидите копию иконы изумительной красоты – конное изображение Георгия Победоносца, поражающего змия. Размах руки Георгия, устремляющего копьё вниз, полон свободной энергии. Его белый конь – воплощение силы и веры в справедливое дело. В то же время конь очень похож на игрушки-лошадки нашего детства и на изображения лошадей в памятниках русской письменности.

Золото нимба – как будто диск солнца, осеняющий голову всадника, а копьё – это луч солнца. Змей уже поражен, – его тело сдвинуто к задним копытам коня. На иконе показаны горки – такое изображение ландшафта помогает воспринять действие как происходящее где-то в небесной выси.

Всякий герб – это не только запоминающееся изображение; в городских или государственных символах обычно заключена явная, всем понятная мысль. Герб Москвы наполнен также скрытыми смысловыми идеями.

Кто этот воин, сражающийся со змеем? Почему геральдический всадник стал ассоциироваться с Георгием Победоносцем? Почему он так слит со своим белым конем – в одном образе, в одной линии? Что это за мифическое чудовище, в которое упирается упомянутая линия – в виде золотого копья, направленного сверху вниз и налево? Этих и подобных вопросов нам нужно коснуться, чтобы раскрыть удивительную выразительность московского герба и понять его поэтику.

Дело в том, что история московского герба насчитывает не сотни, как принято думать, а тысячи лет. Веками эмблема нашей столицы оттачивалась, уточнялась в деталях, чтобы стать символом огромного, быстро развивающегося города – и символом нашего сознания, преодолевающего в самом себе темные, иррациональные, эгоистические побуждения.

Есть простые по замыслу гербы городов: если на эмблеме изображен колос, то город, вероятно, славился хлебной торговлей; на другом гербе присутствуют, например, пушные звери – герб, следовательно, принадлежит какому-то северному или сибирскому городу, славящемуся торговлей мехами.

Герб Москвы намного сложнее; у него своя особая философия. В нем ощущается обращенность к глубинам бытия, к идее единения

земной жизни с небесной. Голубой плащ Георгия – это излучение неба, которое дает высшую санкцию не только жизни самого города, но и возникновению человеческого сознания. В гербе Москвы зашифрована тайна действия всех мироустроительных и культуростроительных сил.

Существует, разумеется, и иной, историко-политический, уровень символики, связанный с памятью о московских правителях. В этом гербе много загадок, уходящих корнями в далекое прошлое, скифское и предскифское.

Впрочем, сначала вспомним некоторые сведения о гербах как таковых. Слово «герб» пришло в русский язык через польский; оно происходит от корня, означающего наследство (от корня herb. erb, irb).

Герб – это индивидуальный мемориальный знак. В древних эпохах такими знаками обладают мифологические персонажи. Геракл, победив чудовищного немейского льва, стал носить его шкуру. Древние греки всегда знали, что человек, одетый в шкуру льва, – это Геракл, а по трезубцу узнавали бога морей Посейдона. Щит, изготовленный богом кузнечного дела Гефестом, – это индивидуальный атрибут Ахилла.

Европейское и ближневосточное Средневековье было очень чувствительно к символическим индивидуальным знакам на вооружении и одежде, указывавшим на славные деяния или добродетели. Особый период в развитии геральдики – время Крестовых походов. Их участники в боях искали себе только равных противников. Чтобы можно было различить, кто есть кто среди одетых в железные доспехи воинов, использовались личные гербы. Примечательно, что гербовые знаки одинаково читались как крестоносцами, так и их противниками – арабами. Последние, видно, и были обладателями той культурной силы, которая сохранила наследие далекого прошлого и стимулировала развитие европейской геральдики.

Считается, что в гражданском быту гербы появляются около 1000 г. Здесь лидируют испанцы, особенно тесно связанные с арабским миром. Одна из древнейших гербовых печатей была обнаружена на брачном договоре кастильского инфанта по имени Санхо с дочерью беарнского виконта Гастона II Вильгельминой.

Развитие геральдики связано со средневековыми турнирами в Западной Европе. Здесь свое слово сказала Германия. В X в. там сформировался институт герольда (буквально «ветеран»). Это были люди, отмеченные доблестью, и следившие за соблюдением своеобразного этикета в бою. Интересно, что герб по-французски называется blason (от немецкого blasen – дуть в рог): когда рыцарь приближался к барьеру, разделяющему соперников, он трубил, сообщая о своем прибытии. После этого на арену выступал герольд и сообщал присутствующим имя рыцаря, описывал его славные деяния.

Но вернемся на русскую почву. В истории отечественных гербов большую роль сыграл царь Алексей Михайлович. До его правлений у двуглавого орла, который изображался на государственных печатях, как и у городских символов, не было строгих форм. По повелению царя в Москву был приглашен польский специалист по геральдике (герольдмейстер) Лаврентий Курелич (Хурелевич). В 1673 г. для Посольского приказа он написал пособие «Родословия российских великих князей». Вскоре появился труд А.С. Матвеева «Всех великих князей московских и всея России самодержцев персоны и титула и печати». Гербовая система была окончательно приведена в порядок при Петре I.

Теперь об истории московского герба. В нынешнем своем виде он представляет собой фигуру всадника, одетого в серебряные доспехи с голубым плащом. Золотым копьём он поражает черного дракона. Этот герб был утвержден в 1995 г.

В советские годы герба Москвы не было – идея локального символа была совершенно чужда универсалистскому и тоталитарному сознанию. Напомним попытку ввести в качестве эмблемы Москвы статуя Свободы, стоявшую около обелиска. Автором монумента, установленного перед зданием Моссовета на Тверской, где до Революции стоял памятник герою русско-турецкой войны генералу Скобелеву, был талантливый скульптор П.П. Андреев. Статуя Скобелеву в городе не прижилась и была куда-то свезена. Ее место занял существующий и ныне памятник князю Юрию Долгорукому.

Конный памятник князю в Москве – эмблема вполне уместная (начиная с X в. на Руси изображение конного воина считалось княжеским знаком). Интересно, что уже при Ярославе Мудром небесным покровителем князя считался Святой Георгий. Поэтому Ярослав в крещении принял имя Георгия. В этой княжеской традиции Святой Георгий – прежде всего, идеал доблестного мужа, воина. Московский князь Юрий Долгорукий, крещеный в честь того же святого, основал в его честь храмы в Юрьеве-Польском и Юрьеве-Подольском.

К XI–XII вв. относится знаменитая поясная икона Святого Георгия из Успенского собора в Московском Кремле. Она изображает юного воина-христианина. Этот образ заменил собой более древнюю фигуру былинного богатыря. Всадник-змеборец изображен на фреске Георгиевского собора (XII в.) в Старой Ладого.

В эпоху становления Московского государства с особой силой выразилась погребность в образе идеального мужа, защитника христианства. В XIV–XV вв. все больше распространяются всаднические изображения Святого Георгия, поражающего дракона. На Спасской башне Московского Кремля скульптурная фигура этого святого появилась в 1464 г. Здесь уже четко видна его функция покровителя всего русского народа и Московского государства.

На некоторых изображениях воин-змеборец представлен без нимба. Это уже не святой, а сам царь, принявший на себя сакральные функции.

6. Чудо Святого Георгия и народные легенды

Теперь мы должны перейти к подробностям апокрифического жития Георгия Победоносца. Церковью это житие было отвергнуто, на католическом Западе несколько лет назад отказались от почитания Георгия как святого и мученика.

Его история относится к эпохе правления императора Диоклетиана (284–305). Молодой полководец Георгий (это имя означает по-гречески земледелец) происходил из знатной семьи. Он был уроженцем Каппадокии (в Малой Азии) или соседних ливано-палестинских областей. Во время Диоклетиановых гонений на христиан Георгия принуждали участвовать в репрессиях против приверженцев новой веры. Полководец отказался от своей должности, за что был посажен в тюрьму и после 80-дневных истязаний обезглавлен. Эти события разворачивались в Микомедии в 303 г., день казни Георгия – 23 апреля.

Считалось, что голова мученика впоследствии оказалась в Риме, в храме Святого Георгия.

По мнению С.С. Аверинцева, Георгий довольно скоро вошел в ряд христианских великомучеников из военного сословия (наряду с Дмитрием Солунским, Федором Стратилатом, Фодором Тироном, Маврикием и другими). Эти великомученики становятся небесными покровителями христианского воинства, воплощая в себе идеальное мужество и своего рода аристократизм. Таким стал и Георгий – покровитель военной знати в Византии, князей у славян, рыцарства в Западной Европе.

Примечательно, что подвижническая жизнь Георгия, его личное мужество захватили воображение не только христиан, но и соседних мусульманских народов. В области распространения ближневосточных культур Георгий слился с образами аналогичных и более древних персонажей-мучеников. Ареал этих культур – очаг древнейшего земледелия. Здесь некогда зародилась метафора, сближающая полную страданий жизнь человека с захороненным, а потом проросшим зерном. Эта идея проявила удивительную устойчивость и прошла сквозь века.

Образ Святого Георгия разными нитями связан с этой метафорой (в мусульманских странах очень популярны легенды о персонаже по имени Хадир (Хазир, Хидр, по-арабски Зеленый). Это бессмертный человек, неизменно носящий зеленые одежды, покровительствует рас-

тительному миру. Он также связан с водой. Поэтому он оберегает путешественников по морю; к нему взывают о помощи тонущие.

В Средней Азии Хазрати Хызр воспринимается как популярный в народе святой, иногда делающийся видимым людям и совершающий всякие благодеяния. У курдов, обитающих в ближневосточных странах, от Турции до Туркмении, перед Наурузом (весенним Новым годом) устраивается праздник в честь святого Хы-дыр-небе. Он покровительствует растительному и животному миру. Ученые этот образ идентифицируют с Георгием Победоносцем.

Имя Хадира обычно произносят вместе с именем другого мусульманского бессмертного – Ильаса. В Турции это как бы один святой – Хадыр-Ильяс.

Занимаясь этнографическими исследованиями в Абхазии, я изучил обряды, связанные с народным праздником Хдырлаз. Это день в апреле, когда людям не положено беспокоить растительность (вся земля отдыхает). Только спустя некоторое время я установил, что этот праздник связан как раз с Хадыр-Ильясом.

В науке считается, что образ Хадира восходит к безымянному рабу Аллаха, который учил мудрости и терпению странника Мусу. В мусульманском мире образ справедливого и мудрого раба Аллаха порой ассоциируется с суфийским учителем XII в. Абд-ал-Кадирал-Гилани. Это основатель кадирийского суфийского ордена, прозванный Розой Багдада. Орден кадирийцев чрезвычайно популярен в современной Чечне. Его члены исполняют танец зикр (помянутие Бога).

Распространению этого ордена в Чечне в прошлом веке, в эпоху Шамиля, способствовала деятельность выдающегося чеченского вероучителя Кунта-Хаджи Кишиева. Его почитатели до сих пор считают, что он не умер и появляется в трудную минуту для того, чтобы выручить человека. Этот святой тоже воспринял черты зеленого старца Хадира.

Победа над собственной смертью – вот что, пожалуй, первоначально захватывало воображение почитателей Святого Георгия. По мусульманской легенде Георгий, называемый в исламском мире Джирджис, три раза умирает и оживает при пытках. В византийской легенде он устрашает врагов, даже будучи лишен головы, известна икона, где святой изображен стоящим с собственной головой в руках.

В славянских странах Георгий становится чем-то вроде полуязыческого божества весны: у хорватов это – Зеленый Юрай, у восточных славян – Егорий Храбрый, почитаемый в народе как покровитель весенних земледельческих работ и первого выгона скота на пастбища. Несомненно, что у славян Георгий контаминировался с весенними божествами – Герилой и Яровитом. Отсюда возникли формы имени Юра, Юрии, Еры (у белорусов). Егорий стал в сознании крестьян «загонщиком скота», охранителем стада от волков.

23 апреля в Восточной Европе, на Кавказе и на Ближнем Востоке – это важная дата в цикле сельскохозяйственных работ и праздников. Это выгон на пастбища скота, что сопровождалось особыми обрядами, в частности, принесением в жертву первого весеннего ягненка. Егорий охраняет скот от волков, которые становятся псами святого. Он охраняет также людей и животных от змей, так как, в соответствии с одной из древних легенд, Георгий победил змея.

Весьма колоритны восточнославянские весенние оклиания, посвященные Георгию. Егорьевский цикл составляют особые песни. Вот костромской вариант:

Мы вокруг поля ходили,
Егория окликали...
Егорий, ты наш храбрый...
Ты спаси нашу скотину
В поле и за полем,
В лесу и за лесом,
Под светлым месяцем,
Под красным солнышком,
От волка хищного,
От медведя лютого,
От зверя лукавого.

Мы подходим, может быть, к главному обстоятельству легенды о Георгии Победоносце. В христианских вариантах (апокрифические жития) деяния Святого Георгий приурочены к IV веку; в греческом тексте жития вместо римского императора Диоклетиана появляется персидский царь Дадриан. Этот греческий текст лег в основу арабского варианта, немецких и французских поэм и русского духовного стиха о Егории Храбром.

По легенде, в некоем языческом городе, где-то на Ближнем Востоке, скорее всего в Ливане, объявилось чудовище – дракон, который поселился на болоте. От жителей города он требовал регулярных жертвоприношений – юношей и девушек. Их выбирали по жребию; в конце концов, дело дошло до дочери правителя города.

Как раз в тот момент, когда девушка получила свой ужасный жребий, мимо города проезжал Георгий на коне. Он повел коня к воде, чтобы его напоить. На берегу он увидел обреченную девушку и змея-людоеда. Силой своей молитвы Георгий укротил дракона. Девушка отправилась домой, ведя чудовище на поводке. Пораженные жители высказали желание перейти в христианство. В конце концов, Георгий поражает голову змея, а деву отдает ее отцу.

Чудо Святого Георгия о змее и девице случилось 26 ноября (старого стиля). Это осенний Юрьев день.

В русском стихе о Егории Храбром (Хоробром) заглавный персонаж оказывается сыном Софии Премудрой, царствующей в Иеруса-

лиме. Образу Егория приданы космогонические черты: «Голова у Егория вся жемчужная, во всем Егорее – часты звезды». Напряженность мотиву придает заключение героя в темницу по приказу царя Демьянища (всё тот же Деоклителиан). Заточение длилось 30 лет. После этого срока Егорий сам себя освобождает и начинает ходить по Русской земле, утверждая христианство.

Эта функция Егория аналогична хождению по Русской земле Богородицы и Андрея Первозванного. Перед нами мотив космического странника, пришельца, Дракон (змеи) – это косная стабильная сила. Георгий – носитель свободного творящего духа. Отметив это, подойдем к следующему любопытному эпизоду истории об Егории.

Во время своих странствий по Руси Егорий находит трех своих языческих сестер. Они были дикими пастушками, а их стадом – волчья стая. Егорий обращает пастушек к христианскому образу жизни и подчиняет себе волков. Отсюда пошла на Руси традиция крестьянских заговоров, обращенных к Егорию и направленных на сохранение стада. Этот мотив восходит к воинской культуре многих народов Передней Азии, Кавказа, Европы, где поколение молодых мужчин-воинов символически сопоставляется с псами или волками.

На Кавказе эта традиция породила почитание собаки – например, у абхазов (считается, что в этом животном течет кровь первого мужчины – Адама), поклонение волку (у чеченцев). Вспомним и обычай oprичников Ивана Грозного приторочивать к седлу собачью голову.

В более глубоких мифологических пластах мышления волки и собаки сопричастны творению человека или, наоборот, моменту ухода человека из жизни (собака находилась рядом с Богом при сотворении человека в якутском, алтайском, русском и других мифах). У ног индийского бога смерти Ямы находятся две собаки.

Поэт Вячеслав Иванов в «Повести о Святомире-царевиче» использует сюжеты, связанные с космической (световой) сущностью Егория и его мистической властью над волками. В этих сюжетах поэт видел важную особенность исконно славянского мировоззрения.

История Егория Хороброго кончается его сражением с Демьянищем и изведением «бусурманства» на Руси. Это мотив уже чисто идеологический. В западноевропейской традиции наряду с аллегорическим толкованием истории Георгия (дракон – это язычество, девица – Церковь) проявился и куртуазно-рыцарский момент. Рыцарям-крестоносцам, вернувшимся от гроба Господня, был близок образ Егория, спасающего женщину. В их среде даже родилась легенда, что при взятии Иерусалима в 1099 г., святой, одетый в белый плащ с красным крестом, был вместе с крестоносцами.

Поэтому с XIV в. крест Святого Георгия становится популярен в Англии, а сам Георгий рассматривается как патрон государства. В 1318 г. в этом королевстве была установлена высшая награда – Орден подвязки.

Напомним, что в XIV в. Георгий становится покровителем и Московского государства. Но военный орден Святого великомученика и победоносца Георгия в России был утвержден только в 1769 г., а Георгиевские кресты стали знаком военной доблести в русской армии только в 1913 г.

Для раскрытия глубинных смыслов истории Святого Георгия у нас есть еще одна драгоценная смысловая нить – это грузинские представления о Гиорги, который дал само название стране Грузии. Речь идет о странствующем охотнике.

Он защищает мирных тружеников от диких зверей, он – устроитель мира. Гиорги покровительствует земледельцам, но он несет в себе и космическую силу, будучи повелителем небесного огня и грома, который производится копытами его коня. Как сезонное божество Гиорги умирает вместе с осенним угасанием природы и возрождается весной.

Византийская легенда о страданиях Святого Георгия оказалась близка народным верованиям грузин, да и не только грузин; ведь этот образ наложился на древнейшие представления об умирающих и воскресающих божествах вроде древнеегипетского Озириса, Таммуза и Адонисия у древних семитских народов Ближнего Востока. В грузинской мифологии Гиорги оказывается защитником людей перед Богом. За это Бог поразил Гиорги: его тело было разъято на 360 частей и разбросано по всей Грузии. Там, где оказались части тела героя легенды, позднее были построены христианские церкви.

360 кусков тела Гиорги напоминают о присущих народной грузинской культуре представлениях о времени. 360 – это число дней, приблизительно равное году. В больших глиняных кувшинах, зарытых в землю, положено было держать вино, по объему равное 360 столовым кувшинам.

Сюжет о разъятом теле Гиорги вторичен, так как первоначально разъятым мыслилось тело животного, коня Гиорги. В Абхазии мне удалось записать рассказ об одной абхазке, вышедшей замуж в начале века. Она заявила, что выйдет замуж только за того мужчину, кто назовет в туше быка 360 частей, которые нельзя есть. Бык в этой истории – тоже символ года.

Распадающееся тело животного олицетворяет деление времени, Грузинская история о Гиорги позволяет нам осветить некоторые аспекты концепции животного времени. Рассказывается, что на святилище, посвященное Гиорги, стали приходить дикие животные (олень, лань, горный тур), чтобы добровольно принести себя в жертву. Женщинам нельзя было есть их мясо, но одна женщина все-таки это сделала. Тогда Гиорги повелел заменить дикого оленя домашним быком.

В этом эпизоде Гиорги выступает мужским божеством, чуждым всего женского, как и его осетинский двойник Уастырджи –

покровитель охотников и странников, Культ Гиорги у картвелов близок культу бога Джарг у сванов и Джеге у мегрелов. Сходные легенды о животных, приносящих себя в жертву, известны у абхазо-адыгских народов, легенда об олене, который сам приходит к людям для жертвоприношения, записана на Русском Севере. Мысль о том, что животное отдает себя людям, заключена в убеждении охотничьих народов Сибири (например, хантов), будто олень сам подставляет охотнику «убойное место».

Все эти сюжеты говорят об особом восприятии мира, в котором происходит самодвижение смыслов – в силу каких-то скрытых от человека причин.

В этом контексте следует воспринимать и роль коня Святого Георгия. Привнес ли конь в образ святого мотив самопожертвования, о котором мы говорили выше? Одомашнивание лошади, очевидно, произошло в кругу индоевропейских народов где-то во II тысячелетии до н.э. У этих народов есть близкие мифологические персонажи, связанные с конями. Древнейшие эпические или мифические герои пользуются колесницами (подобно Солнцу, движущемуся по небу). Таковы хеттский небесный бог Пирва и литовский Перкунас, славянский Перун.

Как считает Вячеслав Всеволодович Иванов, древнейшие индоевропейские конные божества чаще были женскими. В этом круге идей возник миф о всадницах-амазонках. Миф вовсе не отражает реальность, но ее дополняет, привнося. В культуру особое состояние сознания. С конем связано представление о самостоятельно действующем сознании человека, преодолевающим, отбрасывающим даже собственные хотения.

Конь – это символ побудительной силы психики человека, которая может устремиться и против интересов самого носителя сознания. В записанном мной абхазском мифе говорится, что табун лошадей хотел растоптать копытами первого человека – Адама, так как лошади предугадали, что двуногое существо когда-то водрузится сверху и будет повелевать ими. Адам вырвал из бедра кусок мяса и бросил в табун; на лету этот кусок превратился в собаку, и она лаем отогнала лошадей.

У грузинских горцев-хевсуров я беседовал со старым жрецом – хевисбери. В молодости он не хотел быть жрецом, но ему постоянно снились мучительные сны, в которых белый конь передними копытами гнал его в сторону языческого святилища. У мегрелов девушка. Большая шаманской болезнью, рассказывала мне, что во время приступов она видит духов, приехавших на лошадях. Они манят ее выбраться со второго этажа,

Видно, само всадничество в древности воспринималось как шаманский подъем вверх как полет. Возможно, поэтому у скандинавов священное дерево ясень называется «конем Игга». Сходно может

быть истолкован образ Пегаса, спутника поэтического экстаза. Сознание, олицетворенное в образе всадника, становится благодетельным через молитву и культ. Так, на Балканах еще в бронзовую эпоху появился образ фракийского всадника, приходящего на помощь, при болезнях. У памятников скифов, живших в I тысячелетии до н.э. в Причерноморских степях, было найдено изображение всадника, направляющего копьё в зайца у ног лошади. Заяц – это символ похоти, трусости и других низменных качеств человека. Скифское изображение показывает борьбу в человеке его высшего сознания с низшим.

Святой Георгий очень рано стал восприниматься как всадник, в легенде спасающий Елизавету от змея, при этом имелось в виду, что высшее сознание должно обладать средством обуздания низших инстинктов.

Мы несколько прояснили историю святого Георгия и его коня. Нам необходимо теперь перейти к образу поражаемого дракона. На гербе Москвы он изображен черным цветом – как мрачное начало, противостоящее белому коню Георгия. Дракон крылат. Может быть, это намек на то, что в образе дракона скрывается тоже наше отделившееся сознание – но не благодетельное, а зловредное? В иконической истории изображения драконов, кстати, крылатость появилась довольно поздно, в Средние века.

Одно из основных свойств дракона – острое зрение. Эту черту у своего дракона китайцы отмечали еще до нашей эры. Глаз они ему не изображали. Один художник эпохи Тан (IX в.) увлекся и изобразил глаза. Тогда комната наполнилась туманом, раздался гром, дракон ожил и улетел. У китайцев считалось, что дракон – существо, видящее лист травы с ребра на расстоянии 500 ли (около 250 километров).

Греческое слово «дракон» происходит от того же корня, что и русское «зрак» (зрение), и означает остро видящий. Дракон концентрирует, таким образом, свойство видения. Убийство дракона означает освобождение енота. Женщины же, по представлениям многих народов, светоносны. Спасение света – вот суть деяния святого Георгия, освободившего Елизавету.

Убитый дракон становится невидимым. Это передается черным цветом. Зато видимым становится свет. Таково сюжетное динамическое прочтение убийства Георгием дракона. Но в этом факте скрыт еще один смысл – философский.

Дракон – хранитель света, его вместилище. Дракон и свет неразрывно связаны. Китайский дракон с древности изображался играющим жемчужиной, испускающей огонь и свет. Да и в русском мировоззрении есть тот же мотив. Например, в наличниках окон иногда встречается симметричное изображение двух драконов и находящегося между ними солнца. Таким образом, в столкновении Георгия с драконом разыгрывается драма борьбы света и тьмы.

Вспомним, что в русском духовном стихе Егорий – это световой персонаж, носитель света и освобождающий свет. Поэтому конь его – белый. Плащ Георгия – цвета неба, копьё – золотое, как луч солнца.

Можно сказать, что в философском смысле образ дракона имеет отношение к такому человеческому сознанию, которое связано со зрением, с визуальностью. Поражение дракона следует воспринимать и как отказ от визуального сознания, от внешнего видения – в пользу пробуждения внутреннего зрения, т.е. духовного сознания. Освобождение Елизаветы Георгием, следовательно, нужно рассматривать как акт духовного преобразования мира, который до этого был устроен эстетически, но не этически – на основе игры света и тьмы.

Имеется еще один смысловой аспект композиции, в которой присутствует дракон, поражаемый солнечным копьём Георгия. Всем хорошо известна аптечная эмблема – змея, обвивающая чашу. Это изображение восходит к эмблеме древнегреческого бога-врачевателя Эскулапа (римского Асклепия). Он имел посох, который обвивала змея. Аналогичные эмблемы в виде змеи, обвивающей посох, характеризовали божеств, связанных с нижними уровнями Вселенной (Дионис), или посредников между различными уровнями (Гермес).

Следовательно, змея, обвивающая посох, – это поднимающееся человеческое сознание. Тогда побивание Георгием оказывается актом, пробуждающим наше дремлющее сознание.

Вот так к нам пришел Георгий Победоносец. Всадник, изображенный на гербе Москвы, – это символ отречения и подвижничества, символ открытости нашего сознания. Этот образ близок христианскому, мусульманскому и иудаистскому мировоззрению, тесно связан с народными верованиями. Он доносит до нашего времени древнюю идею о страдающем и возрождающемся божестве. Для современного человека драма Георгия способна означить победу над собой, над темными силами внутри своего собственного сознания.

Таким образом, Георгий Победоносец предстает универсальным символом, который выражает открытость Москвы, одного из крупнейших городов планеты, всему миру. Этот символ близок людям всех вероисповеданий. Ведь он знаменует победу над всем косным и корыстным – в судьбе ли человека, в жизни ли государств и народов.

ГЛАВА 4

КУЛЬТУРОЦЕНОЗ СЕВЕРНОГО РАЙОНА

(на примере Парфеньевского района
Костромской области)

1. Концепт «культуроценоз»

В научной литературе существует давнее и совсем неоправданное мнение, будто регион должен обладать культурной однородностью. В обоснование этого тезиса чаще всего выдвигается адаптивный механизм. В нашем случае, где речь будет идти о зоне севернорусских лесов, они должны быть, согласно данному мнению, таким фактором культурного единообразия. Но реальная картина даже в географически однородной сельской местности многообразна и динамична. И поэтому наше самое пристальное внимание должно обратиться к населению. А лучше сказать, к людям, если видеть в этом слове противоречивое объединение умений, волей, предпочтений и талантов отдельных личностей. Иначе говоря, нас интересует сам человек. А проблема региона (административный район может считаться одной из единиц регионалистики), рассмотренная под углом зрения личности, тематически будет охвачена рамками экологии человека.

В строго научном выражении нашей исследовательской целью будет человеческий потенциал глубинного района европейской России. Понятие «человеческий потенциал», имеющее уже широкое хождение в отечественной публицистике, научному анализу подвергалось еще мало. Наиболее его глубокая разработка принадлежит авторам сборника «Человеческий потенциал: опыт комплексного подхода», изданного Институтом человека РАН¹. Меня как этнографа, ставящего задачу исследовать человеческий потенциал конкретного района, привлекает рассмотрение его через «антропологемы». Под ними О.И. Генисаретский, Н.А. Носов и Б.Г. Юдин понимают развитие человеческих качеств (возможностей), позволяющих создать опережающий образ человека. Они суть: здоровье, знания и квалификация, адаптированность к социальной инфраструктуре общества, культурно-ценностные ориентации и психологическая ком-

петентность². Человеческий потенциал в таком преломлении выглядит хорошо знакомой для этнологии (социокультурной антропологии) проблемой компетенции и идеалов локальных общностей. Так сложилось в науке, что исследование локальных культур внутри государственных или больших этнических образований велось под лозунгом изучения «народной культуры».

Здесь мы опять должны высказать несогласие с довольно известной в антропологической науке теорией о народной культуре как о частичной (т.е. редуцированной, сокращенной) по отношению к стандартной (прежде всего урбанистической для современности) культуре. Эта очень устаревшая теория, высказанная крупным американским антропологом А. Кребером еще в 1948 году, упоминается до сих пор теми учеными, которые видят в народной культуре не полнокровный самостоятельный организм, а лишь сухую конструкцию, предназначенную доказать преимущества культуры господствующих слоев индустриального общества. В первой половине XIX века под влиянием романтизма народную культуру идеализировали. К чему это привело, показал фашизм. Это нас учит не идеализировать народную культуру, не видеть к ней панацею от всех бед современности, но отнестись к ней как способу организации человеческого бытия, нуждающегося не в оправдании, а в понимании и защите.

В нижеследующем тексте сделана попытка чисто условно выделить тот пласт региональной культуры, в основе которого находится рациональный опыт, хотя и оформленный традицией, но к которому человек относится инструментально. Такой пласт культуры мной было предложено называть «культуроценозом»³. Преобладающие связи в культууроценозе производственные, а структуры, ими образованные, входят в состав того, что иногда называют культурой жизнеобеспечения. Но по нашему мнению в понятии «культура жизнеобеспечения» слишком подчеркнут субстанциальный момент, причем позиция человека выглядит пассивно. Подход к адаптивным механизмам с позиций экологии человека нас побуждает искать организованность, учитывающую активность человека. Этому служит понятие культууроценоза. Оно призвано выхватить из окружающей человека реальности наиболее плотную и устойчивую связь вещей, к которой человеку не только приходится приспосабливаться, но и сохранять свою автономность. Автономность целей как вид рациональности лежит в основе экологии человека.

Культуроценоз отличается от антропоценоза, где вещи приспособляются к человеку, служа для него выразительным средством («голосом автора», как сказал бы М.М. Бахтин). В культууроценозе

² Генисаретский О.И., Носов Н.А., Юдин Б.Г. Концепция человеческого потенциала: основные положения // Человеческий потенциал... С. 9.

³ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 13–16.

¹ Человеческий потенциал: опыт комплексного подхода. М.: Эдиториал УРСС, 1999.

центр тяжести находится в хозяйственной деятельности, а в антропоценозе – в порождении жизни, ее поддержании и в обрядовом оформлении. Естественно, что при первом подходе важны пространственные организованности, при втором – временные.

Что первичнее в регионообразующем плане и было ли постоянное доминирование культууроценоза или антропоценоза в развитии региональных факторов, это большой вопрос. Ставя этот вопрос нужно всегда иметь в виду, что в культууроценозе так или иначе подчеркивается производственная деятельность мужчины, в антропоценозе – генеративное начало женщины. Конечно, ставить вопрос о первичности какого-то принципа можно лишь условно. Но вполне реально и актуально рассмотреть нам вопрос о степени сохранности той или иной выделенной категории в настоящее время в одном из районов российской глубинки.

Заметим попутно, что основная масса фактов, относящихся к культууроценозу и антропоценозу, связана с плохо изученной гендерной проблематикой. Опыт исследования данной темы в Парфеньевском районе показал, что женская культура скрытыми интимными механизмами активно влияет на местный культууроценоз. Очевидно, это имеет самое прямое отношение к проблеме человеческого потенциала.

Экспедиция в Парфеньевский район в феврале и в июле 2002 г. была интересной и успешной благодаря организационному обеспечению со стороны администрации района, прежде всего Т. П. Макаровой и Н. В. Балашовой. Неоценимая помощь транспортом была оказана подполковником милиции В.Н. Коротаевым, директором предприятия «Север» А.В. Кольцовым, директором предприятия «Савино» А.В. Лебедевым и жителем деревни Хвостилово К.А. Молчановым, который не только предоставил в мое распоряжение свою автомашину «Ниву», но и прошел на лыжах со мной из с. Савино в д. Завражье и обратно. Научно-информационная помощь была обеспечена Е.Н. Мартыановой, директором районной библиотеки. Свои фотографии в мое распоряжение предоставил В.Г. Готин. К сожалению, невозможно перечислить всех парфеньевцев, которые меня кормили, обеспечивали ночлегом и, самое главное, окружали теплом человеческого внимания.

2. Северный лес как фактор культурного ландшафта

Со времен старых монастырских летописей существует четко выраженная экологическая позиция относительно природных условий Костромского края: в ней лес характеризуется как враждебная человеческая сила. «Леса эти, как море непроходимые, страшные, полные всяко-

го зверья», – так писал летописец галичского Паисиева монастыря⁴. Скрытая подоплека такой позиции идеологическая: этот монастырь, как и Новоозерский Авраамиев, был крупным владельцем крепостных. А крепостное монастырское и помещичье хозяйство находилось в антагонизме со свободным крестьянским хозяйством, которое с лесом вступало в иные отношения. Формула экофильных отношений последнего выражается в понятии «лес – кормилец». Этот лес как раз и хранил тот ресурс свободы, который спасал крестьян-первозасельщиков, беглых и вообще был трудно преодолимым препятствием для экспансии крепостничества.

Предвзятое отношение к лесу повлияло, к сожалению, на концепцию Сергея Васильевича Максимова. Отлично зная материальную и духовную жизнь северного крестьянина, он слабо касался социальных условий, ее порождающих. В обстоятельном очерке «Лесные жители», опубликованном в 1881 г., он показывает великолепную адаптированность северного крестьянина к лесу. И в то же время почему-то пишет о «ненависти к лесам северных земледельцев». Ранее в очерках, написанных в 1850-е годы и изданных книгой «Лесная глушь» в 1871 году, взгляды С.В. Максимова на роль северного леса были положительны. Особенно ярко такая точка зрения проявилась в описании пути в Парфеньево и окружающие посад местности. «Насколько выигрывает посад от такого своего красивого лесного положения, можно судить из того, что воздух весь пропитан ароматом окрестных сосновых лесов, весь наполнен смолой, без малейших признаков болотных миазмов: леса в этом случае блестящим образом исполняют свое главное мировое назначение – быть естественными регуляторами ветров и сырости. Кроме того, за лесами еще служба, при способности принимать в себя различные газы и перерабатывать их в собственное вещество, – очищение воздуха, который портится дымом жилых строений, теплинами на полях и лесах, дыханием животных и людей и испарениями земли, которая к тому же здесь больше, чем где-либо, требует и получает удобрения. Насколько же сильно влияние лесных насаждений, буквально обступивших посад со всех четырех сторон, можно уже судить из того, что здесь ни разу не бывала холера, поглощавшая множество жертв в окрестностях не более десятка верст». Далее Максимов писал об удивительном долголетии местных жителей⁵.

Изменение позиции по отношению к лесу у Максимова вызвано скорее всего тем, что в своих ранних произведениях он подходил к местному быту целостно-этнографически, а в более поздних, видя напряженность крестьянского труда и жизни, пытался найти этому экологическое объяснение, а не социальное. Так возникла своего рода концепция о вражде к лесу. Она представляет собой модный в те вре-

⁴ Белоруков Д. Деревня села и города Костромского края. Материалы для истории. Кострома, 2000. С. 363.

⁵ Максимов С.В. Рассказы и очерки. Л., 1987. С. 131.

мена романтический взгляд на отношения человека со стихиями, только с обратным знаком вместо принятых восторгов.

Концепция Максимова потом сильно сказалась в романе Леонида Леонова «Русский лес». Ситуация в формулировке Максимова звучит так: «Леса, непочатые и дремучие, подавляющие человеческий дух и силу. побеждены человеком»⁶. Доказательства? Расположение селения на припеке, отсутствие рядом насаждений, только изредка на задворках «бесплезная рябина и черемуха». Но рябина в русском крестьянском быту считалась защитницей от молнии в силу крестообразности своих листьев. Пахучая черемуха также наделяется свойствами магической защиты. Потребность в продуктах садоводства всегда заменялась на Русском севере обилием диких ягод. Кроме того, лесное земледелие на ранних стадиях было связано с перемещением подсерно-огневых полей и вместе с ними перемещением поселений. Северная поселенческая культура сам лес делала культурным ландшафтом. Причем тут ненависть к лесу?

О хозяйственной и психологической освоенности леса говорит вся культура северного крестьянства, исходящая из представления о человеческом достоинстве, о свободе человека, которую спасал лес всеми своими возможностями. Вот где находился идейный полюс, пугавший крепостников. А лесные обитатели идеал свободы подчеркивали – материал возьмем у самого Максимова – полочкой за окном, устраиваемой для остатков пищи, предназначенной беглым. Да еще «в глухих местах сеяли горох и репу при дороге для прохожего»⁷.

Лес был не врагом, а защитником и спасителем. Это – историческая правда, заключенная в факте возрождения российского государства с центром в Москве и спасенного в годину страшных невзгод жителями лесного края: костромичем Иваном Сусаниным: нижегородцами Кузьмой Мининым и Дмитрием Пожарским.

Пугание лесом, характерное для детской культуры (лешим, кикиморами, буками и т.д.) в силу законов поэтики с ее вниманием к страшному, было сделано этнографической чертой культуры и чуть ли не чертой этнической ментальности.

Народное мировоззренческое отношение к лесу выражалось в культе святого Егория. Он – именно крестьянская ипостась государственного российского почитания св. Георгия. Весенний Егорьевский праздник по своим средствам был исконно земледельческим, а семиотически интимно соединял домашний уклад с угожьями леса, которыми покровительствовал Егорий. Накануне праздника Егория призывали («окликали»). Начинали при свете дня дети, которые делали кульки из бересты на длинных палках и шли под окна домохозяев с пением соответствующих текстов. Добрым хозяевам они сулили всяческое

благополучие, а недобрых могли осрамить. Они получали яйца, пирожки, конфеты. Девушки образовывали свою партию. Радиус их обхода расширялся до нескольких деревень по соседству. Приведем образец текста их пения:

Мы ранехонько вставали,
Белы лица умывали,
Полотенцем утирали,
Егория встречали,
Макария величали.
Батюшко Егорий,
Макарий преподобный,
Спаси нашу скотинку,
Всю животинку.
В поле и за полем,
В лесе и за лесом,
За темным леском,
За крутым бережком.
Волку, медведю, старому зверю
Пень да колода, в раменье дорога.
Мы Егорья окликали,
Свои лапти изодрали,
Под бочаг кидали,
Чтобы наши не узнали...

Здесь женское пространство, начавшись физиологически («белы лица умывали»), через «скотинку» распространяется до пределов Вселенной, упорядочивая ее и спасая «всю животинку» от «старого зверя». Причем тут «старый»? Дело в том, что в этом егорьевском тексте видны интонации песен молодухи – новобрачной, подавляемой «старым», т.е. свекром. В егорьевских песнях тревожная поэтика детства через трагическое расставание с девичеством перерастает в тревожные ощущения женщины. Егорий, к покровительству которого обращены оклики, это рыцарь Георгий, спасший женщину от дракона. Естественно, что в Георгии крестьянки видели своего защитника. Не лес был страшен, а жизнь. В ее драме, разыгрывавшейся в парфеньевских деревнях на Егория, с наступлением сумерек на сцене появлялись под окнами и парни. День, как жизнь, завершался: с рассветом ходили дети, затем девушки, наконец парни. Олицетворяли ли они благородного Егория или силы удаленного от женского и детского полюсов мужского начала, приходящего с концом дня и из дальнего края Вселенной?

Обратимся теперь к краткой характеристике лесов Парфеньевского района с помощью описания краеведом А.А. Григоровым Потрусовского лесничества. Григоров поступил туда на работу в 1927 г. Оно

⁶ Максимов С.В. Избранное. М., 1981. С. 501.

⁷ Там же. С. 512.

было казенным. Существенно то, что Григоров отмечает хорошие отношения с крестьянами соседних сел Каплино, Потрусово и Макарово⁸. Потрусовское лесничество, разделенное пополам рекой Неей, состояло из трех заповедных корабельных рощ. Они были отмечены на планах еще в XVIII веке. С той поры рощи были существенно вырублены. Тем не менее одна была совершенно не тронута, а в других сохранился лиственный и реже сосновый лес. В притоках Нееи водился хариус, рыба, живущая в исключительно чистой воде. Заросли малины покрывали гари, земляника изобиловала по вырубкам. В сосновых борах – брусника и черника, на болотах – клюква. Встречались морошка и поляника. Грибы само собой. Встречались медведи, рыси, куницы, выдры. Было много глухарей, рябчиков. В настоящее время Потрусовская заповедная роща сократилась и при поперечнике в 2 км тянется на 10 км⁹.

Экофильное отношение к лесу, намек на которое слышится в словах Григорова, подтверждает этнографический материал, собранный в настоящее время. По поводу запрета работать в Духов день (он наступает после Троицы) сообщили мне примечательную мотивацию: земля в этот день считалась именинницей, ей нужен отдых. В лес нельзя было ходить и в другие большие праздники, например в Ильин день. А как пишет Ю.С. Бородкин, появляться там с ружьем и вовсе было грехом¹⁰. Другая мотивация существовала по поводу запрета ходить в лес на Преображение – что-то в лесу может почудиться. Это связано с тем, что на Преображение принято было гадать по каким-либо приметам о предстоящей жизни.

В традиционном налаженном быту поля и луга тщательно берегли от наступления леса. С другой стороны, леса как уголья также хорошо охранялись. Такое хозяйское отношение диктовалось не враждой или любовью, а целесообразностью. Современное отношение к лесу изменилось в сторону безразличия. На пикнике могут понапрасну срубить дерево, говоря при этом. «На то оно и растет, чтобы его срубили». У коренных жителей массовые лесозаготовки с брошенными на делянках вершинами деревьев, а то и с невывезенными стволами, и бич лесов – незаконные порубки вызывают искреннее, но бесильное возмущение.

⁸ Григоров А.А. Из истории Костромского дворянства. Кострома, 1993. С. 408.

⁹ Белоруков Д. Ф. Деревни, села и города Костромского края. Кострома, 2000. С. 337.

¹⁰ Бородкин Ю. Рассказ «Каменная грива». Избранное. М., 1996. С. 540.

3. Традиционная организованность хозяйства Сельское хозяйство

Хлебопашество. В зоне северных лесов очень долго удерживалось подсечно-огневое (лядинное) земледелие. С.В. Максимов, собиравший этнографический материал в середине XIX века, смог описать эту систему земледелия еще со многими подробностями. Но уже и тогда такое экстенсивное землепользование уже не было господствующим, его сменила трехполка, которая состояла из сменяемых на одном поле состояний: поле под культурой, вспаханное поле и поле, оставленное отдыхать. На последнем поле, оставленном «под залежь», могли выпасать скот. На поле, подготовленное для вспашки, вывозили навоз. Такая система земледелия существовала вплоть до коллективизации. Возделывались следующие сельхозкультуры (по значимости): овес, рожь, ячмень, лен. Урожайность зерновых равнялась сам-3, сам-4. По данным Ю.С. Бородкина, в годы его молодости урожай достигал 6–10 центнеров с 1 га, что считалось неплохим результатом. Как сообщил мне директор совхоза «Савино» А.В. Лебедев, урожайность сейчас очень различается на разных полях: от 10 до 23 ц овса с 1 га.

Льноводство. Оно занимало заметное место в традиционной экономике района. С ним была связана специализация сел на определенных операциях трудоемкого дела по выработке льняных изделий. Так, в селе Матвеево занимались окраской льняной пряжи. Все процессы выработки вещей из льна находились в руках женщин. Обработка льна составляла содержание хороводных песен и соответствующих движений. В.И. Константинов приводит данные о таком хороводе¹¹, где все действие разворачивается вокруг образа матери, обучающей двух дочерей. Она учит их полоть, теревить, вязать, убирать с поля, сушить, молотить, стелить, мять, трепать, прясть, мотать и, наконец, ткать. Зато льняные вещи верно и долго служили человеку. Так, известно, что одной скатертью пользуются более 7 десятков лет. Еще 2–3 десятилетия назад ткацкие станы имелись чуть ли не в каждом доме.

В картине мира севернорусских земледельцев лен занимал место, структурирующее женское восприятие Вселенной. Такая Вселенная организована в отличие от мужской Вселенной вертикально. Поскольку считалось, что женская анатомия актуализирует вертикальный принцип (открытое темя девушки обращено к Космосу, у замужней вынашивание плода происходит на вертикальной оси и т.д.), постольку тело женщины способствует вертикальному развитию растению. Отсюда хорошо известные женские обряды на льняном по-

¹¹ Константинов В. Заметки на полях // Парфеньевский вестник. 8 февр. 2000 г.

ле, когда женщины там проводили хороводы и даже по полю катались. В традиционном мировоззрении вертикальная ось представляется образом мирового древа. В народном русском представлении это дуб. Поэтому в хороводной песне парфеньевских льноводов дуб отмечает начальную организованность вселенной:

Под дубовую лен, лен
Под зеленю лен, лен.
Таки лен, таки лен.
Люли лен!

(Цитировано по записи В.И. Константинова¹²).

После этого краткого обзора льноводческой проблематики следует выразить понятную мысль: разрушение льноводческого производства повлекло за собой деградацию мировоззрения, лежащего в основе традиционных духовных ценностей.

Животноводческие отрасли. Животноводство не было ориентировано на рынок. Коров держали и держат в самом Парфеньево. Деревенское стадо не было многочисленным: одна-две коровы на семью. Выпасали чаще всего в лесу. Конечно, такая кормилица ценилась – чтобы ее находить, на шею ее подвязывали дорогой бронзовый колокольчик. Стадный выпас не был распространен. Поэтому пастухами быть было непочетно, в них нанимались пришлые люди. Стадом или табуном скот пасся там, где было много волков – животные при такой опасности становятся в круг. В далеком прошлом оброк молоком получали монастыри, которые имели в своем распоряжении и луга¹³.

В каждой семье было по-нескольку овец романовской породы. Овчины обрабатывались ржаным квасом и дубились в ивовом растворе. Выделкой овчин славилось Матвеево.

Катать валенки в деревни приходили мастера этого дела. Их снабжали шерстью и предоставляли подызбицу, где имелась своя русская печь для распаривания шерсти.

Изготовление для семейных потребностей носков и варежек, чему было посвящено у женщин зимнее время, составляло необходимую и в то же время поэтическую черту народного быта. Пряжа нитей в мировом фольклоре приравнивается к сотворению основ бытия. Этот сюжет достигает интенсивности в образах пряж, творящих судьбу каждого человека. Отметим, что все это сюжеты, устремленные в Космос, они мифологически структурируют вертикальное женское пространство. Так вот дети, и особенно девочки, с младенчества оказывались в духовной атмосфере, деяниями, этикетом и песнями устремленной к небу.

¹² Константинов В. Заметки на полях // Парфеньевский вестник 8 февр. 2000 г.

¹³ Белоруков Д.Ф. Указ. соч. С. 306.

Промыслы

Если реконструировать хозяйство Парфеньевского района на рубеж коллективизации, то обнаруживается картина процветающих промыслов. Попробуем их охарактеризовать вкратце.

Кузнечество. С древности здесь добывали болотную железную руду, образовывавшуюся в результате деятельности особых бактерий. Перемещение железорудного дела на Урал при Петре I повлекло угасание местной добычи руды, и в XVIII веке железоделательные горны, которые имелись в Потрусово, погасли. Но не кузнечное дело. Во всей округе имелись первоклассные кузнецы, даже целые династии. Такой, например, была знаменитая фамилия Молчановых. Один из их предков за то, что сковал железную ограду вокруг церкви, был удостоен чести быть похороненным около церкви (что было положено только священникам). Железо для нужд кузниц поступало с Урала по водным путям. Уголь жгли сами кузнецы. В лесах около сел еще можно встретить следы углежогных ям.

Гончарство. Центром этого промысла в Парфеньевском районе было село Кукушкино. Отсюда продукция поступала далее за пределы района, например на Макарьевскую ярмарку. Хороший очерк гончарного дела был опубликован Т.Н. Иноземцевой¹⁴. Изложим по этому источнику некоторые моменты. Иноземцева застала уже гаснущую традицию. Она беседовала с мастером, который занимался гончарством от случая к случаю и трудовая деятельность которого пришлась на колхозные времена – гончарство давало только приработок. Им занимались в свободное от основных работ время. Сам гончарный процесс описан Иноземцевой столь подробно, что ее текст может служить инструкцией для восстановления промысла. Хочется отметить еще, что свистульки, изготовлявшиеся в Кукушкино, доставляли радость детям всего края.

Деревообработка. Здесь на первом месте стояло изготовление транспортных средств. Расположенное далеко среди лесов Телегино получило наименование по соответствующему изделию. Деревни Бурово, Курьяново, Малое Отряково, Черный Починок производили сани¹⁵. Работы были сезонно приурочены: березовые кряжи для полозьев заготавливали весной, ивовые или черемуховые вязья, еловые брусья для копыльев и прочие мелкие детали осенью или зимой. Сейчас от этого производства сохранилось изготовление санок для того, чтобы зимой возить, например, в детсад маленьких детей. Такие санки с плетеным кузовком по внешнему виду напоминают старинные сани и создают около детского сада, расположенного возле гостиницы в Парфеньево, милую картину в тот момент, когда мамы привозят своих детишек.

¹⁴ Иноземцева Т. Не боги горшки обжигали // Парфеньевский вестник.

¹⁵ Фонарев Ю. Секреты старых мастеров // Парфеньевский вестник. 15 сент. 1998 г.

В тележном промысле самым ответственным было изготовление колес. Для этого использовали еловые корни – колесный обод делался из 4–6 кусков. В Савинской стороне до войны жил великолепный колесный мастер, который когда-то работал то ли в Питере, то ли в Риге на военном заводе, где делали деревянные колеса под артиллерийские лафеты. Высокое мастерство он перенес в родную деревню. Деревенские промыслы вообще всегда были открыты любым передовым технологиям, ибо в них на первом месте всегда стоит человеческое умение, а вовсе не косная традиция, которую придумали теоретики разрушения деревенского уклада.

Бочки, деревянные ведра, ушата делали повсюду, но особенно в этом искусстве преуспевали Серегино и Нухтырь¹⁶.

Умением изготовить берестяную посуду и плетеные корзины никого нельзя было удивить. Но и здесь возникала специализация по деревням. Например, производством корзин занималось Вахреньево.

На катании валенков была специализирована д. Пузырево.

Шитьем кожаной обуви занималась д. Подьюрево.

Территориальное распределение промыслов в нынешнем Парфеньевском районе обнаруживает большую долю «лесных» занятий на севере района (производство дегтя, угля, плетение лаптей и т.п.). Другие ресурсы были заметнее на юге (изготовление качественного кирпича для строительства церквей и домов, гончарство). Обработка древесины, требующая особых умений, также была скорее в руках населения южной части. Так, в 1930-е годы в деревне Ложково жил мастер, который в районе славился умением делать хорошие лыжи и санки.

О пространственном векторе промыслов

Обозревая народные промыслы Парфеньевского района, мы должны отметить важную антропологическую универсалию. Получается, что мужские промыслы обращены как бы наружу от дома, во внешнее пространство. Таковы промыслы, источником которых является лес: охота, бортничество, сбор живицы, жжение угля, добывание в лесу исходного материала для изготовления транспортных средств, деревянной и плетеной посуды и т.д. Отходничество ради извоза и плотничества оказывается в этом «внешнем» пространстве. В это же пространство были вписаны офени, разносившие мелкий товар, и нанимавшиеся к крестьянам на срок свих работ валяльщики, портные, скорняки, сапожники и даже точильщики. Этот люд великолепно связывал деревню с внешним миром. Она ни в коем случае не была от него изолированной. Это наш принципиальный вывод, относящийся к проблеме человеческого потенциала: северное село всегда было открытым обществом. И не даром здесь, в Парфеньевском районе современные коллекционеры смогли поживиться уникальными коллек-

циями фарфора русских крестьянских фабрик XIX века. Житель ныне исчезнувшего села Меледино Лев Заботин с сыном когда-то занимался доставкой досок с Панинского завода на станцию Антропово для их экспорта в Англию.

Все это заставляет нас высказать осторожное отношение к принятому в науке делению культуры на «большую» и «малую» традиции, где крестьянская культура оказывается в последней рубрике, изображается частной, в чем-то ущербной по сравнению с первой. Получается, что не было никакого «идиотизма деревенской жизни». Это во-первых. Далее. Как тогда понять суть региональной организованности, если приходится расстаться с концепцией замкнутости, изолированности на основе теории натурального хозяйства? Нужно повысить значимость чисто человеческих ментальных признаков как регионообразующего фактора. Это – во-вторых. Этот фактор состоит, конечно, из взаимодополнительных экономических по порождению, но человеческих по проявлению связей. Ведь валяльщик или портной, принимаемый селом, не был случайным человеком. Это был конкретный мастер, являвшийся в село из года в год. Такие люди были не только включены в культуроценоз, но они как раз его оформляли пределами своих возможностей. Эти возможности обоснованы были просто тем, что называется талантом. Так, во всем лесном крае, где каждый мужчина в деревне с детства умел работать топором, особым плотничьим искусством славилась семья Строгалевых (красноречивая фамилия!) из д. Родино.

На престольных праздниках таланты демонстрировали свое умение. Существовал обычай соседним и даже отдаленным деревням посещать те села, где проходил престольный праздник. А на Масленицу со всего края сна лошадях ехали развлекаться в Парфеньево. Был еще один аспект локального времени, связанный с церковью: регулярные обходы священниками своих приходов по престольным праздникам. Они ходили с лампадой и читали молитвы (по-местному – «славили»), получая за это угощения и одаривания.

Отходничество

Только коснувшись хотя бы кратко аспектов региональной субъектности, мы можем обратиться к сложной и еще плохо изученной проблеме отходничества. С самых ранних этапов это явление имело сезонную приуроченность: отходники начинали отправляться на промысел после ледохода и сплава нарубленного за зиму леса по рекам Нее и Унже. К Покрову (середина октября) они возвращались домой. Видно, в крае были значительные избытки трудовых ресурсов, если феодальные владельцы Репнины уже в XVIII в. поощряли в своих владениях отходничество. Как сообщает Белоруков, из округа Николю-Шири до революции в отход уходило до 90 % взрослого мужско-

¹⁶ Там же.

го населения¹⁷. Отходники – прежде всего плотники, которые уже в XVIII в. группировались в артели. Помимо плотников, по данным С.В. Максимова¹⁸, в отход шли торговцы – примечательная черта, говорящая, что отходничество не просто вынужденная мера, а особый способ освоения внешнего мира.

Основным направлением для парфеньевцев был Петербург. Удивительно, что и по сию пору в стремлении молодежи куда-то уехать Петербург господствует. Менее выражена ориентация на Москву. Особое направление – Восток, который в целом во времена Максимова называется «Сибирью»: Вятка, Пермь и Казань. Странная черта восточного отходничества, отмеченная Максимовым, – помимо найма на заводские работы там занимались лечением лошадей (коновалили) и даже колдовали¹⁹. По происхождению эти последние явления несомненно связаны с местным этническим (мерянским) субстратом, а чисто идеологически они характеризуют интеллектуальный ресурс. В сущности отходничество продолжалось и при Советской власти, а при достаточно внимательном взгляде оно может обнаруживаться и сейчас. Я имею в виду стремление моих собеседников заработать на стороне денег и вернуться домой.

Чуткий к человеческим проблемам края Николай Иванович Балухин (д. Павлово) сказал, что интересами своими отходники всегда оставались с семьей. Конечно, отходники возвращались с новыми понятиями, вкусами и предметами быта. Взять хотя бы привоз из Петербурга масок, которыми на встречах молодежи отходник мог с успехом у девушек заменить ряженого в вывороченном тулупе и маской козы из обыкновенного мешка. Таким путем попадали в район и новые архитектурные элементы, которые в ряде сел стали просто вычурностью. Очевидно, так на русских печах в некоторых деревнях появились орнаментальные элементы из городской архитектуры. Примечательная сторона отходничества – его местный вариант. Он обязан специализации соседних районов или даже отдельных сел. Так, в старину по Костромской губернии в конце ноября (после Кузьмы-Демьяна) из Галича расходились швецы. Они останавливались в крестьянских домах и делали из овчин зимнюю одежду. Из ткани собственного изготовления одежду крестьянки шили сами. Еще в 1950–1960-е годы прошедшего века остатки такого типа отходничества бытовали в наиболее глухих углах района. Так, в с. Татаурово с матерью А.В. Ковалева дружила портная, которая на зиму останавливалась в их доме. Она специализировалась на шитье теплых фуфак, заменивших в советские годы зимнюю одежду из овчин.

¹⁷ Белоруков Д.Ф. Указ. соч. С. 344.

¹⁸ Максимов С. Бывший город Парфентьев // Губернский дом. 1998. № 4. С. 26.

¹⁹ Максимов С. Там же.

Неземледельческие занятия

Охота. Трудно в наше время реконструировать историческое соотношение неземледельческих отраслей хозяйства. Но в целом понятно, что значение охоты и рыбной ловли было велико. Они не потеряли своей роли и по сию пору, хотя бы в статусе личного подсобного промысла или как удовлетворение пристрастий. В старину были среди парфеньевцев артели охотников, которые ездили даже в более северные края, в тундру к Архангельску для добычи пушного зверя (песцов и горностаев), а также диких оленей и волков²⁰. Что касается местной охоты, отметим, что в годы Отечественной войны некоторым охотникам вменялось специально поставлять мясо дичи для военнообязанных.

В настоящее время среди охотников сохранились очень древние обычаи. (Наиболее полную информацию об организации охоты и традиционных ее правилах мне сообщил крупный хозяйственник и сам потомственный охотник Александр Васильевич Кольцов.) К числу подобных обычаев относится наследственное владение охотничьими участками. Их владельцы там ставят капканы, особенно на медведей. На лосей владение участками не распространяется. Для охоты на них образуется бригада, которая покупает лицензию. Пойманную дичь никто чужой не имеет права взять. В капканы иногда попадают охотничьи собаки, и это вызывает крупные ссоры между охотниками. Нормально охотник, увидев пойманного зверя в чужом капкане, должен добить его и сообщить хозяину. Сохраняется уважительное соблюдение других древних охотничьих норм. Так, А.В. Кольцов отметил такое поведение охотника А.С. Смирнова, который зимой даже не поехал на «Буране» по удобному проложенному следу, так как это был не его участок, но по нему он вынужден был добираться к своему. С нарушителями правил охоты в селе перестают общаться.

У парфеньевских охотников еще не изгладились древние нормы обычного права, согласно которым добытая дичь не принадлежит исключительно охотнику: он должен поделиться мясом с другими людьми. В старину, а иногда и сейчас часть мяса должны получить обездоленные. Теперь это может вылиться в снабжение мясом больницы. Хотя уже преобладает дележ с друзьями и начальством.

Рыбная ловля. Специфические моменты мы должны отметить и в рыбной ловле. Но они касаются некоторых технических средств. Сюда относится устройство запруд, как, например, на реке Вохтоме, ради сплава леса и ловли рыбы. Это требует кооперации большого труда и включения социальных общинных механизмов. Интересно в историко-этнологическом смысле сдвоенная лодка-долбленка. Такое плавучее средство называется «колоды» (на севере района), или «корытины» или «корытны» (на юге, ударение на о). Оно делается из двух вы-

²⁰ Там же.

долбленных осиновых бревен. Две довольно грубо сделанные лодки соединяют двумя перекладинами. На всю работу при спешке уходит не более одного дня. Охотнику или рыболову не жалко после надобности оставить это сооружение, а в наши времена он не особенно сожалеет, если кто-то недобросовестный похитит колоды. Очень удобны колоды для плавания на озерах по камышам. Сдвоенные лодки – катамараны – одна из отличительных особенностей малайско-полинезийской культуры, позволившая этим народам осваивать реки и моря. Сдвоенное судно обладает отличной устойчивостью. Это свойство необходимо и костромским рыболовам, когда они с лодки лучат рыбу или работают с сетью. Лучение производится ночью с помощью осветительного прибора «оказево», или «коза», – костерком на поддоне их железных стержней. Что общего между лесной культурой Русского Севера и малайско-полинезийским миром? Субстратная финно-угорская культура Евразии когда-то соприкасалась с культурами народов Юго-Восточной Азии. Истоки цивилизаций переплетены: русское слово «булка», украинское «поляница» слышатся в малайско-полинезийском названии хлебного дерева «булу», в грузинском «пури» (хлеб), в тюркском «арпа» (ячмень).

Сбор грибов. С.В. Максимов писал: «Благодаря обилию и сохранности окрестных лесов житейская судьба парфентьевских жителей на большую долю и крепко подчинена урожаям на лесные произведения: отчасти на ягоды, но всего больше и по преимуществу на грибы. Надо сказать правду: в урожае грибов все спасение и вся надежда посадских домоседов и старожилов... Как, по-видимому, ни странно, что жизнь сотен людей зависит от этих тайнобрачных растений, носящих название масляников, рыжиков, белых грибов или, по-торговому, черного и белого гриба, тем не менее вот целая и большая местность с древнейших времен приурочила себя к этому делу, связала с ним свою судьбу и обратила грибы в товар, а дело собирания и приготовления их – в особый промысел, способный прокармливать целые семьи, большой посад, великое множество деревень и т.д. Попутный посад Судиславль (тоже безуездный город Костромской губ.) за то, что принялся у парфентьевских скупать грибы и торговать ими, успел обстроиться гораздо лучше и выстроить даже несколько каменных домов, и все положительно от грибной торговли»²¹. Судиславль стал одним из российских центров поступления на рынок грибов, разделив славу с Егорьевском (Рязанская губ.) и Каргополом (Олонецкая губ.). Размах грибных промыслов был обязан постным дням, достигавших 195 в году.

Конечно, можно согласиться с тем, что грибной промысел бывшего города Парфентьева идет с древнейших времен. Но вряд ли он первобытен «по замыслу и по исполнению». Перед нами явная спе-

циализация местности, обязанная всероссийскому рынку, который определен был церковными предписаниями. Тот же Максимов отмечает, что сила таких требований к моменту написания очерка о Парфентьеве стала уже ослабевать²².

Но проследим дальше описание грибного дела у Максимова. Из всех деревень, в том числе и удаленных, грибы свозятся в село Успенье-Нейское, находящееся в 4 верстах от Парфентьева. Здесь 15 августа устраивается грибная ярмарка. Она – кульминационный момент всего грибного дела.

А начинается сбор грибов в июле. И вплоть до ярмарки собранные грибы высушиваются в печах, в том числе и у жителей посада. Характерный запах сушеных грибов пронизывает весь воздух, дома и одежду обитателей. Для сушки грибов требуется довольно большое количество дров.

Обрабатывают сначала масляники, которые идут в торговлю под именем черного гриба. Потом идут белые грибы, боровики и березовики. С августа начинаются рыжики и к осенним холодам – грузди и свинару. Эти три последних вида идут в мочку и солку и под прессом получают свою необыкновенную ядреность.

Посадские мешане уходят в окрестные леса с раннего утра за 10–15 верст, за груздями и свинаями ездят на экипажах за 20–30 верст в огромный березник под Задориним. В дальние поездки отправляются семьями на 2–3-х телегах недели на две.

Сбором грибов занимаются преимущественно хозяйки с детьми. Мужчины принимают участие только в случае нужды или обильного урожая. Благодаря грибному промыслу, пишет Максимов, «женщина в домашнем и сельском хозяйстве оспаривает роль у мужчины. При трезвости, при большой любви к семейству, при заметной честности и трудолюбию и на этот раз они являются ангелами-хранителями и в десятках семей положительными спасительницами в бездолье мешанского быта»²³. Уже у Максимова звучит горестная нота по поводу того, что заработанные женами деньги мужья спускают на пьянство.

Теперь попробуем реконструировать грибной промысел по современным этнографическим записям. Это время – «на моей памяти» – моих собеседников, которым лет 80–90, это период 1920-х гг. до эпохи коллективизации. Примечательно, что и в это этнографически реконструируемое время в деревнях по грибы ходили прежде всего женщины и дети. Если отправлялись далеко на лошадях, то мальчиков оставляли сторожить лошадь с экипажем. Сборщики грибов в то время проявляли удивительную экофильность: грибы не вырывали из грибницы, а подрезали. Даже и сейчас в отдаленных селах приезжому москвичу, который для удобства придумал искать грибы, ковыряясь

²¹ Там же. С. 26–27.

²² Там же. С. 27.

²³ Там же. С. 28.

в листе с помощью палки-рогульки, могут сделать суровый выговор. Н.И. Балухин вспоминает, что когда он в детстве в лесу для какой-то надобности вырубил жердь, то его бабушка заставила срезанные ветки собрать в одно место и даже уложить их комлем в одну сторону. Она говорила: «Лес не засоряй!»

Примечательно, что деревенские жители осваивали для грибного сбора не только ближнюю округу, но отправлялись и в дальние местности. Так, из деревни Худынино, находящейся недалеко от Парфеньева, за груздями и волнушками для засолки ездили за пару десятков км за Вохтому, в лес, который назывался бор. Ехали на экипаже, который назывался тарантас: он представлял собой модернизированную телегу, где на продольных дорогах устраивалась большая плетеная корзина, в корзину помещали сено для лошади, сверху постилали ковер, на котором располагались едущие. С собой брали бельевые корзины. Таких экипажей из деревни было несколько. От каждой семьи ехало 2–3 человека. Для того чтобы обеспечить семью солеными грибами на всю зиму, требовалось два рейса.

Интересно, что в каждой семье была специализация в сборе тех или иных видов грибов. Так, бабушка Н.И. Балухина была специалистом по белым груздям. Она учила, как найдя один гриб, под мхом обнаружить еще десяток. Мама Балухина специализировалась на сборе боровых грибов, старшая сестра – рыжиков. Рыжики и грузди собирать трудно, потому что нужно пробираться под колючим лапником, чуть ли не ползком. Ребенком Балухин любил собирать белые. Так весело было перебегать от березки к березке, от гриба к грибу. До сих пор деревенские грибники отличают качество грибов, собранных в разной местности. Для ребенка тех лет поход в лес был праздником. Сразу после таяния снега по лесу ходить можно было босиком.

Ранг пищевой ценности грибов для жителей Парфеньевского района представляется таким: белый, белый груздь, волнушка, рыжик, подберезовик, подосиновик, масленок. Опят и лисичек в 1920-е гг. не собирали. Рассказывают, что последним симпатизировала одна местная семья. Дети, узнав, что эта семья будет готовить рыжики, подсматривали, как семья ест их из сковороды, с ужасом ожидая, что люди станут помирать. До сих пор говорят, что опята и прочие – «для москвичей». Естественно, что мухоморов и других ядовитых грибов не брали. Мухоморы собирали только для приготовления лекарства от ревматизма.

Грибы, предназначенные для сушки помещали на ночь в печь, к утру они готовы храниться. Их в полотняных мешках складывали на полатах и хранили там не больше года: после этого срока грибы считаются несъедобными.

Засоленные грибы помещались в деревянные кадушки для специальных целей: для повседневного питания, для гостей, для праздников.

Удалось записать некоторые поверья, связанные с грибами. Так, если увидишь белый гриб, но не подберешь его, он вскоре пропадет. Если во сне снятся грибы – к хорошему. Характерно, что в местных поверьях видеть во сне таких ценнейших домашних животных, как лошадь и корову, – к плохому: если первую – иметь врага, если вторую – быть слезам. И только видеть во сне овец – означает прибыль. Если овцы явно отличаются от лошадей и коров тяготением к полюсу «дикости», то дикорастущие грибы маркируют максимально удаленный от человека источник пищи. То есть это источник космический, представляющий приходящую благодать. Перед нами явно местная мировоззренческая система, ибо в современном толкователе снов видеть грибы – к неблагоприятию. Сошлемся на книгу Л.Б. Шварцмана «За пределами сновидений», где видеть грибы – это «нездоровые желания и неразумная спешка в стремлении увеличить капитал; есть грибы – унижение и постыдная любовь; для молодой женщины – пренебрежение собственностью и сомнительные удовольствия»²⁴. В современном русском быту для женщины видеть во сне грибы означает в скором времени забеременеть. Это и понятно, потому что у грибов ярко выражен фаллический символизм.

Несомненно, что в позиции профессионального толкователя снов отразилось отрицательное восприятие грибов во всем германском мире, где их не ели, как и на Кавказе. Положительное отношение к грибам у восточных славян объединяет их с финно-уграми и восходит, очевидно, к ритуальной значимости грибов у древних иранцев и индийцев.

Другие лесные промыслы. В традиционной модели питания русского населения мед играл важную роль в связи с теми же постными днями. В изучаемой местности борти, где обитают пчелы, всегда были на учете и находились в частном владении. Были случаи, когда бортные угодья сдавались в аренду. Примечательно, что между пасекой и бортьями не было резкой границы: борти могли выпилить и поставить на пасеке. А рой домашних пчел мог улететь в лес и там найти себе борть. Бортными угодьями славилось село Грибачево. Хорошие медосборы получали у села Кривых.

В настоящее время возродился сбор сосновой живицы, которая требуется фармацевтической и пиротехнической промышленности.

Для той же промышленности в старину довольно распространенным был сбор ликоподия, который добывали из растения деряба, эпифита, растущего на соснах. Ликоподий продавался в аптеках как отличная детская присыпка.

²⁴ Шварцман Л.Б. За пределами сновидений. Современный толкователь снов. Симферополь; Харьков, 1997. С. 80.

4. Пища и витальное время

Традиционный пищевой рацион парфеньевцев соответствует общерусской модели. Это обусловлено общей основой среди возделываемых сельскохозяйственных культур, аналогичной ролью дополнительных пищевых ресурсов поставляемых рыбной ловлей, собирательством и охотой, общей религиозно-церковной структурой. Самой популярной пищей на момент коллективизации была похлебка с картофелем и яйцом, забеленная сметаной.

В пищевых восприятиях современных обитателей Парфеньевского района в настоящее время с ритуально-ценностным статусом воспринимаются следующие виды пищи.

1) «Вареница» – блюдо из пареной репы, затем растолченной. Об этом блюде как идеальном вспоминал А.Г. Трофимов 1925 г.: «Сваришь, истолкешь и ешь. Я был бы царь, все время вареницу бы ел. Не надо ничего, вареницы бы поись»²⁵. Эта пища идеальна как для мужчин, так и для женщин пожилого возраста.

2) Свежее льняное масло. О нем как о лакомстве чаще вспоминают женщины 1910–1920-х годов рождения.

3) Черная соль. В Костромской области и в соседних с ней районах в некоторых семьях до сих пор бытует обычай запекать в печи поваренную соль. Есть местные особенности приготовления черной соли. Но чаще всего она предварительно вымачивается в жидком мучном растворе или завертывается в мокрый ржаной хлеб. В настоящее время вымачивается чаще в овсяных хлопьях. В печь ее кладут завернутой в марлю, которая сгорает. Спекшуюся соль разбивают и просеивают. Она имеет черный цвет и слабый привкус яичного желтка. Ее и сейчас иногда подают к столу вместо обычной белой соли. Раньше гостям положено было давать только черную соль. Как правило, ее готовили к Пасхе, так как с нею было принято было есть пасхальные яйца. В детстве людей 1910–1920-х годов рождения, живших в деревне, ломоть хлеба, посыпанный черной солью, считался лакомством. Такая соль и до сих пор считается более полезной, чем белая.

4) «Жуачка» – это жвачка, приготовленная на основе бересты. Ее кусочки клали в горшок и заливали сметаной. Крышку горшка замазывали глиной и ставили в печь. Получалась черная, тягучая жвачка, до которой очень охочи были дети.

5) Детской пищей были сосновый сок, молочные сосновые свечки, липовые почки, ягода. Весной дети с охотой ели головки хвоща, которыми их родители приправляли крупяные каши.

6) В качестве гостевой пищи подавался «черный пирог». Он готовился на поду с разной начинкой. Его подавали с черной солью, он считался также детским гостинцем.

7) На Рождество обязательно готовили овсяный кисель. Он был достаточно густым, его резали ножом и ели с помощью вилки. Ритуальный кисель – древнейшая пища индоевропейцев и был известен еще древним грекам (кикеон).

8) На Масленицу готовили блины из гречневой муки.

9) На Великий пост выпекали мучные «кресты», «жаворонков» с глазами из ягод. В «кресты» клали копейчку или лучинку. Считалось, что, кому достанется первое, тому будет счастье, кому лучинка – к печали. Кстати, на Великий пост пекли хлеба для скотины.

10) Само собой в посты ели много грибов.

11) Приведем последовательность зимних праздничных блюд (пример взят из области расселения этнографической группы каюров и дан по материалам А.В. Ковалева, уроженца д. Татаурово): 1. Лапша; 2. Студень; 3. Оба эти блюда сопровождаются алкоголем; 4. Кисель; 5. Булки, пироги, сладкое – к чаю.

12) Старшее поколение еще помнит о лакомстве, называвшемся «порушкой»: это была малина с медом.

В сущности, любое традиционное блюдо бывает сакрализованным. Это относится к самому обычному хлебу, который священен сам по себе. Передаваемый животному он становится лекарством (так лечат корову, если она удерживает молоко). С хлебом или пирогом связана особая напряженность витальных сил человека. Отметим, такой примечательный обычай. Если невеста отрежет себе больший кусок от свадебного пирога, чем жених, то у этой супружеской пары первой родится девочка.

Рассмотренные пищевые обычаи показывают их удивительную стабильность. Северорусское крестьянство сохранило мучные блюда древних славян и даже индоевропейцев. Но, с другой стороны, в пищевой модели парфеньевцев преобладает роль вкусовых привычек древнейшего финно-угорского населения этого края. Это и «жуачка», и «черные» пироги и соль, очевидно, порушка. Автохтонная модель сильнее удержалась в составе детской пищи.

5. Золотой век ярмарки

Пищевым сгусткам пространственных структур в менталитете парфеньевцев соответствует такая же насыщенность определенных структур времени. Вот как пишет об этом Александр Северьянович Крылов в своем дневнике²⁶:

«Вспоминаю давно прожитое время, то отрадное и радостное время, когда мне было 12–15 лет. С какой радостью и нетерпением ждали мы большой ярмонки в нашем селе (Матвеево), бывшей 8 сентября в день Рождества Богородицы. За три дня начинали готовиться к

²⁵ Ганцовская Н. Каюры, шихвосты, агафоны-рябинники... Народная парфеньевская речь // Губернский дом. 1998. № 4. С. 67.

²⁶ Крылов А.С. Дневник моей жизни // Губернский дом. 1998. № 4. С. 56-57

приезду торговцев всех видов. Строили балаганы, ремонтировали лавки. За два-три дня приезжали грибники, закупали грибы, исключительно сушеные. Брели белый гриб всех видов и сортов, масляники и синявки. Который год был хороший урожай грибов, в тот год и ярмонка была богатая. Все купцы радовались хорошей выручке. В особенности много было мануфактуры всевозможной, одежды готовой и пр., и пр. Привозили яблоки, арбузы, виноград, морковь – было что купить, и товар продавали с набоем, были бы деньги. Мы с братом Михаилом на гулянки получали 50 коп. – 1 рубл., и много можно было на них купить. На 1 копейку давали три конфетки в бумажках с кисточками, сыропные пряники стоили 14 коп. фунт, а мятные – даже 10 коп. Яблоки – 4–10 коп., арбузы – 30–50 копеек; крупную морковь за 1 коп. продавали. Наш торговец Локтев с Нижегородской ярмонки привозил гармоней всяких, игрушек всевозможных, книжек разных, мыла туалетного, духов и пр., пр. Сколько было торговцев, балаганов, возов, лавок; а сколько было людей – старых, молодых, гулевых, по-своему нарядных... Как лихо гуляла и плясала молодежь. Все прошло, осталось одно воспоминание (запись от 22 сентября 1943 года)²⁷.

И сегодня парфеньевская ментальность чутко реагирует на проблему времени. Ее яркий носитель – В.И. Константинов. Он посвятил специальную работу соотношению православного христианского времени и языческого, где отстаивает природную ценность и сообразность последнего²⁸.

В нашей собственной концепции не следует противопоставлять языческое и христианское время. Их следует рассматривать как два концентрических круга, где малый круг – языческое время вписано в большой круг, представляющий христианское время. Если христианское время в своей последней сути стремится к выпрямленному, линейному времени, которое завершается эсхатологией Страшного Суда, то языческое время спрессовано и наполнено витальными смыслами жизни. В научной литературе часто противопоставляют такое линейное христианское время языческому, видя определяющую черту последнего в его годичной цикличности. Это не совсем правильно. И христианское время и языческое обладают в равной мере своими аспектами цикличности. Но бросаются в глаза персонифицированность и витальность языческого времени. Поэтому последнее время следует лучше называть витальным временем.

Вот кто-то зашел в гости как раз тогда, когда в этом человеке была в этом потребность. Говорят тогда: «он ко времени зашел». В такой ситуации в Парфеньевском районе скажут и по-другому и с юмором: «На помин, как сноп в овин». Здесь сельскохозяйственное цикличе-

ское время спрессовано до персонификации. Отметим тревожность витального времени – сноп в овине находит свое последнее пристанище, перед тем как его, хорошо просушенное, развяжут и обмолят.

Вот другой пример витального персонифицированного времени. О высокой рождаемости в прошлом в Парфеньевском районе говорили: «Что ни год, то Федот». Здесь уже человеческая жизнь становится мерой для года.

В обоих случаях видна неизбежная ограниченность человеческой жизни, и она передается метафорами циклического времени.

Вообще говоря, витальное время на Руси обладает могучей силой экспансии. Оно превратило церковное пасхальное время в природное и лично человеческое. Пасха на Руси, пожалуй, самое значимое время года, даже более значимое, чем Рождество, в чем состоит существенное различие с Западной Европой. Вот как матвеевский крестьянин Александр Северьянович Крылов, родившийся в 1887 году, участник Первой мировой войны, в своем дневнике излагал собственное отношение к Пасхе (цитирую его запись от 5 апреля 1942 года):

«Как провели мы сей нареченный день Пасхи... У сына Николая сегодня день отдыха, и он был весь день у нас. Так что день вышел семейственный. Я задался целью сделать выборку из своего дневника – как, и когда, и где я проводил Пасху с 1909 года. Три Пасхи находился в солдатах, три Пасхи жил в Питере, две Пасхи прошли во время войны с Германией, две в Петрограде после войны, тринадцать в деревне (с. Матвеево), три во время заключения, одна в Ярославле, пять на Водниках, и вот первая прошла здесь, в городе Молотове – и пусть будет она последняя»²⁹. Крылов мечтает здесь о возвращении в свое село, что он и осуществил.

Витальным временем оказывались насыщены такие социальные события, как ярмарки. Здесь мы воспользуемся материалами С.В. Максимова. Конечно, ярмарка – это торговое дело. Но как оно волновало его участников. «...И нет ни одного хозяина, которого не мутило бы желание приобрести взамен своего чего-нибудь из чужого: суконную шапку, решемский кафтан, галицкой выделки овчинку, макарьевские валенки на зиму, ивановского ситцу, московский платок, и проч., и проч.», – пишет об уездной ярмарке С.В. Максимов. Но ярмарка – это осевое время всей округи, «такое событие, которое способно мутить и волновать всю ближайшую и дальнюю окольность уездного городка. За несколько недель думают об этом в городе и с полнейшим нетерпением и интересом следят за всеми приготовлениями...»³⁰.

А вот как Максимов характеризовал эмоциональный накал казалась бы заурядной еженедельной ярмарки: «Счастлив тот уездный городок, на бездолье которого судьба выкинула счастливый жребий

²⁷ Крылов А.С. Дневник моей жизни // Губернский дом. 1998. № 4. С. 56–57.

²⁸ Константинов В.И. «Альманах надежда». Кострома, 2002

²⁹ Крылов А.С. Дневник моей жизни // Губернский дом. 1998. № 4. С. 56.

³⁰ Максимов С.В. Чухлома. Избранное. М., 1991. С. 497.

собирают у себя раз в неделю по будничным дням модные базары с народным смехом, в котором так много жизни...»³¹.

Конечно, годовые и еженедельные ярмарки представляют большое социальное время, из которого крестьянин получал необходимые ему товары. Но как они насыщены витальными переживаниями.

Проследим по Максиму, как время структурируется видами пищи.

Осенью «на семь месяцев опять запирается уездный люд в своих домах, домиках и домишках, развлекаясь на первых порах мочением и солением брусники и клюквы, вялением брюквы и репы с репорезова дня (15 сентября) и лакомясь свежей пшенной кашей с свежим льняным маслом на Пятницу-льняницу (28 октября) и капустницу – порою свежей капусты в начале октября»³².

Далее «наступит лето с земляничкой от Иванова дня, с черничкой от Прокофья-жатвенника (8 июля) и с грибами и свежей рыбой от Петра и Павла. Пошел городской люд всех сословий и возрастов на луга – с ягодами вернется домой, пошел на бор – грибов принесет»³³.

6. Символ жилища

В понятие поселенческой культуры мы включаем комплекс средств, пространственно обеспечивающий непосредственные витальные потребности. В нем важную роль, естественно, играет организация жилища. Но сюда следует отнести не только нежилые объекты усадьбы (бани, овины, ограды, древонасаждения, пруды), а также способ связи между отдельными жилыми единицами – тот или иной тип поселения, способ расселения (привязка поселения к местности). Но не менее важное, что входит в поселенческую культуру, это ритмы витального времени. Человек конечен, и это время завершается смертью. Поэтому факт смерти структурирует все предшествующее витальное время. Она сообщает витальному времени тревожную окраску и дает среду для расцвета религиозно-магических представлений. Христианская церковь приняла на себя оформление завершающего этапа земного пути человека и тем самым стала мощным фактором структуризации времени. Поэтому мы обращаем особое внимание на ритуально-мифологические аспекты поселенческой культуры: благодаря им поселенческая культура становится подлинной культурой жилища, т.е. культурой жилья с предписанными этикетными правилами общения между людьми или общения со сверхъестественными существами.

Для писателей уроженцев Парфеньевского района понятие «дома», собственно, и отражает высокую этику культуры жилья. Проана-

лизируем небольшой очерк Юрия Серафимовича Бородкина, детство, юность которого прошли в деревне Афонино. Его точными этнографическими наблюдениями наполнены роман «Кологривский волок», сборник «Земля обетованная», автобиографическая повесть «Отчая земля». Рассматриваемый отрывок взят из последнего произведения³⁴.

Для писателя пространство дома начинается по существу уже со станции Николо-Полома, где по выходе из поезда он уже слышит окающий говор. По пути продвижения к Афонину его внимание обращается к Афонинскому полю, а затем уже к по-северному могучим дедовским избам, а среди них к своей. Этот вид рождает торжественное и тревожное чувство, ощущение экстремальных условий – как бы не исчезло все это, что воспринимается им как точка опоры на земле. В июле 2002-го года я посетил Ю.С. Бородкина в Афонине. Помимо его дома в деревне жилым остался еще один. Его приобрел в 1992-м выходец с Украины Анатолий Михайлович Литовчук работающий человек, ставший необходимым для всей округи благодаря умению чинить технику.

Но проследим далее ход размышлений Юрия Серафимовича. Понятие дома для него расширено еще за счет лесных дорог, ржаных и льняных полей и Вохтомы, реки его детства. Дом это еще и запах сена, и звуки: крик петуха, позванивание молочных струй в подоилицу, звуки просыпающейся деревни. Это и деревенский труд, праздничный и тяжелый – сенокос с братом. Примечательно, что для писателя Афонино окружено фольклорно-магической рамкой, которую олицетворяет окружающая деревню плотная стена ельника, «очень напоминающего мир русских сказок, рожденных здесь же, в таких деревнях». Этот лес может кому-то показаться пугающим, но для местного жителя этот лес, как для Ю.С., был «доброй стихией, согревал и кормил, делился своей могучей силой, дарил радость». Далее следует очень тонкое замечание: «Я уж не говорю о моих предках, которые только лесом и жили». (Замечание, достойное пристального внимания в плане оценки концепции С.В. Максимова.) В пространство «дома» входит и каменная церковь Николы с кладбищем, где уцелели могилы бабки и деда. Небольшая речка Овчинница и Казанский родник по названию часовни, некогда существовавшей, порождает у писателя мощную архетипическую ассоциацию с живой водой, припасть к которой означает ощущение кровной связи с родиной. Оказавшись в Афонино (часть пути я специально проделал пешком по маршруту описанному писателем) я некоторое время ожидал Ю.В., который ходил на родник за водой. Потом нам дочь его заварила чай на этой воде.

Как видим, пространство «дома» для уроженца Афонина Ю.В. Бородкина расширено до пределов леса, где он чувствует себя своим,

³¹ Там же. С. 496.

³² Там же.

³³ Там же. С. 494.

³⁴ Бородкин Ю. Дома! // Губернский дом. 1998. № 4. С. 3–4.

даже до спело-яркой вечерней заря, которая ложится на вершины елового леса. Значит, житель Афонино находится сразу в микро- и макропространстве, т.е. в целостном космосе.

Обратимся к самому старому, 1857 года, описанию изб Кологривского уезда, куда входила Парфеньевская округа, принадлежащего перу И.П. Корнилова³⁵. Автор отмечает, что это очень большие избы, часто с шестью и даже семью окнами на улицу. Они крыты березовой скалой. Они двухъярусны. Под верхней избой находятся «чистые жилые горницы». Тогда изба называется «двужильная». К избам примыкает двор – хозяйственные помещения, верхний этаж которых образует «поветь», где хранят сено и солому. На повети устроена небольшая светелка – имеется в виду неотапливаемое помещение, где живут летом. Корнилов отмечает наличие балкончиков на улице.

К современности таких домов с балкончиками практически не осталось, хотя их еще можно видеть в более северных районах, например, в Архангельской области. Но принципиальная схема северорусского жилища, описанного 150 лет назад, осталась той же. Отметим, что нижнее помещение сейчас называют «подызбицей». Там как и наверху стоит русская печь. Она используется в основном для приготовления корма животным, для валяния валенок и других хозяйственных нужд. Во дворе внизу устраивается один или два хлева. Двор – это большое помещение, куда можно въезжать с телегами – кошевками. Во многих домах я сейчас наблюдал на повети верстаки с плотницкими инструментами.

Русская печь в данном регионе традиционно ставится в углу около двери, чаще слева устьем к передним окнам. Если печь расположена устьем к окошку, прорубленному в боковой стене, то это считается поздней модой, хотя эта мода восходит к концу XIX века. Положение печи и название ее элементов всегда отражает ту или иную традицию, принявшую участие в сложении местной культуры жилища. Так, ниши в теле печи, устраиваемые для просушки рукавиц и других подобных целей, на юге района в зоне окающего говора (села вокруг Николо-Поломы), называются «горнушки», на всей остальной территории – «печурки».

Если печь и окна расположены так, что дают максимальные удобства для женских занятий, то изба называется «пряха», нет – то это «изба-непряха».

О высоком уровне культуры жилища говорит то, что в деревнях, как например в селе Матвеево, имелась специальная должность трубочиста.

Место около печи называется «куть» и считается женским: там, например, наряжают невесту. Пространство справа от кути предна-

³⁵ Корнилов И.П. От Костромы до Соль-Галича // Губернский дом. 1995. № 1. С. 49.

значено старикам, там их постель. Как правило, оно отгорожено дощатой стенкой. Впрочем, дощатые перегородки, не достигающие потолка, в доме появились под влиянием городской архитектуры и называются почему-то «парапет». Перед окнами передняя, где по диагонали находится киот с иконами. В том, «красном» углу расположен стол. Интересная деталь планировки избы – пространство между печкой и стеной. Там находится полка, которая служит для сушки лука, одежды или хомутов. Это помещение на русском севере называется «голбец». На севере Парфеньевского района это слово превратилось в «гопчек», там иногда спят. Словом «голбец» в данной культуре жилища обозначается более развитая конструкция, когда за печкой находится вход с лесенкой в нижнее помещение, где в зимнее время находится молодняк крупного рогатого скота, овцы и куры. Там же могут хранить картофель.

За сенями располагается горница – любимое место для ночевки молодежи. Далее горницы находится повить – место для хранения сена. Хлева устроены под повитью.

Техника рубки изб была на высочайшем уровне. Отметим, хотя бы такую черту, как чередование бревен, лежащих друг на друге комлем и вершиной, расположение бревна наружу той стороной, которой дерево было обращено на север, так как эти слои более плотные.

Дом окружен целой этикетной ритуально-мифологической системой. Вечером мусор из дома нельзя выметать – как в районе говорят «нельзя приметаться». Считается, что если развалится печка – быть покойнику. Где-то около печи живет домовый, который стремится у соседних коров отнять молока для своей. Для защиты от чужого домового корову нужно три раза полить по спине водой из 12 ключей. Без стука в дом могут входить только люди своей деревни, из соседних уже должны стучать в окно.

7. Деревня как культурный ландшафт

Земля рядом с избой максимально окультурена. Около дома как правило бывает посажена береза. Она считается своеобразным громотводом. И, действительно, были случаи, когда молния была в дерево, а не в дом. Вдоль некоторых домов имелись березовые насаждения. Народная память возводит этот обычай к тому, что Екатерина II очень любила березы и здешние тракты были к ожидаемому приезду императрицы были обсажены этими деревьями. На некотором расстоянии около дома обязательно был вырыт небольшой пруд – характерная черта местной культуры жилища. Он использовался как источник воды для хозяйственных нужд, на случай пожара. Он был предназначен также для гусей и уток. Такие пруды до сих пор есть и в самом Парфеньеве. Они называются «озерками».

Недалеко от избы располагается баня. В XIX веке было много черных бань. Сохранилась память, что они были более полезны для здоровья, чем современные с дымоходом. Как правило, женщины рожали в банях.

На большем отдалении от изб стояли овины – срубные постройки, в которых на колосниках, устроенных над очагом, подсушивали хлебные снопы. Когда горел очаг для сушки снопов, то возле очага дежурил истопник, обычно старик, на случай пожара вооруженный ведром с водой и шестом с тряпкой. Иногда овин глаголем был состыкован с ригой, иногда она стояла отдельно, но на близком расстоянии. Место за овином было излюбленным для детских игр – там дети избегали строгих взглядов родителей. За овином в сумерках проходили свидания молодежи. В зимнее время там девушки гадали о суженом. А когда свадебный поезд вез молодых в дом жениха, то он у овина делал остановку – знак большой этнографической важности, свидетельствующий о сопричастности судьбы человека с кормильцем-хлебом.

В деревне была, как правило, ветряная мельница-толчея, а то и несколько. Там обрушивали зерно на корм скоту. Муку приготавливали на водяных мельницах, устроенных в удобных для этого местах.

Территория села или деревни была обихожена. С улицы удаляли крапиву и репейники. В Ложково, по воспоминаниям Л.И. Старостиной, к Пасхе улицу даже грабли граблями, подметали лужайки.

Среди построек отметим сенокосные шалаши, которые делались на время работ. Это была столбовая конструкция с односкатной крышей из елового лапника и возвышающимися над почвой примерно на полметра спальными местами, устроенными из того же лапника. В таком шалаше разводили костер, дым которого отгонял комаров. Покосы находились иногда довольно далеко от деревни. Так, например, хвостилевские покосы были расположены на реке Волме, куда добирались на телегах. К культурному ландшафту следует отнести рыболовные заводы, которые до сих пор кое-где сохранились, как например, на реке Вохтоме.

Окультурен был также лес. До сих пор помнят, что лес между Горельцем и Левиным («Попова дача») был окружен столбами и метками. Ограды вокруг заповедного леса были во многих деревнях. Село назначало даже специального смотрителя («огородник») за оградой. В такой лес не заходила скотина, не велась незаконная вырубка или хищнический сбор грибов. По воспоминаниям А.С. Крылова в селе Матвеево оград вокруг лесных и полевых угодий было более 20 верст. Они назывались «огородами». В них было устроено около 20 проездных ворот³⁶.

Примечательно, что деревни были расположены очень близко друг от друга по линии того или иного тракта. Между ними было

2–3 км, иногда оно сокращалось до 1 км–800 м. Некоторые из них, конечно, очень были малы – 3–5 домов, другие большие – до нескольких десятков.

Планировка деревень чаще всего была беспорядочная, точнее приуроченная к берегу реки или к расположению дороги. Таковы, например, в Савинском сельсовете деревни Хвостилово и Завражье. Меледино, Павино и Маслово – порядковые.

Отметим, что в каждой деревне, обычно в центре ее, было место, где собирались старики или молодежь. Там устраивали скамейки, иногда качели. Пространство, образованное скамейками («лавки») в Татаурово было равно 7×7 м. Такая площадка называлась «круг». Местом собрания для увеселения были также близлежащие луга. Каждая деревня отличалась не только характером своего населения, но была известна в округе своими достопримечательностями. Например, одна деревня славилась своими липами, другая вкусной водой из колодезь. Деревня называлась, как правило, по имени первозасельщика. В названии села обязательно присутствовало церковное название (Николо-Полома, Николо-Ширь, Дмитрий-Потрусово, Успенье-Нейское).

Поселенческая культура на русском севере представляет собой плотный комплекс хозяйственных и мировоззренческих факторов, охватывающих экологию и космос в его эстетическом восприятии. В этот комплекс какому-либо новшеству проникнуть трудно. Об этом говорит такая примечательная деталь. В одной избе в селе Завражье мое внимание В.И. Константинов обратил на декоративные углубления на лицевой стороне печи, они были явными парафразами каменной церковной архитектуры. Они называются «выябонами», никак иначе. Дом, в том смысле как это понятие сформулировано писателем Ю.С. Бородкиным, прочная основа всего мировоззрения уроженцев данного края. Исчезновение деревень с лица земли воспринимается как немыслимая катастрофа. На месте бывшей деревни Бараново по инициативе братьев Фонаревых был поставлен памятный столб. Такой же мемориал соорудил Н.И. Балухин на месте теперь не существующей его родной деревни Худынино. Таким образом поселенческая культура – и по сию пору это колоссальный фонд эмоциональных переживаний и мотиваций к действию. Последнее сказывается в решении начать строительство дома у молодых жителей района. Мотивации к строительству дома осознаются не только как стремление достичь элементарного комфорта, но и как реализация сопротивления разрушительной силе времени, как спасение поселенческой культуры и традиционных ценностей бытия. Этими причинами руководствовалась, в частности, писательница Т.Н. Иноземцева, работавшая сельским агрономом, в одиночку с малолетним сыном построившая дом с садом в селе Аносово.

Осознанное отношение к поселенческой традиции – важнейший аспект человеческого потенциала Парфеньевского района. Значение

³⁶ Крылов А.С. Указ. соч. // Губернский дом. 1998. № 4. С. 60.

актов исторической памяти видно в скромных мемориальных знаках, воздвигнутых на месте исчезнувших деревень. Родник живой памяти забил в селе Григорово: каждый год в конце августа там стали собираться односельчане, человек 15, специально ради поддержания соседских связей. И, конечно, настоящим подвигом была краеведческая работа Дмитрия Федоровича Белорукова (1912–1991), опубликовавшего очерки по истории не только Парфеньевского района, но написавшего большую и ценную книгу «Деревни, села и города Костромского края». На парфеньевском кладбище находится могила Белорукова с кустом сирени, которую он очень любил. Во дворе дома Дубининых в Парфеньево гостю могут показать «озерцо», из которого маленький Митя решетом ловил карасей.

8. Парфеньево – центр района

История города, посада и, наконец, села Парфеньево предоставляет нам уникальную возможность проследить тонкие механизмы порождения существа городской жизни, которая может быть помещена волею судеб в сельские формы. История, будучи не экспериментальной наукой, получила вдруг в свое распоряжение некую экспериментальную площадку. Обрисовать ее устройство нам помогут глубокие исследования, проведенные с архивным материалом Дмитрием Федоровичем Белоруковым, видного отечественного инженера, писателя и художника, уроженца Парфеньево.

Отсчет истории Белоруков начинается с мерянского автохтонного рубежа: он обозначен финно-угорскими названиями рек: Нея, Вохтома, Нельша, Монза, Ружбол, Сомбас. Славянское население интенсивно двинулось сюда из Новгорода в IX веке.

О существовании Парфеньево в 1521 году говорит галичская летопись в связи с нападением татар и марийцев на «парфян». Следующее нападение было в 1523 году. В ту эпоху Галичский уезд граничил с Казанским ханством по рекам Межа, Ветлуга и Уста. После этих событий имеются сведения, что Парфеньево становится центром оборонительной системы, которая называется «осадой». В 1522 г. при Великом князе Василии III здесь была воздвигнута крепость на высоком берегу Неи. Деревянная крепость была снабжена башнями и пушками. Внутри крепости находилась деревянная Ризоположенская церковь (затем после 1890 г. каменная на новом месте), набатный колокол, которой извещал о нападении врагов или пожаре. Этот колокол существовал до 1930-х гг. прошедшего века.

В эпоху Петра I в Парфеньево стоял Казанский пехотный полк, штаб которого находился на горе Полковушка. В конце XVIII века Парфеньево потерял свое военное значение и в связи с городской ре-

формой Екатерины II был переименован в посад, который со своей округой вошел в Кологривский уезд³⁷.

Несмотря на разжалование, Парфеньево продолжал вести свой купеческий городской образ жизни. Этот образ жизни оставался таким до 1929 года, когда Парфеньево стал селом и районным центром. Следовательно, Парфеньево выдержало на своем веку три разжалования.

Быт Парфеньева был отражен в четком этнографическом описании Сергея Васильевича Максимова в книге «Лесная глушь», изданной в 1857 г. Одновременно появилось описание Парфеньево, принадлежавшее перу И.П. Корнилова. С точки зрения бытописателей того времени, это беднейший посад из 80–90 старых деревянных домов с двумя каменными и одной деревянной церковью. Но при всем том здесь обитает активное купеческое и мещанское население. Местные купцы имеют связи и в Галиче, и в Макарьеве, куда ездят на знаменитую ярмарку, собирающую до 5 тыс. людей народа. В Парфеньево по четвергам (позднее и по сию пору базарным днем стала пятница) есть своя собственная ярмарка, куда крестьяне с деревень поставляют свои товары. Это лисьи и беличьи шкуры, сало, скотину, мед, лен, грибы, хлеб, шерсть, холсты, сукна, деревянная посуда и другие деревянные изделия. Оказывается, в Парфеньево есть еще харчевни и два кабака, по данным И.П. Корнилова³⁸. Крестьяне обеспечивают, кстати, несколько священников с их причтом.

Проследим поподробнее торговые связи в Парфеньево. Парфеньево, как отметил Белоруков, лежал на пути торговли северной солью, которая в окрестных местах стала добываться еще в X веке³⁹. Через Парфеньево проходил Нововятский тракт из Костромы через Галич, Парфеньево, Кологрив и далее на Старовятский тракт. Кстати, дорога из Галича на восток еще в XIX веке называлась Мерянской, а сам Галич – Мерьским⁴⁰. По району проходил тракт из Тотьмы через Кологрив на Вятку (села Матвеево и Ильинское)⁴¹. Через Парфеньево и село Горелец проходил тракт из Казани на Сухону, а далее путь шел по воде до самого Архангельска. По этому тракту доставлялись соль и известь⁴². Вся территория района была охвачена дорогами, по которым крестьян снабжали товаром офени. Максимов отмечает и значительную торговлю лошадьми, которой занимались мещане⁴³. Быт купцов и мещан был не деревенским. Зазорно было появляться в лаптях.

³⁷ Белоруков Д.Ф. «Бывый город» Парфеньев // Костромская земля. Краеведческий альманах. Вып. 2. Кострома, 1992. С. 25–32.

³⁸ Корнилов И.П. Указ. соч. С. 49.

³⁹ Белоруков Д.Ф. Деревни... С. 103.

⁴⁰ Там же. С. 56.

⁴¹ Там же. С. 315, 318.

⁴² Там же. С. 340.

⁴³ Максимов С. «Бывый» город Парфеньев // Губернский дом. 1998. № 4. С. 25.

Девушки носили городское платье и капоры. Устраивались регулярные гуляния на «бульваре», в живописном возвышенном месте в стороне от церкви. В 1901 году там был построен «народный дом», которого уже нет. Это место в настоящее время осталось местом встречи молодежи.

Примечательно, что сами жители Парфеньево и крестьяне окружающих сел относятся к этому населенному пункту, как к городу. Даже в речи людей старшего поколения это нынешнее село называется не Парфеньево, а Парфентьев. Современные жители деревень, которые удовлетворяют в Парфеньево свои экономические интересы на пятничных базарах и культурные запросы, тем не менее считают Парфеньево очагом городской испорченности.

Это суждение отражает стандартное архетипическое восприятие городской жизни и известно с тех времен, когда Вавилон в середине I тыс. до н. э. называли «всемирной блудницей». Таков предикат любого города: Москвы, Парижа или Касимова. В обстенции кого-либо выражено желание навязать объекту нечеловеческие качества, среди которых главное – немотствование, как у животных. Тем самым моралисты выражают желание быть услышанными. Город – это молчалник, окруженный человеческой речью. Парфеньево соответствует этому критерию. Население окрестных сел непрочь посудачить о нравственности «парфен». Исторически Парфеньево может быть лишено прочих городских атрибутов, но, участвуя в порождении речи, выполняет для округа свою протогородскую функцию.

Функция порождения речи-текста не утрачена у современного Парфеньево. Это село создает полюс напряженности для потенциала речи, важнейшей составляющей человеческого потенциала района, ту его часть, которая обозначена в слове «человеческий». Отметим, что население района, описывая свой центр через понятие нрава и принижающего поведения, оставляют себе свойство речи. Но районный центр необходим округе, так как он является средоточием экономической и прочей жизненной деятельности. Убедиться в этом можно, выйдя часов в 8 утра на площадь. Там встречаются водители лесовозов, отправляющихся в дальний путь, владельцы сельскохозяйственной техники, ищущие запасные дела, люди, нуждающиеся в зарботке, пассажиры, которым надо отправиться в села района или за его пределы. В июле я там встретил моих знакомых, с кем подружился в февральскую поездку, как с К.А. Молчановым из д. Хвостилово, который был там в связи с поломкой с самую страду его трактора.

Протогородская функция у Парфеньево маркирована сакральностью его территории. Парфеньево при подъезде к нему со стороны Николо-Поломы воспринимается как холм. Это возвышенный берег Неи, протекающей в пределах Парфеньево с запада на восток. Церкви как сакральное ядро территории возвышаются на холме. В.И. Костан-

тинов, обладающий безупречным эстетическим вкусом, выступает за удаление разросшихся огромных деревьев, скрывающих церкви⁴⁴. Это справедливо, ибо сам вид храмов служит облагораживанию местности. Это по православной традиции относится также к колокольному звону. В свое время отмечал С.В. Максимов: из Парфеньево были видны церкви в ближнем Успенъ и в более отдаленных селах Ефреме и Николо-Шири. Вид церквей и звук колоколов воспринимались исходящими из «Града небесного», что строило наиболее значимую сакральную вертикаль, дававшую санкцию всей земной жизни.

Пространственные структуры Парфеньево также позволяют сделать интересные наблюдения. Линия «восток – запад» представляет собой мировую универсалию, организующую протогородскую функцию. Она четко прослеживается в Москве, где на востоке расположено село Коломенское, бывшее местом частной (витальной) жизни царей. Там поставлен храм Вознесения в честь появления у Василия III наследника престола. Запад Москвы отмечен прекращением родильной деятельности: здесь расположен Новодевичий монастырь. Тут же место завершения человеческой жизни – кладбище, ставшее национальным пантеоном. Подобную структуру можно выявить и в Санкт-Петербурге. Та же структура ощутима, скажем, в Тбилиси. Собственно так же по линии противопоставления «восток – запад» строилась сакральная жизнь в древнем Египте: погребальные пирамиды располагались на западе. А что в нашем Парфеньево? На восток в двух километрах от Парфеньево расположена д. Ложково, бывшая когда-то пушкарской слободой. Жители слободы долго, вплоть до 1836 г., пользовались рядом привилегий. С парфеньевцами они вели постоянную тяжбу за сенокосные луга, роль которых в жизнеобеспечении парфеньевцев очевидна. Мифологические данные, как бы ни были они смутны, еще более подчеркивают жизнепорождающее значение Ложково. Удалось зафиксировать предание, будто холм, на котором построены парфеньевские церкви, искусственный и насыпан землей с луга, прилегающего к Ложково. Столь же мифологично предание, согласно которому под Ложково находятся подземное озеро – парафраз мифа о священном граде Китьяже. На западной окраине Парфеньево за оврагом, образованным ручьем, находится старинное кладбище и участок для захоронения грешников (самоубийц). Все это говорит о том, что восточная часть парфеньевского пространства воспринимается священной в отличие от западной. Не сыграли ли аналогичные структуры на всей Костромской земле свою роль, когда крестьянин Иван Сусанин поднялся на защиту родной земли от супостатов, пришедших с запада?

Округа и центр – вместе они создают субъектность района. Парфеньево как немотствование, как пустота, расположенная между вос-

⁴⁴ Константинов В.И. Деревья в церковной ограде // Парфеньевский вестник. 25 сентября 1999 г.

током и западом, наполняется объективными жизненными связями. Парфеньево втягивает в себя жизнедеятельность людей района. Это суть регионального процесса, независимая от буквального значения слов, с которыми жители района обращаются к своему центру. Все это напоминает архаические Афины, у которых черты протогорода очень долго держались. И крестьяне, привозившие на афинский рынок съестные припасы, вовсе не жаловали горожан. Было даже специальное место для взаимной брани горожан с крестьянами, после которой последних впускали в город.

И вот что еще можно сказать по поводу протогородской сути Парфеньево. Жители округа, осуждая нравы людей, его населяющих, не отказываются от высокой оценки самого Парфеньево как значимого ландшафтного места с его живописными видами, церквями, памятью прошлого. Происходит раздвоение Парфеньево на идеальный locus в пространстве и на население, которое «уже не то». Иначе говоря, в ритуально-мифологическом смысле есть топос, но как бы без населения. Перед нами самая настоящая утопия, наделенная свойством «пустоты», которая ситуационно наделяется то греховностью, то праведностью. Пустота, заполняющаяся хаосом, бурлящими силами жизни, есть протогородской топос Парфеньево. Погружаясь в этот топос глубинного райцентра России или с помощью Золя в «чрево Парижа», мы оказываемся перед схожими градообразующими структурами человеческого сознания.

Одна из черт этого сознания – катастрофическое ощущение истории. Конечно, было бы по крайней мере неуместным закрывать глаза на вопиющие проблемы одной из частиц необъятной российской глубинки, на ее «трудножитие», по выражению Татьяны Николаевны Иноземцевой (Смирновой). Но в одном хочется поспорить с этой замечательной писательницей, одаренной аналитическим умом и волей следовать избранному пути жизни. Я имею в виду один ее тезис, изложенный в газетной публикации: «...Сегодняшняя деревня – это тылы не столько продовольственные, сколько духовные. В смысле сохранения русской национальной культуры. Сегодня Москва – провинция. Всякий мегаполис – конгломерат культур. Погубить село, значит уничтожить духовные корни, без которых нет нации»⁴⁵. Сельский образ жизни для многих уже личное избранничество, стиль жизни. Кто-то его разделяет, а кто-то и нет. Я думаю, что с распространением транспортных средств, компьютеров и прочей техники такой образ жизни в нашей стране будет более популярным. Но он ведь уже не будет продолжением крестьянского естественно сложившегося уклада. Да и теперешний быт сельских жителей приблизился к городскому, порожденному «конгломератом культур».

⁴⁵ Иноземцева Т. Мать России целой – деревушка // Звезда полей. № 5. Сентябрь 1998 г.

Вот что тут, мне представляется важным: для сельских жителей само Парфеньево кажется мегаполисом со смешением культур, отличающимся от деревенской исконной чистоты. Но ведь не было такой исконности никогда, представление о ней порождено нашим сознанием. Не было, как сказал бы иной ученый человек, субстанциального различия города и деревни, но было функциональное разделение ролей. Мне же как этнографу больше нравится поиск различий локальных групповых ментальностей. Этот термин, как мне кажется, подчеркивает наличие интеллектуального творческого потенциала в отличие от термина «менталитет», который обозначает застывшие структуры. И тут я сближаюсь с точкой зрения Иноземцевой о ментальном потенциале села, но видя в нем не смутные очертания духовных корней, а силу самовыражения, страшно сдавленную, но прорывающуюся свободой слова и мироощущения.

Мы подошли к самой главной регионообразующей черте Парфеньевского района – к характеристике его населения как создателя и пользователя культуры. В таком аспекте культура должна рассматриваться выразительным средством субъектности. Тем самым проблема региона, поставленная как экология человека, будет все больше вырисовываться как проблема человеческого потенциала. Для раскрытия этой переформулировки нам надо будет обратиться к анализу местного антропоценоса.

ГЛАВА 5

АНТРОПОЦЕНОЗ В СЕЛЬСКОЙ МЕСТНОСТИ¹

1. Концепт антропоценоза

Предварительные замечания по поводу теории антропоценоза сделаны в предыдущей главе. В конце того текста обнаружилась проблема субъектности как регионообразующего фактора. Собственно говоря, все нижеследующее является раскрытием темы региональной субъектности. Она в Парфеньевском районе вполне осознается самим населением, которое, однако, не имеет средств для научного воспроизведения и анализа этого явления. Такая роль выпадает на долю исследователя.

Развивая логику, изложенную в предыдущей главе, мы будем теперь целенаправленно уделять особое внимание «женскому фактору» не только как хранителю «старины», но и как носителю идеи сконцентрированного источника жизни. *Можно считать, что витальная субъектность и есть основа выделенного нами понятия антропоценоза.* В современных условиях России положение Парфеньевского района мы хотим показать не только в плане экономических трудностей, но и того *витального предела, за которым начинается неизвестность.* Вместе с тем женская субкультура и тесно прилегающая к ней детская дают основания для надежды на воссоздание тех составляющих этнической культуры, которые подверглись разрушению, особенно в сфере культуросценоза.

Сейчас нам необходимо раскрыть степень ориентированности населения на местную культурную традицию, прояснить самоопределение (термин «самоидентификация», применяемый в науке, не отражает активности позиции) местного населения, т.е. вскрыть те ценности, идеалы и неосознаваемые стереотипы, через которые люди строят сценарий своей жизни: жить в своем культуросценозе или бросить его и податься куда-то на ловлю удачи.

«Сценарий» – тоже часто говорят в науке. Но дело в том, что человек не аналитически, не разумом, не по писаному, а всем своим

существом строит то, что может быть названо витально-личностным пространством. Именно оно, продолженное в культуру, составляет антропоценоз. Обнаружить антропоценоз – задача научная. Но механизмы антропоценоза (а человеческий потенциал один из них) нужны для любой проектной установки, для управленческих нужд и демографической политики само собой. Вот у молодой женщины появился «материнский капитал». Но достаточно ли его, чтобы пестовать дитя до самого совершеннолетия? Конечно, небольшой капитал стимулирует рождаемость. Но кто поможет женщине создать подлинный антропоценоз, который в современных условиях выглядит как набор необходимой домашней техники, комфорта, медобслуживания, рекреации и многого другого. В нарисованной конструкции не хватает верного спутника. И вся затея становится весьма шаткой без того «культуросценозного» мужика, который носил в больницу лосиное мясо.

Еще более «неадекватно» ведут себя охотники сибирской тайги. Усталый охотник-эвенк приносит в стойбище добычу. Он голоден. Но хозяйка стойбища кормит сначала детей. А охотник скромно сидит в стороне и ждет, когда ему достанутся объедки. Так было заповедано жизнью, цель которой – выживание сообщества, того самого антропоценоза, о котором идет речь.

Пример с эвенкийским антропоценозом показывает, что в обряде трапезы у костра выпала одна структура: добытчик пищи в силу закона выживания коллектива практически лишен своей доли. Здесь выпавшая структура (термин Умберто Эко) в эвенкийском случае образует их антропоценоз. Получается как-то не по-божески? Именно так. Кстати, М. Хайдеггер время техники, встраивания ее в природу назвал «разбожествлением». Мне предпочтительнее термин «десакрализация», если под этим разуметь перестройку, перестановку, инверсию явлений отстраненного мира в земных витальных интересах.

Следовательно, для возникновения антропоценоза важна не столько адаптация, сколько внешняя нравственная позиция (метапозиция), которую соблюдал измученный охотник тайги. Такая метапозиция может быть определена религиозными предписаниями, мифологией, сюжетами, уходящими даже в космогенез. Любой нормальный коллектив бережно хранит этот сакральный фонд. Насколько он сохранился в Парфеньевском районе?

В свете всего изложенного мы приходим к такой формулировке: *антропоценоз – это поведенческая структура, очерченная собственностью, правами и обязанностями взрослой личности, направленными на обеспечение созревания подрастающего поколения коллектива.*

¹ Ранее опубликовано // Антропоценоз и этнокультурная характеристика населения // Человеческий потенциал Парфеньевского района Костромской области. М., 2003.

2. Демографические потери и восполнение населения

Снижение численности населения района с 45 тыс. в 1961 г. до 8563 человек в 2001 г. Смертность в 2001 г. составила 160 человек, рождаемость 80 человек. В настоящее время в районном центре в селе Парфеньево проживает примерно 40 % населения. Имеется исследование Т.Н. Иноземцевой, посвященное демографии района². Приведем суровые факты из этой публикации. Война выкосила сотни деревень района. Так, в д. Лаптуново Аносовского сельсовета было перед войной 12 дворов. Отсюда на войну ушло 14 мужчин. Вернулось 2 инвалида. Малочисленное поколение рождения военных лет дало также малочисленное потомство тех, кому в 1995 г. было по 20–23 года. Военный фактор усугубляется, по выражению Иноземцевой, трудножитием³. Что имеет место после названной публикации? Продолжение трудножития. Вот другой мартиролог. В д. Потапово было 30 дворов. На фронт ушло 40 мужчин. Вернулось двое, один вскоре умер от ран и т.д.⁴

Но не только ведь война... Житель д. Бараново Юрий Николаевич Фонарев на месте, где была его деревня, поставил знак с надписью «Здесь была дер. Бараново. Основана в XVII в., снесена в 1940 г.»⁵. Политика укрупнения продолжалась многие десятилетия и после. Примеру Фонарева последовал Николай Иванович Балухин, много мне рассказавший об исчезнувшей ныне деревне Худынино. А Виктор Иванович Константинов, живущий в д. Завражье, оставил квартиру в Москве и издал книгу стихов с красноречивым названием «Я остаюсь»⁶.

Но таких мыслей что-то не чувствовалось у школьников самого с. Парфеньево – все мечтают уехать. Скорее в Питер, чем в Москву. О внешней культурной ориентации подробнее будем говорить ниже.

Новое, этнически нерусское, население периодически вливается в состав местных уроженцев района. Удалось проследить историю некоторых фамилий. В Павлово по соседству с Н.И. Балухиным живет сейчас смешанная русско-цыганская семья, его глава в момент моего посещения прочищал от выпавшего снега широкую дорожку к дому Балухиных.

В военные и послевоенные годы в район было направлено много

² Иноземцева Т. Нас больно ранила война // Губернский дом, 1995. № 2.

³ Там же. С. 22.

⁴ Лихачёв А. Не хлебом единым // Губернский дом. 1998. № 4. С. 2.

⁵ Белоруков Д.Ф. Деревни, села и города Костромского края. Материалы для истории. Кострома, 2000. С. 349.

⁶ Константинов В. Я остаюсь. Кострома, 2001.

вербованной рабочей силы. С тех пор в с. Мальгино поселилась целая община чувашей, сохранивших свой язык. Были сюда выселены немцы с Украины и крымские татары. Свой демографический вклад внесли воспитанники нескольких детских домов и заключенные, которые направлялись на работы на животноводческие фермы.

Осталась хорошая память о выселенных сюда «русских» немцах, которые жили до 1960-х гг. в поселке Вохтома. Они были привезены из Одесской и Херсонской областей – территории заселения немецкими колонистами в Екатерининские времена. Ныне они переселились в ФРГ. Сейчас в Парфеньево остался работать хороший телевизионный мастер Слава Киммель.

Определенная демографическая составляющая – семьи, приехавшие в район по программам развития Нечерноземья в 1960–1970-е годы.

В последнее десятилетие в районе на постоянной основе стали жить несколько семей кавказцев. Расположенное рядом с Парфеньево село Успенье, где они в основном проживают, стали шутя называть «Малой Грузией».

К современному вновь прибывшему населению отношение неоднозначное. Явно отрицательное к богатым людям, приехавшим для покупки леса на небольшое время и развлекающимся в местном баре. С их стороны отмечено агрессивное поведение в отношении женщин, что вызывает контрмеры, иногда выражающиеся в драках. Осевшее население, среди которых есть грузины, абхазы, чеченцы и др., оценивается в силу личных недостатков или достоинств. Так, в районе пользуется популярностью ингуш Осман Имагожев, певец и руководитель театрального коллектива. Среди коренных жителей Парфеньево скорее отрицательное отношение проявляется к разбогатевшим жителям новых поселков.

С другой стороны, обитатели деревень смотрят на всех жителей Парфеньево как на представителей загнивающей цивилизации. Этим я хочу сказать, что многие из «антагонизмов» просто ложатся на семиотическую сеть бинарного разделения на «своих» и «чужих», на «протогород» и «округу».

В адаптации «чужих» огромна роль женщин. Прежде всего, это местные жены и подруги пришлых. Хочется отметить, что теща одного такого «чужака», обаятельного человека, называет его ласковыми именами. Вернувшегося с работы приветствует словами: «наш обрадывенька с работы пришел» и сажает за стол. В районе есть женщины, местные уроженки, жившие в силу замужества в других республиках СССР и вернувшиеся с детьми домой. Я беседовал с 30-летним молодым человеком, у которого отец остался в Закавказье. Он хочет считаться русским по матери, а свою мусульманскую фамилию сменить на фамилию жены, когда женится. Он крестился и регулярно посещает церковь.

Парфеньевский район оказался чрезвычайно популярным у дач-

ников. Здесь проводят лето многие жители Петербурга и Москвы. Причина, я думаю, все в том же тяготении русского человека к лесу: к собиранию грибов и ягод, к просто времяпрепровождению в лесной местности. Многие из дачников приобретают в свою собственность дома, которые очень дешевы.

Около станции Николо-Паломы в полудне ходьбы расположена деревенька Нозьма. Ныне там расположены дачи московской интеллигенции. В ней и в других деревнях летними сезонами лет 30 жил член-корр. Никита Глебович Алексеев. Выдающийся психолог и методолог скончался в Нозьме 21 марта 2003 г. Пару раз у него гостил и я.

По мнению Алексеева, за лето в район приезжает до 500 отдыхающих. Никита Глебович считал, что этот человеческий фактор в виде мощного интеллектуального ресурса необходимо организовать в интересах развития района. В развитие его идеи его ученики стали привозить их Москвы школьников на летние каникулы, организовали кооперацию с органами районного образования. Практическое значение благородных намерений сомнительно. Уж очень слаб потенциал у «дачного антропоценоза». Но уже хорошо, что в районе стали проводиться чтения памяти Н.Г. Алексеева.

Современные демографические процессы легко наблюдаемы, но трудно предсказуемы. Выявить этнодемографические ситуации, лежащие в глубинах времени, труднее, но это вовсе не значит, что они не играют роли в облике человеческого потенциала. Как оказалось, значение их огромно.

3. Этногенетическая подоснова человеческого фактора

Парфеньевский район, представляющий явно выраженную локально-административную и культурную единицу, не лишен более мелких этнокультурных подразделений. Их наличие отражает историю заселения края. Даже в физическом типе обитателей района чувствуются разные заселенческие потоки. На улицах Парфеньево с тобой только что может поздороваться ярко выраженный новгородец – голубоглазый с высокой спинкой носа. А вслед за ним ты познакомишься со столь же обходительным человеком, по уплощенному виду лица близкого финно-уграм или чувашам Поволжья. Финно-угорский субстрат здесь несомненен. Весь Русский Север наполнен финно-угорскими топонимами, часто прямо указывающими на имя первозасельщиков Костромского края, вроде Галича, который в древности назывался Галич Мерьский. Одна, глухая ныне, лесная дорога около Парфеньево зовется «мерьской». Чухломское озеро в XIV веке называлось Чудским. Галицкое княжество долго граничило с мари́йцами

по реке Унже.

Но предки современных мари́йцев леса Костромской области и округи делили с той самой мерей, оставившей множество памятников своего этнического имени. Хотя как обитатели здешних мест они упоминаются в последний раз, кажется, в 907 г.⁷

Можно ли в современном быту найти следы поглощения того древнего населения? Несомненно. В очерке о местном культуросенезе такие черты в материальном быту были отмечены. Сейчас, характеризуя жизненный уклад в целом и давая общий портрет населения района, из которого многие стали моими добрыми знакомыми и друзьями, хочется отметить необыкновенную мягкость, терпимость и расположенность в отношении другого человека.

Такую черту психологии парфеньевцев подметил уже И.П. Корнилов, писавший в 1857 году: «Парфеньевские крестьяне вообще смиреннее и уступчивее галичских. Проезжий мужик только увидит кибитку или заслышит колокольчик – сам сворачивает с торной дороги в рыхлый снег»⁸. Он отмечал обычай снимать шапку во время приветствия. Во время моего посещения Парфеньево на улицах со мной здоровались преимущественно женщины – они больше хранят традиционные нормы.

Одна из возможных причин парфеньевской толерантности может быть связана с древними дуалистическими воззрениями местного населения на Русском Севере. Еще в XI веке киевский воевода, подавивший в Новгороде восстание волхвов, вел с ними теологический диспут. Волхвы рассказали, что видят в человеке равно начало, полученное от Бога, и начало, полученное от его мифологического противника. На Русский Север это могло попасть с богомильской ересью. Но более обстоятельные исследования, прежде всего И.Я. Фроянова, дают основания внимательнее присмотреться к духовному миру поволжских финно-угров⁹. Фроянов проанализировал сообщение «Повести временных лет» от 1071 г. о походе на Белоозеро киевского боярина Яна Вышатича. Там случилось событие, в историографии трактуемое как восстание местных жителей под руководством двух волхвов. Боярин, прежде чем казнить волхвов, выяснил у них религиозную суть их мировоззрения, оказавшейся верой в двуединое, божественное и дьявольское происхождение человека. (Человек, де, создан нечистым из ветоши, которой отерся Бог во время парения в бане и бросил с неба на землю.) Выступление волхвов было не антифеодальным восстанием, а исполнением жестокого языческого обряда в адрес

⁷ Древности. Т. 6. Вып. I. Спб., 1875. С. 48.

⁸ Корнилов И.П. От Костромы до Соль-Галича // Губернский дом. 1995. № 1. С. 50.

⁹ Фроянов И.Я. О языческих «переживаниях» в Верхнем Поволжье второй половины XI века // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 30–49.

женщин, обвиненных в колдовстве.

Дуализм как исконная основа мировоззрения свойственен не только народам Русского Севера, Поволжья, но и народам Кавказа. Особенно сильно он выражен в древнейших верованиях иранцев. Истоки дуализма восходят к персидскому зороастризму. Через западные манихейские течения богомоллов, катаров и др. дуализм лег в основу христианских ересей¹⁰. Но был еще другой и не менее значимый путь философско-теологических связей – восточноевропейский. Здесь Волга стала важнейшей культурной магистралью, которая вверх по своему течению несла достижения древнейших центров цивилизации далеко на север в глубину лесов. И не лежали ли Хазария, Булгария, Великая Пермь и Великий Новгород как цепочка центров культуры на пути из Ирана по Каспию и Волге в леса севера? Здесь, на севере, развивались свободные мировоззренческие системы, сказавшиеся впоследствии на мышлении коми по происхождению Питирима Сорокина и менее известных, но не менее оригинальных личностей.

В таком случае становится понятнее маршрут по волжско-иранскому меридиану, часть которого проделал в конце XV века тверской купец Афанасий Никитин – он шел к далекому Ормузду по древнему меридиональному пути культурных связей¹¹.

Если справедлива наша гипотеза о южных связях, основанных на торговле пушниной и солью, то становятся объяснимы «городские» черты в традиционном поведении местного населения. Да и собственно поселения городского типа в этом крае существовали еще в раннюю эпоху славянской колонизации. Здесь уместно высказать нашу гипотезу о принципиально городской по менталитету ранней славянской колонизации Поволжья. Эта колонизация не была удовлетворена длинными водными путями, дороги стали прокладываться рано. Можно согласиться с С.К. Свечниковым, что «деления на дороги в Казанском ханстве не было, а как административно-географические понятия они сложились только после присоединения к Русскому государству»¹².

Тем не менее вся этнография соседних финно-угорских народов указывает на черты рафинированного быта, где четко разведена праздничная и обыденная жизнь, мужская и женская сферы. Мужской прибавочный продукт выражался в разработанной поселенческой культуре. Именно для нее были характерны ограждения угодий, двухэтажные дома и амбары, летние кухни, стул главы семьи, генетически происходя-

¹⁰ Рассел Дж. Б. Колдовство и ведьмы в средние века. СПб., 2001. С. 163.

¹¹ Наличие таких меридиональных связей на восточном крыле Евразии было установлено в исследовании: Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976; *Tchesnow Yan. Historische Ethnographie der Lander Indochinas.* Berlin, 1985.

¹² Свечников С.К. Марийский край накануне присоединения к Русскому государству (гл. I, параграф 2) – www.mari-el.name/glava_1.html Йошкар-Ола

щий от трона (у марийцев и удмуртов, опять аналогия Кавказу) и т.д.

Прибавочный продукт женского труда нашел себе выражение в прославленной вышивке. Принципиально она такая же цивилизационная концентрация человеческого труда, какими были когда-то египетские пирамиды, на возведение которых шел прибавочный продукт общества. На основе прибавочного продукта у народов Поволжья развилась праздничная женская и мужская культура. Эта праздничность распространилась на природу: так, у удмуртов праздник завершения весенних работ стал праздником распутившейся зелени. У славян подобную роль стал играть церковный праздник Троицы.

Иранско-манихейское влияние в Поволжье весьма ощутимо в глубоко структурированном восприятии времени. Это сказалось в хозяйственных циклах, обрядовой жизни и сценарии жизни отдельного человека. Укажем здесь на развитую новогоднюю мантику предсказаний, расписание времени дня для исполнения тех или иных жанров, обряды ожидания зари летом, на специфическое требование человеку в течение жизни принести 4 животные жертвы у Марийцев. Космогоническому дуализму у народов Поволжья соответствуют диадные социальные структуры. Назовем ритуальные певческие дуэты у удмуртов, когда певцы сидят друг против друга, взявшись за руки, заметную обособленность женской культовой системы от мужской.

Наконец, надо обратить внимание на устойчивость диадных этнических структур: разделение коми на две основные группы зырян и пермяков, марийцев на основные группы луговых и горных, мордвы на основные группы мокшу и эрзя. Хотя этнический процесс в начале был менее структурированным. Эту же тенденцию можно отметить, наблюдая конфессиональное деление этносов на христиан и мусульман. Я полагаю, что к реальному финно-угорскому субстрату может восходить оппозиция сельской округи и Парфеньево как «протогорода».

Природные ритмы, отмечаемые традиционными обществами, принято рассматривать сквозь призму циклического и, следовательно, архаического времени. Но это может быть так в одних случаях и не так – в других. Ведь в природе не заложены сами по себе интеллектуальные структуры человека. Возрастное время уже не циклично для каждого индивида. Но, для того чтобы оформилось выпрямленное время человеческой жизни, нужно придание большой ценности этой жизни и помещение ее внутрь природы, чтобы сделать явления последней выразительными средствами индивидуальной человеческой жизни.

4. Значимость жизни

Ценность жизни человека – вот что так явственно выступает в по-

веденческой культуре жителей Парфеньевского района. Это не только вежливость, бросающаяся в глаза наблюдателям прошлого и, я думаю, не в последнюю очередь влекущая людей издалека приехать в район снова или даже здесь поселиться. Ценность человеческой жизни воплощена здесь в девичестве и маркирована тревожными обрядами о суженом. Обилие и разработанность гаданий здесь потрясающи¹³. Для них имеется специальный термин «завораживание». Собственно, это закливание будущей нормальной жизни. Апогеем завораживаний были, естественно, святки (с 7 по 19 января). Одно из святочных завораживаний прямо состоит в заклинии времени: называли дни недели в обратном порядке («вторник с понедельником, четверг со средой, воскресенье с субботой, а пятница одна; скажи мне истинную правду – найду или потеряю»). На Рождество девушки бегали к верее (деревенские ворота) и кидали через нее валенок – куда он упадет носком, с той стороны будет жених. На Рождество же спрашивали имя у первого встречного. Летом при жатве последнего участка овса его обегали 3 раза, срывали овес и клали для гадания ночью под голову со словами: «Суженый, ряженый, приходи хлеб убирать!» Гадали еще, выходя на перекресток слушать звуки. Гадали по олову и с зеркалом. С замком под подушкой. Заклинали приход жениха, выбрасывая домашний мусор (сметье) на дорогу. Гадали в бане с камнем. В д. Кукушкино гадали у бабушки Карасихи, которая владела волшебной книгой «Варакуль».

В народной культуре все соразмерно. Женские увлечения гаданием с их выпрямленным временем встречали ироническое отношение со стороны мужчин, заинтересованных в более быстром успехе и, следовательно, в «кратком» времени. Отсюда проказничество парней по отношению к девушкам. На святках они снегом засыпали двери так, что обитателям приходилось вылезать через окно. Уж на что строгое время пост. И то на беседах при прядении парни норавлили незаметно поджечь у зазевавшейся девушки ее кудель. Особенно много рискованных шуток было на Крещение и на Масленицу.

В мужских шутках есть нечто, идущее от горизонтального фрагментирования пространства: в шутках один контур накладывается на другой, возникает смешная ситуация¹⁴. Мужской смех – это заявление о своем присутствии в мире, женский – о присутствии ребенка. Веселое весеннее настроение, когда у мужчин наступала пора тяжелых трудов, выражало у них готовность принять на себя положенные тяготы. С.В. Максимов отмечал такое настроение «у той толпы взрослых бородачей, которые загородили всю городскую улицу и ездят

¹³ Материалы по гаданиям, как и многие другие фольклорные тексты, были мне любезно показаны в Доме досуга Татьяной Борисовной Шишкиной и в Доме творчества юных Марией Викторовной Жуковой.

¹⁴ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. Лекция «Смехи истоки культуры». С. 329–349.

верхом друг на друге – стена на стене – по уставу ломовой игры в городки; все весело опуталось, и всем хорошо, в чехарде одним, в горелках другим и в гуляньях по аллеям почтовой дороги третьим¹⁵.

Женские развлечения преимущественно «вертикальны» вроде качания девушек на качелях.

5. Этнокультурные группы

О плотности хозяйственного и духовного освоения лесов Костромского края русским населением говорит такой факт. Лингвистами отмечено до 400 названий грибов в местных говорах¹⁶. Один из ценных грибов – валуй – имеет такие синонимы: бык, валуйка, вахлак, докудовицы, дураш, забалуй, квашонок, колпачок, кулак, лобан, лохмач, маклавик и др.¹⁷. Этот пример говорит и о различии локальных этнокультурных групп.

Перейдем к описанию традиционных этнокультурных структур. Для локализованных общностей, не имеющих самостоятельного этнического статуса, в отечественной науке применяется название «этнографические группы»¹⁸. Само население Парфеньевского района чутко улавливает наличие таких групп. Критерием их обычно берутся различия в произношении, которые лет 30–40 назад были очень велики. Лексика разных групп различалась до непонятности. Скажем, «прапились» в значении «сосватали девушку» было не всем понятно. Матвеевское цокание, дожившее до древней новгородской речи («цвятки» вместо «святки») у остального населения вызывало недоумение.

Цокание присутствует в северной для района полосе акающего говора. Эта полоса образует акающий остров, тянущийся северо-западнее Костромы через Солигалич в Чухломской район. Носителей акающего говора называют агафонами. Центр «агафонщины» села Матвеево, Мартьяново, Григорово. (Река Вохтома отделяет их от другой этнографической группы – каюров.) Носители этого говора, по мнению остальных парфеньевцев, «агафонят». Их высмеивают при сказках: «Рябят, пашли на тьят, по пути рябины наламаем», или «Кармилец, пашли в Гарилиц (Горелец), Богу малица». Агафоны заменяют также звук л на у: «пиу», «еу» вместо «пил», «ел». Агафоны по моим впечатлениям оказались людьми интеллектуально развитыми и с добродушным нравом. Они сами отмечают особенности своего произношения, впрочем почти исчезнувшие. Вот начало местной час-

¹⁵ Максимов С. Избранное. М., 1981. С. 492.

¹⁶ Лебедева И.В. Названия грибов в говорах Костромской области. Автореф. канд. дисс. ... М., 1995. С. 8.

¹⁷ Там же. С. 5.

¹⁸ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 143–160.

тушки: «Агафюночки-девчоночки, чаво, чаво, чаво...» Лингвисты еще не вполне разобрались в том, как появился акающий остров. Есть мнение, что он южного «московского» происхождения. Другое подчеркивает акающие тенденции в самом северновеликорусском наречии. В последнем мнении отмечается, что развитое отходничество только способствовало расширению акания¹⁹.

Агафюнов называют еще «рябинники». На этот счет существует предание. Крупнейший земельный магнат Никита Репнин был любителем орловских рысаков. В одном из своих южных поместий он строил для них конюшни. Плотниками работали парфеньевские. И старший среди них был Агафюн. По его имени так стали называть всех других. Эти агафюны увидели виноград и приняли его за рябину. Граф якобы обругал их «агафюнами-рябинниками». Мне удалось зафиксировать мнение, что на самом деле «рябинники» – это самостоятельная группа населения, по соседству с агафюнами.

На юге района, начиная с Николо-Шири, чувствуется уже владимирское оканье. У Сергея Николаевича Маркова, родившегося в Парфеньеве, было даже стихотворение о верности звуку «о»: «На то и костромич. Я берегу слова “Посад”, “Полома”, “Кологрив”...». Наиболее развито оканье уже в Нерехте. Там же распространено смягчение согласных: «Ванья», «Женья».

Переходная фонетическая полоса между оканием на юге и аканием на севере района представлена округой Николо-Шири. Переходность говора не мешала николо-ширским парням драться с матвеевскими. Население округи прозывается «ширяки», «шихвостами» или даже «шихристы». Что первоначально? Вблизи Николо-Шири расположен древний погост Ефремье, где церковь построена в память Ефрема Сирина. Он был косноязычным византийским монахом, которому во сне за его послушнический подвиг явилась Богоматерь и дала проглотить священные тексты. На утро Ефрем проснулся прекрасным исполнителем псалмов. Сыграла ли эта церковь свою роль в возникновении названия местного населения? Д.Ф. Белоруков, по крайней мере, допускает, что в топониме «Ширь» может быть скрыто имя «Сирин»²⁰. То есть это не пространственная «ширь», которая образовалась после вырубki лесов. Из округи Николо-Шири почти все мужское население уходило в отход. Это тоже могло способствовать возникновению прозвища «шихристы». В. Константинов и А. Зотов считают, что «шихвость» – от местного произношения звуков с, ч и щ через ш: швой, што, рушной, вобше²¹. Сами носители говора дают

¹⁹ Шайтанова Г.В. Говоры по верхнему течению реки Костромы (говоры по северной границе акающего острова в Костромской области). Автореф. канд. дис. ... М., 1952. С. 14–15.

²⁰ Белоруков Д. Указ. соч. С. 343.

²¹ Константинов В., Зотов А. «Кормилец, пойдем в Гарилец» // Парф. Вестник.

именно такое объяснение («народное толкование»).

Афюнино, родная деревня писателя Ю.С. Бородкина, расположено на границе между шихристами и агафюнами. Бородкин в нашей беседе обратил внимание на факты специфики местной речи. Так, малопонятная фраза «Не бай хоросьва» означает «Не приукрашивай». Но не только словарем примечателен, по мнению Бородкина, местный говор. В нем бьется живая струя языкового творчества. Так, «хлеб понажеристой», «давай почайпьем» – явные новообразования и принадлежат речи конкретных людей. Одна старушка, описывая фуражку с кокардой, сказала, что она, как у милиционера, «а посередине что-то плюнуто». Бородкин отметил, что привязка оканья и аканья к разным этногенетическим потокам у лингвистов вызвано их широким подходом, что каждой северной области присуще такое противопоставление произношения. Это очень продуктивная мысль.

По соседству с описанными акающими и окающими говорами расположена этнографическая группа не совсем ясной локализации. Речь идет о «чингуриях», или «ченгуриях». По мнению некоторых парфеньевцев, это население, живущее ближе к Нейскому району. Чингуриями называют обитателей деревень Кукушкино, Пасьма и далекой северо-восточной деревни Займа. По другому мнению, это жители Савино, Татаурово и Горельца, расселенное ближе к Чухломскому району. Отличительная черта их говора – цоканье и оканье. Этимология этого прозвища неясна. Но, возможно, она связана с марийским словом «чинга» (ударение на а), которое означает «мелкослоистое дерево, которое трудно пилить, колоть»²².

За чингуриями, живущими вокруг деревни Займа, есть другое прозвище «чернотропы». Оба этнографические названия явно обозначают жителей сплошной лесной местности, скорее всего, по занятию охотников («по черной тропе»). Надо при этом обратить внимание, что прозвище «чингури» не относится строго к локализованной группе. Скорее всего, оно отражает ту часть финно-угорского, марийского или мерянского населения, которое вошло в состав парфеньевцев. И исторически оно как бы перемещалось с одной группы населения на другую, которая еще сохраняла черты охотничьего быта. Таким образом, это скользящее прозвище.

За селами Савино и Матвеево и вокруг Татаурово обитает население, которых чаще всего называют каюрами. В настоящее время, когда благодаря литературе стало известно, что на севере погонщиков собачьих упряжек называют каюрами, прозвищу дают именно эту этимологию. Мною отмечена также этимология от фамилии Каюровых. Это происходит от забвения того, что в Вятской и далее к Псковской губерниям бытовало слово «каюр» в значении «торопыга, юла»,

²² Марийско-русский словарь. М., 1956. С. 671.

а также в значении «дюжий работник, трудолюбивый, усердный» по данным «Толкового словаря» В. Даля²³. Окружающее население отмечает, что каюры произносят на «и»: «рибьята», «глиди», «тилята», «рибина» и т.д. Каюры считались торговым народом. Они поставляли на местный рынок кузова, санки, плоски и горшки. Между каюрами и агафонами происходили молодежные драки, но, тем не менее, агафоны вступали в браки с каюрами.

Жителей села Полушкино почему-то называли сковородниками. Села Ильинское – рукавишниками.

Предпочтительность культурной ориентации в сторону северо-запада, который теперь ассоциируется с Петербургом, а в древности, конечно, с Великим Новгородом, ощущается в речевой моде и высказывается прямо. В Питер направлялась основная волна отходников. Многие там осели. Но до сих пор приезжают из Питера их потомки повидать родные места или даже купить дом для дачи. Два десятилетия назад ходил даже поезд Ленинград – Николо-Полома.

6. Фамилии, прозвища и имена

Итак, на примере чингурей мы отметили явное присутствие древнего аборигенного неславянского населения. На него могут указывать и не прямые факты. Таким можно считать обилие в Парфеньевском районе «птичьих» фамилий. Здесь изобилуют Лебедевы, Голубевы, Воробьевы, Скворцовы, Кукушкины, Петуховы, Журавлевы, а также Крыловы, Глуховы (считается, что от «глухарь») и т.д. Можно полагать, что это – косвенное указание – на марийское наследие. В культуре марийцев четко выражен запрет на убийство гусей, лебедей, голубей, журавлей и других птиц. В русской традиции более заметен культ фантастических птиц: сирина, феникса, неясны, которая согласно мифу разрывает свою грудь, чтобы накормить птенцов – символ жертвенной любви людей к Богоматери. Неясны часто изображали в клеймах Костромских церквей. Мной зафиксировано мнение (правда, высказанное лишь единожды – Алексеем Витальевичем Лебедевым, интересующимся прошлым), что в древности «лебедами» называли священников. Если это так, то такое наименование было возможно со стороны местного языческого населения.

На сословную сложность населения может указывать разное произношение фамилии Ивановых. Считается, что фамилия Иванов с ударением на «а» является дворянской. Хотя надо отметить, что в первых переписях после отмены крепостного права многие крестьяне записывались по фамилии своего владельца. Так появилось в районе много Куракиных. Возможно, аналогичного происхождения фамилия Майоровых, которых много в деревне Полушкино. Явно некрестьян-

²³ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. Спб.; М., 1881. С. 101.

ского происхождения фамилия Бархатовых (с. Бабкино).

Фамилии, как правило, происходят от прозвищ (кличек). Парфеньевцы оказались необыкновенно одаренными на такое творчество. Приведу примеры ныне бытующих индивидуальных прозвищ (имена будут изменены): Петя-Кабан, Саша-Француз, Коля-Телепузик, Миша-Насос (то ли из-за качающейся походки, то ли из-за постоянного потребления алкоголя), Паша-Дрын (рослый мужчина). Примечательно, что подобное прозвище женщинам дают редко, обычно отличающимся странным поведением (Таня-Пуля, Зоя-Тринадцатый секретарь (женщина, пытающаяся утвердить по всем инстанциям свою правду)). Прозвище может сопровождать фамилию. В районе много Смирновых. Одного стали по буквам имени и отчества называть Смирнов-СэФэ. Видно, этот человек с юмором, и он стал так пояснять себя по телефону, чтобы поняли, кто говорит. Одного Смирнова стали именовать Смирнов-Академик в силу того, что его сын окончил Ленинградскую лесотехническую академию. К человеку одной фамилии приделали прозвище Апельсин и так стали называть всю семью – Петровы-Апельсин. Это распространенное явление – перенос прозвища с человека на его семью и потомство.

В данной теме надо отметить название пожилых женщин по фамилии. Обычно, это фамилия умершего мужа: Федуниха (по фамилии Федулов), Бакланиха (Бакланов), Макариха (Макаров). Надо сказать, что женщины с такими прозвищами имеют, как правило, повышенный социальный статус, принимая фамилию рода как имя.

Характер женских прозвищ показывает, что по «мужскому» принципу дают прозвища женщинам нестандартного поведения и даже умственно неполноценным. Это указывает на внешний, а с точки зрения социума, не вполне «культурный» мир. «Нормальный» мир порождается женщиной, выполнившей родильные функции или собирающей их выполнять (ниже будет сказано о статусе девушек – славутниц).

Пространство антропоценоза отнюдь не симметрично. Оно вытянуто к какому-то внешнему полюсу тяготения. Северные этнографические группы парфеньевцев ориентированы на северо-запад – на Чухлому. Вот как описывала это знаток старины Анна Федоровна Целикова (приводим фольклорную запись Н.С. Ганцовой). «В Чухлому за капустой издали. Да первай дивевни киламетраф пятнадцать, а от нас – тридцать пять. Ну, уж в Чухломе савсем другое наречье. Там был культурный народ. В Цвятки гастили: ани все – душенька, ангел ты мой, мила моя. Што ты, приветливый, очень даже обходительный народ. В адин ряд биседы делали, а у нас в три ряда. И наряд – светлое все: платье, туфли, а не в лаптях. Как грацкие. Цвятки там с Раждесва целую ниделю. Акупают избу, все чиста, гармонис. Рибьята издят с радитялям, там раздиюцца. А уш радитялям – мяста, скамейка. А у нас без радителей здисядка. Там уж платье не сомнут ни за што.

Там и танцуют не па-нашиму, па ручке. Издили на лошадях в другую диремню. Радитили в польтах, кавровые платки. А уж девки сидят, модятся, не дышат. Парень скажет: такая мне пандравилась. А мать, может, скажет: ни пандравилась. Это на Виге-то, в Чухломе»²⁴. Высокий статус Чухломы отнюдь не мешал насмешке: о чухломских говорят «Искал везде рукавицы, а они за поясом». Но это вовсе не исключение. О галичанах говорят «ерши галицкие», о буювцах – «лесники», «домоседы».

Прозвище может возникать спонтанно, но потом прочно удерживается. Так, кукушкинских стали называть «японцами» по такой причине. Во время русско-японской войны в Кукушкино жила бабушка Усатова. Она имела обыкновение гонять с огорода детей с таким ругательством: «Убирайтесь, японцы!» Так и стали видные в округе специалисты-гончары «японцами».

На последнем примере опять демонстрируется асимметричность антропоценоза – «японцы» маркируют пространство некультуры в противоположность, скажем, отмеченному у Целиковой ценностному пространству «города».

7. Женская культура досуга

Женское пространство центростремительно. В языке пожилых женщин района еще недавно бытовала архаическая «точечная» лексика. Указательное местоимение «вон» с суффиксами было спецификой женского языка: указывая на рассыпавшиеся монеты старушка могла говорить 1. Вон! (о ближней к ней); 2. Вон-де! (которая подальше); 3. Вон-де-ткать! (о самой дальней). (Сообщено Л. И. Старостиной.)

В силу центростремительности один из видов зимнего гуляния назывался «свозки» – когда девушек привозили из разных деревень в одну (обычно на зимнего Николу – 19 декабря). В свозках участвовали девушки с семнадцати лет. Свозки предполагали ночевку и возвращение домой под вечер следующего дня. Положено было всем, кто участвовал в свозках, обязательно ночевать в той избе, куда их проводили, уход ночевать в другое место считался крайне незачинным. Это правило говорит о том, что пространство свозок сконцентрировано в одной точке, его как бы нет. Но зато появляется растянутое ночное время, символически женское. О том, что на гуляньях разбегающееся, центробежное мужское пространство останавливается, говорят названия других встреч молодежи. Зимние встречи продолжительностью в один вечер назывались «заседки» от слова «сидеть». Тот же смысл в общем наименовании встреч в жилых помещениях – «беседы», «посиделки». Отметим, что чинное сидение на лавках было привилегией и обязанностью девушек – они выведены из пространства.

²⁴ Ганцовская Н. Каюры, шихвосты, агафоны-рябинники... С. 65–66

Всем остальным дозволялось входить и выходить из избы.

Строго формализована была и одежда девушек. Если на обычных супрядках (собрания ради совместной работы на пряхках, чесания льна и т.п.) полагалось быть одетой в повседневном платье, то на посиделки-беседы надевали праздничный сарафан, в косы заплетали цветные ленты²⁵. На святочных посиделках девушки исчезали на короткое время только для того, чтобы сменить наряд. Богатые это делали до трех раз.

Все говорит о том, что место, поведение, наряд, позы и жесты девушек были строго нормированы. Можно сказать, что пространство своей нормированностью было как бы ликвидировано ради ритуально выпрямленного в сторону неизвестности и риска времени. Парни приобщались к этому высоко ценному времени, спросив разрешения у понравившейся девушки посидеть рядом весь вечер, если она не занята²⁶.

Вывод из всего этого надо сделать такой: ритуальное ограничение и устранение пространства делает значимым тело девушки. В нем сосредоточивались потенции времени. Соответственно значимым становился ее облик. Освещение играло в этом свою роль. Если на супрядках оно было непременно лучевое, то на посиделках обязательно были свечи, которые приносили с собой парни²⁷. Им же ведь надо рассматривать невест! Но дело-то гораздо глубже – девичья красота всегда ассоциируется со светом. После замужества женщине положено «гаснуть»: ей скажут, если она выйдет на улицу, не покрыв голову платком: «не свети волосом».

Итак, свет – это атрибут девичьей красоты. Девушку, отличающуюся этой чертой, называли «солнышко». Не случайно, что во всех архаических культурах солнце имеет женскую символику, луна же считается мужчиной. Поэтому с луной связано слово, обозначающее менструации – их вызывает Луна-мужчина, как, например, у папуасов. Более высокие культуры все равно сохраняют представление о луне как о мужчине, что мы находим на Кавказе. Красивую девушку называют еще «славёна», «славница». Особенно если девушка на выданье и с хорошим приданым, но это не обязательно. Такая девушка славилась на всю округу. И даже мужчины из ее семьи считались «славниками». Примечательно, что высокий статус мужчин-славников позволял им активно участвовать в общественной жизни деревни. Так, они рассуждали спорные дела. В одной семье из таких славников сохранилась память, что мужчины-славники носили в одном ухе золотую серьгу.

В повести Василия Белова мне удалось обнаружить уважитель-

²⁵ Максимов С.В. Крестьянские посиделки в Костромской губернии // Избранные произведения: В 2-х т. Т. 2. М., 1987. С. 275.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

ное обращение к девушкам: «славутницы, убажницы»²⁸. Судя по тексту Белова оба термина широко известны у носителей северорусских говоров. «Убажницы», очевидно, имеют сакральную семантику, связанную со словом «Бог». В «Толковом словаре» В. Даля по поводу термина «славутник», «славутин», «славнук» с отметкой «северное» даются значения славный, завидный, богатый жених. Далее: «славутница» – девушка, щеголиха²⁹.

Но вернемся к покинутым нами посиделкам. Здесь погасший свет был сигналом некоторых вольностей. Так, мною записана память об игре, когда зажигали одну лучинку и передавали ее из рук в руки тому, у кого она погаснет, разрешалось поцеловать того, кто ему симпатичен.

Другими эротическими играми были «хоронить золото» (игра со спрятанным кольцом), «цепи рвать» или «заплетать плетень» (игра типа хоровода). Исполнялась песня с танцем «А мы просо сеяли» и др. Из песен были популярны «Я вечер молода во пиру была», «Ты скажи-ко мне, воробышек», «Выйду ль я на реченьку, посмотрю на быструю».

Летние встречи молодежи, которые проходили во время престольных праздников, назывались «гуляния». В деревню, где случался такой праздник, днем приезжали взрослые родственники. Ближе к вечеру, т.е. к «женскому» ночному времени, подтягивалась молодежь. Вот основные престольные праздники Николо-Ширской округи согласно сообщению Н.И. Балухина. В его родной деревне Худынино это «Варнавы и Варфоломея» (24 ноября по ст. ст.), в Паново «Владимирская» (6 июля), в Горщкове «Богородицын день» (21 сент.), в Шивцеве «Михайлов» (21 ноября) и т.д.

Во время престольных праздников ездили из деревни в деревню на лошадях, запряженных не в обычную, а в праздничную сбрую.

Этим не ограничивались собрания молодежи. Летние собрания после тяжелого труда, но при хорошей погоде устраивались в центре деревни или на лугу, особенно если появлялся балалаечник или гармонист. Здесь участвовали только свои – из одной деревни. Такое собрание называлось «зарянка». В нем участвовала молодежь лет с 14-ти.

Отметим, что новобрачные участвовали в гуляниях и беседах до года после свадьбы. Молодые замужние женщины приходили уже в платках. Им не положено было танцевать, только подпевать. В развлечениях молодежи, да и всего населения села большую роль играла Масленица. Здесь активную роль опять играли девушки. Под их песни зажигали сооруженную за деревней башню из старых веников, хвороста и т.д. Самые смелые прыгали через костер. Из исполнявшихся пе-

²⁸ Белов В. Медовый месяц // Наш современник. 1995. № 3. С. 65.

²⁹ Даль В. Толковый словарь. Спб.; М., 1881. С. 215.

сен особенно популярна была «Прощай, радость, жизнь моя».

Популярно было качание девушек на качелях, особенно на Масленицу. В.И. Константинов посвятил специальную статью устройству качелей, которые были в деревне Меледино. Одна из этих конструкций была очень сложной, делавшая полный оборот с людьми, сидевшими на доске. Даже из других деревень приезжали в Меледино ради этих качелей на Масленицу или на Святки. Была еще горизонтальная конструкция («самокат») – это горизонтальное бревно, которое раскручивается вокруг своей оси. Зимой к нему привязывали санки³⁰.

Наконец, хочется привести воспоминание А.С. Крылова о свозках его далекой юности. «Вспоминаю давно прошедшее, то время, когда мы гуляли и до нас гуляли в памятный день Матвеевской свозки, которая с незапамятных времен всегда была в Николин день. Что значит “свозка”: из всех деревень, ближних и дальних, а также соседних сел – Ильинское, Горелец, Никола-Ширь, свозят невест как бы напоказ, на выставку. Устраивается гулянье, танцы, и прежде по припевам-песням по кругу уходили, выбирали девиц, чтобы публично поцеловать. Очень радостно и весело проходили дни свозки... Никогда больше не повторится и не будет того, что прошло; не гулять так нашим детям, внучатам и всему будущему поколению, потому что жизнь и условия изменились значительно. Я помню то время, когда мне было около 10 лет (1896 г.). Вечер Матвеевской свозки проходил в избе нашего соседа Ивана Тимофеева. Молодежь того времени теперь уже старики и многие померли. Во время нашего гулянья (1903–1905 гг.) беседы были в помещении большого трактира (арендатор Александров А.К.), в трактире Смирнова Ивана Михайловича и потом в народном доме, уже после революции. Да, весело гуляли. Остается одно воспоминание»³¹.

Конечно, на молодежных гуляниях не обходилось без ссор и даже драк. Причем при последних запрещалось трогать гармониста – он играл как будто ничего не было. Общий настрой сельской эротической культуры удивляет высокой регламентированностью и осмысленностью, подчинением всех дел ухаживанию как цветению жизненных сил человека. Недаром старые женщины с удовольствием вспоминают ту пору. И каждая из них любит говорить, что она была славутницей.

8. Порождение жизни

Проследим за превращением девочки в девушку. Лет в 12 у нее

³⁰ Константинов В.И. Мелединские качели // Парфеньевский вестник. 9 мая 2000 г.

³¹ Крылов А.С. «Дневник моей жизни...» // Губернский дом. 1998. № 4. С. 58.

появляются менструации. Вообще-то в старину они случались позже. Одна бабуля поведала, что эти дела у нее появились после замужества, а была она выдана в 17 лет. Сейчас об этом сообщают матери. Но вряд ли так было в старину: положено было об этом сказать молодой золовке или кому-то из подруг. Это было чертой девичьей возрастной культуры.

Вот другая черта этой культуры: идеал девушки – полногрудая. Чтобы «титки» развивались хорошо, их смазывали куриным пометом, положено было есть много капусты. Плоскогрудую называли «воблиной» (материал Т.Б. Шишкиной). Парфеньевский идеал красоты полногрудой девушки отличается от распространенного в Поволжье и далее на Кавказе идеала с небольшой грудью. Последний идеал, по моим данным, можно считать «материнским», полногрудый идеал – эротическим. Почему последний представлен в Парфеньевском районе, можно объяснить концепцией изначального времени: ведь эротические отношения возникают раньше родильной деятельности.

Примечательные персонажи посиделок – свахи. Они ездили по всей округе, собирая необходимую информацию, в том числе и «компрометирующий материал». Явным знаком неблагополучия в репутации девушки были вымазанные дегтем ворота. А то невесте во время свадьбы подбросят куклу – это намек, что она «гуляла». Интимные отношения до замужества считались недопустимыми. Если они возникали у пары, то были средства выразить общественное осуждение: к примеру, зимой от дома парня к дому девушки проделывали дорогу из воткнутых в снег поленьев.

В наше время взгляды на половую жизнь стали очень либеральными. В Парфеньеве о девушке, имеющей интимные связи, не говорят чего-нибудь вроде «гулящая», но скажут «вольная». Сейчас очень приветствуются здесь, особенно со стороны пожилых женщин, постоянные связи пар, даже не зарегистрированных.

Обратимся к некоторым моментам традиционного сценария свадьбы. Свааты отправлялись на свое дело к вечеру. Считалось, что их не должны были видеть соседи. Но это бытовое объяснение, оно скрывает неосознанную архетипическую причину – женское время, время порождения жизни ночное.

Но вот в дом прибыли свааты, среди которых оказалась наша сваха со знаком своего положения – на руке у нее шаль, а у свааты через плечо полотенце. Предварительно они должны были долго стучать в окно. Всем ясны намерения сваатов, но они прямо о них не говорят. Несут что-то про телочку, которую собираются, дескать, купить. Перед нами символическое обозначение концентрации рассеянного внешнего пространства в «купцов» при метафорическом изображении невесты «телочкой». Этому сюжету многие и многие тысячи лет: еще в палеолитических пещерах в их глубине около женщины изображались фигуры крупных рогатых животных, а у входа в пещеру, т. е. на гра-

нице внешнего мира, фигуры лошадей. Поэтому невесту непременно будут увозить, а после свадьбы катать на лошадях.

Но вот невесту сосватали, по-местному «прапились». Наступает черед свадьбы. Свадеб было много после Масленицы. Во время венчания в церкви было много предосторожностей и разгадывания примет. Ну, например, кто первым наступит на коврик – жених или невеста, тот будет в доме командовать. Или кто больший кусок возьмет себе от свадебного пирога. Будет в доме верховодить также тот, кто первым коснется рушника. Ткань – одна из универсальных моделей мира, нити – это судьбы людей. Отсюда такая значимость рушника, который был повязан и на свате. Среди приданого невесты непременно должны были быть два матраца и 25 рушников для подарков всей родне мужа (у числа 2 родильная символика, о чем ниже; а число 25 – это тоже двойка, так как представляет половину магического числа 50, которое вообще очень значимо в человеческом общении: максимально возможное число учеников, численность экипажа пиратского судна пентиконтеры, который в средневековье мог завоевывать большие города). Массу подобных примет знали женщины, что должно быть способствовало их намерениям.

Представим, что все кончилось благополучно. Успокоились родители невесты, которые уже чуть-чуть начали волноваться, что их дочку женихи обходили вниманием и их «девка» может остаться, как говорят парфеньевцы, «однокоской». Заплетание волос в одну косу – знак девичества, в две – замужества. Удвоенность маркирует порождение жизни. Еще в неолите на севере России археологи находят фигурку вроде зерна фасоли – это магические изображения зародышей. Кстати, танец девушек на посиделках бессознательно, архетипически воспроизводит магический сценарий порождения жизни: этот танец начинался первой плясуньей, поставившей в бок одну руку, продолжался второй, которая в бока ставила обе.

Из аналогичных магических приемов отметим универсальный обряд, который у парфеньевцев называется «дренить невесту» (от местного слова «дрон», или «дрянь», означающего сор). Обряд состоит в том, что на второй день свадьбы перед невестой бьют горшок, наполненный посеченной соломой, среди которой имелись монеты. Молодая должна найти монеты и все прибрать. Это тоже этнографическая универсалия, существующая и в современном широко распространенном обряде битья тарелок или в виде сентенции, что посуда бьется «к счастью». У некоторых народов считается, что на сколько кусков разобьется тарелка, столько детей будет у новобрачной (писано мной у балкарцев в Приэльбрусье). Солома также несет родильную символику: на ней повсюду рожают (даже в знатных богатых фамилиях у грузин в прошлом) – солома, как и волос медвежьей или шкуры дикого оленя у народов Сибири, хранит зародыши рода. Кстати, во время

свадебного застолья жениха и невесту сажали на лавку, покрытую парой овчин шерстью наверх. Другой обряд с тем же значением пожелания плодородия – обсыпание молодых хмелем, овсом или рожью при входе в дом жениха.

Когда молодых отправляли после застолья ложиться в клеть, то поднимался страшный шум – это магическое обеспечение зачатия. В парфеньевском быту был еще такой вид магии плодородия: надо было женщине опоясаться мужском поясом и три раза прошептать заклятие. Это уже другая, не родовая, когда зародыши жизнью находятся вне человеческих организмов, эмбриологическая концепция, а конкретно отцовская. В первой концепции выражено значение материнского принципа – только он без воздействия мужчины реализует зачатие. Первую концепцию можно было бы назвать «женской», вторую «мужской» по значимости родильного начала. Но пока мы воздержимся от окончательного суждения.

Народная эмбриологическая культура включает средства, вызывающие половое влечение (афродизиаки). В данной традиции, как и повсюду в мире, используется менструальная кровь – капали ее в стакан красного вина для мужчины. Тут же отметим, что наименования менструаций в районе общерусское: «гости приехали» (намек на влияние внешнего мужского пространства), женщина «красится» и т. д. Важный запрет – во время менструаций нельзя посещать церковь. (Многие данные по женской культуре получены от З.Б. Хадисовой и Е.Н. Корниловой.) Чтобы покончить с этой темой, важной для нас в силу своей архаики и труднодоступности, упомянем о том, что менструальные выделения добавляли в поливку огородных растений, что практикуется и по сию пору. Парадигма здесь такая: деятельность женского рождающего организма способна передать это качество всей природе.

В женской культуре парфеньевцев представлен странный на первый взгляд обряд, который называется «сыр невестинной матери». Он изготавливается матерью новобрачной перед Петровым днем (12 июля ст. ст.). В этот день, который является праздником сенокоса, новобрачная, которая накануне от своей матери получила сыр, идет рано утром на покос. Там она встречает свекра со свекровью и вручает им этот сыр. Сенокосные праздники несут идеи об умирающих и возрождающихся божествах растительности. По этому поводу исполняются сенокосные плачи – жанр, который особенно развит в Грузии. В сущности, таков и плач египетской богини Исида по своему убитому мужу Осирису, тело которого прорастает ячменем. В описанном нами обряде появляется сыр. Откуда этот элемент? Он связан с эмбриологическим представлением о том, что в организме женщины зародыш плода появляется в результате створаживания (отвердения) молока, наполняющего тело женщины. Это происходит по данной

концепции под воздействием семени мужа. Молодежные с эротической окраской обряды с сыром описаны у адыгских (черкесских) народов на Кавказе. В Европе (например, у французов) изготовление сыра регламентируется месячным циклом у женщины: ей нельзя варить сыр в критическом периоде, можно в репродуктивном периоде, когда она способна к зачатию.

Описанный обряд у парфеньевцев связан еще с одной весьма любопытной деталью. Если жена не спала с мужем ночью по какой-то причине, то прежде чем идти доить корову она должна «покатиться», т.е. набрать в рот воды и пустить ее между своими грудями. Это магическая вера в то, что продукция молочного хозяйства обеспечивается репродуктивно-половой деятельностью людей. И не только молочного: еще сохранилась память о том, что перед засеиванием хлебного поля его хозяин должен был совокупиться с женой на борозде ради хорошего урожая.

Время половых сношений было строго нормировано. Запреты на них были в церковные праздники. Особенно большим грех считалось зачать ребенка в Страстной пост, полагали, что он будет ненормальным. Наиболее благоприятным временем суток для зачатия считалось предутреннее («на заре»). Полагали, если мужчина будет заниматься любовью в шапке, то родится мальчик. Если женщина мечтала о девочке, то надевала на мужа косынку. Перед нами все тот же «мужской» эмбриологический комплекс.

Был обычай, когда во время крестин ребенка батюшка определял по его виду, какого пола будет следующий ребенок у матери. Существенная его часть – представления о том, кем беременна женщина. Парфеньевские женщины указывают универсально распространенные признаки: если женщина теряет красоту, будет девочка; живот торчком – мальчик. Последнее отражает архетип мужского горизонтально-пространства – такой живот «центробежно» направлен во вне. Признак беременности девочкой – считается, что она забирает у матери красоту – это подчеркивание свернутости пространства у женщины, она апокалиптически одна в мире, появляется другая – значит, претендует на витальные ресурсы первой.

Родильный процесс воспринимается в районе по древней эмбриологической модели вынашивания ребенка – считалось, что плод сначала развивается в грудной полости («под сердцем») вверх головой, после нескольких месяцев переворачивается вниз головой и опускается в живот. Но так прямо мне эту концепцию никто не изложил, хотя были отмечены некоторые намеки. Например, была записана пословица «У сердца лежало, у гозна болело» (так говорила бабушка С.В. Захаровой, сотрудницы Парфеньевского музея).

Роды проходили, как правило, в бане или в подыбице. Случалось это и в поле. Женщина после родов 40 дней считалась нечистой,

всемирная универсалия, свидетельствующая о восхождении жизни от уровня земли.

9. Дети

Появление детей в семье встречалось с радостью. Особое внимание, конечно, уделялось «меньшаку» – это детский возраст, соотнесенный с возрастом других детей. Возрастные когорты мужчин менее четко обозначены. Мальчик становится парнем, который после женитьбы делается мужиком. Если он в возрасте и возглавляет семью, то он «большак». Маленькая девочка лет до 12-ти называется «девонька». После этого возраста она «девка». С замужеством до рождения ребенка она «молодуха», с рождением – «баба». Будучи женой большака она становится «большухой».

Дети рано приспособивались к труду. Пасли гусей, носили воду, ходили в лес по ягоды (четырёхлетним делали берестяные корзиночки стакана на два). В старину очень рано девочка познавала все секреты женского труда. С 5-ти лет она умела обращаться с прялкой. С 7-ми лет она вяжет и вышивает полотенца. К 8-ми годам знает все кухонные дела. С 12-ти лет она уже мастерица ткать холсты и пояски.

С обликом и поведением ребенка связаны древние поверья, сохранившиеся по сию пору. К грудному относятся, как повсюду на Руси – стараются, чтобы он не плакал. Этому, как считалось, служило тугое пеленание с помощью свивальников. Считается, что плач мешает нормальному развитию.

Сразу по внешнему виду старались определить судьбу ребенка. Скажем, на макушке два завитка («вьюна») – значит, ребенок будет счастливый. Судя по «сдвоенности», надо полагать, что речь идет об архаическом представлении о счастье: это указание на появление в будущем брата или сестры. Две макушки у женщины – значит, у нее будет по крайней мере два ребенка (если у мужчины – две жены во всех областях расселения русского народа).

Подрастающий ребенок начинал баловаться, о нем говорили «вольник».

Как и повсюду на Руси, дети исполняют стандартный детский фольклор. Дети младшего возраста играли в «Ладушки», «По кочкам», «Вышел зайчик». При летнем дожде пели:

Дождик, дождик, перестань,
Мы поедем на Растань (Ристань)
Богу молиться, Христу поклониться.
Есть у Бога сирота
Отворяйте ворота
Ключиком, замочком,
Серебряным платочком.

Как и повсюду у славян, поймав божью коровку, пели:

Божья коровка,
Улети на небо,
Дай нам хлеба.

Смысл этого заклинания о благополучии связан с черными пятнышками на красном панцире насекомого: пятнышки – знак пестроты, множественности, что ассоциируется с хтоническими и небесными источниками изобилия.

Летнее время – пора игр: «в мяч из-за угла», в лапту и прочие хорошо известные игры.

Всем, кто наблюдает жизнь Парфеньевского района в настоящее время, бросается в глаза обеспокоенность его жителей и административных структур образованием детей. Но удивительно то, что огромную тягу населения к образованию обнаруживаешь у бытописателя середины 50-х гг. XIX века, т.е. еще до отмены крепостного права. Вот что писал И.П. Корнилов: «Жители имеют склонность к грамоте. Некоторые грамотные женщины промышляют тем, что обучают по деревням чтению и письму. За выучку читать им платят по 1 р. и по полтора рубля серебром. А за обучение чтению и письму по 2 р. и по 2 р. 50 коп. серебром за каждого ученика (очевидно, как сговорятся. – Ч. Я.). Детей обучают также и станционные смотрители. Я видел у задоринского смотрителя 6 мальчиков чинно сидевших за длинным столом и старательно писавших с прописей, между тем как смотритель занимался своим делом в соседней комнате»³². Случайно или нет, но директор районной библиотеки Елена Николаевна Мартынова (Смирнова) в нашей беседе отметила, что именно задоринская сельская библиотека наиболее активно ведет просветительскую работу.

Тяга к образованию, несомненно, сказалась в том, что еще до Октябрьской революции среди местного населения было много образованных людей. Так, мелединский крестьянин Иван Ковишков выписывал толстые журналы³³.

При всей тяге современных детей к образованию на них воздействуют противоречивые влияния общества. С одной стороны, это общество, в Парфеньевском районе это очень выраженная позиция руководства, стремится стимулировать интерес к учебе. Но, с другой стороны, окружающая жизнь, семейное пьянство, конечно, воздействуют самым противоположным образом. Контингент учеников, по мнению учителя истории Станислава Николаевича Михайлова, делится на три категории: 1) часть, которая тянется к учебе, 2) учатся, поскольку заставляют это делать родители, 3) просто ходят в школу по привычке. Категория три все больше увеличивается. Тревожно, что

с 7–8 классов школы, т.е. после полового созревания, у учеников этой категории начинается деградация знаний – они забывают, что знали до этого.

Как рассказал С.Н. Михайлов, однажды на классном собрании, когда дети жаловались, что им много задают учить на память, встал один дедушка, который учился в воскресной церковной школе. Он стал на память читать множество стихов русских классиков, чем изумил все собрание.

Как считают учителя в Парфеньеве и в поселке лесорубов Вохтома, с которыми я общался, общество в целом уделяет слишком мало внимания воспитательному процессу.

Отрадное впечатление в этом плане осталось от посещения Николо-Поломского социально-реабилитационного центра для несовершеннолетних детей (директор Галина Аркадьевна Пунгина). По существу это приют для детей из неблагополучных семей. Там для них создана самая настоящая семейная обстановка. Вместе с тем развертывается научная программа, учитывающая личностное развитие каждого ученика, включая социометрию (по программе Айзенка). Детям прививают навыки труда. У них выступают творческие люди – жители района. Дети с удовольствием вспоминают посещение В.И. Константинова. Помнят они также о поездках в Кострому, где они бывали на чае в квартире ректора Костромского университета Николая Михайловича Рассадина. Все вспоминают добрым словом авиаконструктора Валерия Александровича Андреева, ушедшего из жизни – он постоянно навещал детей, оставляя гостинцы и подарки.

Воспитателей приюта беспокоит, что детям после их центра приходится возвращаться в семьи с ненормальным бытом. Пребывание в приюте, где дети спят на чистом белье и едят положенные блюда с помощью ножа, в этом случае оказывается сказкой, если не обманом детских душ. И тогда выписанные из приюта дети перестают на улице здороваться с бывшими своими воспитателями. Беспокоит также то, что у района не хватает средств для финансирования центра.

В Горельце, находящемся в дальнем северо-западном углу района, живет священник о. Владислав, который организовал церковно-приходскую школу. При посещении Горельца в июле 2002 г. я наблюдал там благоустроенный летний лагерь детей (человек 20). Для Савинской государственной школы о. Владислав приобрел компьютеры. Зимой окрестные дороги расчищаются церковным бульдозером.

Большая проблема связана с времяпровождением подростков. Здесь большую роль играет Дом культуры и досуга, где работают энтузиасты во главе с Татьяной Борисовной Шишкиной. Они устраивают дискотеки, на которых всеми силами стараются привить культуру поведения. Например, при отсутствии хулиганства продляют дискотеку на полчаса. В Доме культуры работает несколько кружков, в том числе и очень популярный драматический.

³² Корнилов И.П. От Костромы до Соль Галича // Губернский дом. 1995. № 1. С. 50.

³³ Константинов В.И. Мелединские мужики // Парфеньевский вестник. 3 апр. 1999 г.

10. Народная медицина

В произведениях С. В. Максимова отмечалось хорошее здоровье парфеньевцев, достигавших нередко столетнего возраста. Интересно, что в современности, когда здоровье населения района явно пошатнулось, сохраняется как самооценка противоположное представление. До сих пор поют такую частушку:

Я под мерку становился,
Мерку поднял головой,
Все начальники сказали
Годен парень молодой.

(Записано, как и многие ценнейшие этнографические данные, от Константина Алексеевича Молчанова и его матери Екатерины Павловны в д. Хвостилово.)

При всем том научная медицина уже в 1877 году констатировала неблагоприятное состояние крестьянского здоровья. Так, «Костромские губернские ведомости» писали: «У крестьян болезнь от простуды: горячки, ревматизмы, жабы, воспаления легких. Второе: катар желудка и нервные страдания его (gastralgia). У всех почти в простом народе боль под ложечкой (“боль сердца” у крестьян). Причина болезней желудка – грубая пища и гигиена плохая. У женщин нервные страдания желудка со спазмами в животе, груди, иногда горла (“порча”)³⁴⁻³⁵»

Люди считают, что гарантом здоровья является работа на свежем воздухе, очень вкусная вода и сосновые леса, изобилующие в округе. До сих пор на мелкую хворь не обращают внимания или ликвидируют домашними средствами, особенно банями (которые в д. Хвостилово, в д. Павлово, в д. Холмы и в с. Николо-Полома посетил зимой из-за простуды, а летом из-за физической усталости и укусов слепней автор этих строк). Баня как средство лечения в Парфеньевском районе решительно преобладает над траволечением. Это же отметила в беседе со мной уроженка Николо-Шири Светлана Николаевна Зуенкова, ныне живущая в Москве. Сок брусники, клюквы и мед включены в банный комплекс оздоровления. Огромная роль бани свойственна быту народов Поволжья, которые, как и народы Кавказа, настороженно относятся к принимаемым внутрь лекарствам, даже к травяным отварам. Зато в медицинской традиции этих регионов выражено лечение массажем и другими внешними приемами. Это связано с тем, что здесь «внутреннее тело» человека рассматривается не как физическое, а духовное, необходимое, например, для шаманской деятельности.

Хорошие данные по лексике, относящейся к народной медицине,

опубликованы Н.С. Ганцовой³⁶. Исследователь отмечает оптимистический взгляд народа на жизнь, болезни и страдания, связанные со смертельной опасностью. Само понятие смерти при этом прямо не называли, это слово было табуировано. Я вижу в этом тоже следствие представлений о внутреннем духовном теле.

Из других достойных внимания вещей отметим следующие.

1. Основной фонд представлений о здоровье у парфеньевцев, естественно, общерусский. До сих пор положено, скажем, при первом громе валяться по земле, чтобы «не болела спина». Как спина может быть связана с громом? Объяснение может дать только мифологическая реконструкция мифа о громовержце, который молнией поражает противника – черта. Черты – это оболочки, шкурки, не имеющие спины. Громовержец лишает спины тех, в кого вселились черты. Достается всем, и надо защитить спину, чтобы она не болела. Спина основной орган, подвергающийся магической опасности. Эта физиологическое представление скрыто в ворожбе путем касания плеча и в детской игре в пятнашки, где надо догоняемого хлопнуть по спине.

В обряде катания по земле ради здоровья последняя рассматривается источником здоровья. Об этом прямо заявила одна собеседница из д. Ефимово. Катание по земле при громе – след древнейшего представления о восхождении здоровья снизу вверх.

2. При простудных заболеваниях лечили детей помещая их в остывающую печь. Это эффект кварцевого облучения. Но в народном представлении – это известный у восточных славян обряд «перепекания». Ассоциация детского тела с заквашенным хлебом стимулировала лечение детских болезней хлебом, взятым из 3-х домов. Отмеченный выше обряд с сыром указывает на историко-этнографическую древность ассоциации детского тела (зародыша) с закваской. Обратим внимание на то, что переделывается при этом внешнее («физическое») тело.

3. Вызывает определенный интерес такая поведенческая черта – после пробуждения нельзя резко вскакивать. Это явный осколок развитой гигиенической системы, которую еще предстоит изучить, но она явно указывает на верование в наличие внутреннего тела, которое страдает при испуге.

Исследования, проведенные в Парфеньевском районе, позволяют выявить пугание как особый психофизиологический обряд. Это не только распространенные пугания детей чертями ради того, чтобы они не ходили в неположенные места. Были в деревнях как бы специалисты по пуганию детей. В Афонино этим занималась одна бабушка, которая надевала «личину» и «саван». В данном комплексе надо рассматривать обряды «завораживания», проходившие в психически тре-

³⁴ Губернский дом. 2000. № 4.

³⁵ Там же.

³⁶ Ганцовская Н. Сбор лексики по теме «народная медицина, болезни» // Губернский дом. 2000. № 4.

возможной обстановке на перекрестках («крестях») дорог. Сюда же входит ритуал «тащить черта», включенный в свадебный обряд (из голбца веревкой тащат свиную голову с исполнением исходного эротического варианта знаменитой «Дубинушки»). Для пугания могут использоваться совершенно разные атрибуты и мифологические образы, ибо суть обряда в веровании во внутреннюю суть человека, в то, что мы называем «внутренним духовным телом». Надо думать, это верование, порожденное всей этнокультурной историей края, которой коснулись дуалистические концепции манихейского цикла, вера в колдовство и представления шаманского типа, все это сказалось непосредственным образом на высоком уровне духовного потенциала местного населения.

4. Средства, связанные по происхождению с городской культурой. Такого происхождения, например, «пунч» бабушки Н.И. Балухина – это был горящий спирт или водка. Широко пользовались «крепкой водкой»

5. Были местные средства, которым знающий лекарь давал «научные» названия. Так, в с. Татаурово в 1910–20-е годы был знахарь, который пользовал настойками, называя их «канаус» (вода из канавы), «прудаус» (вода из пруда) и «рекау» (из реки).

6. Доступные народу средства, взятые из природы: лечение артритов и простуды муравьиным спиртом, крапивой, мухомором.

7. Колдовские средства.

11. Здоровье и магия в системе антропоценоза

На этой теме остановимся подробнее. Вера в колдовство (произносят «колдосьво») очень распространена. Время проведения магических защитительных обрядов в домах (о них ниже) – Великий пост, переломный момент в году, как и Рождество и Святки с их гаданиями. Колдуны в данной местности носят название «шептунь», «знахари» и «колдуны». Таковыми в старину были чаще женщины. Их деятельность была связана с женской культурой порождения жизни и со сферой животноводства в первую очередь. Причины кроются в аналогии между эмбриологическими представлениями и молочным хозяйством, о чем говорилось выше. Поэтому увод от коровы молока в пользу другой, поиск пропавшей в лесу скотины и угроза колдуньи извести целый род (была такая на Вохтоме) имеют общие магико-семантические основания. Примечательно, что когда я попросил местного колдуна N рассказать какой-нибудь случай из его практики, он поведал о лечении им бесплодной женщины. Эта молодая женщина страстно желала родить ребенка. А так как это не получалось с первым избранником, она пыталась забеременеть от второго, третьего и т.д. Наконец, она

пришла к колдуну. Он определил, что забеременеть ей не дает дух («пушистенский»), который мистически сожительствует с женщиной сам. Колдун устранил влияние духа, и женщина благополучно родила. Дух этот, очевидно, домовый, так как колдун нашел его за печкой.

Как и повсюду, в районе верят, что от одной коровы к другой можно перевести молоко. На этой почве возникают сильные обиды и ссоры. Но подоплека подобных верований, порождающих почти всеобщую обеспокоенность, состоит во всеобщем представлении о таинственном порождении жизни – как человеческой, так и животной. И по сию пору послед коровы тщательно прячут, чтобы его не увидел кто-то из посторонних.

Не всегда подобные действия и средства понятны. Так, в Парфеньевском районе бытует вера в магические способности найти пропавшую скотину с помощью свертка из тряпок, называемого «запас». При этом никто не знает, что находится внутри. Происходит ли название «запас» от «пасти»?

Другие функции колдунов либо вторичны, либо присоединились к первичным. Речь идет, например, о вере в способность колдунов определять нахождение пропавшей коровы. Таким искусством в Татаурово славилась бабка Домна. Она могла сказать, что надо идти в такой-то участок леса, и там корову находили.

Назовем затем магическое лечение. Например, обведение больного места безымянным пальцем по направлению против солнца со словами: «Как пальцу нет имени, так и нет места боли». Колдун может и навлечь болезнь, например, известным наговором: «Типун тебе на язык».

На идее перераспределения блага базировалась вера в «переживание ржи» – действий по завязыванию колосьев и т.д. Этого очень боялись люди в прошлом из-за непонятого различия урожая на сходных по качеству землях при одинаковых затратах труда.

До сих пор широко распространена вера в «дурной глаз» (здесь это черные глаза, а к примеру, в Турции – голубые). «Лучшее» средство при встрече с таким человеком – фи́га к кармане. «Дурной глаз» «урочит» грудных детей. Признаком сглаживания бывает грубый волосок на спине ребенка. От этого избавляют приложением теста – основано на аналогии заквашивания с появлением плода в результате створаживания молока в теле женщины. Универсальная защита от сглаза – призыв к помощи Николая Угодника при выходе из дома. От вредоносного взгляда парфеньевцы втыкают в оконную раму иголку и ее разламывают, оставляя острие в раме.

Обратим внимание на то, что вредоносная сила «дурного глаза» рассеяна в пространстве, она обезличена и от нее надо защищаться универсальной молитвой. Это соответствует тому, что самые сильные колдуны живут не рядом, по соседству, а в отдаленной местности. Для парфеньевцев такой колдун живет в Буге.

Важная информация о колдовстве мной была получена от колдуна Н. Он рассказал о том, как он получил умение колдовать. Когда умирала его бабушка-колдунья, ему было 3 года. Бабушка при этом держала его за руку. Мой знакомый, человек незаурядный, стал с возрастом замечать в себе способность предвидеть нечто, видеть, как при курении табаку из углов помещения выползают черти, и т.д. Такие способности в себе он стал развивать.

Будучи человеком начитанным, мой знакомый объяснял мне суть колдовской силы с помощью понятий современной науки. Основным для него является понятие энергетики, которой он придает качество сознания. Это сознание расположено не в мозге и не в каком-то физическом теле, а вне человека.

Я сказал бы, что речь здесь идет о внешнем «мужском» пространстве, насыщенном энергией. Это пространство слабо контролируется человеком и поэтому может быть опасным и неопасным. Можно думать, что субъективно это пространство ощущается именно как внутреннее духовное тело. Колдун принимает на себя ответственность за контроль над этим мужским пространством, становясь на женскую генеративно-центробежную точку зрения. Он как бы несет в себе, внутри себя иное – внутреннее тело. Оно находится внутри его носителя, как плод внутри женщины, с той разницей, что колдун умеет манипулировать своим внутренним телом, т.е. своими способностями. Специалист по колдовству использует пространственную логику ради управления временем, например процессом зачатия, родами, лечением. Но обладание пространством остается главным. В пространстве размещено благо, ресурс которого ограничен – это снова черта женской организованности. Следовательно, пространство обладает чертами тела, которым можно манипулировать. Поэтому мой знакомый подчеркнул, что сделанное им благо для одного человека оказывается вредом для другого (хотя мысль эту он объяснял появлением зависти по отношению к человеку, получившему какое-то благо). Конечно, надо учитывать и этот психологический фактор, которым можно объяснить скрытое соперничество в местном обществе при неоспоримой воспитанности и доброжелательности. Выражением стремления забрать чужую благодать может оказаться внезапное касание плеча или спины посторонним человеком. Этого от моего знакомого колдуна по отношению ко мне не наблюдалось, но со стороны других лиц, даже просвещенных, было.

Довольно подробный обзор «колдовства» сделан здесь не ради его собственной поэтики, очень интересной, а для раскрытия отношения к здоровью. Главное, на что мы обращаем внимание, – здоровье в данном антропоценозе мыслится в виде некоего ресурса, который может перераспределяться. В культууроценозе здоровье имеет внешние истоки, которыми можно воспользоваться, например запастись здоровьем на Ивана Купалу. В Парфеньевском районе, по-видимому,

господствует антропоценозная парадигма. С последней точки зрения человек способен конденсировать в себе здоровье и поддерживать его гомеостаз. Эта мысль отражена в афоризме Н.И. Балухина: «Люди не умирают, убивают себя сами». В понятии Балухина каждый человек – уникальное явление, организованное его сознанием. И у каждого свои болезни. Поэтому он с недоверием относится к вмешательству извне в проблемы здоровья. Прописываемые ему таблетки он всегда предпочитал не принимать (в культууроценозной парадигме люди, напротив, любят принимать таблетки). Из отраслей медицины он ставит высоко только хирургию.

В конце этого раздела хочется привести воспоминания Павла Павловича Дубинина о своей соседке, которая умерла в 96 лет. Ее звали Евстолия Михайловна Тихомирова. До самой кончины она сама себя обслуживала. Была доброжелательным человеком. И за компанию не отказывалась проглотить граммов 15–20 водочки. Далее один эпизод из общения этих парфеньевцев: «Ранней весной это было, перед ее смертью. Иду я, представьте себе, домой. И вижу на ее крыше кто-то мокрый снег сгребает. Это она оказывается, Евстолия Михайловна. Я говорю: “Как слезать-то будете?” А она: “Да вот лестница-то”».

Что тут можно сказать? Ничего. И только одно замечание. В отличие от настороженного отношения к приему лекарств прием водки считается полезным. Но для внутреннего тела, для «души». Когда водочка хорошо идет, говорят: «Словно черт в лапоточках прошел»...

12. Локальная идентичность района

Сопоставление культууроценоза с антропоценозом показывает, что способы адаптации пространства более формализованы и нормированы, чем способы адаптации времени. Наименее структурированным оказывается линейное время жизни (витальное время). У этого времени практически нет конца, ибо носители народной культуры живут как бы вне смерти, старательно табуируя само ее имя. Все идеалы и напряжения духа этих людей сконцентрированы на полюсе жизни. Такая асимметрия жизни выявляется нашим понятием антропоценоза.

Порождение жизни – функция женщины, которая задает тем самым линейное время жизни. Это время не циклично, как хозяйственное. Оно имеет вектор. Но куда? В анализе женской культуры обнаруживается, что если тело человека после окончания жизни уходит в землю или, как послед, прячется где-то в горизонтальном, т.е. в «мужском» пространстве, то вектор жизни может быть направлен ритуально-мифологически только вверх и без ясной конечной инстанции. Здоровье у человека идет от земли (ради этого катаются по земле, да и прямо об этом заявила пожилая собеседница из д. Ефимово). Эту ситуацию, где ценность здоровья человек получает от земли, а жизнь

как ценность устремлена куда-то вверх (в «космос»), можно считать семиотической. Ситуация указывает на то, что в мире имеется фактор, который себя никак не проявляет, но к нему устремляется жизнь человека. Такой фактор, дающий целеполагание людям, занимает позицию, которую можно назвать позицией «внешнего наблюдателя»³⁷. Для нас важно в позиции внешнего наблюдателя, что она предпосылает качество всеобщности любой наблюдаемой частной человеческой жизни. По отношению к внешнему наблюдателю время человека становится линейным.

Этнографические материалы, рассмотренные выше, и выявленная позиция внешнего наблюдателя позволяют нам сформулировать понятие герменевтического круга жизни, в который люди входят через линейное витальное время. Этот круг жизни мы вводим под воздействием философской герменевтики, которая была разработана Г. Шлейермахером и В. Дильтейем и в наше время поднята Х. Г. Гадамером как онтологическое учение о жизни. Но в отличие от философского герменевтического круга, где взаимосвязаны всеобщее и частное, используемый мною круг жизни – антропологический, т.е. асимметрический витальный, векторно направленный на продолжение жизни каждой индивидуальной частной жизни. Поэтому в герменевтическом круге жизни охраняемая частная жизнь окружена всеобщими условиями жизни. Здесь частное и всеобщее – две окружности, где частное находится внутри всеобщего.

Витальная асимметричность антропоценоза преобразует традиционный герменевтический круг в антропологический, состоящий из двух окружностей. Эта же витальность как целостность жизни позволяет людям традиционных культур входить внутрь, в разрозненные обстоятельства частной жизни. Витальность таким образом выступает начальным моментом человеческого потенциала.

Антропоценоз предстает в герменевтическом круге жизни как частная организованность, а культууроценоз – как всеобщая. Антропоценоз оказывается заданным пространственно через регион. Вот почему мы делаем вывод, согласно которому: для нормальной жизнедеятельности людей необходима региональная составляющая. В размытом самосознании современных людей потребность в такой составляющей предстает в виде тяги в природу, на дачу, как экзальтированный фольклористический или исторический интерес. В этих влечениях есть свои издержки, одна из исходных – завышенное самомнение локальной общности, претензия ее на знание о себе в последней

³⁷ Указывая на существование этой позиции, выявленной в этнографическом материале, теоретически мы опираемся на взгляды, развиваемые в науке М.М. Бахтиным, М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорским. *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М., 1997; *Пятигорский А.* Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. М., 1996.

инстанции, хотя это знание только начальное. Примечательно, что самое исходное знание для жителей села Парфеньеве скрываемое – предание о том, что город был разжалован в посад из-за какого-то преступления. На деле Парфеньеве попал, как и десятки других небольших городов, под административную реформу Екатерины II.

Итак, для вхождения в частный эпицентр герменевтического круга жизни человеку нужны средства всеобщности. Линейное витальное время – вот это средство. **Начальное «преступление» города тогда вид линейного времени, преобразованного под воздействием парадигмы греховности города как такового.** Жизнь отдельного человека (то ли жертвы, то ли преступника) оказывается средством гомогенизации истории, т.е. средством привлечения ресурсов всеобщности для целеполагания жизни. В таком случае права человека получают витальное обеспечение со стороны естественного права.

Поскольку линейное время оправдывает целостную жизнедеятельность людей, постольку носитель народной культуры входит в жизнь, минуя аналитические средства. Тогда все окружающее не распадается для него на отдельные факторы, а предстает как локальная духовная среда его жизнедеятельности. В этом целостном мировоззрении морфемные определенности культуры размещены во внешнем, а не во внутреннем мире. Это позволяет человеку подходить к внешнему миру ситуационно и творчески. Люди традиционного общества могут активно осваивать морфемы внешнего мира, отнюдь не теряя своей локальной, в данном случае парфеньевской, идентичности.

Привлеченное к анализу понятие герменевтического круга жизни позволяет по-новому взглянуть на концепцию человеческого потенциала. Если под таким потенциалом подразумевать источник необходимых ментальных структур, источник, который сам будучи слабо структурирован, способен переводить человека на его новый личностный уровень, то место размещения такого потенциала мы находим в антропоценозном ядре локальной культуры. Несомненно, что слабой структурированности, маргинальности ресурсов потенциала соответствует слабая структурированность линейного витального времени. Значит, и вектор этого времени – в сторону всеобщности, которую можно описать как средоточие высших человеческих ценностей. Локальная культура вовсе не отделена от большой традиции и, следовательно, от современности. Район, рефлексивно осваивающий ценности внешнего мира, оказывается тем самым как бы больше самого себя. Способность так относиться к внешнему миру, т.е. творчески, является исходным полюсом напряжения в человеческом потенциале локальной культуры или даже административного района, каким является Парфеньевский.

РАЗДЕЛ 3

ЛИЧНОСТЬ: ПРИНУЖДЕНИЕ КУЛЬТУРОЙ

ГЛАВА 1

ТАЙНЫ ДЕТОРОЖДЕНИЯ¹

1. Об изучении женского знания

Наши исследования деторождения, начатые в 1980-х годах в Институте этнологии и антропологии РАН, в значительной мере были стимулированы изданием сборников по этнографии детства, составленных этнографами-специалистами по разным народам мира под руководством И.С. Кона². Большую роль в разработке рабочих гипотез, с которыми автор выезжал «в поле» (народы Северного и Южного Кавказа, Сибири, восточнославянские народы), сыграли публикации по соответствующей теме вообще в отечественной литературе, впрочем, довольно разрозненные и получившие определенную проблемную направленность только в упомянутых сборниках, а также проработка соответствующей дореволюционной литературы. Из зарубежных исследований следует высоко оценить французские работы – целые монографии и статьи, отраженные главным образом в журнале «Ethnologie française».

Основные наши рассуждения, давшие предварительную ориентацию в собираемом материале, сводились к следующему. Представления и поведенческие акты, связанные с появлением на свет ребенка, в культурах разных народов, в том числе и в абхазо-адыгской, изучавшейся с особенным вниманием, обнаруживают разнохарактерные компоненты, которые трудно выстроить в какую-либо эволюционную линию. Среди самых развитых народов можно встретить бытование родильного представления или обряда, совершенно аналогичного тем, которые известны австралийцам или папуасам. Вывод, который мы сделали из этого наблюдения, состоит в признании родильных представлений, поведенческих актов и обрядов относительно самостоятельным блоком традиционно-бытовой культуры. Само по себе это

¹ По публикации: Чеснов Я.В. Деторождение в традиционных культурах // Биоэтика и гуманитарная дисциплина. Ред. Ф.Г. Майленова. М.: ИФ РАН, 2008.

² Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии / Отв. ред. И.С. Кон. М., 1983; Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии / Отв. ред. И.С. Кон. М., 1983.

требует от этнографии разработки специальных методологических и методических приемов. Позднее на этом основании мной было предложено ввести синтетическое понятие (мыслеобраз) *родильный антропоценоз*. С самых первых экспедиций в собираемом материале выявилось акцентирование *чудесных моментов* в зачатии и рождении ребенка. *Чудесное* было результатной всех ответов, которые информанты давали с явными недоговорками – это было отражением потаенного опыта и знаний. Об этой стороне работы будет сказано ниже.

В биологической и психологической науках в последнее время происходит все большая ориентация на утробную, натальную и постнатальную фазы развития человека, в которых формируются многие детерминанты последующего поведения взрослого человека. Такие проблемы начали широко обсуждаться на состоявшемся в 1980 г. в Тбилиси Международном симпозиуме по бессознательному³. Подобные исследования уже повсюду ведутся как в смежных с этнографией дисциплинах, так и в антропологии в целом, стали пристально изучаться в философии.

Традиционная для мифологии тема соотношения сознательного и бессознательного на современном этапе стала выглядеть как проблема пренатального зародышевого сознания человека.

Как констатировала Т.Я. Елизаренкова, «идея связи эмбриологии и космогонии, предчувствуемая и ранее, за последние 10–15 лет (публикация 1986 г. – Ч. Я.) стала ведущей среди специалистов, занимающихся изучением древней культуры»⁴. Эти слова взяты из предисловия Т.Я. Елизаренковой к трудам голландского индолога Ф.Б.Я. Кейпера на русском языке. Статья из сборника Кейпера – «Космогония и зачатие: к постановке вопроса» – была опубликована еще в 1970 г.⁵ и служила одним из оснований разработки моей программы полевых исследований.

Итак, сутью этой программы, опиравшейся на огромные усилия людей всех эпох и цивилизаций по осмыслению фактов зачатия и рождения человека, было изучение *чудесного*, концепта, который наиболее подходил к традиционным осмыслениям явлений.

К сожалению, я чудовищно поздно прочитал книгу Рудольфа Отто «Священное» только на русском языке в издании 2008 г.⁶. (На немецком она вышла в 1917 г., на английском – в 1950-е гг.) Оказалось,

³ Бессознательное: Природа, функции, методы исследования / Под ред. А.С. Прангишвили, А.Е. Шерозия, Ф.Б. Бассина. Тбилиси, 1978. Т. 1–4.

⁴ Елизаренкова Т.Я. Ф. Кейпер: Основные направления научного поиска // Кейпер Ф. Б. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 16.

⁵ Keiper F.B.J. Cosmogony and conception: a query // History of religion. 1970. Vol. 10, N 2.

⁶ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его отношении с рациональным. Изд-во СПб университета. СПб, 2008.

что мои поиски *чудесного* полностью соответствовали тому, что феноменолог религии Р. Отто обозначил в качестве «*нуминозного*» – как личностное отношение человека со священным. Феноменологически солидаризируясь с теорией Отто, я осмеливаюсь выдвинуть свою точку зрения. Она касается именно отношения со священным. Поскольку священное обязательно обладает рефлексивной общественной санкцией, постольку личный опыт нуминозного, опыт, слабо отрефлексированный, должен предшествовать общественному сознанию. Конечно, этот опыт не избегает влияния общества. Но нуминозное чурается общепринятого, оно редуцируется к персональному миру, который воспринимается как уникальный. Нуминозное – это возврат к иррациональному. По мере такого отступления формируется личностный базис. В конце концов, базис личности совпадает с самим появлением человека на свет. Таким образом, изучая данную тему, мы движемся от метафизических концепций к онтологической картине мира, которую можно назвать «*порождение человека*».

2. Рождение человека как предмет междисциплинарного исследования

Суть построений Кейпера вкратце такова. Он рассматривает ведийскую креационную мифологию, выразившуюся в борьбе Индры с Варуной, как отражение индивидуального человеческого телесного опыта, который имеет. Источником момента зачатия, развитие плода в утробе матери и появление его на свет. Один из моментов таких впечатлений – приближение мужского семени к женскому яйцу и их конфликтные взаимодействия⁷.

На абхазском материале, собранном в 1980–1986 гг., родильные представления стали обрисовываться для нас более сложно. Выявились два компонента со своей спецификой поведения. Один из этих компонентов сводится к тому, что плод внутри тела матери формируется из мужской субстанции, передаваемой семенем. При всей ошибочности это представление выглядит внешне физиологическим, так как касается процессов, происходящих в человеческом организме. Поведенческие особенности этого компонента будут показаны ниже. Но наряду с таким «физиологическим» комплексом обнаружился другой, где представление о зачатии и соответствующее поведение основываются на идее переселения зародыша жизни в тело матери. Здесь представлен взгляд, аналогичный концепции непорочного зачатия. Эти компоненты переплетаются, они прослеживаются не всегда четко, и обрисовать их полнее на основании полевых материалов еще предстоит.

Оба компонента оказались связанными с комплексом специфических мер, направленных не только на ребенка, но и родителей. Так,

⁷ Кейпер Ф.Б. Труды по ведийской мифологии. С. 131–136.

например, абхазо-адыгский свадебный ритуал с возвращением невесты в дом своих родителей на основе фольклорного материала (приход Сатаней к камню на берегу реки для рождения героя Сасрыквы) и сравнительно-этнографического (приход женщины у австралийцев в «центр размножения» вроде пещеры на берегу водоема) мы смогли реконструировать как один из актов родильной деятельности. Красно-речивое доказательство того, что рождение человека не заканчивается родами, могут служить разнообразные способы воздействия на тело грудного ребенка, воспринимаемые как стремление к идеалу красоты, но по сути являющиеся «доделыванием» его тела. Эти и подобные факты подчеркивают культурологические аспекты родильного антропоценоза, который не сводится только к зачатию и эмбриональному состоянию и даже к собственно родам.

Отсюда возникает необходимость провести антропологическую реконструкцию рождения человека за пределами единовременного акта родов, т.е. воссоздать родильный антропоценоз. Появление ребенка на свет не завершает его рождение, а служит собственно начальной фазой цикла, который будет длиться до приобретения ребенком нормальной человеческой субстанции. Поэтому мы должны говорить не просто о рождении человека, а о целом цикле рождения человека с момента родов до момента соматической зрелости, которая в системе каждого из компонентов наступает в разное время: в первом цикл рождения ритуально затягивается до половой зрелости индивида, во втором он заканчивается раньше – с выпадением у ребенка молочных зубов. Соответственно можно говорить о психологически-поведенческих установках восприятия зачатия в двух компонентах – мужской в первом случае и женской во втором. В данной работе мы касаемся, главным образом, последней. Поведение, связанное с выпадением первого зуба, в достаточной мере доказательно, по нашему мнению, чтобы сформулировать проблему не как акт, а как цикл рождения человека.

Отметим, что родильный антропоценоз включает разные персонажи с их мыслеобразами, мать, отца, ребенка, повитуху, близких родственников и всю общину, принимающую в себя факт новой жизни.

3. Как говорить об эзотеричном?

Изложение материала по абхазо-адыгским народам (абхазам, абазинам, адыгейцам, черкесам и кабардинцам) требует несколько предварительных замечаний. Они касаются не просто запретности вопросов, связанных с рождением человека, для публичного обсуждения. Хотя и это обстоятельство при учете традиционного ограничения поведенческого общения людей разных полов в данных культурах при-

ходилось учитывать в нашей работе. Трудности такого рода в начале исследования в 1980 г. казались почти непреодолимыми. Естественно, что этнографу-мужчине было легче начинать беседы на данную тему с мужчинами. Но здесь известным препятствием оказалась непрестижность для мужчин вести разговор на «женские» темы. Это обстоятельство смогли преодолеть интеллектуально развитые информанты-мужчины, быстро реагирующие на стремление со стороны этнографа вести разговор в серьезном тоне. По возможности глубокое и детальное рассмотрение темы этнографом всегда вызывает уважительную реакцию собеседников, будь то мужчины или женщины.

Тематика предшествующей беседы, посвященной вопросам здоровья и медицины, всегда способствовала переходу к вопросам, связанным с рождением детей. Положительно сказывалось также то, что этнограф в данном случае по своему возрасту приближался к старшим возрастным группам информантов, для которых этикетная табуация запретных тем публичного обсуждения снижена (но не при большом возрастном разрыве беседующих).

Обсуждение темы рождения человека считается монополией женщин, и получение информации от них – наиболее трудная, но и интересная сторона нашего исследования. Безусловно, что женщины более мужчин обеспокоены вопросами рождения детей, своим и детским здоровьем. Это принятые темы разговоров в женской среде. Вмешательство в эти сюжеты мужчины-этнографа может быть воспринято с недоумением. Но если у последнего обнаруживается серьезное и внимательное отношение, сопровождаемое уместной шуткой, это вызывает большое доверие. Оно бывает иногда удивительно большим. И здесь, по всей вероятности, может сказываться та же психологическая женская установка, по которой мужчина-гинеколог часто считается лучшим врачом, чем его коллега-женщина.

В нашем случае как положительный фактор действовало также то, что интервьюер не является местным жителем, а приезжим, занимающимся данным вопросом для науки. Одна из пожилых моих собеседниц, призывая своих подруг отнестись со вниманием к нашей работе, выразилась так: «Человек приехал издалека, все записывает, давайте относиться серьезно». Кстати говоря, эта старушка-кабардинка Маржанат Танова (ориентировочно 1905 г. рождения) из аула Карагач разрядила неловкую вначале атмосферу такой шуткой. Когда к нашей группе подошла Куна Цагова (ориентировочно 1915 г. рождения), еще ничего не знавшая о теме беседы, то Маржанат сказала, что «сейчас у нас молодые женщины стали мало рожать, вот из Москвы человек приехал – нас, старушек, обязывают».

Конечно, наша работа с женщинами шла успешнее при отсутствии мужчин. Это понятно и без особых объяснений. Но обнаружение того факта, что материал дается полнее при отсутствии детей, требует того, чтобы на нем остановиться подробнее. Это возникает под воз-

действием двух причин. Одна из них – традиционное перекрывание в абхазо-адыгских культурах сексуальной и «родильной» информации на пути от старших родственников к младшим. Здесь мать не выступает для дочери доверительным человеком, с кем можно поделиться заботами, связанными с половым созреванием. Мать может лишь косвенно, а не прямо узнать об этом и также тактично чем-то помочь дочери. Это же распространяется на отношение отцов к сыновьям в этом плане. Другая причина обсуждаемого факта касается больше грудных детей, которые окружены как бы магически защищающей их сферой запретов и предосторожностей, и вторжение в эту сферу постороннего человека явно неуместно.

При всем этом вопросы этнографа-мужчины, скажем, о беременности и родах, в конце концов, считаются естественными, поскольку понятно его незнание, как и желание получить необходимую информацию. Это же желание объяснимо для молодого человека, особенно девушки-старшеклассницы, но воспринимается настороженно со стороны чужой замужней женщины – ведь она «все сама знает».

Посвященность мужчины в женские таинства иногда помогает делу. Так, в адыгейском ауле Егерухай я зашел в сельсовет поставить печать на командировочное удостоверение. Там присутствовали только женщины. Всем было ясно, что я через час уеду в Майкоп автобусом. Я решил, что наше скорое расставание сделает женщин более откровенными. И я начал с того, что знаю, что все они по мусульманскому закону побриты в одном месте. Все засмеялись и согласились. «А вот как убирали волосы ваши бабушки, когда безопасных бритв не было?» – продолжил я. В ответ я услышал рассказ о женском сообществе, тайно собиравшемся у ручья под командованием старой женщины. Там из пепла костра получали поташ, который помогал безболезненно удалять волосы. Там же девочкам лет 7-ми старая женщина ножницами прищипывала клитор, чтобы «3 капельки крови появилось». Так обнаружился обряд клитеродектомии и бытование женского тайного союза. Девочки очень боялись этих процедур. О мужчинах было сказано, что они ко всему этому относились со страхом и «старались не знать». Обряд не просто эзотеричен, но явно нуминозен. И не случайно здесь сведение клитеродектомии не к страшному африканскому урогованию, а к демонстрации крови, хтонически скрытой субстанции.

4. Доделывание ребенка

Среди мер, направленных на достижение «красоты» ребенка, наиболее популярны у абхазо-адыгских народов разглаживание бровей ребенка, вытягивание его носа, прижимание ушей к голове с помощью косынки или шапочки, тугое пеленание ног – «чтобы прямые были» и т. п.

Подобные действия по отношению к новорожденному и грудному ребенку во французской литературе были определены как «перделка тела»⁸. Такой угол зрения первоначально казался правильным. Он как будто соответствовал хорошо известным в этнографии таким способам ритуального обращения с телом больного ребенка, как «перепекание» в печи и «перековка» в кузнице. Но конкретное наблюдение обращений родителей и взрослых вообще с ребенком в Абхазии в 1980–1983 гг. показало, что меры, направленные на здорового ребенка, не однозначны с лечением и ритуальным обхождением с ребенком больным. Если в последнем случае налицо действия, имеющие характер «передельвания» тела ребенка, то обращение с нормально развивающимся ребенком можно, скорее, назвать «доделыванием».

В пользу этого свидетельствует помимо самого характера воздействий этимология названий новорожденного и грудного ребенка в абхазском и абазинском языках: апшкапшка «мягкий». Последующий рост и развитие ребенка – постепенное его «отверждение». Камень обычно в той или иной ситуации символизирует этот процесс. Так, у всех абхазо-адыгских народов считается, что у грудного родничок зарастает тогда, когда ребенок сможет выговорить слово «камень».

Обращение к этнографии других народов подтвердило символику такого характера. Так, у арабов Палестины новорожденного три дня натирают солью, а на четвертый и пятый день оливковым маслом с куском закваски. Закваска нужна, чтобы ребенок «закис» и хорошо спал. Эту закваску берут в семье, где имеется много мальчиков⁹.

Аналогичное символическое использование закваски у абхазо-адыгов нами пока не отмечено. Хотя есть косвенные данные, подтверждающие вхождение закваски в семантический круг «твердого». И участие ее и приготовленного сыра в символическом поведении, связанном с детством. Так, у абхазов, чтобы закваска была сильная, «крепкая», нужно куском ее коснуться чьей-либо головы: взрослого, ребенка, даже собаки или кошки. Фигурки из твердого копченого сыра, обычно в виде кружков, баранок или даже изображений животных, абхазские пастухи приносили с гор после летнего пастбищного сезона и отдавали детям. В Музее этнографии народов СССР в Петербурге хранится изображение тура¹⁰. Такие фигурки были игрушками и пищей одновременно. У адыгов существовал обычай в случае рождения мальчика устраивать игру-состязание, называющуюся «подвязывание копченого сыра». Сыр подвешивали на перекладине, опирающейся на

⁸ *Gélis J.* Refaire le corps: Les déformations volontaires du corps de l'enfant à la naissance // *Ethnologie française*. 1984. Т. 14, N 1.

⁹ *Оде-Васильева К. П.* Обычаи, связанные с родами, и отношение к новорожденному у северопалестинских арабов // *Советская этнография*. 1936. № 3. С. 94.

¹⁰ Государственный Музей этнографии народов СССР. № 1247–47.

высокие, в 6 м и больше, столбы. Рядом с сыром прикрепляли промасленный кожаный ремень, по которому молодые мужчины должны были добраться до сыра и откусить кусок¹¹. У шапсугов лезть за призом, куда входил и копченый сыр, нужно было по гладкому столбу¹².

Очевидно, с метафорой рождения как акта еды был связан абхазский обычай в помещении, где происходят роды, подвешивать старинный медный котел для варки мяса. Он висел недели три до специального обряда, посвященного новорожденному.

Факты такого рода характеризуют восприятие младенческого возраста в культуре абхазо-адыгских народов как постепенный переход из мягкого неготового состояния в твердое готовое. Поскольку такой «кулинарный код» лишь один из способов превращения новорожденного в полноценное человеческое существо, и он дополняется мерами прямой физической правки, то весь такой комплекс и соответствующий период следует охарактеризовать как «доделывание».

С выводом о «доделывании» детского тела сразу возникает уже отмеченная проблема: появлением на свет ребенка в изучаемой культуре еще не заканчивается его рождение. Явно ощущаются два полюса его мыслеобраза: 1) хтонический, где не совсем ясным способом ребенок зарождается, это эмоциональный нуминозный по реакции полюс мыслеобраза; 2) полюс, на котором эта нуминозность снимается в пользу некоего идеала ребенка. Что же стоит за этим «эстетическим» идеалом?

Осмысление этой проблемы потребовало обращения к изучению самых интимных сторон жизни, связанных со сближением полов и зачатием.

5. Натурфилософские взгляды на зачатие

Специфика сбора материала по рождению ребенка была достаточно обрисована выше. Собирать данные о половой жизни – еще более трудная задача, и вряд ли она доведена нами до необходимой полноты. Но достаточное основание для характеристики физиологических представлений наш материал дает.

Половая близость, отраженная в лексике абхазо-адыгских народов, может быть представлена терминами двух семантических кругов. Первый из них условно назовем «женским», потому что данная терминология чаще встречается в речи женщин, и он отражает семанти-

¹¹ *Мафедзев С. Х.* Обряды и обрядовые игры адыгов. Нальчик, 1979. С. 94–95.

¹² *Урзиати В. С.* Обрядовый фольклор: Осетино-адыгские параллели // Актуальные вопросы кабардино-балкарской фольклористики и литературы. Нальчик, 1986. С. 121–130.

чески приближение к женщине и такое воздействие на ее тело, которое мыслится «правильным», т. е. дающим ему какую-то переделку с улучшением или восполнением. Это термины сближения: «подошел», «приблизился», «поспал вместе», «пожил». Все эти понятия этимологически близки к абхазскому слову для течки у животных: *апшьтала-ра* (букв. «догонять», «смыкаться»). Термины восполнения: «сделал», «насытил», «сделал правильным», «переделал», «обошелся по-мужски». В такой семантический круг входит обозначение полового акта в абхазском и абазинском языках термином с основой *ку*, входящей в состав слов, обозначающих архаические процессы обработки, вроде обтесывания камней. Например, *акуара́* «обтесывать жернова», второе значение «точить»¹³. Сношение с женщиной без ее желания или даже насильное обозначается словами «поиграл», «подчинил», «сломал», «убил».

Второй семантический круг следует назвать «мужским». Это, как правило, термины, встречающиеся в речи мужчин и обозначающие разъятие женского тела, нанесение ему ущерба. Термины разъятия: «пырнул», «пилил» (у абазин буквально «развалил на две части»), «поломал». Мужским эвфемизмом полового акта у кабардинцев является выражение «оседлал лошадь».

Два основных круга значений терминов полового акта объясняют теперь широко распространенное у разных народов использование термина «нога» для мужского члена. С этим фактом мы входим в область всемирно представленной универсалии, в которой мужской член выступает отделяемым органом. Эта универсалия имеется уже у австралийцев: в их тотемных мифах предок, возжелавший женщину, не нашел другого способа соединения с ней, как только отделить свой член, который, как змея, к ней приблизился¹⁴.

Такая универсалия Жоржем Деверо была включена в более широкую категорию «изолированных органов». Он отнес в последнюю помимо изображений мужского детородного органа такие мифологические факты, как выращивание другой женщиной дитя Рахили, один глаз и один зуб на трех грай-сестер горгон, передачу кентавром Хероном бессмертия Прометею и некоторые другие сюжеты¹⁵.

Все эти примеры прямо относятся к жизнедеятельности человека вообще и к порождению жизни в особенности. Представления об отделяемых органах восходят к палеолитической эпохе, о чем свиде-

¹³ Шакрыл К. С., Конджария В. Х. Словарь абхазского языка. Сухуми, 1986. Т. 1. С. 337. На абх. яз.

¹⁴ Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 181.

¹⁵ Devereux J. Dreams in Greek Tragedy. Berkeley; Los Angeles, 1976. P. 241–243.

тельствуют сохранившиеся фаллические изображения. Абхазо-адыгский материал позволяет взглянуть на восприятие мужского члена в качестве отделяемого органа под новым углом зрения: это представление могло возникнуть на основании женской точки зрения на зачатие как на такой акт, в котором организм женщины нуждается в восполнении, чтобы иметь целостную субстанцию. Эту точку зрения нельзя понять иначе как указание на осмысление детородной функции женщины.

Возраст терминов разъятия относительно проанализированных терминов соединения определить трудно. Передача значений разъединения через слова, означающие орудийную деятельность, может показаться вторичной. Она могла возникнуть в результате табуирования для мужчин женской терминологии. Возможно, отсюда огромное многообразие мужской лексики для передачи полового акта с использованием разнообразных терминов орудийной деятельности (строгать, пилить, долбить, пахать и т. д.). Адыгское «оседлать лошадь» относится сюда же. Отметим также, что женская лексика более сконцентрирована понятийно, указывая только на акт соединения.

Мужская лексика окрашена эмоционально, и в ней явно чувствуются принижение женского начала и определенный сдвиг семантики в сторону скабрёзности. Есть основания видеть во всем этом мужское подчеркивание хтонически-нуминозными средствами своей личности, тогда как в женской семантике отражается сам по себе природный акт, дающий начало жизни. Эти заключения подтверждает эвфемическая лексика для мужского члена. Она довольно обширна. В этом качестве у абхазо-адыгских народов часто используются мужские имена. Интересен также другой факт – наименование члена (как правило, у мальчика) терминами оружия – «кинжал», «пистолет». Здесь тоже имеется указание на «отделяемость» органа. В этом смысле показателен архаический термин *акуампал* «стрела для птиц», записанный нами в Абхазии.

Если подойти ко всем сообщаемым фактам как к отражению преодоления дистанции и в случае сближения полов, и в случае воздействия человека на объект труда, то между обоими выделенными нами семантическими кругами нет противоречия. Здесь просто две точки зрения – женская и мужская, которые исходят из одной предпосылки – акт зачатия аналогичен пространственному перемещению и сближению.

6. Представления о беременности

Абхазо-адыгская фразеология, обозначающая состояние беременности, в смысловом отношении близка двум группам терминов зача-

тия. Наиболее этикетными словами здесь являются такие, которые обращают внимание лишь на частичное изменение организма женщины и выражают смысл обычно указанием на состояние таких частей тела, как кожа и ноги. Таковы абхазские выражения *цза этэм* «кожа не ее», *цза ттэы мкуа дыкоуп* «она имеет не свою кожу», *цза дала-шеит* «в ее кожу попало», *зыбаокуа этэм* «кости не свои». Адыгские выражения подчеркивают, что беременная «ногами не несомая». Близко к этому выражение «лишенная сил». Адыгский термин *зэпкъ-адж* 'не управляет своим телом'. Вся эта фразеология подчеркивает так или иначе отчуждение части или всего тела беременной женщины от нее самой. Этикетность приведенных выражений позволяет видеть в них подход с женских позиций.

В другой группе терминов явно подчеркивается общее внешнее телесное изменение женщины. Таковы термины: *лду* «она большая», *апхюс ду* «большая женщина» у абхазов, *дымгаду мгаду* «большой живот», *дхьяланы* «тяжелая» у абазин. Большой живот подчеркивается в ряде фразеологизмов у адыгов. Эти термины считаются везде неприличными. Мы предполагаем, что такие термины, характеризующие не внутреннее состояние организма женщины, а внешнее изменение ее тела, причем с явной неэтикетной окраской, являются мужскими по источникам своего возникновения.

Передача смысла беременности у абхазов указанием на кожу, т. е. нечто вмещающее, значима уже тем, что существуют два будто противоположных варианта: «кожа не ее» и «в ее кожу попало». Использование семантики кожи для выражения кровного родства велико в абхазском языке. Сам термин *ажврацара* «родство» этимологизируется через «кожу» и «плоть», «мясо».

Абхазский этнограф и религиовед Л.Х. Акаба специально рассмотрела представления о коже (шкуре) как носителе жизненного принципа¹⁶. Она проанализировала такие ритуальные выражения, как: *Уцва цвахаайт* «Чтобы твоя шкура (кожа) стала моей шкурой (кожей)!»), имеющее смысл «чтобы я оказался таким же, как ты»; *Уцва уцвоуп, цва цвоуп* «Твоя шкура – твоя, моя шкура – моя», трижды произносимое при первом употреблении весной дикорастущих съедобных трав; *Уцва сайайаайат!* «Чтобы я победил твою шкуру (кожу)!»), произнесенное в мифической истории божеством охоты в адрес охотника, нарушившего запрет. Эти и другие речения и термины, а также абхазские охотничьи обряды приводят Л.Х. Акабу к выводу, что в древних абхазских представлениях понятия «шкура», «шерсть», «волосы», «пух» синонимичны акту рождения. В подтверждение своих выводов Л. Х. Акаба приводит данные по обрядам охоты у народов Сибири и Юго-Восточной Азии, а также реконструкции палеолитиче-

ских обрядов, смысл которых состоит в магическом обеспечении возрождения убитого животного, чтобы оно снова смогло стать добычей¹⁷. Заметим, что и в абхазских охотничьих верованиях божество охоты Ажвейпшаа посылает охотнику только ту дичь, которая уже была предварительно съедена божествами.

Л. Х. Акаба совершенно права в своем мнении о глубочайшей древности рассматриваемых представлений. Мы хотим добавить только, что красноречивые данные народов, стоящих на охотничьей стадии или близко к ней, сами по себе не свидетельствуют о причинной связи охоты как отрасли хозяйства с наделением кожи или шкуры свойством порождения жизни.

Связь здесь, очевидно, сложнее и касается общечеловеческой стадии представлений, которыми люди пытались осмыслить проблему зарождения и конца жизни. Мы ниже еще будем затрагивать эту проблему. Пока же приведем интересный древнеегипетский материал, характеризующий аналогичные представления о коже и метафизически их расширяющий до самого общего взгляда на рождение человека. Речь идет об обращении древнеегипетского жреца к покойнику, который воспринимается в качестве бога: «"Твой отец не среди людей, твоя мать не среди людей. Твой отец – это великая жертва: бык, твоя мать юница: молодая корова!" Поэтому шкура быка, принесенного в жертву, есть "место рождения" бога (как и простого смертного). Это парус божественной лодки, а она возносит богов и людей, как крыло бога Тота, бога Ибиса»¹⁸.

Древнеегипетский материал, как и сибирский или абхазский, убеждает в том, что восприятие кожи (шкуры) в качестве рождающего места не есть идейно-культовое отражение, скажем, скотоводческого, земледельческого, рыболовческого или охотничьего образа жизни. Вопрос все-таки сложнее. В сущности ведь представление о зачатии у австралийских аборигенов, где зародыш, якобы спрятанный в укромном месте, наделен активной ролью в стремлении войти в тело приблизившейся женщины, очень близко к тем, которые мы обнаруживаем также у очень развитых народов.

Взгляды австралийцев на зачатие в изложении Р. М. и К. Х. Берндов выглядят так¹⁹. Половое сношение необходимо для того, чтобы дух ребенка вселился в мать. Зародыш, согласно мнению австралийцев Большой пустыни Виктория, появляется из спермы мужчины и питательных веществ, передаваемых ему от матери. Другой вариант этого воззрения, представленный в Арнемленде, – плод от отца полу-

¹⁷ Там же. С. 79–92.

¹⁸ Kees H. Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin, 1956. S. 110.

¹⁹ Берндт Р. М., Берндт К. Х. Указ. соч. С. 104–105.

¹⁶ Акаба Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979. С. 79–85.

чает кости, а от матери кровь и плоть. При этих или аналогичных взглядах физиологического характера главная роль в начале беременности принадлежит духам-детям, тотемным зародышам, прячущимся в определенных местах. У племен Большой пустыни Виктории это водные источники. «Женщина, желающая иметь детей, идет в такое место, сидит там и ждет, когда дитя-дух проникнет в ее тело; считается также, что дух ребенка может последовать за женщиной на стоянку». Вселение духа ребенка в женщину рассматривается у австралийских аборигенов как проникновение внутрь ее вместе с пищей, которую добывает муж. Обратим внимание на то, что такая пища вызывает у женщины тошноту. Другая важная сторона вселения духа-ребенка в том, что муж обычно видит во сне то животное или растение, потребление которого женщиной вызвало у нее тошноту. Такой тотем зачатия есть у каждого человека и выступает как бы его двойником.

Появление зародыша извне в форме животного отнюдь не только австралийская мысль. Она представлена у многих народов мира. У адыгов, по сообщению С. С. Мафедзева, бытует такое этическое выражение относительно начала беременности у женщины: «У нее мышонок упал в кадушку». Так говорят обычно о близкой родственнице, например о невестке. По сообщению Х. Яхтанигова, от стариков-кабардинцев можно услышать такое речение: «Прошел год, И вышло то, что туда вошло»²⁰. В этих словах содержится определенное свидетельство такого факта: родившийся ребенок имел какое-то независимое существование до того, как был выношен матерью. Поэтому организм матери воспринимается местом, куда помещен для вынашивания зародыш. Не случайно матка у адыгов называется *сабитара* «место для ребенка», а эмбрион – *набарых* «находящийся в животе» (по-абхазски *амгуарта иотоу* «находящийся в матке»). К данным материалам приведем одну типологическую параллель, взятую из Среднеазиатского региона. У таджиков понятие о том, что женщина забеременела, передается выражениями: «появилось в теле», «у нее в животе появился ребенок»²¹.

Мы уже ссылались на суждения австралийских аборигенов о том, что отцовское начало в ребенке формирует кости. Представление о твердой субстанции зародыша в абхазо-адыгской культуре можно только реконструировать, и сообщенные выше факты как будто это подтверждают. В пользу этого же говорит один из эпитетов нартского богатыря Сосруко у кабардинцев – «бескостный»²². Эпитет этот можно объяснить тем, что Сосруко был зачат своей матерью, великой Са-

таней, без отца. Но нам стоит еще внимательнее приглядеться к истории его рождения. Эта тема – одна из главнейших в нартском эпосе всех народов Кавказа. На Сатаней обратил внимание нартский пастух, находившийся на другом берегу реки, которую он не смог переплыть. Он послал в сторону Сатаней свое семя, и оно попало в камень, на котором сидела или за который укрылась Сатаней. Образовавшийся в камне зародыш по просьбе Сатаней вырубил нартский кузнец и отдал матери для донашивания, или же, по другим вариантам, кузнец освобождает из камня уже готового плающего огнем младенца. Как бы то ни было, пребывание Сатаней около камня на берегу реки с наибольшей вероятностью можно интерпретировать исходя из австралийских данных как приближение женщины к «центру размножения».

Предложенную реконструкцию представления о твердой субстанции зародыша можно подкрепить еще одним фактом. У грузин, абхазов, абазин считается, что родничок на темени грудного ребенка зарастает, когда ребенок может сказать слово «отец» или «камень».

7. Странная функция родничка

Термины для родничка у абхазов разнообразны. В бзыбской Абхазии нами зафиксированы такие: *ататара*, *ахагута*, – эти термины указывают на срединное на голове расположение родничка. *Ахагута* отмечено нами также среди батумских абхазов. В бзыбской Абхазии встречаются также выражения *ахьяжьситатоуп* или *ахьхумишира*, имеющие этимологическое значение «мягкое место головы». Эти описательные по смыслу выражения, очевидно, заменяют какой-то исконный термин. Возможно, таким являлся термин *аката*, записанный в абжуйской Абхазии. Этот термин называли не сразу, а после некоторых усилий его вспомнить. В абхазской речи слово *хакуцв* «макушка» часто может служить и для обозначения родничка.

Точно такая же картина наблюдается у адыгов, где бытуют описательные термины вроде *шъхьаунап* «мягкая точка» или используется слово *шъхьашыг* «макушка». Более интересен адыгейский термин *шъхьапсынэ*, в восприятии носителей языка состоящий из слов «голова» и «вода». Но *псы* в абхазо-адыгских языках семантически чрезвычайно нагружено, обозначая кроме воды также понятие души.

То, что речь здесь скорее должна идти о душе, показывает абазинский термин для родничка – *капсыцхарт* (букв. «место головы, где душа кусает»).

Та или иная мифологическая связь родничка с жизнью души осознается отчетливо старшим поколением людей в абхазо-адыгской культуре. На это есть указания в литературе²³, и нами фиксировалось

²⁰ Автор выражает глубокую благодарность Х. Яхтанигову за всестороннюю помощь при сборе материала у адыгских народов.

²¹ Сухарева О. А. Мать и ребенок у таджиков Ирана. Л., 1929. Т. 3. С. 121.

²² Нарты: Адыгский героический эпос. М., 1974.

²³ Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 44.

в полевой работе. Пульсирование родничка у ребенка воспринимается иногда как свидетельство деятельности души или «рационалистично» как вхождение и выход воздуха. Последним обстоятельством объясняют то, что голову грудного ребенка иногда не прикрывают (абхазы). По адыгским представлениям, душа умирающего человека выходит через ноги или через макушку. О ногах давалось объяснение, основанное на реальном факте, – они прежде всего остывают у умершего. Что касается макушки (родничка), такого убедительного ответа нам, конечно, дать не могли, и для раскрытия значения факта нам снова придется обратиться к историко-этнографической реконструкции.

Может быть, не случайно, что в поисках аналога для представления о роли родничка нужно привлечь папуасский материал. Мы уже отметили тенденцию к соматизации как черту мужской точки зрения на половую близость. Папуасские общества с их подчеркиванием значения мужских институтов развили оригинальное мнение о месте родничка в физиологии беременности.

В последние двадцать лет одно из новогвинейских племен, до того почти неизвестное, гими, было хорошо изучено в аспекте его этно-медицины, соматической этнографии и сексуальной жизни. Речь идет об обстоятельных исследованиях Конрада Б. Глика²⁴ и **Джиллиан Джиллисон**²⁵. Для нас сейчас наиболее интересна работа последней. Полнота собранного у гими материала освещает многие трудные вопросы нашей темы, поэтому рассмотрим их подробнее.

До Дж. Джиллисон, начавшей собирать материал среди папуасов внутренних районов Новой Гвинеи в 1973 г., все этнографы, работавшие там, были мужчины. Поэтому до ее исследований женские мифы, обряды и поведенческие особенности оставались практически незатронутыми. Общая черта женских институтов, которую удалось установить Дж. Джиллисон, – они не направлены против мужчин, тогда как тайные мужские ритуалы и мифы носят выраженный антиженский характер. Исследовательнице удалось проникнуть в логику сексуальной жизни с точки зрения женщин гими благодаря тому, что она поняла, что у гими есть «бессознательное видение рождения как результата разыгрывания театральной пьесы, где актерами выступают половые органы, а половые секреты антропоморфизуются»²⁶.

Интересующие нас данные этнографии гими таковы. Гими убеждены в опасности для мужчины любой половой близости с женщиной, потому что она никогда не бывает чиста от менструальной крови. Эта опасная кровь проникает в пенис во время эякуляции и вызывает сла-

бость и старение мужчины. Между прочим, воздержание перед битвами у гими мотивируется тем, что близость с женщиной ведет к размягчению костей мужчины. В принципе для мужчины опасно прикосновение и к ребенку до 6–7-ми лет, и раньше мужчины не брали на руки своих детей.

Плод в теле матери формируется из спермы, которая смешивается с выделениями вагины. Считается, что мозг костей и сопли по своей природе аналогичны сперме. Мужская субстанция из головы и костей выходит через пенис. Поэтому с женской точки зрения все мужское тело в сущности один пенис. Жизненная сила подобно сперме может выходить через темя, и головной убор из перьев символизирует эту мужскую силу. Каждая эякуляция формирует органы плода, начиная с ногтей на руках и ногах. Плод потребляет сперму через родничок. Близость с женщиной в последние дни беременности нужна, чтобы закрыть родничок и «закончить ребенка».

С этими биологическими воззрениями у гими связаны интересные поведенческие акты. Так, если женщина не хочет беременности, «специалист» завязывает ей волосы на темени – метафорически сперма не сможет через родничок войти в ее тело. При желании иметь ребенка волосы развязывают.

В мифологии мужчин гими первое сношение с женщиной имел мужчина-луна. Его сперма в мифе обрисована в виде камня. С другой стороны, сперма первого мужчины (луны) становится в женщине, даже девственнице, менструальной кровью. Эта кровь всегда опасна реальному мужчине.

Женский вариант мифа иной. В нем рассказывается история о том, что у мужчин первоначально были огромные пенисы, которые могли отделяться и жить сами по себе. Одна женщина укоротила пенис, который имел с ней сношение, и так сделали себе потом другие мужчины. Первое менструальное кровотечение у женщины – символическая смерть первенца (плода мужчины-луны). Компенсируя эту смерть, режут свиней на обряде инициаций девушек. На этих инициациях есть момент ритуальной борьбы с мужчинами, в которой девушки должны остаться победительницами – борьба идет за отрезание длинного пениса мужчины-луны (изображается стеблем сахарного тростника). Отрезанный пенис луны – это менструальные выделения. Смысл ритуала в том, чтобы луна не убивал своих, еще не родившихся детей.

Существенный момент в представлениях гими связан с восприятием введения члена в вагину женщины как его кормление. Это кормление в ритуале заменяется пищевой платой мужа брату женщины, тогда последний теряет на нее свои инцестуальные права²⁷.

²⁷ Ibid. P. 62, 64–65.

²⁴ Glick K. B. Medicine as an Ethnographic Category: The Gimi of the New Guinea Highlands // Ethnology. 1967. Vol. 6, N 1.

²⁵ Gillison G. Le Penis Géant. Le frère de la mère dans les hautes terres de Nouvelle-Guinée // L'Homme. 1986, sept. Vol. 1. 99.

²⁶ Ibid. P. 45.

Кл.С. Форд, сделавший обзор представлений о зачатии у разных народов, отметил, что в тех случаях, когда считается, что для оплодотворения женщины в нее должен войти эмбрион-дух, то он это делает обычно через голову и затем по телу опускается в матку. Там он питается кровью²⁸. Этнография гими наиболее полно и по-своему логично обрисовывает эти представления.

В абхазо-адыгской культуре нам пока не удалось найти прямого указания на роль родничка в формировании плода. Но возможно, что все же такие представления имеются. В пользу этого свидетельствуют наши косвенные данные и зафиксированное З.А. Мадаевой у близкородственных нахских народов представление, что ребенок в утробе матери получает соки через темя²⁹.

В абхазо-адыгской культуре родничок ребенка считается местом, через которое ребенку легко может быть нанесен какой-либо вред. В недалеком прошлом в области родничка прикрепляли кусочек прополиса – считалось, что это средство защищает от сглаза и от солнечного удара. Настороженное отношение к родничку – всемирное явление. Так, во Франции в прошлом веке у грудного ребенка все время на голове была обвязка – из опасения, что раскроется родничок³⁰.

Для выяснения представлений о роли родничка для утробного формирования ребенка и темени взрослого человека как места выхода и вхождения души можно было бы подробнее рассмотреть такие интересные факты, как запрет на касание головы ребенка чужим человеком, тибетское верование о космической веревке, прикрепленной к темени человека, по которой передается ему жизненная сила, индийские представления о верхней чакре, разнообразнейший материал об обращении с волосами и о прическах. Но и без этого, пожалуй, ясно, что такое выдающееся значение родничка и темени, которое обнаруживается в культуре абхазо-адыгских народов, может быть объяснено только с привлечением сравнительных данных и методом исторической реконструкции.

Океанийский материал (сходство субстанции спермы и соплей) позволяет раскрыть значение одного любопытного выражения, бытующего среди абхазо-адыгских народов. у абхазов, если сын своим дурным поведением очень походит на отца, то говорят, что «этот сын вышел износа отца». Выражение подчеркивает участие в рождении только одной стороны. У адыгейцев, если ребенок очень похож на отца или мать, говорят: «Из носа вылетел». «Вышедший из носа собаки» у абхазов несет, конечно, оскорбительный смысл.

²⁸ Ford C. S. A comparative study of human reproduction // Yale university publications in anthropology. New Haven, 1945. N 32. P. 34.

²⁹ Сообщение З. А. Мадаевой, ныне покойной, от 23.10.85. Светлая ей память!

³⁰ Gelés J. Op. cit. P. 43.

Генеративные функции носа проступают в черкесском фольклорном сюжете о Безносом Булате. Сам сюжет выглядит чрезвычайно архаично. Жена Булата никакими купаниями не могла устранить свой неприятный запах. Она просила бога лишить ее жизни, и когда это случилось, Булат сам себе отрезал свой нос³¹.

Факты из этнографии гими, которые были рассмотрены выше, объясняют эти выражения: выделения носа синонимичны сперме. Несомненно, что это представление касается исконно носа мужчины. Не случайно у папуасов киваи рождение мальчика обеспечивалось такой процедурой: перед сношением мужчина помещал на пенис соскребок со своего носа и носа самца валлаби³².

8. Новая проблема соматики ребенка – зубы

Коль скоро основным ядром проблемы рождения является питание плода, так странно интерпретируемое, то с появлением у ребенка первых зубов возникает новая проблема: зубы также должны быть интерпретированы генеративно. Символику для зубов не ищут, она органически вырастает из все той же родильной «философии». Дело не только в том, что, как считают Ф. Лу и М-Ф. Морель, зубы несут фаллическую символику и что их появление у ребенка может восприниматься как его инцест с кормящей матерью³³. Хотя это восприятие довольно распространено у разных народов и явно ощущается в абхазо-адыгской культуре.

Зубы ассоциированы прежде всего с пищей и питанием. Причем у абхазо-адыгских народов эта ассоциация более связана с молочными зубами ребенка, чем с постоянными зубами взрослого человека. Первые зубы у абазин так и называются *чага* «то, чем едят». Их появление у ребенка сопровождается особым ритуалом. У абазин мать, обнаружив первый зуб у ребенка, своих приятных эмоций не должна выражать. Об этом она сообщает кому-то из соседей, предпочтительнее мужчине, и тот человек должен бросить в огород горсть проса – «чтобы зубы лучше росли».

Обряд при появлении первых зубов у адыгов подробно описан С.Х. Мафедзевым. По его словам, при прорезывании зубов готовили рассыпчатую кашу из пшена, ячменя или риса с приговариванием та-

³¹ Мижгаев И. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Нальчик, 1987. С. 122.

³² Landtman O. The Kivai Papuans of British New Guinea; London, 1927. P. 228–229.

³³ Loux Fr., Morel M.-Fr. L'enfance et les savoirs sur le corps: Pratiques médicales et pratiques populaires dans la France traditionnelle // Ethnologie Française. 1976. Т. 6, N 3–4. P. 318.

кого заклинания: «Бог пусть легко сделает, пусть бог поможет, чтобы так высыпали (прорезали)»³⁴.

В грузинских обрядах эта обрядовая ассоциация первых зубов с пищей выражена иначе: при их появлении наголову ребенка сыпят рисовые зерна, считается, что тогда зубы будут белыми и не станут болеть.

Таких символических ассоциаций зубов с реальной пищей явно недостаточно для объяснения многих ритуальных и бытовых поведенческих актов. Обращение с выпавшим молочным зубом ребенка один из них. Это обращение можно раскрыть только через мифологию рождения. Поскольку выпавший зуб посылается, как правило, тому существу, в образе которого является зародыш, то данный обряд мы будем называть «обрядом возвращения зуба».

У абхазов нами записано несколько вариантов обряда. В наиболее полной форме выпавший зуб нужно завернуть в тряпицу с солью и углем и забросить на крышу дома со словами: «Даю тебе старый, дай мне новый» (произносятся три раза). Адресат обращения указывают не всегда. Если дети задают вопрос, о ком идет речь, отвечают, что о мышке. Но вместо мыши в обряде может фигурировать кузнечик (и тогда зуб с солью и углем помещают в какую-либо трещину в доме). Зуб бросает сам ребенок или его мать. Стоят лицом или спиной к дому. В одном из вариантов стараются зуб перебросить через крышу – считается, что тогда на той стороне в семействе появится новый дом. У абазин бытует такое же обращение с детским зубом: его с солью и углем забрасывают на крышу с троекратным обращением: «Даю тебе старый, дай новый». Адресат не называется, но лингвистическая форма обращения указывает на то, что это существо мужского пола. У адыгов зуб также с солью и углем забрасывают на крышу дома. Адыгский обряд возвращения зуба подробно описан С. Х. Мафедзевым. Он приводит такое заклинание: «Железо, уголь, сыр старит, старое мясо ломает, зубы старые отдаю, зубы молодые (мне дай)». С этими словами малыш брал выпавший зуб, кусочек древесного угля и соль, завязывал все это в тряпицу и, став спиной к постройке с камышовым перекрытием, забрасывал правой рукой через правое плечо на крышу. Если узелочек не падал обратно, ребенок радовался тому, что у него «кто-то взял» его старый зуб и скоро взамен даст новый, красивый, как у ягненка³⁵. Иногда речь идет просто о зубе ягненка. Белые зубы ягненка считаются красивыми в адыгском представлении, это метафора идеала красоты человека. У черкесов нами отмечено не завертывание в тряпицу, а помещение зуба в чувяк.

³⁴ Мафедзев С. Х. Очерки трудового воспитания адыгов (XIX – нач. XX в.). Нальчик, 1984. С. 40.

³⁵ Там же.

Все детали абхазо-адыгского обряда возвращения зуба семантически значимы и имеют много общего не только с соседними народами Кавказа, но и с более удаленными. у мегрел ребенок должен был три раза покрутить выпавший зуб над головой и забросить на крышу дома с обращением к мышке³⁶. У аджарцев ребенок должен был это сделать, бросая зуб через плечо. В некоторых грузинских обрядах возвращения зуба обращаются не к мышке, а к солнцу – тогда в просьбе фигурирует золотой зуб (золото везде несет световую символику)³⁷.

Аналогичные действия с выпавшим зубом характерны для восточнославянских народов. У русских, по описанию Чулкова, ребенок должен был стать спиной к печи и бросить зуб за нее со словами: «Мышка, мышка, на тебе репяной, а ты дай мне костяной»³⁸. Часто зуб бросают на чердак с обращением к мышке³⁹. У белорусов зуб крутят над головой перед бросанием и просят у черта железный в обмен на костяной⁴⁰. У украинцев такая же просьба при обращении к мышке⁴¹. То же самое известно у немцев, только железный зуб просят в обмен на банановый⁴². Мышь фигурирует и в таджикских обрядах – зуб здесь помещают в мышиную норку⁴³.

Другое животное – собака участвует в данном обряде у таких народов, как казахи и буряты: в обоих случаях выпавший зуб прячут в хлебный мякиш и отдают собаке. Считается, что тогда ребенок получит от нее крепкие зубы⁴⁴.

Все эти обряды сходны. Лишь изредка встречаются отклонения, впрочем, с очень понятным смыслом. Так, у мегрел нами записан вариант, когда выпавший зуб ребенка бросают во двор школы. Этот обряд с мифологемой рождения мало связан и возник под влиянием мегрельского обычая помещать обрезки ногтей ребенка в чонгури («чтобы был музыкален»), а срезанные волосы – в книгу («чтобы хорошо учился»). Примерно такого же смысла абхазское перебрасывание зуба через дом, чтобы появился новый дом. Эти варианты подчеркивают ту

³⁶ Машурко М. Из области народной фантазии и быта тифлисской и ку-таисской губернии // СМОМПК. 1894. Вып. 18, отд. III. С. 240.

³⁷ Мои полевые материалы 1985 г.

³⁸ Чулков М. Словарь русских суеверий. Спб., 1782. С. 167.

³⁹ Харламов М. Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в г. Ейске // СМОМПК. 1901. Вып. 29, отд. III. С. 6.

⁴⁰ Машурко М. Указ. соч. С. 240.

⁴¹ Сумцов П. Ф. Мышь в народной словесности // Этногр. обозр. 1891. Кн. VII, № 21. С. 51.

⁴² Там же.

⁴³ Устное сообщение 30.09.88 Р. М. Рахимова, которому автор выражает признательность за это и другие сведения по таджикской этнографии.

⁴⁴ Автор выражает благодарность Г. Н. Залтуеву и Ж. Г. Базаровой за эту и другую информацию, полученную в декабре 1986 г.

мысль, по которой момент выпадения детских зубов воспринимается настолько значительным, что действия, тогда предпринятые, влияют на всю жизнь человека.

Во всех обрядах возвращения зуба есть центральный момент, которым является передача молочного зуба животному или насекомому хтонической природы: мыши, собаке, кузнечнику. Но мышшь занимает особое место. Это существо в мифологии ряда народов (Передней Азии, Кавказа, Европы, Средней Азии) тесно связано с рождением человека и вообще с его генеративной деятельностью. У малоазиатских греков бытует представление, что мыши опустошают дом при супружеской измене⁴⁵. У белорусов и украинцев отмечено такое представление: если не удовлетворить просьбу беременной, то мыши изгрызут одежду отказавшего ей человека⁴⁶. У русских с Николаем Чудотворцем, покровителем детей, связан цикл мифологических сказаний, в которых он освобождает какого-либо добродетельного человека от мышей и крыс. Во Франции и Германии святой Николай превратился в героя сказок, способного игрой на флейте воздействовать равным образом на детей и грызунов.

Хтонический аспект мифологии мышши очевиден. О нем красноречиво говорит древнеегипетское сказание о рождении мышши из комьев земли в окрестностях города Фивы⁴⁷. Но у мышши есть и небесные коннотации, хотя они менее выражены. В некоторых мифологиях это последнее значение мышши выступает явно, как, например, у удмуртов: птичка-мышшь послана шайтаном на небо, чтобы добыть полотноце верховного бога – только с его помощью шайтан смог своим фигурам, сделанным из глины, песка и земли, придать человекообразные формы⁴⁸. В. Н. Топоров в своей специальной статье подчеркивает эти медиативные функции мышши – связь между небом и землей⁴⁹. В этом аспекте мышшь оказывается сопричастной древнегреческому культу Аполлона Сминтейского, хотя в сюжетике соответствующего мифа солнечный бог выступает врагом мышши.

В обряде, изучаемом нами, важен жест, указывающий на медиативную функцию мышши, – выпавший зуб поднимают над головой и бросают вверх (во всех абхазо-адыгских вариантах). Бросание вверх зуба с солью (хтонически – земной символ) и углем (огненно-небесный символ) еще больше вводит обряд в систему отношений земли и неба, т. е. его космологизирует. Теперь становится до конца понятным адыгское обозначение беременности метафорой мышши, по-

⁴⁵ Топоров В. Н. Мышь // Мифы народов мира. 1988. Т. 2. С. 190.

⁴⁶ Сумцов П. Ф. Указ. соч. С. 81.

⁴⁷ Там же. С. 88.

⁴⁸ Веселовский А. Н. Розыскания в области славянских духовных стихов / Зап. 2-го отд. Акад. 1879. Т. 11. С. 10–11.

⁴⁹ Топоров В. Н. Указ. соч. С. 190.

павшей в кадушку: эта метафора говорит не только о появлении в теле женщины зародыша извне, но и указывает на то, что жизнь зарождается в единении процессов земного и небесного уровня.

Эти представления также универсальны. У австралийских аборигенов мы обнаруживаем особую роль радуги-змеи в зачатии ребенка⁵⁰. В австралийских мифах радуга враждебна своим детям так же, как в папуасских луна, убивающая плод и вызывающая менструации.

Эти факты из этнографии казалось бы далеких народов объясняют нам ряд изучавшихся нами обычаев. Становится понятным абхазо-адыгский запрет на то, чтобы радуга или луна «увидели» зубы – зубы выпадут. То же поверье существовало у мегрелов. Волосы, наделяемые повсюду генеративно-небесным признаком в культуре наших народов, при неправильном с ними обращении могут повредить зубам. Так, у абхазов волосы на голове ребенка до появления первых зубов нельзя расчесывать, иначе зубы будут редкими, как зубья расчески. То же самое бытовало у мегрелов. В названных поверьях рост зубов ребенка соматически отражает не только единство тела, но и космогоническое единство низа и верха, земли и небес.

Векторность процесса зарождения жизни – направленность его от земного уровня к небесному объясняет предпочтение, с которым встречается у абхазо-адыгских народов появление первого зуба снизу, из нижней челюсти. Это хороший для здоровья признак. Такое же верование отмечено Л. Т. Соловьевой у грузин⁵¹. Известный нам мировой материал того же плана: в Восточной Африке в старину убивали всякого ребенка, у которого резцы сначала появлялись в верхней челюсти⁵².

Особое отношение к зубам (резцам) нижней челюсти – широко распространенная универсалия культуры, особенно очевидная у наиболее архаических народов. Характерен один обряд во время возрастных инициаций австралийских аборигенов. По данным Хауитта, исполнитель обряда («лекарь») прижимал свои нижние резцы к верхним резцам мальчика, проходящего инициацию, и расшатывал их, а затем выбивал специальным долотом⁵³.

В ряде мест (в Африке южнее Сахары, Юго-Восточной Азии, Океании) речь может идти о настоящем культе нижней челюсти, которую отделяют от тела умершего предка и берегут. Эта челюсть в

⁵⁰ Степанов И. С. Народные приметы, разные способы гадания и некоторые поверья мингрельцев // СМОМПК. 1903. Вып. 32, отд. III. С. 148.

⁵¹ Соловьева Л. Т. Материалы по обрядности детского цикла групп Аджарии // Полевые исследования Института этнографии. Сухуми, 1983–1984.

⁵² Покровский Е. А. Физическое воспитание детей у разных народов // Изв. ОЛЭАИЭ. М., 1984. Т. 45. Вып. 1. С. 29.

⁵³ Howitt A. W. The Native Tribes of South-East Australia. London, 1904. P. 541.

таким культе наделяется генеративными способностями, дающими плодородие людям, полям и скоту.

Но культ нижней челюсти уходит гораздо глубже – к раннему палеолиту, причем, судя по доказательствам Ю. А. Смирнова, в этот исходный для истории человечества период выявляется именно культ детской челюсти⁵⁴. Очевидно, сохранение нижних челюстей умерших детей было связано с особой заботой о сохранении зубов как зародышей жизни. При такой архаичности данного воззрения не удивительно всеобщее его распространение. Но это, пожалуй, еще не объясняет того, что оно стоит в ранге универсалий человеческой культуры. Представление о зубах как зародыше жизни делается необходимым в том случае, когда появление и выпадение зубов воспринимается в виде единого пространственно-временного акта. Исходным архетипом здесь выступает зачатие, осмысленное как пространственное перемещение, дающее начало новому жизненному циклу – рождению.

9. Некоторые черты родильной культуры и долгожительство

Рассмотрим проблему реконструкции абхазо-адыгских представлений о рождении человека в целом на базе сопоставления двух выделенных генеративных компонентов. В обоих зачатие выступает как пространственный процесс сближения женщины с носителем зародыша ребенка. В первом компоненте его носителем является мужчина. В его сближении с женщиной она неподвижна. Здесь женщина – топогентальное, рождающее место.

Такая пространственная константа женщины требует пространственного же определения мужчины. Оно достигается социокультурными средствами и сводится к противопоставлению мужской свободы и женской несвободы. Мужская свобода выразилась в ряде институтов традиционного общественного строя: воинском укладе жизни, тайных военных лагерях, легком перемещении мужчины с деловыми, военными и праздничными целями, что способствовало появлению помещений для гостей (кунацких), развитию формализованного этикета и, очевидно, института отдачи детей на воспитание (атылычество). Женская несвобода означена здесь бытовавшим прежде затворничеством девушек, строгим отношением к их целомудрию. Пространственный критерий женщины в этой парадигме подчеркнут медленностью ее движений на публике, в танце.

⁵⁴ Смирнов Ю. А. Культ черепа и нижней челюсти в раннем палеолите // Религиозные представления в первобытном обществе: Тез. докл. М., 1987. С. 66–69.

Все процессы созревания человека в данной парадигме замедлены. Так, соматизированный целованием женской груди институт молочного родства (способ заключения мужского союза) распространяется на взрослых мужчин. Об этом же свидетельствуют наименование в горах термином «младший» человека самого преклонного возраста со стороны старшего с выполнением первым соответствующих обязанностей, право на женитьбу только при получении принятых социальных отличий (например, проявленной доблести в боях) и другие факты. Такая парадигма формирует позднее соматическое созревание мужчины, которому предпослано освоение широкого пространства, соотношенного с пространством действий всей этнической общности. Это дает долгожительский аспект этнической общности.

В другом компоненте неподвижен зародыш, «центр рождения», к чему женщина должна приблизиться. Здесь она выступает активной силой, что так хорошо отразилось в образе Сатаней. В этом восприятии социально-поведенческая сторона самостоятельности женщины подчеркивается свободой, впрочем ритуализованной, девушки (у абхазов, например, в прошлом она участвовала наравне с мужчинами в походах), возвращением невесты в дом своих родителей (возможно, ее «центр рождения»). В данной парадигме акцент делается на хозяйственную активность женщины, пространственным критерием которой служит требование быстро двигаться в пределах хозяйства, моментально накрывать стол и т. д.

Примечательно, что в этой парадигме принижение роли мужчины выражается не в каких-либо ограничениях его свободы, а его физическим отсутствием. Таково отсутствие жениха на свадьбе, исчезновение мужа во время родов жены, исключение его из первых родильных обрядов. Нужно думать, что главенствующая роль женщин в некоторые моменты погребального обряда исходит из точки зрения их генеративной монополии.

В данной парадигме формируется соматическая зрелость женщины, которая соотносится с ранней хозяйственной деятельностью девочки. Эта деятельность охватывает «узкое» пространство – домохозяйство. «Девочек к работе приучали раньше, чем мальчиков. Девочка должна была держать полотенце или кувшин с водой, ходить за хвостом, выполнять поручения. Она училась готовить пищу, кроить, шить, вышивать ковры, плести пояса», – пишет Я. С. Смирнова об абхазах⁵⁵. У других абхазо-адыгских народов девочки также более рано, чем мальчики, принимают на себя груз домашних обязанностей.

В быту всех народов мира это общая черта. «Девочки очень рано становятся маленькими женщинами», – писал о детях папуасов

⁵⁵ Смирнова Я. С. Воспитание ребенка у абхазов // КСИЭ. 1962. Вып. 36. С. 38.

Н.Н. Миклухо-Маклай, отмечая, что они с самого раннего возраста усваивают вихляющую походку, которая считается сексуально соблазнительной⁵⁶.

Почему девочки, которые еще далеки от полового созревания, принимают все поведенческие атрибуты взрослой женщины?

У гимии иницируемой девочке, находящейся в специальной хижине, опасно из нее выходить. Когда это необходимо, принимаются специальные меры, чтобы мужчина-луна не увидел девочку и не убил уже имеющегося в ней ребенка, вызвав тем самым менструации. Считается, что менструации появляются только вследствие убийства ребенка в теле женщины, даже девственницы. Укрытие в хижине воспринимается как спасение от мужчины-луны в утробе матери⁵⁷. По логике взглядов гимии, девочка всегда беременна, а ее первая менструация – результат убийства ребенка мужчиной-луной.

Если подобная мифология объясняет поведение папуасских девочек, то можно ли через эту мифологию интерпретировать черты женского поведения у девочек других народов? Было бы слишком рискованно интерпретировать прямо мифологией одних народов поведенческую культуру других. Хотя в абхазо-адыгской мифологии именно луна воспринимается мужчиной, а солнце – женщиной. Более важно другое. Обращение к новогвинейскому материалу показывает важное культурологическое значение жилища как ограниченного, «узкого» пространства, атрибутивно связанного с женщиной и с Космосом. Нахождение женщины в нем, поддержание огня, приготовление пищи – все это не только свернутое, энергетически насыщенное пространство. Жилище одновременно метафора рождающего времени: оно – утроба, внутри которой живет женщина, ставшая ею с детского возраста задолго до физиологического созревания. У абхазов нам удалось зафиксировать домашний культ «доли времени» (*аамтаху*). Это ежегодный обряд, которым руководит старшая женщина семьи.

Генеративный аспект нахождения женщины в жилище не противоречит тому, что зачатие воспринимается как пространственное перемещение. Деятельность женщины, порождающая жизнь, возможна только в принципиальном единении с мужчиной, добытчиком пищи, органом, отделяющимся от женского тела в поисках условий человеческого существования среди опасных просторов «широкого» пространства. Эмбриология и космология здесь сливаются в одном потоке культурогенеза, создавшего долгожительскую культуру абхазов.

⁵⁶ Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений. М.; Л., 1951. Т. 3, ч. 1. С. 4.

⁵⁷ Gillison J. Op. cit. P. 58.

ГЛАВА 2

МЫСЛЕОБРАЗ РЕБЕНКА

Кто не ужаснулся бы при мысли о необходимости повторить свое детство и не предпочел бы умереть?

Августин. IV в.

1. Нуминозное в ребенке

Генетика современной потестарности (власти-насилия) сложна. И поэтому здесь содержательно-генетическая логика не очень продуктивна. Зато полезен мировой опыт, говорящий о порождении власти в вариативных видах. Кант сформулировал проблему власти как претензию субъекта на признание за ним моральной ответственности, которая может быть положена сущностью права. Но в проблеме права остается еще нечто до конца не познаваемое, похожее на тайну пяты Ахилла, война

и властителя, почти бессмертного. Кстати, опасность Ахилла (для врагов и соплеменников) была в нем заложена с младенчества.

Об опасности ребенка говорит другой сюжет, связанный с поглощением Кроносом своих собственных детей. Но вместо Зевса ему подсунили камень – выражение идеи, что в ребенке есть нечто каменное, твердое. Это зародыш или детская пища, которую дети грызут. Твердая сущность ребенка, его тяжесть и объемность, тяготение к земле восходят к эпохе заимствования европейцами злакового земледелия из более южных регионов. Как и зерно, ребенок остался носителем нуминозного и природного.

То, что природа входит в культуру через миф, было понято еще Шеллингом. А Шпенглер отдал должное биологическому началу с его спонтанным (как бы мы сказали, эмерджентным) свойством.

Ребенок для нас остается одновременно символом-тессурой (О.М. Фрейденберг, Аверинцев). Иначе – вещью и знаком достоверности. И в то же время источником тайны (энигма В.С. Библера). Чтобы убрать энигму из поля зрения, прибегают к деконтекстуализации. И тогда можно спокойно вступать в конвенцию с нуминозным (В.А. Подорога).

Но от этого нуминозное не исчезает. Например, в иномарке, в чем угодно. Особенно в ребенке. П.Д. Тищенко эту готовность взрослого к встрече с нуминозным назвал инфантилизмом. То есть в этом случае

ребенок управляет взрослым.

В ребенке нас поражает не столько его физическое тело (мы так и стремимся деструктурировать это тело, вопрошая «на кого же он похож»). Но неоспоримым предикатом ребенка остается его ум. Именно ум проявил, как известно, знаменитый ребенок, сын своих родителей по имени Эдип. Столь же умен другой европейский персонаж – Фауст. Тоже обольстившийся властью и преступлением.

Биологическому диктату ребенка в конце концов обязано существование семьи, возрастных кагортов, дедовщины в армии. Благодаря нуминозному ребенок амбивалентен: в нем представлено ангелическое и демоническое. «Будьте как дети», – сказано в Писании. «Как дети», но не детьми. Это виртуальная постановка вопроса, не буквальная же. Опасность «чистого детства» великолепно раскрыл чешский писатель М. Кундера в романе «Книга смеха и забвения»¹.

Христианству, как и другим авраамическим религиям, приходится в течение столетий перестраивать традиционные культуры. Мы должны найти способ фиксировать происходившие перемены. И обратить свой взгляд на настоящее и по возможности в будущее. Если рассматривать принятие христианства в качестве абсолютного исторического факта, то для конкретного культурно-этнографического и антропологического материала этот неоспоримый факт выступает организующей формой изменявшегося содержания. Достаточно прийти к этому простому соображению, чтобы не пускаться в надуманные методологические изыски, а следовать далее ретроспективно по причинно-следственной цепочке, сохраняя в каждом эмпирическом факте ядро абсолютного факта.

Еще два добавления общего характера.

Во-первых, развитые мировые религиозные и философские системы показали себя в качестве столь мощных аттракторов сознания, что, повысив образность витальных оснований человеческого бытия, придали этим основаниям единый смысл. Возникли культура детства и культура старости как *два плюса, увеличившие траекторию жизни человека*. Да и жизнь активных поколений обрела некие новые значения. Например, генеалогии стали аспектом личностного самосознания. Это относится к монотеистическим религиям, буддизму и конфуцианству.

Во-вторых, надо обратить внимание на то, что культура детства и культура старости вывели свои поколения из производственных процессов, чем были созданы условия для самоорганизации траекторий жизни собственных поколений: *траектории взросления и траектории старения*. Развитые представления о мире сообщают этим физически нестабильным траекториям внутренний смысл. Он выражен в форме образца или модульной схемы, которым следуют люди. Тем самым

¹ Кундера М. Книга смеха и забвения. СПб., 2009.

создается детский и геронтологический *мыслеобразы*: ребенка и пожилого человека. Такие мыслеобразы обладают качествами, ориентирующими сознание взрослых деятельных поколений.

В-третьих, зависимость общего мыслеобраза ребенка от ценностной иерархии религиозно-философских концепций заставляет этот мыслеобраз распасться на два. Тот, который связан с высшими благодетельными силами, назовем «*ангелическим*» (или «небесным»). И тот, который оказывается связанным с земными субстанциями, – «*хтонический*» (который в народной традиции считается «*чертовским*»).

2. Ангелический мыслеобраз ребенка

Представления о ребенке и детстве в первую половину прошлого века были прекрасно изучены в Германии, во вторую половину века – во Франции. Обратимся к этому опыту, сопоставляя его с работами американки Маргарет Мид по взрослению в Океании, а также с отечественными исследованиями проблемы у разных народов, включая мои собственные, проведенные среди русских, а также христианских и мусульманских народов Кавказа.

В немецких представлениях о ребенке господствуют черты, которые на первый взгляд кажутся совершенно языческими. Автор отличной статьи о народных воззрениях на происхождение ребенка Г. Куммер говорил даже о «германском тотемизме». Рассмотрим несколько сюжетов².

Аист, приносящий детей, стал настолько популярным мифом-обманкой для тех же детей, что мы забываем о его германском происхождении. Он фигурирует в фольклоре северной Германии, на юге Швеции и в Дании. В Нидерландах аист вообще символ страны. Если нет гнезда с этими птицами, то иногда на крышах домов выставляют чучело аиста. В этой стране он считается посылным богини облаков. Ему же поручено приносить с неба ребенка и опускать его в дымовую трубу³. Что дети падают с облаков в каминную трубу, рассказывают и в Швейцарии. В германоязычных землях бытуют и другие версии мифов-обманок о нахождении детей в воде, на дереве, о покупке на базаре. Обратим внимание на то, что все это реализация идеи появления ребенка в готовом облике, но в двух видах: ангелическом (небесном) и хтоническом (чертовском).

Куммер справедливо связал роль аиста с тем, что он в германской мифологии птица бога молнии Донара (Тора) – у аиста красные ноги,

² Kummer H. Kinderherkunft // Handwoerterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. IV. Leipzig, 1929. S. 1358.

³ Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997. С. 360.

цвета огня. Отсюда его связь камином. Но привязка аиста к «германскому тотемизму», сделанная этим автором, совершенная натяжка, ибо здесь эта птица такой же мысле-образ, как сорока (миф-обманка у терских казаков), коршун в русской детской мифологии, орел у народов Сибири. Характерно, что аист в интересующей нас роли сначала проник в западнорусские земли. Почему птица огня стала приносить детей?

Отметим, что основа мысле-образа птицы, приносящей детей, это их появление сверху – с облаков – и в готовом виде. В настоящих тотемических концепциях замкнутых подразделений племени речь идет о зародыше, части тотема, внедряющегося в женщин только этого подразделения. Мифологема же появления ребенка с аистом далека от такой архаики. Он ангелоподобен, что обязано влиянию христианства, которое в германо-скандинавском регионе прослежено до VI века. В христианской Грузии мы находим сходное представление об ангелоподобии детей. Так, у сванов если в семье умирал ребенок, то в церкви под потолком подвешивали деревянное изображение птицы. В русском этнокультурном ареале отмечено также представление о том, что сам ангел приносит дитя и кладет его на окно⁴.

С ангелическим мыслеобразом ребенка связаны важные поведенческие нормы. Например, по полевым материалам XIX века в Ярославской губернии в Ростовском уезде в крестьянской среде мужа во второй половине беременности жен избегали половых сношений с ними в силу того, что «ангел приносит младенческую душу и вкладывает ее в зародившегося ребенка»⁵.

3. Хтонический мыслеобраз ребенка

Вообще, русские мифы-обманки более хтоничны: ребенка нашли в лесу, в подполье (Сибирь)⁶, вытащили из пруда, купили у нищего (Клинский уезд Московской губернии)⁷. Нахождение ребенка в капусте характерно для южнорусского ареала⁸, что было занесено и в Сибирь⁹. Остановимся немного на этом последнем представлении.

С капустой, растением первоначально средиземноморского ареала

⁴ Баранов Д. Объяснение происхождения детей // Русские дети. СПб., 2006. С. 235.

⁵ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 332.

⁶ Виноградов Г. С. Самоврачевание и скотолечение. СПб., 1915. С. 367.

⁷ Степанов В. И. Сведения о родильном и крестильном обрядах в Клинском уезде // Этнографическое обозрение. 1907. № 3–4. С. 227.

⁸ Семенов П. О народной медицине в станице Слепцовской Сунженского отдела Терской области // Сборник материалов для описания местностей Кавказа. Вып. 16. 1883. С. 6.

⁹ Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского окр. Енисейск. губ. // Живая старина. Вып. 2. 1897. С. 97.

ла, связаны мифы манихейского пошиба: Господь не смог уничтожить черта, который, будучи свергнут с небес, укрылся в листьях кочана капусты. Там и находят новорожденного, которого в такой традиции до крещения приравнивают к чертенку. Очевидно, на сложение мифа-обманки о капусте в русском ареале повлияли богомильские учения, где глава взбунтовавшихся духов был пристрастен к собственному творению человека. Как бы то ни было, такой непритязательный миф-обманка о капусте все равно является историческим фактом о связи восточноевропейских представлений о ребенке с тем, что происходило на юге в христианском мире – богомильская ересь датирована по крайней мере X веком.

Вообще, представления о хтоническом (чертовском) происхождении ребенка имеют более широкий ареал, чем ангелический вариант. Это и понятно: хтоническая парадигма восприняла тот архаический пласт, когда у ребенка практически не было детства. Так, у народов кочевого образа жизни ребенок чуть ли не с 2–3-х лет так или иначе включен в производственный процесс. Соответственно, он является хтонично. Например, у казахов его, якобы, находят в кизяке.

Сложнее объяснить хтонизмом большую популярность у германских народов водных источников в качестве места первоначального пребывания детей. В Германии «детские колодцы» (Kinderbrunnen) встречаются повсеместно. Эту парадигму можно объяснить желанием скорейшего крещения слабых новорожденных – обычай, хорошо известный и на Руси.

С хтоническим мыслеобразом ребенка связано верование в русалок, в которых превращаются души некрещеных детей. Вот почему в ареале русальской мифологии присутствие этих существ обнаруживается на Троицкой неделе по детским следам на песке¹⁰.

Примечательно, что с ангелическим или, напротив, хтоническим мыслеобразом связан даже такой предмет материальной культуры как колыбель. На Балканах у мусульман-албанцев – с хтоническим происхождением ребенка колыбель стоячая. По соседству у славянских народов, где представлена ангелическая модель, колыбель висячая. В восточнославянском ареале зыбка или люлька (разные конструкции) подвешивалась на шесте-очепе к потолку. В подобном устройстве колыбели трудно увидеть какую-либо связь со способами хозяйствования.

В других культурах эта связь ощутима. У мусульман Кавказа колыбель стоячая. Характерно, что у чеченцев связь колыбели с землей настолько тесная, что в старину у них верхняя маленькая терраса на склоне горы называлась *ага* «колыбель». Землю на эту террасу в корзинах за спиной носили женщины. Хтоническая модель появления ребенка у чеченцев видна не только в мифе-обманке, сообщаемой ему:

¹⁰ Славянский и балканский фольклор. М., 1980. С. 12–21.

«тебя нашли в огороде в ямке, рядом собачка сидела». Ребенку иногда говорят, что дети появляются из теста или их находят на мельнице под жерновами¹¹. Очень четкое указание на производственный процесс.

«Мучной» мислеобраз встречается и у русских, но он относится к последнему ребенку у супружеской пары: его называют «*поскребыши*». Через хлеб, муку и тесто ребенок иногда оказывается связанным с предметами и процессами хлебопечения. Сошлемся на довольно известное в русском быту «*перепекание*» в остывшей печи заболелшего ребенка ради его выздоровления. У болгар отмечено использование сита для вызывания молока у матери в случае его отсутствия¹². В Абхазии мне удалось зафиксировать обряд, в котором помещенному в сито двухлетнему мальчику с чтением заклинаний две женщины сообщали «сильный глаз», дабы из мальчика вырос хороший охотник. Здесь семантическая линия мифа ушла к эпохе начального состояния экономической жизни.

В северокавказских культурах с зерном ассоциировано именно рождение мальчика. Так, у ингушей при его рождении у самого старшего мужчины брали его посох и, положив на черкеску, засыпали зерном. Оно потом доставалось владельцу посоха¹³. На новый год у ингушей пекли пирог размером с ребенка. Обсыпание ребенка зерном известно кое-где в Европе, например у итальянцев¹⁴.

4. О значении детства

Во всех человеческих обществах придается большое значение моменту, когда ребенок начинает говорить. Маргарет Мид отмечала, что в папуасском племени манус до 60 раз заставляют ребенка произнести новое слово. Ребенок как бы конденсирует человеческую речь. Причем ему часто помимо детской лексики и обычной взрослой разрешается свободно пользоваться ненормативной. Мид отмечала распушенность в речи детей племени манус¹⁵. Это свойственно и старинному славянскому быту.

У абхазов что бы ни говорил ребенок до 3-х лет, это в вину ему не ставится. Говорят «он как ангел» или просто называют «ангелочком» (*аамалык*). Это явное воздействие христианства, удержавшегося на юге страны, или ислама, занявшего ее север. Термин арабский по происхождению. Аамалык вовсе не совершенный, не развившийся взрослый, а, скорее, носитель *витальных потенциалов своих взрослых*

¹¹ Мои полевые материалы в Чечне в 1980–1990-е годы.

¹² Рождение ребенка... С. 114.

¹³ Базоркин И. Из тьмы веков. М., 1980. С. 42.

¹⁴ Рождение ребенка... С. 282.

¹⁵ Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 189.

родственников. В данной культуре на публике родители особенно детей не ласкают, зато это с удовольствием делают друзья родителей. Однажды я наблюдал, как такой друг высоко поднимал ребенка лет 2 и говорил: «Дай я тебя поцелую в душу папы, в душу мамы (поцелую в животик и в попку ребенка), в душу бабушки и дедушки (в спину)». Мысль, что ребенок является носителем души взрослого человека, невообразима для настоящей архаики.

У разных народов мира на всем протяжении взросления у детей активно представлена речевая культура, которую исследователи обычно относят к жанру детского фольклора. Это всевозможные песенки, считалки, скороговорки, прибаутки, речетативные соревнования вроде русской игры «А мы просо сеяли». Сокровенные заговоры часто передаются детям при запрете передавать их старшим по возрасту. То, что младшие конденсируют знание, пусть еще архаическое, тоже обязано опосредованному влиянию христианства. Сами заговоры появились в Европе в позднем Средневековье.

В речевой активности детей видна производственно недетерминированная связь со всем миром, которая у взрослых более ограничена и структурирована. Получается, что именно дети выступают носителями *поисковых логически-речевого и образно-игрового освоения мира*. Поэтому у них ангелический мислеобраз как выражение духовных способностей выступает на первое место.

В древнейших мировых сюжетах сотворения богом человека является взрослый, а не ребенок. Видимо, это доминирующее представление привело к одной значимой ошибке французского медиевиста и демографа Филиппа Ариеса. Весьма ценное исследование **Ариеса** было построено на отражении образа ребенка в произведениях искусства от позднего средневековья до нового времени. Один из основных его выводов: вплоть до XII века европейское искусство не обращалось к детям и начало это делать, воспроизводя портреты знатных особ. Младенец Христос на руках Мадонны в Средневековье изображался с пропорциями взрослого человека. Следовательно, делал заключение Ариес, в обществе не было образа ребенка¹⁶. С годами этот вывод **Ариеса** стал все больше подвергаться сомнению. В отечественной литературе оно представлено в трудах медиевистов¹⁷ и в общетеоретических работах¹⁸.

Но в качестве заслуги **Ариеса** надо отметить его большое внимание к обсуждению ангелической природы ребенка. Приведенные вы-

¹⁶ Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург. 1999.

¹⁷ Бессмертный Ю. Л. Идеология феодального общества в Западной Европе. Проблемы культуры и социально-культурных представлений средневековья в современной зарубежной историографии. М., 1980. С. 281–291.

¹⁸ Кон И. С. Ребенок и общество. М., 1988. С. 40–41.

ше доказательства народных представлений об ангелической готовности ребенка, появляющегося из духовного мира, говорят о значительно более раннем и глубоком воздействии христианства на формирование мслеобраза ребенка, чем XII век, отмеченный Ариесом. В связи со всем изложенным, нас не должен удивлять «ангелизм ребенка» как одно из умонастроений романтизма начала XIX века.

Тем не менее, даже в архаических обществах, где так мало условий для развития культуры детства, дети остаются фантазерами и экспериментаторами. М. Мид, внимательно наблюдавшая быт меланезийских детей, отмечала их большую реалистичность в сравнении с психическим миром взрослых¹⁹. Да, и у современных детей игра в страшилки это только игра, освоение с долей юмора взрослых фобий. В сущности, ребенок выполняет *роль трикстера – критика своей культуры*.

Христианство повсюду продляет период детства. И, так или иначе, фиксирует права детей. Токвиллю принадлежит тонкое наблюдение, что американская демократия выросла именно из прав детей, заключавшихся в праве поровну делить наследство родителей.

В литературе еще почему-то встречается мнение о том, что традиционно-христианский взгляд на ребенка предполагает насилие. Но почему же у такого ревнителя православия, каким был протопоп Аввакум, есть в «Житии» эпизод о спасении его от смерти с помощью его малолетней дочери Агрипены? Аввакум так осмысляет событие, ставя его в ранг вовсе не бытовой истории: «Приказал Бог ребенку; и он, Богом подвизаем пророка от смерти избавил...»²⁰

Есть научная традиция, считающая, что на ранних этапах христианство было безразличным к детству. Обратившись к базовым *антропологическим доминантам*, мы показали, что это вовсе не так. Именно в христианских странах появляются такие фундаментальные работы в защиту ребенка, как книги Эрика Эриксона²¹, Франсуазы Дальто²². А отечественной литературе хочется сослаться на отличную книгу Марины Осориной²³. Но положение ребенка в обществе, к сожалению, отнюдь не определяется целиком хорошими книгами и проповедями.

¹⁹ Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. М., 1988. С. 409.

²⁰ Житие Аввакума. М., 1991. С. 78.

²¹ Эриксон Э. Детство и общество. СПб., 1996.

²² Дальто Фр. На стороне ребенка. М., 1997.

²³ Осорина М. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 2000.

ГЛАВА 3

ВОЗРАСТНАЯ ДЕВИАНТНОСТЬ

1. Ментальность изгоев

Работа с мыслеобразом ребенка, даже только что появившегося на свет, показала двуполюсность представления о дитяте. Не успел родиться, а уже чем-то плох, чем-то опасен. Это тем более относится к мыслеобразу взрослого человека. Но раскрытие такой дихотомии на этот раз потребует гораздо больше аналитических усилий – взрослый далеко уходит от детской простоты. Антропологические основания сложного явления нуждаются в квалификационных дескрипциях. Они невозможны без широкого историко-культурного контекста. Так порицаемый, но ценимый всеми Мишель Фуко мало бы значил для философии без досконального изучения им конкретики, «археологии знаний».

Поставленная здесь задача: найти философско-антропологическое ядро абреческого типа личности. Она исторически меняла свои контуры, но дожила до наших времен, например, на Балканах или на Кавказе. А если покопаться, то она есть во всех нас. Ядро ее можно обнаружить через *ментальность* – исторически устойчивый склад автономной личности, экзистенциальные ценности которой направлены извне как к обществу, так и к природной среде.

Личность эта неоднозначна. Она всегда вызывала «страх и трепет», ибо нуминозна, т.е. ее поведение бывает непонятным, своевольным, героическим и антиобщественным. Анализировать эту личность мы будем на большом этнографическом материале из разных территорий. Но разве мы не сталкиваемся реально с нею ежедневно в нашем городском дворе? Не о ней ли поют барды в «блатных» песнях? То, что тема наша актуальна, сомневаться вряд ли кто-либо будет.

С термином «абрек» российская общественность познакомилась в самом начале XIX века, когда в политике все большее значение начал приобретать Кавказ. Это слово ближе всего к осетинскому *абрег*. Сходно оно звучит и других северокавказских языках: *эбарг* по-ингушски, *обург* по-чеченски. Примечательно, что в абхазском *абырг* стало означать мужчину деятельного возраста, *мужа* по-русски. Понимание института абречества менялось с каждой последовавшей эпохой.

Сходное содержание можно увидеть в древнерусском термине *изгой*. Это отверженный, человек в маргинальном статусе.

Очень трудно обнаружить исторически первоначальное значение поведения абрека. Люди «*порогового*» (*лиминального*, по теории английского антрополога-африканиста Виктора Тэрнера) – это все лица от юноши до претендента на королевский престол, которые проходят посвятельную церемонию и на время бывают выключены из общества, в ритуальном смысле «мертвые». Если идти от такой позиции, то бродяга-изгой уже трансформация древнего института. Такую стадию и отражает термин *абрек*, родственник индийскому *абара* – бродяга. Институт изгоев известен древним цивилизациям. В раннем иудаизме существовали *назарей*, люди, отстранившиеся от общества и давшие обеты по религиозным причинам. Изгоями в древней Греции были *фармаки*, в древнем Риме *хомо сацери*. Это люди, совершившие преступление против божественных сил. Таким *хомо сацер* в Риме становился мужчина, обидевший жрицу-весталку. Категория *изгоев* отражена в «Русской Правде». Скандинавские *викинги* первоначально тоже изгой.

Изгой во всех обществах находится в особом отношении к божественным силам – эти люди уже как бы умерли. Статусно они ни живые, ни мертвые. Поэтому в архаических обществах их не убивали, но изгоняли. Тем самым община увеличивала свою сплоченность. У чукчей изгоняли ворчливых или вспыльчивых людей, ибо считалось, что в таковых вселяются злые духи. У эскимосов должен был покинуть стойбище тот, кто не выдерживал насмешек¹.

Как тут не вспомнить один из фрагментов Гераклита, где он отождествлял Логос и общину. Община – это неравновесная, неустойчивая открытая система. Она организована топично и поэтому открыта: она не выдерживает единичного, включая все то, что подвергается сомнению. Поэтому потребность самоидентификации в замкнутой общине сосредоточена в смерти как в предельной точке жизни. Не случайно, что вообще в архаических обществах так значима смерть, включая добровольную. У чукчей она была сведена к ритуалу, когда старик просил близкого человека, например, племянника, его убить (копьем через покрывку чума). В трансформированной форме ритуал смерти сохранился в более развитых обществах. У древних германцев и на Руси воин-всадник частично уже пребывал «на том свете». Он ждал ее прихода от коня, как это было с князем Олегом. Смерть порождает не только вечность, но и целостность личности. Человеку традиционного общества было бы легко принять рассуждения М. Хайдеггера, который, начиная с «Бытия и времени», развивал понимание смерти как того, что положено «впереди себя» и что открывает временность и наличность «вот-бытия».

¹ Хейзинга Й. Homo ludens. М., 1980. С. 103.

2. Ментальность героических защитников

В генезисе институт изгоев органически переплетается с институтом героических защитников. Напомним, что античный *герой* первоначально это погибший человек, могила которого стала защитой-палладиумом местности. Характерно, что за право иметь могилу Эдипа, типичного изгоя и святотатца, боролись несколько местностей. От такой могилы ожидали благодати. Из всего изложенного следует, что изгой – это святотатец, который обречен на скорую смерть, но от нее община ожидает для себя блага.

Между культурами Кавказа и Балкан имеется в историко-этнологическом плане много параллелей, происхождение которых остается загадочным. Есть одно надежное основание для сходств: значение горного, очень подвижного скотоводства (*транسخьюманс* в специальной литературе: это сезонные перегоны скота с горных пастбищ на равнинные). Вовлеченные в такое хозяйствование люди всегда вооружены для охраны стад. Но они не прочь их увеличить за счет соседей. В условиях многовекового господства Османской империи эти скотоводы были для нее постоянно беспокоящим элементом, защитниками своих народов. Так родился тот тип личности, то исчезающий, то сглаженный, но в сменявшихся условиях появляющийся вновь. Понятное всем на Кавказе наименование этой личности абрек.

На Балканах личности, идентичные абреческой, стали известны, по крайней мере, с начала турецкой экспансии, т.е. этой истории уже несколько сот лет². О них сложен целый эпос – юнацкий, гайдуцкий циклы, множество баллад. Народы Балкан в устном творчестве провели нравственную и эстетическую оценку героических защитников от иностранного угнетения. Эти герои у славянских народов получили наименование *юнаки* (добрые молодцы), у венгров *гайдуки* (повенгерски погонщики), что стало хорошо известным в ряде европейских стран.

Отметим идеально выделенные черты гайдуков периода их сопротивления Османской империи. На первом месте должна стоять их героическая роль защитников. Не случайно, что турецкие власти пойманного гайдука наказывали самой мучительной казнью путем сажания на кол. Бросается в глаза религиозная окрашенность их подвижничества, которое мыслилось как защита христианства: оно простиралась вплоть до принятия обета безбрачия. Но защита женщин и девичьей чести было для них первой обязанностью. Обидеть девицу считалось таким же позором, как и ограбление церкви. Гайдуки выполняли роль самостоятельных судей и исполнителей приговоров в отношении коллаборационистов. Деятельность гайдуков оживлялась

² Большой энциклопедический словарь Брокгауза Ф.А., Ефрона И.А. <http://www.cultinfo.ru/fulltext/1/001/007/121/>

весной, у сербов и болгар – с Юрьева дня, когда они отправлялись в походы отрядами до 30 человек. В позднейшей Австро-Венгрии гайдуки получили некоторые дворянские права.

Ментальность гайдуков, юнаков и близких к ним типажей балканской реальности более оптимистична, чем ментальность изгоев. Но и там, и там мы находим общую черту – религиозно-сакральную легитимизацию, отрицательную или положительную.

Данный тип личности, беспокойной, анархической внешне, но, по своему, героической и нормированной принятыми ценностями и обязательствами прекрасно описал М. Ю. Лермонтов в образе Казбича. Изображение Казбича этнографически точно: бешмет его в заплах, но оружие в серебре, у него прекрасный конь. Казбич, по слухам, «ходил с абреками за Терек», т.е. воровал скот на левом берегу Терека, т.е. на мирной, освоенной Россией, стороне. По поводу истории с Бэлой и мести Казбича за кражу сыном князя его коня Максим Максимович говорит: «Конечно, по-ихнему он был совершенно прав». Лермонтов всем этим заявляет, что Казбич сам по существу абрек, автономная личность, добывающая средства к существованию не всегда законным путем, но верная нормам своего общества. Судя по всему, этнически Казбич чеченец. Ниже мы обратимся к общей характеристике абреческого типа личности у этого народа.

Но сейчас нам нужно сделать такое наблюдение. Все отмеченные персонажи на Балканах и на Кавказе проявляют себя с оружием в руках, они всадники, нападение которых также стремительно, как и исчезновение в лесах и горах. На Балканах они были стойкими борцами против турецкого ига. Но вот неожиданная параллель – аналогичная личность описана в Турции. Причем это сделал турецкий писатель курдского происхождения Яшар Кемаль. (Курды практикуют отмеченный способ скотоводства.) За свой роман «Мемед, мой коршун» он был даже номинирован на Нобелевскую премию в 1973 г. В романе он критикует современное промышленное общество с позиций патриархальных укладов, где была высока степень семейной и общинной сплоченности. Его герой Мемед – типичный курдский абрек, борец за права униженных³.

3. Отступление: антропологическая герменевтика

Выше были представлены два варианта абреческого типа личности. Вряд ли было бы оправданным считать один из них генетически более ранним. Они оба сводятся к антропологической доминанте человеческого достоинства, которое служит интересам общины, но легитимизируется сакральным образом, и поэтому легко переплетаются.

Возвращение к истокам явления не такой уж безопасный метод философской и научной рефлексии. Ведь в этой эволюционистской мысли действует все тот же субъективный фактор в виде убеждения относительно того, что считать истоком. О такой опасности предупреждает вся история изучения традиционных и первобытных культур, в ходе которой образ дикаря, независимо от того, каким он нарисован – злонамеренным или благодушным – совершенно размылся и стал чем-то вроде призрака.

При всем том, надо отметить, что до сих пор сама методология, и, что особенно горестно, методология философского изучения традиционных культур, разработана слабо. Не в последнюю очередь это связано с правилами общего антропологического подхода, в котором первейшим дисциплинарным требованием остается необходимость личного соприкосновения с изучаемой реальностью. Это требование этнографического изучения «увидь сам» равно гиппократовскому обращению к врачу «не навреди».

Известно, что К. Леви-Строс, фигура номер один в современной теоретической антропологии, имел за плечами изрядный опыт собственной работы среди туземцев Америки. С философской точки зрения такие специалисты полевых исследований как Н.Н. Миклухо-Маклай, Б. Малиновский, Э. Эванс-Причард и К. Леви-Строс занимались *антропологической герменевтикой*. Ее специфика в личном соприкосновении с полнотой человеческого бытия. Эта целостность предмета принуждает исследователей идти от развитой, внедренной в жизнь формы, к более «ранним», архетипически исходным. Процесс, *обратный* типично эволюционистскому. Это движение вспять. *Ruekentwicklung* Вилема Флюссера и его последователей. Но тут надо отметить, что «развитость» в приложении к традиционной культуре часто означает вариативную разработанность, а вовсе не иерархичность. Так, тот же Леви-Строс в серии «Мифологичных» рассматривает сотни версий одного мифа, до неузнаваемости измененного в разных концах Северной и Южной Америки. Леви-Строс опознает единый культурогенный миф именно через антропологическую герменевтику. В ходе герменевтической процедуры Леви-Строс открывает вид трансдуктивной логики, названный им «*мышлением отскоком*» (бриколаж), а в результате соприкасается с мышлением туземцев по поводу основных человеческих ценностей.

Оценивая вклад великого французского антрополога, можно констатировать, что все предложенные им герменевтические операции направлены на раскрытие *человеческого потенциала* изучаемых им обществ. Концепция человеческого потенциала, как известно, была выдвинута для характеристики современных обществ. Для традиционных обществ эта характеристика должна быть сведена к *антропологической доминанте*, выраженной в *человеческом достоинстве*.

³ http://en.wikipedia.org/wiki/Yaşar_Kemal

У горских скотоводов всегда были средства поддержать свое достоинство на высоком уровне.

4. Личность в традиционной культуре чеченцев и ингушей

Времена идут, жизнь меняется. И не может не меняться система этнических ценностей. Обратим внимание на то, что традиционная система ценностей была основана у чеченцев на четкой дифференциации ролей внутри домохозяйства. Не случайно, что положение мужчины, большую часть времени проводящего вне дома, метафорически характеризовалось арбой, стоящей во дворе и всегда готовой двинуться в какой-то путь. Именно женщина у чеченцев во вновь построенном доме приглашала своего мужа войти внутрь. Не от тех ли древних времен сохранилось то умонастроение, которое я несколько лет назад услышал на одном женском собрании в Грозном: оно было выражено в терминах тоталитаристской идеологии и прозвучало так: «Мужчины – наши классовые враги». В чем тут дело?

Ответ может дать антропологический анализ возрастных структур чеченской личности. Пожалуй, нигде на Кавказе так не выражена трехчастная возрастная линия у мужчины, как в Чечне. Данной культурой нормативно предполагается, что у человека в течение его жизни два раза должен поменяться характер: при переходе от молодежного возраста к зрелому и от зрелого к пожилому. Эта трехчастность времени человеческой жизни соответствует трехчастности годовых сезонов у чеченцев, трёхчастному делению дневного времени. В чеченской модели весьма выражена интенсивность ощущения стадий жизни. Считается, что молодой человек должен быть отчаянно храбрым, человек в зрелых годах – тружеником («пахарский возраст»), а в пожилом возрасте от человека ожидают проявлений мудрости. Ценностные различия, довольно резкие, безусловно, сказывались и сказываются на обособлении интересов возрастных групп населения. Пожилые чеченские депутаты одной из царских Дум жаловались, что главы семейств сами страдают от набегов молодежной вольницы.

Абреческий тип личности, безусловно, связан с институтом возрастных инициаций. Старики, с кем мне приходилось беседовать, сохранили память об обычае отправлять подростков вместе с их конями на все лето в терские плавни. Этим парням не давали никакого пропитания – они должны были сами его добывать где угодно и как угодно. Этот молодежный тип личности, вызванный горской демократией, послужил основой для психотипа абрека.

По идее, абреческий тип личности должен был уступить место следующему возрастному психотипу семьянина. Но условия Кавказской войны XIX века и современных пертурбаций, стимулированные

вовсе не внутренним нормальным развитием чеченского общества, привели к тому, что возрастная граница этого типа личности расширилась.

Зато с эпохи войн XIX в. стало все больше актуализироваться представление об идеальной личности рыцарского типа. Человек, обладающий высоким личностным содержанием, у вайнахов называется *конах*. У лингвистов можно встретить утверждение о тюркском происхождении этого термина. Мы не в праве дискутировать этот вопрос. Но должно отметить, что в вайнахской традиции это слово четко осознают по связи с обозначением молодого человека: «кьона» значит «молодой». Рыцарские характеристики *конаха*, очевидно, восприняты частично из арабского мира, в котором в свою очередь, особенно на ранней стадии, было много черт, полученных из Ирана вместе с чертами всаднического и жреческого (одежда) комплексов. Напомним, что рыцарство Саладина (Салах ал-Дина) послужило примером для крестоносцев (XII в.). Сам Саладин был курдом из Тикрита на севере Ирака. Он стал султаном Сирии и Египта.

В современном быту вайнахов в очень редких случаях слово «конах» могут отнести к конкретному человеку. Обычно это герой прошлого. В реальном быту в разных речениях, направленных на воспитание в молодых мужества и благородства, называют ту или иную сторону образа *конаха*, к которой следует стремиться. Важно отметить, что *конахство* считается у вайнахов присущим как мужчинам, так и женщинам. Это аристократическое по характеру и универсальное качество, проявляющееся в людях разных полов и разных возрастов.

Каковы же те поведенческие идеалы, которые сосредоточены в образе *конаха*? Из всех черт на первое место ставится скромность, аскетизм, не кичливость *конаха*. Остальные черты как бы следствие этой главной. Так, *конах* – человек, не поддающийся эмоциям. Он поборол всякие страхи. Например, черту *конаха* может проявить человек, взявший на себя ответственность за чужое убийство и тем самым ради общих интересов сделавший себя объектом кровной мести. *Конах* защищает слабых. Его чертой считается особое уважение друзей отца, он ставит их на более высокое место, чем своих собственных друзей. *Конах* не привязан к собственности. Эта черта характеризуется преданием о древнем правиле, по которому *конах* перед смертью делит свое имущество на 4 части, из которых три четверти отдает обществу и только одну четверть – своим детям. Считалось, что только в этом случае его дети смогут унаследовать духовные качества отца. Вообще в разных ситуациях *конах* выступает раздатчиком имущества для бедных и сирот или же он – распределитель пищи.

В старину *конахом* становился человек, добровольно избравший этот нелегкий путь. Он давал себе зарок (*нигат*) что-то делать обязательно, от чего-то воздерживаться. Давший себе зарок становился

«опоясавшимся» (*юкьйихкина*). Таким образом, поведение конаха религиозно детерминировано.

В конахстве, по данным крупнейшего чеченского этнографа С.-М. А. Хасиева, выделяются три вида, три возрастающих этапа. Начальный характеризовался строгим соблюдением всех норм обыденной жизни, т. е. конах оставался членом своей семьи, но давал при этом зарок защищать еще лиц определенной категории: детей, женщин, стариков. Следующая ступень состояла в обязательстве защищать целый коллектив: село, общину. Последняя ступень конахства состояла в отказе от методов прямой защиты пострадавших лиц или всего коллектива и в действиях, побуждающих виновных осознать свою вину. По народным представлениям, конах высшего статуса действует не оружием, но пробуждает в преступнике или в человеке, совершившем ошибку, осознание содеянного, что считалось как бы внесением божественной искры. Статус такого конаха требовал максимального развития сдержанности, подавления собственных эмоций. Сдержанность в словах, пище и других биологических побуждениях характеризует главного эпического конаха, любимого вайнахами, Калоя (Калой канта).

В составе образе конаха обнаруживаются не только черты предка, но в то же самое время и прямо противоположные: он не только юн, почти ребенок, но даже зародыш, эмбрион. Эту характеристику можно вывести из нахождения эпического конаха возле очага, который ковыряется в пепле. В данном случае для пепла в вайнахском эпосе используется слово *юкь*, которое имеет также значение «середина», «пояс». Факт очень важный не только потому, что затрагивает проблему «опоясывания» как момента взятия на себя обязанностей конаха. Дело в том, что связь конаха с очагом, с очажной ямой вводит конаха в круг «зольных» героев вроде славянского Пепла, западноевропейской Золушки и т.д. В мифах разных народов мира зольные герои происходят от цепочки эмбрионов, выходящих из места, где расположен домашний очаг. Это говорит о том, что развитой и идеальный образ конаха включил в себя очень ранние представления о порождении человеческой жизни.

Итак, в конахе выражено единение разных полюсов биологической непрерывности: предков и потомков. Иначе говоря, идеальный герой замкнут на целостное *родовое тело этноса*. Это должно иметь важнейшее последствие для раскрытия базовой (модельной) личности в вайнахской культуре. В народе говорят с грустью, что «сейчас конахов не стало». Но это указывает на образность, идеальность понятия базовой личности. Многие скрыто надеются, что в них есть хоть что-то от конаха. Есть представление, что в древности конахов было много, а затем их становилось все меньше. Это прогрессирующее сокращение числа конахов старики выражают таким утверждением: «В лучшие времена конахом был каждый седьмой. Потом каждый девятый. Потом каждый сороковой. Сейчас конаха не найдешь среди тысячи».

Личность конаха помещена в начало линейного времени. Она дает отсчет человеческой истории, цивилизации. В этой личности есть черты стратотерпнца. Прометей, вайнахский Пхармат⁴ и Иисус Христос воплощают одно и то же качество – самопожертвование ради нравственного прогресса человеческого общества. Все они дают особое направление истории. Они доказывают, что личности не возникают сами собой, что для порождения в нас качеств личности нужен импульс от другой личности. Прометей, Пхармат и Христос такие концентрации психической энергии, нуминозной по характеру, вызывающей страх и трепет. Они этой энергией способны заряжать других людей.

5. Абхазский пример

Известно, что в любом традиционном обществе возрастная категория молодых неженатых мужчин находится в особом положении. С одной стороны, они – защитники общества, образующие основную военную силу, а с другой стороны, их сообщество живет собственной жизнью, находясь иногда даже в оппозиции к нормативам общества. Социальная автономия молодых воинов подчеркивается символически их близостью к природе. Они живут вне семьи, иногда в лесном военном лагере. Они подчинены строгому контролю своих руководителей. В отсутствие военных действий их основное занятие – охота.

Благодаря дистанции между обществом и классом молодых мужчин, а также символической и реальной натурализации их быта, эти мужчины образуют в обыденной ситуации *маргинальную* по статусу группу. Зато в чрезвычайных обстоятельствах: война, свадьба, похороны – эта группа из маргинальной делается *центральной, ядерной*. Смена социального статуса, *инверсия* периферии на центр и обратно – примечательная черта категории молодых мужчин. Их поведение нуминозно, так как в нем слито универсальное и единичное. Поэтому в быту общественные функции лиц этой категории медиативны, они – посредники, вестники.

В основу концепции данного текста положены полевые антропологические данные, собранные мной в Абхазии в течение 1980-х годов, а также диссертация абхазского ученого О.В. Маана о возрастных классах у абхазов⁵. О.В. Маану принадлежит ценное наблюдение, ка-

⁴ О вайнахском Пхармате см. гл. 7. Ментальность страдания и риска: миф о Прометее // Чеснов Я. В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М.: ИФ РАН, 2007.

⁵ Мои исследования проводились в 1980-годы в Абхазии, в 1990-е на Северном Кавказе. Диссертация О.В. Маана «Возрастные категории абхазов», защищенная в 1990 г., продолжала интенсивные исследования в Абхазии Института этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая, посвященные проблеме долгожительства.

сающееся маргинального статуса категории молодых мужчин у абхазов. Рассматривая эту категорию, он сообщает, что по материалам, собранным им в с. Отхара, мужчины возраста *арпыс* (18–20 лет до женитьбы) выполняли функции вестников в случаях смерти или свадьбы. О мужчине, посылаемом с вестью, говорили: «Он подобен Ажвейпшаа», т.е. богу охоты. Почему? Попробуем ответить на такой вопрос.

Арпысом у абхазов считается юноша, достигший совершеннолетия. Это отмечают вручением ему пояса. К поясу, надеваемому поверх черкески или бешмета, крепятся кинжал, кремь и кресало, необходимые в пути шило и шнурки. Даже набор этих вещей уже говорит о военной функции юношей в возрасте арпыс и об образе жизни вне дома, в дороге. Иначе говоря, в природе, вне нормативной культуры.

Другое бесценное свидетельство, зафиксированное Мааном: арпыса могли назвать положительным эпитетом «похож на бешеную собаку». Чем вызвано это сравнение? Надо думать, что уже тем, что арпысу зазорно сидеть в доме, он должен быть постоянно в пути. Но это сравнение с собакой не просто метафора, так сказать, по образу жизни. Этот эпитет скрывает более глубокие пласты значений.

В абхазской культуре мы находим особое отношение к собаке. Считается, что в ней течет человеческая кровь. Мной был записан миф, согласно которому после создания богом первого человека, лошади поняли, что это существо будет ездить на них верхом. И вот табун мчится на первого человека, совершенно безоружного, чтобы растоптать его копытами. (Близкий сюжет есть у сванов, где в охотничьем эпосе стадо туров растоптало охотника-свана. Сюжет отмечен также у народов Гиндукуша в восточном Афганистане). Тогда человек вырвал из своего бедра кусок мяса и кинул его в табун. Эта плоть человека на лету превратилась в собаку, которая встала на пути лошадей и лаем отогнала их.

Положительное отношение к собаке и волку – универсалия абхазской культуры. «Он силен, как волк», – говорят о человеке большой физической силы. Встретить на пути волка или собаку – хорошая примета.

Волки же рассматриваются как собаки бога охоты Ажвейпшаа, помогающие ему пасти дичь. А вот другое свидетельство о тесном соотнесении собаки с охотой, записанное мной в Абхазии. Оказывается, у абхазов есть не только охотничий «лесной язык», но и траурный, в котором в соответствующей ситуации запрещено произносить некоторые слова. В частности, нельзя произнести слово «собака», его нужно заменить на слово «охотник».

В том, что молодой мужской возраст символически ассоциирован с охотничьей собакой или волком, пожалуй, нет ничего удивительного с точки зрения мировых реалий, взятых из быта архаических народов.

Данные абхазской этнографии тем ценнее: они позволяют найти в культуре, причастной к истории развитых мировых центров, познавшей христианство и ислам, отдаленнейшие истоки, уходящие в глубины каменного века.

Но какова же роль упомянутого соприкосновения с мировыми религиями? Неужели народ, способствовавший распространению христианства на Кавказе, сохранил без изменения чуть ли не палеолитические обычаи?

Актуальная и увлекательная задача абхазской этнографии – найти доказательства того, что знакомство с монотеизмом (христианством и исламом) не могло пройти для культуры бесплодно. И это воздействие нам видится прежде всего в особых аспектах личности, понимании ее предназначения.

Обратимся к тому же возрасту арпыс. Свойства человека в этом возрасте по-абхазски передаются термином «*айбага*», который этимологизируется через слова *ай* – «совместно» и *бага* «брат». Здесь имеется в виду совместная гармоническая деятельность органов. Состояние айбага понимается как пик физического и нравственного здоровья. Характерны метафоры такого состояния: человек в возрасте айбага «горит как огонь», «похож на пламя», «положить в огонь, не сгорит» и т. п. Это не случайные, поверхностные сравнения, ибо в абхазской культуре стихия огня не просто наделена особой святостью, но из огня исходит то, что можно назвать нравственным императивом. Есть изречение «огонь заставляет делать хорошее». Терпение, основа этического поведения, делается огнем. Противоположны коннотации воды – это косность и прочие отрицательные качества. О туповатом говорят: «Из него ведро воды можно выжать».

6. Аскеза и пассионарность

М.К. Мамардашвили, сам бывший носителем лучших черт кавказского характера, отметил, что наши человеческие установления покоятся именно на способности личности воспроизводить мораль и закон⁶. Один из лучших отечественных специалистов по Кавказу приводит такое наблюдение: «Быть удалцом в горах – значит быть аристократом»⁷. Мое собственное исследование проблемы генезиса аристократизма привело к выводу об исходности понятий достоинства и раннего «демократического», т.е. личностного, аристократизма. Земельная и имущественная аристократия – плод исторически поздних эпох, где вырастают государственно-управленческие структуры. Ментально-поведенческое обособление привело, тому аристократизму, который стал господствовать в прошлом и пытается порой возродиться на новых экономических основаниях.

⁶ Мамардашвили М. К. Философия и личность // Человек. 1994. № 5.

⁷ Карпов Ю. А. Джигит. СПб., 1999. С. 88.

Против аристократии подобного типа шла борьба с древности. Так было в Древней Греции (реформы Солона). В истории России и всей Европы. Любопытные аспекты, связанные с кризисом наследственной знати, развернулись на Кавказе. В Дагестане крестьянские демократические общества включили в себя общества аристократические. Западные адыги в начале XVIII века смогли сбросить княжескую зависимость и стать самостоятельными. Полностью освободиться от князей к XIX веку удалось только чеченцам и ингушам.

Что может дать нам этот краткий историко-политический обзор для дальнейшего проникновения в суть абреческих личностей?

Во-первых, в процессах горской демократизации произошло возвращение к устоям той личности, о которой говорил Мамардашвили.

Во-вторых, в ходе истории стала выкристаллизовываться пассионарная черта этнической личности. Концепт *совершенного человека* стал осязаемым путем слияния этоса с бытием человека. Именно это слияние при всей аскезе (совершенно веберовского толка) стало основанием огромного трудолюбия у кавказских народов.

В-третьих, произошла идеализация абреческой личности защитника в рыцаря-конаха. Последний сделался идеалом. Идеал слабо персонифицируется, зато укоренен этнически. Идеальный образ конаха стал регулятором реального поведения, вытеснив спонтанные проявления нрава, что характерно как для изгоя, так и для героического защитника. Ясно, что эта сторона конахства заслуживает положительного внимания в условиях современной распушенности и вседозволенности. Не случайно, что интеллигенция Чеченской Республики очень внимательно относится к нравственной основе конахского кодекса⁸.

7. ОПЫТ НУМИНОЗНОГО

Итак, стихия арпысов – огонь, цвет – красный. В древности было положено в бою надевать красную одежду, обычно головной убор из красной материи. Цвет бога охоты тоже красный. Кстати, древнейший цвет траура на Кавказе именно красный. Появление его в одежде до сих пор, например, у балкарцев, означает состояние траура⁹. Сам бог охоты Ажвейпшаа часто представляется рыжим. Он живет в медном доме. В песне Ажвейпшаа поется: «Освещающий красные скалы красным огнем».

Ну, конечно, молодые мужчины – это воины, несущие смерть и потому соотнесенные с потусторонним миром. Но вот что еще важно: сами они в своем полностью сбалансированном возрасте айбага находятся вне трансформаций (как это происходит с мальчиком или стариком) и поэтому единственная приличная им трансформация – это смерть. Они совершенны. Вот основа отмечаемой всеми героичности

кавказских преданий, включая и абхазские, фольклора и даже быта. Конечно, речь идет о совершенстве метафизическом.

В абхазском эпосе герой гибнет ради людей. Здесь это глубоко разработанная нравственная линия. Не ради загробного воздаяния умирает абхазский герой, а ради остающихся жить людей. Арпыс, покидающий уют домашней жизни и живущий надеждой на такой подвиг, это не юноша, пассивно увлекаемый в неизвестные заросли для проведения инициационного обряда, как где-нибудь в Океании. В абхазской культуре инициация растянута на всю жизнь, и ее важнейшим моментом является героическая смерть. Такой уровень личности обязан, по моему мнению, христианству. *Инициация, растянутая на всю жизнь, эту жизнь продляет*: Абхазия один из мировых центров долгожительства. Как видим, долгожительство связано с ресурсом нуминозного. Мой опыт работы во многих областях Кавказа убедил в том, что коренные жители Абхазии наиболее склонны к переживанию нуминозного, чудесного.

Внешние атрибуты христианских обрядов в абхазском быту многочисленны и рассматривать сейчас их не место. Но один момент, относящийся к проблеме христианства, мы должны все же упомянуть. Речь идет о культуре Св. Георгия, на абхазской почве ставшего божеством Айергь. Функция этого божества (или семьи божеств, как в виде семьи божеств может выступать и Ажвейпшаа) аналогичны функциям Ажвейпшаа. Есть большая приуроченность цикла Айергьов к Абжуйской (христианизированной) Абхазии. В то же время Айергьи могут рассматриваться как божественное семейство, находящееся в родственных связях с Ажвейпшаа. Главное, что отличает культ Айергьов от более раннего культа Ажвейпшаа, – взгляд на первых как на людей, достигающих святости. «Святой Георгий был простой охотник», – так начинается одно сказание, записанное в прошлом веке. В народном представлении Айергь – человек, ставший жертвой, – бог у него удалил желудок, и Айергь стал святым, помогающим людям.

Человеческое происхождение Айергья дало поразительные рефлексии в абхазском охотничьем культе. С Айергьом, оказывается, можно спорить. Но он милосерден и оказывает помощь при грозе, эпидемиях, море скота. Как человек-жертва Айергь занял первенствующее место по отношению к Ажвейпшаа: «Айергь впереди Ажвейпшаа стоит, вожак их», – было записано мной в 1984 г.

Становится понятным, почему «Песня Айергья» вошла в жанр героических песен, стала походной: с этой песней человек-жертва оказывается впереди шеренги людей, должных выжить. Этот человек-жертва в максимальной степени концентрирует качество нуминозного.

Танатологические абхазские представления примечательны тем, что в них явно снижена роль ритуального стереотипа, повышено сознательное отношение личности к смерти. О.В. Маан отметил, как всевозможными мерами устраняют детей от участия в погребальной обрядности, а в то же время она оказывается пронизанной духом уча-

⁸ Ильясов Л. Кьонахалла. Чеченский этический кодекс. М., 2008.

⁹ Зафиксировано мной в Балкарии в 1992 г.

ствия. Это участие опять же мало ритуализовано, что сближает погребальную обрядность абхазов с грузинской и отличает от этой обрядности мусульманских народов Северного Кавказа.

Данные по другим мужским возрастам говорят о гораздо меньшем воздействии на них со стороны христианства. Обряды детского цикла – языческие с небольшими влияниями мировых религий. (Вроде пришедшего с исламом названия младенца *аамаалык* – «ангелочек».) Еще по более строгой «языческой» модели проводятся абхазские «обряды старости». Примечателен тот факт, что старик-исполнитель обряда в честь бога молнии Афы называется *атцлахэыста* – «сухое дерево». Это исконно абхазская, древняя категоризация человеческой жизни и личности через фитоментальность. Возможно, она связана с захоронениями на дереве, известными у абхазов в древности.

Итак, пребывание в состоянии инициации детерминирует адаптивные способности личности. Нуминозное как личный опыт типологически соотносим с третьим типом инициации, выделенным М. Элиаде (первый – собственно возрастная инициация, второй – прием в члены тайного общества): инициацией в знахаря и шамана¹⁰. «Одним из особых аспектов этого третьего типа инициации является значительная важность личного религиозного опыта»¹¹. Это тот самый опыт, который мы вслед за Р. Отто называем нуминозным.

Общий вывод из рассмотренных данных может показаться неожиданным: мужчины в расцвете своих сил оказываются сопричастными потустороннему миру. Они живут в сильном поле нуминозного. То же самое мы обнаружим на современных тусовках и в армейской казарме. *Перед нами опыт нуминозного, ставшего антропологической доминантой, толкающей людей к девиантному поведению.*

Элиаде отметил замечательную параллель ритуала инициаций с душевными брожениями И.В. Гёте: «...Уже пожилой Гёте описывает в своей работе “Поэзия и правда” бурный опыт периода Sturm und Drang в таких словах, которые напоминают нам форму инициации, используемую шаманами. Гёте говорит о неуравновешенности, эксцентричности, безответственности своего поведения в эти годы... Он живет в состоянии “хаоса”, его “растерзали и разбили на части”»¹². Действительно, как будто протокол обряда шаманского посвящения.

8. Страх девиантности и девиантность как прохождение опасности

Есть странное обстоятельство: человек очень рано стал осознавать себя властителем Вселенной, но никак толком не разберется в самом себе, в своих состояниях. Что представляет собой нормальный

¹⁰ Элиаде М. Ностальгия по истокам. М., 2012. С. 181

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 189.

человек и ненормальный? Мишель Фуко показал нам, что человечество так и не нашло объективных критериев безумия. На эту оценку влияют уровень развития науки и принятое мнение профессионалов-врачей. Довольно близкая ситуация связана с понятием детства и юности как состояний, допускающих девиантное поведение.

Наша задача сейчас состоит в попытке осмыслить девиантные аспекты поведения молодежи через антропологический опыт. В условиях современности, когда мы наблюдаем выплески архетипического сознания, подобные выходам вулканической лавы, этот опыт может быть полезен. В традиционных обществах, изучаемых этнологией, хорошо знают и пограничные психические состояния, и девиантное поведение.

Более того, в этих обществах девиантность оказывается носителем культурогенного потенциала, противостоящего рутине и штампу заурядной социальной жизни. Достаточно сослаться на демиургическую роль *трикстеров-обманщиков*, давших благо достигшей культуры. Собственно таким же трикстером, обманувшим богов, был Прометей¹³. Напомним, что он подарил людям не только преимущество обладания стихией огня, но одновременно лишил их бессмертия. Деяния трикстеров-обманщиков всегда амбивалентны.

Хотелось бы в ниже следующем тексте соблюсти объективность в антропологическом подходе к поколению тинейджеров и отметить амбивалентность их состояния этих асоциальных изгоев, пугающих нас своей девиантностью. Но не боимся ли мы здесь сами себя, своей юности? Потому что и мы в годы своего тинэйджерства плавали на весенних льдинах, цеплялись за трамваи и автомобили, пробовали сильный алкоголь, может быть, производили детей в 16 лет. Из моих друзей-мужчин несколько поделились тем, что вспоминают с ужасом свое тинэйджерство и удивляются, как остались живы. Кому из нас, взрослых, не нахамили эти тринадцати–девятнадцатилетние юнцы? Но они – дети. В войну 1994–1996 гг. в Чечне во время боев в Грозном 19-летний российский солдат, стоя ночью на посту, спрашивал меня: «Дяденька, а долго ли мне тут служить?» Другой такой же мальчишка на блок-посту на границе Ингушетии с Чечней в те годы написал в моем блокноте этнографа письмо матери, чтобы я его опустил в Москве: «Мама, пришли что-нибудь поесть». Это были дети. Чеченские сверстники этих мальчишек были взрослее тем, что в ритуально-этнологическом смысле они уже были отделены от матерей. В годы той войны многие чеченки отправляли сыновей воевать, принимая на себя «харам» – то есть все самое тяжелое, что может случиться с чадами. Этот обычай известен в этнологии как возрастная инициация, включающая резкое и суровое отделение юношей от их матерей, вступление в состояние ритуальной смерти и возвращение в общество в качестве нормаль-

¹³ Чеснов Я. В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М., 2007. С. 161–195.

ных мужчин (трехчастная основа инициации, открытая Арнольдом Ван Геннепом). Где же пролегают границы детства и юности?

9. Терпимость – мораторий Эриксона

Американский психолог Эрик Эриксон, близкий к психоанализу, тем не менее, отошел в одном существенном пункте от классической концепции Фрейда. Вместо фрейдовской борьбы с остатками детства он увидел в современном обществе позицию терпимости подростковой девиантности, которую он назвал мораторием. Мораторий, – пишет он, – это отсрочка, предоставляемая кому-либо, кто еще не готов принять ответственность или хотел бы дать себе время на подготовку. Под психосоциальным мораторием мы понимаем запаздывание в принятии на себя взрослых обязанностей, но не только это. Данный период характеризуется избирательной снисходительностью со стороны общества и вызывающей беззаботностью со стороны юности, и все же он часто ведет к значительным, хотя нередко и преходящим достижениям и завершается более или менее формальным подтверждением достижения со стороны общества¹⁴.

Психосоциальный мораторий, по Эриксону, это период, в течение которого молодые люди имеют право на свободное ролевое экспериментирование, чтобы найти соответствующую им нишу в обществе. Позиция Эриксона, отличающаяся мудростью и терпимостью, заслуживает быть изложенной максимально аутентично.

Каждое общество и каждая культура, отмечает он, устанавливают определенный мораторий для своих молодых граждан. Для большинства из них эти моратории совпадают с периодом учения и тех достижений данного этапа жизни, которые соответствуют ценностям общества. Мораторий может стать периодом краж и видений, временем путешествий или работы, временем потерянной «юности» или академической жизни, временем самопожертвования или веселых шуток, а сегодня это зачастую время терпения или проступков. Большую часть юношеской преступности, особенно в ее организованной форме, можно рассматривать как попытку создания психосоциального моратория. Я согласен с тем, что какая-то часть преступлений в течение длительного времени являлась в нашем обществе относительно узаконенным мораторием, и сейчас она увеличивается, ибо оказывается слишком привлекательной и притягательной для многих молодых людей. Кроме того, наше общество, по-видимому, находится в процессе признания психиатрического лечения одним из видов моратория для молодых людей, которые в противном случае были бы раздавлены стандартизацией и механизацией. Такое предположение следует делать весьма осторожно, поскольку клеймо или диагноз, полученный

¹⁴ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996. С. 167.

кем-либо в период психосоциального моратория, оказывает существенное влияние на процесс формирования идентичности¹⁵.

Точка зрения Э. Эриксона симпатична нам тем, что преодолевает примитивный антропоморфизм просвещенчества, когда на все окружающее – на природу и на людей распространяется проекция идеального субъекта. Это социальное насилие как миф Просвещения был отмечен Максом Хоркхаймером и Теодором Адорно в их знаменитой «Диалектике Просвещения»¹⁶. Действительно, в Просвещении, детьми которого мы остаемся и по сию пору, все рассматривается как отображение человека и тем самым редуцируется к субъекту, даже еще уже – к его формальной логике.

10. Общества без возрастных кризисов?

Когда молодая Маргарет Мид отправлялась в 1920-е годы в первый раз на обследование океанийцев, ее взгляды находились под воздействием психоаналитической теории возрастных кризисов и антагонизма между младшими и старшими поколениями. Но на островах Самоа она не обнаружила этих кризисов. Ее исследования на долгие годы поколебали существовавшие взгляды. Правда, в 1980-е годы на Самоа работал мужчина, новозеландец Дерек Фримэн, и он обнаружил кризисы. Изменилась ли жизнь или это результат того, что исследование проводил мужчина, мы не знаем. Но, тем не менее, механизмы сглаживания возрастных кризисов в традиционных культурах существуют совершенно определенно.

Самым архаическим обществом на Земле считается общество австралийских аборигенов. У них дети с раннего возраста овладевают всеми навыками взрослой жизни. Уже в 8–10 лет ребенок может себя прокормить. К 9–11 годам они не дети, они строят свои социальные и гендерные отношения, как взрослые. К этому возрасту они являются носителями всей суммы житейских знаний. Они все знают о сексе, относясь к этому занятию взрослых с юмором – посмеиваются, когда какая-нибудь супружеская пара удаляется в кусты. Но только после инициационных обрядов человек у аборигенов узнает основную массу, девять десятых тайных, эзотерических знаний племени¹⁷.

Более развитые традиционные общества имеют свои схемы взросления. Так, на Северном Кавказе в старину мальчик в 10–12 лет обладал уже полной ответственностью, в 14–15 лет он был практически готов к самостоятельной жизни. Возможно, на раннее взросление повлияло законодательство Шамиля, который требовал ранних браков

¹⁵ Там же. С. 167–168.

¹⁶ Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997. С. 20.

¹⁷ Мид М. Этнография детства. М., 1992. С. 43–53.

с целью пополнения человеческих ресурсов. В районах западного Кавказа взросление в конце прошлого – начале текущего века в сравнении с этими сроками запаздывало. Так, по моим материалам, собранным в 1980-е годы в Абхазии, молодежь обоих полов в начале века купалась в селах нагой чуть ли не до 25 лет. Браки заключались при достижении мужчинами возраста около 35 лет. Эти примеры говорят о том, что в традиционных обществах разделяется социальная и биологическая зрелость. Заключение брака и начало деторождения обычно кладут естественный конец собственно детству. Как видим, здесь пропадает тот мораторий юности, существование которого в современности установил Эрик Эриксон.

Вот другой этнографический факт, действие которого сглаживает возрастной кризис, – ранняя хозяйственная деятельность. Даже первые шаги ребенка были ритуальным вхождением в хозяйственную деятельность. Так, у многих народов Кавказа перед ребенком, делающим первые шаги, клали разные предметы и инструменты хозяйственного обихода. По тому предмету, к которому ребенок потянется, гадали о его будущих наклонностях. На островах Океании не только ранняя хозяйственная жизнь, но и ранняя сексуальная жизнь действует в направлении сглаживания возрастного кризиса.

При типологическом рассмотрении традиционных обществ можно сделать один важный вывод, остро касающийся современности. Состояние юности четче обозначено там, где необходимо длительное время для обучения. Это относится к воинскому искусству, ремеслу и освоению ученых знаний. В качестве примера первого общества можно взять древнегреческое. Там юность была периодом освоения атлетических и воинских навыков. Молодой воин находился под постоянным попечительством своего старшего друга. Эти отношения часто переходили в интимные. Сила древнегреческой фаланги состояла во взаимной спаянности молодых и пожилых бойцов, отдававших свою жизнь ради спасения своего друга. Примером второго типа обществ являются средневековые европейские цеха. Там люди проводили многие годы в состоянии подмастерья, иногда чуть ли не до седых волос осваивая секреты мастерства. Конец ученичества венчался изготовлением шедевра – эталонной вещи, свидетельствующей о переходе в разряд мастеров. В качестве примера третьего общества возьмем старинный Китай, где каждый, претендующий на чиновничью должность, должен был готовиться целыми годами для прохождения экзаменов. Это состояние юности и ученичества красочно описано в средневековых китайских романах, повествующих о всяческих, включая амурные, похождениях студентов. О состоянии ученичества повествует одна старинная китайская поговорка: «Не выходи замуж за ученого, он будет интересоваться только письменными принадлежностями и смотреться в зеркало». Кажется, в ней точно уловлено состояние юношеского нарциссизма.

11. Магический выход из герменевтического круга

Возрастная инициация первобытных народов структурно соответствует описанным периодам научения воинскому делу, ремеслу и наукам. Все эти факты говорят о том, что в традиционных обществах человеку не запрещено заходить за свои собственные пределы: для становления полноценного человека он должен пройти состояния постижения некоего эзотерического знания. В религиозных системах речь идет о постижении идеи Бога. Но ведь необходимость той же самой сосредоточенной изоляции отметил Эрик Эриксон в своей концепции психосоциального моратория. Современная молодежь в психосоциальном моратории осуществляет свой эмоциональный и рефлексивный выход из герменевтического круга данной культуры.

В герменевтическом круге всегда имеется два центра, объединяющих либо всеобщее, либо единичное. Сообщество тинэйджеров осуществляет выход в обособленность, т. е. единичность. На этом пути человек предьявляет себя не как познающий, но как действующий субъект. Сообщество тинэйджеров ориентировано на действие и событие. События каждая их встреча, каждое соприкосновение с действительными или мнимыми ценностями жизни. Сейчас нам не нужно морализировать, но нужно понять, что открытость новому опыту в сообществе тинэйджеров воспринимается как доказательство подлинности и достоинства. Лишь бы это не превратилось в ложное достоинство – нарциссизм. Новый опыт ведет к фасцинирующей возгонке психики тинэйджеров. Психическое это и есть действующее начало у тинэйджера. Нет, они не поклоняются ни золотому тельцу (языческая опора, находящаяся вне себя), ни кумиру мудрости и власти. Они находятся в автокоммуникации с самими собой. Знаки их культуры означают самих себя. Их вещи – это магические средства воздействовать на события. И это воздействие тотально-целевое. Такая уверенность возможности овладения всем миром лежит, как это было показано З. Фрейдом в работе «Тотем и табу», в основе колдовства. Развернем этот тезис.

Любая крестьянская община не есть мир социальной и идейной гармонии. Силловые поля общинной напряженности завязаны в такие ячеи, в центре которых находятся маргинальные личности. В русской деревне это печники, плотники, пастухи, кузнецы, лекари, калики перехожие и просто бродяги. Все эти маргинальные личности носители не общинного, а универсального человеческого знания. Глинобитная русская печь восходит чуть ли не к вавилонским временам. Плотники еще тысячу лет назад сруб делали только как жилище «мертвых», а не живых: в Киевской Руси жили в полуземлянках. Срубное жилище появилось только с X века на Ладоге у финно-угров, потому что они восприняли сруб как удобный технический прием без его магической коннотации с тем светом. Но плотницкое искусство осталось делом подозрительным. В пас-

тушеских знаниях заключено также много премудрости, пастух – он же кудесник, колдун и музыкант, общается с нечистой силой, с демонами, имеющими далекое, в том числе и переднеазиатское происхождение. Кузница и вовсе была местом козней. Лекари – это люди, читавшие «Аристотелевы врата», книгу Киприана и другие тайные сочинения. Через них до самой глухой русской деревни доходили отголоски античных учений Гиппократ и Галена. Калики перехожие исполняли духовные стихи, они тоже носители особого необщинного знания. Все перечисленные персонажи всегда подозревались в колдовстве, т. е. способности влиять на естественный ход событий.

Агенты колдовства – прежде всего переносчики и распределители необщинного блага. Свою деятельность они могут развернуть и в местном масштабе, например, забрать молоко от одной коровы и передать к другой. Но, в принципе, истоки их знания лежат далеко за пределами общины. Поэтому не случайно у литовцев везучего человека, например в пчеловодстве, называют «ромулос» (римлянин). Носители колдовства – это ритуальные *перераспределители блага*. Они девианты, но их девиантность необходима людям. Благо, владельцами которого являются девианты-колдуны, сокрыто и окружено страхом.

Колдуны русской деревни подобны демиургам культуры – передатчикам блага в условиях *карнавальности* и даже опасности. Клоду Леви-Стросу мы обязаны тем, что он показал, что демиурги приносят благо откуда-то с порубежья между культурой и природой. Так, у племени виннибаго все ценности появляются из экскрементов обманщика-трикстера.

Блага, привносимые в общину маргиналами-колдунами, это их знаки достоверности, они же – знаки необщинного мира, т. е. знаки нереальности. История культурогенеза полна многочисленными примерами того, что самое необходимое и нужное для жизни – это «знаки нереальности», т. е. такие символы, которые разрушают стереотипизированную реальность и выводят общество на «курс Вселенной». Эрик Эриксон как раз подчеркивает, что сообщество молодежи как раз ориентировано на этот «курс Вселенной».

Магическое мироощущение тинэйджеров проецирует собственные страхи внутрь себя, рождая иллюзию тотальной значимости своего существования. Конечно, это невроз, точнее, общечеловеческая невротическая активность. Значение этой невротичности как мировоззренческой основы культурогенных явлений и интеллектуальных выражений разных эпох было подчеркнуто А.М. Эткиндо, который развил теорию дефекта и декомпенсации Л.С. Выготского. Гипертрофированный культурный активизм невротичен, ему свойственны навязчивость и насильственность при общей неустойчивости данной мотивации. Ее результаты настолько внедрены в культуру, насколько оторваны от природы¹⁸.

¹⁸ Эткинд А. М. Еще раз о Л.С. Выготском: забытые тексты и найденные контексты // Вопросы психологии. 1993. № 4. С. 40.

12. Трикстерная девиантность

В поведении тинэйджеров при их невротичности, (т. е. когда рациональное отделяется от иррационального), обнаруживает также архаическое, («примитивность» по Э. Эриксону, когда дорациональное мышление интегрируется с рациональностью)¹⁹. В своей книге о юности Э. Эриксон прекрасно охарактеризовал это дорациональное как моторную девиантность. Он пишет: «Наиболее широко распространенное выражение неудовлетворенных поисков юности, так же как ее природной плодovitости, – это странная тяга к передвижению, выражаемая или в генерализованном “существовании в движении” “нести сломя голову”, “бегать по кругу”, – или в реальном движении, таком, как энергичная работа, азартные спортивные соревнования, танцы, беспомощный *Wanderschaft* (странствование, путешествие), а также езда – по правилам и без них – на лошадях, машинах и т. п. Но это выражается также через участие в сегодняшних общественных движениях (бунтах местного значения, парадах и кампаниях основных идеологических сил), если только они обращаются к потребности ощущать себя “движущимся по направлению к открытому будущему”. Ясно, что общества предлагают любое количество ритуальных комбинаций идеологических перспектив и энергичных движений (танцы, спортивные состязания, парады, демонстрации, мятежи), чтобы запрячь молодость на службу своим историческим целям, и что там, где обществам это не удастся, молодежь будет искать свои собственные комбинации в малых группах, занятых серьезными играми, добродушными безрассудствами, жестокими проказами и делинквентными стычками. Кроме того, ни на какой другой стадии жизненного цикла ошибки в нахождении себя и угроза потери себя так тесно не объединены»²⁰.

Телесная подвижность тинэйджеров карнавальна. Это не всегда бахтинское переворачивание низа и верха, заголение и бесстыжесть. В самой демонстративности накаченных мышц, владении роликами или скейтинговой доской, в самой «тусовке» молодых тел есть некая гротескность и насмешка над теми, кто этим не владеет. Недаром жест «молодой человек» у некоторых народов складывается из двух знаков: «сильный человек» и «довольный собой человек». Было бы преувеличением считать такую телесную насмешку социальной, хотя она многих раздражает. Эта насмешка тинэйджеров не протест, но витальность, существование на грани возможного. И еще, эта насмешка – средство идентичности.

Впрочем, и для социальной насмешки у тинэйджеров находится достаточно места. Иногда это выглядит безобидной ложью, иногда

¹⁹ Эриксон Э. Детство и общество. СПб.: Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996.

²⁰ Там же. С. 257.

выступает явной ложью во спасение. Однажды недоросль в совсем безысходной для себя ситуации на экзамене попросил меня: «Поставьте, пожалуйста, тройку. Я ухожу из этого института». Тонкий обманщик остался в вузе и продолжал мозолить глаза, доказывая мне, что девиантность может быть окрашена не только стыдом, но и торжествующей наглостью. Оставалось только утешаться тем, что этот тинэйджер лишь только подобие скандинавского Локи, древнегреческих Гермеса и Пана, египетского Бэса, индийских Кришну и Вишну. Как трудно бедняге-студенту идентифицироваться в трикстерской виртуальной реальности! Но, с другой стороны, подлинность трикстера мерцательна, кратковременна.

И как же быть тогда с идентичностью, понимаемой как ощущение гармонии с миром и самим собой, как чувство своей уникальности, как солидарность с идеалами группы? В подобных ситуациях на первое место выступает идентичность как бессознательное стремление к непрерывности психического опыта. В этом смысле снова прав Эрик Эриксон, который считает, что затягивание времени юности, времени идентичности способствует творческому росту человека²¹. Поэтому процесс идентификации – это не замер «чем Вы отличаетесь от других людей и чем Вы похожи», как настаивает Гарольд А. Маслоу²². Процесс идентификации – это открытость к историческому сознанию. Все остальное в поведении тинэйджеров – это защитный пояс их психики, пусть наивный, но для них необходимый.

13. Витальность как гипертекст

Сообщество тинэйджеров – специфическая неформальная группа, но не толпа и не фрагмент массовой культуры. Конечно, ему свойственны событийность массового сознания, эффективность, эмоциональный экстремизм, но здесь нет полной формализации вторичных символов. Здесь есть представление о событии как о процессе, на который можно влиять своим состоянием и своей деятельностью, т. е. магическим путем. Это ритуально-мифологический элемент мышления, когда одно событие равно другому и само себя тем самым объясняет (принцип имманентности). И здесь есть архетипический поиск противника для поединка – это элемент эпического сознания. Витальность надежды у тинэйджеров – это мифологическое «вечное возвращение», приходящее время и приходящее благо. Конечно, тинэйджеры – не мифологические перераспределители блага, они сами для себя благо, «счастье», наполненность витальностью. Они полагают, что пол и секс только их атрибуты. Они делают тем самым свою витальность знаком своего существования. Можно сказать, что бессодер-

²¹ Там же. С. 175.

²² Маслоу Г. А. Дальние пределы человеческой психики. М., 1997. С. 199.

жительность их сообщества не структурируется, но тематизируется. По-принципу такой топической организации строится народная культура.

В качестве знаков-тематизмов своего бытия тинэйджерами используются *вещи*: одежду-прикид, безделушки-фенички. Существенно, что эти вещи не образуют конкретного текста с определенным смыслом, а это некий гипертекст, сумма знаков группы, знаков «курса Вселенной». Тем самым их культура избегает тотальности стиля. Каждая вещь, появившаяся в их сообществе, не предмет моды, но *событие*.

Самым подходящим определением для культуры тинэйджеров будет определение ее как *гипертекста*, основное свойство которого *топическая организованность при максимальной внутренней свободе*.

Жан Пиаже показал научно, что ребенок – это не недоразвитый взрослый, что у него есть свои законы его внутреннего опыта. Истина, кажется, известная миру с библейских времен. Иначе откуда бы взяться в древнееврейском веровании представлению о «царстве детей»? И словам Христа о младенце, которому принадлежит царство Бога? То же самое утверждал Мартин Лютер, когда говорил: «Мы, старые дураки, едим с детьми, а не они с нами». Но мудрой старости есть чем поделиться с витальной юностью. И тогда магическая тотальность последней превращается в человеческую всеобщность.

14. Проблема дедовщины. Обоснование подхода

В армейской среде, конечно, озабочены отрицательными последствиями того, что там принято называть *неуставными взаимоотношениями* (НУВ). В быту это явление получило название *дедовщина*. Существует уже довольно значительная литература вопроса. Она представлена в основном военными социологами, военными психологами и журналистами. Антропологический подход встречается редко и в основном в виде параллелей между дедовщиной, с одной стороны, и возрастными и статусными инициациями первобытных обществ – с другой. Такой «антропологический» подход, страдающий плоским эволюционизмом, односторонним, как и другие подходы к дедовщине, сводящие явление к одному фактору, вроде доминанты насилия. Дабы выработать собственную философско-антропологическую гипотезу происхождения дедовщины, перечислим, по возможности, все имеющиеся. Их можно свести к нижеследующим.

А) Социоцентричные, направленные от социума на антропологические структуры

1. Неформальные структуры в армии как отражение переходного состояния нынешних государственных структур и структур граждан-

ского общества, где процветают неформальные корпоративные интересы.

2. Неуставные отношения в армии – результат недофинансирования армии: нехватка офицерских кадров, низкий уровень их материального обеспечения, уход из армии молодых офицеров и т. п.

3. Отсутствие четкой программы реформирования армии, с чем связана потеря престижа армейской службы как для офицеров, так и для рядового состава.

Б) Антропоцентрические гипотезы, направленные от антропологических структур на социальные.

4. Структурно-антропологическая, видящая исток дедовщины в попадании в армию криминальных элементов.

5. Историко-антропологическая, обращающая внимание на первоначальный генезис дедовщины на морском флоте, где истари функционирует институт боцманов-дедов, в подчинении которых находится матросский состав.

6. Редуктивно-корпоративная гипотеза, раскрывающая роль архетипических механизмов психики в однополых молодежных коллективах.

7. Статусно-инициационная гипотеза, подчеркивающая момент возрастной инициации, искаженной в силу сложившихся обстоятельств в армии.

8. Карнавалльно-абсурдная гипотеза, видящая в институте дедовщины пародирование социальных структур, изображение их с обратным знаком.

9. Телесно-физиологическая гипотеза, рассматривающая замещение нормального словесно-понятийного языка общения на телесный и физиологический.

10. Пространственно-временная гипотеза (гипотеза замкнутости) исходит из особенностей структуризации основных координат жизнеобеспечивающих пространства и времени. Она подчеркивает катастрофичность сжатия личного пространства и времени в армейской солдатской жизни.

В данной работе предполагается развить такой *антропологический подход*, который исходил бы в первую очередь из восприятия военнотружущим армейской реальности как порожденной специфическими условиями. К этой реальности, включающей ее восприятие и способы реагирования, можно отнести определение *виртуально-бытийная*. Конечно, армейская реальность оправдывает часть из социоцентрических и антропоцентрических гипотез. Но обращение к восприятиям и способам реагирования касается естественного фундамента личности. Следует, однако, напомнить, что этот естественный фундамент не висит в воздухе, а сам подперт естественными отношениями и естественными объектами среды, роль которых выполняют также вещи, произведенные обществом и находящиеся в *повседнев-*

ном распоряжении личности. Поэтому-то речь будет вестись не только о бытийной, но и что ни есть *бытовой* реальности, но настолько удаленной от той самой естественной среды, что она, эта возникшая реальность, становится *виртуальной*. Трансформация реальности естественной в виртуальную делается личностью только благодаря антропологическим механизмам. Следовательно, в конечном счете, наш подход является *виртуально-антропологическим*. Но для сохранения специфики подхода, отражающего предмет исследования и в скрытом виде его метод, оставим наименование *виртуально-бытийный*.

Далее. Предлагаемый виртуально-бытийный подход, основанный на человеческом факторе, требует расширенного внимания к *реконструкции культурно-исторических обстоятельств, к традиционным ориентациям в мире и способам их выражения*. Ведь все это не падает с неба в готовом виде.

В российской, как и в советской армии, в последние десятилетия кардинально сменилась социально-антропологическая природа рядового состава. Это уже не крестьянская в своем большинстве масса, а горожане. Для внутриармейских отношений это очень важно учитывать офицерскому составу, в котором доля выходцев из крестьян явно больше. *Современные горожане иначе относятся ко времени и к пространству, а также к факторам воинской службы, к критериям личного достоинства, к оценке своего умственного и физического развития*. У солдат этого поколения снижено смеховое, *трикстерское* отношение к действительности в отличие солдат по происхождению из крестьян. В традиционных обществах смеховая культура призвана выполнять роль критики нормативной культуры и тем самым обеспечивать общую стабильность. Эта роль столь велика, что эта культура выступает в качестве самостоятельного *антимира, виртуального по сути*.

Философская антропология исходит и того, что бессмысленно в изучении дедовщины выдвигать на первое место либо чисто социологические, либо поверхностные «антропологические» модусы исследования (например, сводить дело к примитивным инициациям). В реальной жизни нет архаики. Детерминирующий фактор дедовщины надо искать в *конкретных мотивациях мышления и поступков и в способах поддержания виртуально-бытийного мира как антимира*. Надо учесть, что молодежная субкультура даже в городе порождает трикстерскую девиантность²³. От антимира невозможно скрыться, хотя он уже не стабилизирует цивилизацию.

В целом изучение феномена дедовщины предстает как *философско-антропологическая реконструкция* в рамках гуманитарной экспертизы.

²³ Чеснов Я. В. Колдуны и тинейджеры в гипертексте девиантности // От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации. Отв. ред. Е.В. Дуков и Н.И. Кузнецова. М., 1998. С. 108–119.

Сказать, что виртуально-бытийная реальность в армии порождена всеми нами: государством, общественными институтами, гражданским обществом, традициями из прошлого, народным и молодежным менталитетом, уходом россиян в свои частные интересы, забвением воспитательной работы и т.п., еще мало. Только на этих основаниях преждевременно давать дедовщине однозначно отрицательную оценку. Итоговая философско-антропологическая задача изучения дедовщины состоит в необходимости все эти аналитические конструкции рассмотреть с точки зрения *человеческого потенциала*, который можно поставить на службу общественным интересам.

Наконец, о моих собственных антропологических наблюдениях. Внимание к проблеме возникло, когда с сыном случилось несчастье. В первый же день его пребывания в армии между ним и старослужащим произошел конфликт. После этого сын был окружен десятком товарищей последней конфиги и получил удар ножом в спину. Через несколько месяцев госпиталя он был отправлен в Афганистан.

В небольшом городе, где я живу, складываются тесные семейные связи обычных жителей с семьями офицеров размещенной там части. С годами быт военнослужащих становится всем хорошо известным.

Контакт с солдатами был иным. У этнографов принято считать, что наилучшие результаты дает так называемое внутреннее наблюдение. В 1991–1992 гг. случилось так, что не я пришел в наблюдаемое сообщество, а оно пришло и «поселилось» в моем доме в Подмосковье. Это были солдаты стройбата, расквартированного в нашем городе. Сначала они попросили разрешения хранить у меня их гражданскую одежду. Естественно, что они стали оставаться в гостях на некоторое время. Причем обязательно переодевались. Практически все свое свободное время они посвящали оформлению своих *дембельских альбомов*, в чем им с огромным интересом помогали оба моих тогда еще малолетних сына. Преобладающий личный состав стройбата был представлен солдатами из Средней Азии, немного с Кавказа и немного юношами из восточнославянских народов. У среднеазиатов и кавказцев явно преобладали земляческие связи. Их лидерами были харизматические личности: среди таджиков и узбеков таким лидером был туркмен, среди кавказцев – чеченец. Эти военнослужащие тоже проходили положенные неформальные ритуалы (битье ремнем и т.д.). Но в их поведении черты дедовщины были сглажены. Они очень ценили кратковременное нахождение в семейном доме. Были доброжелательны друг к другу. Мат был совершенно исключен. Солдаты славянского происхождения оказались проблемнее. Им постоянно нужны были наличные деньги на курево и водку. (Среднеазиатские ребята баловались привезенной с собой жвачкой *носом*, но я запретил им приносить его в дом.) Экономический интерес спланивал этих солдат. И у них более были выражены страсти. Примечательно, что для «вос-

точной» и «славянской» групп тогда одинаково значимыми были официальные поощрения за строительные успехи: например, фото у знамени. Когда я свозил двоих парней на Красную площадь и сделал фотографии их на фоне Спасской башни, пришли другие их товарищи с просьбой сделать им то же самое. Фото в их альбомах были помещены на почетные места.

Почему бы армейским руководителям не сделать организованным выезд солдат, хотя бы в ближайшие символически значимые места нашего Отечества? Это необходимая сторона жизни солдата как человека, находящегося в зоне повышенной опасности для жизни, – возможность формирования чувства принадлежности к большой Родине из слияния чувства малой родины и сопричастности к месту прохождения службы. Приобщение к большому времени и пространству Родины гораздо продуктивнее убожества плакатно-стендовых средств.

15. Корпоративный изоляционизм

История дедовщины насчитывает не несколько десятилетий и даже столетий, а уходит корнями к истории человеческого общества. Я применил метафору «корнями» не в смысле эволюционного истока, дожившего до наших дней в виде неких пережитков. Речь пойдет о структурах сознания, появляющихся спонтанно в закрытых сообществах и присущих нам самим, всем современникам. Но некоторые специалисты по первобытности увидели в институтах закрытого криминального сообщества прямые параллели с мужскими союзами древности и подобной архаикой²⁴. Мнение крупнейшего специалиста по этнологии архаических народов В. Р. Кабо, сидевшего в тюрьме в 1949–1954 гг. по политической статье, по всем таким сюжетам было более осторожным. Он был склонен видеть причины в архетипичных структурах сознания²⁵. Наиболее взвешенным мнением в той дискуссии было высказано фольклористом Г.А. Левинтоном. Им была отвергнута первобытная гипотеза Самойлова. Указана любопытная связь этики закрытых сообществ с бурсацкой этикой, где преследовалось ябедничество. И, главное, показано сходство статусных ролей в современных закрытых сообществах не с реальной первобытной инициацией, где *насилие самоцель*, а со сказочной инициацией-испытанием²⁶.

Разделяя это мнение, отметим, что через сказочные сюжеты у всех народов подрастающие поколения проходят курс *виртуальной педагогики*. Ее действенность в том, что она конкретно направлена на

²⁴ Самойлов Л. Этнография лагеря // Сов. этнография. 1990. № 1.

²⁵ Кабо В. Р. Структура лагеря и архетипы сознания // Сов. этнография. 1990. № 1.

²⁶ Левинтон Г. А. Насколько «первобытна» уголовная структура? // Сов. этнография. № 2.

корпоративное сообщество детей определенного возраста.

Важнейшая универсалия человеческого общества – корпоративный изоляционизм. В знаменитой клятве Гиппократы принцип «не навреди больному» стоит вовсе не на первом месте. Ему предшествует заявление о корпоративной верности своему учителю. Любое современное клубное сообщество лишь внешне близко древнейшему институту тайного мужского союза, который оформлялся испытаниями, клятвами и прочими ритуалами, чтобы служить инструментом насилия над непосвященными и женщинами. В конце концов, верность сообществу не обязательно надо трактовать как верность неким корыстным интересам, а как выражение антропологической доминанты сознания – потребности проявлять *сотрудничество* и *кариативность* (*заботливость*).

Именно эти качества всегда воспитывались в подрастающих поколениях. Вот почему вовсе не случайны слова первого директора кадетского корпуса генерал-майора Перского (изложенные Н.С. Лесковым по воспоминаниям воспитанника корпуса, услышанные им в 12-летнем возрасте): «Ведите себя хорошо и исполняйте то, что приказывает нам начальство. Главное: вы знаете самих себя и никогда не пересказывайте начальству о каких-либо шалостях своих товарищей. В этом случае вас уже никто не спасет от беды»²⁷. Слова генерал-майора носят открыто воспитательный характер, направленный на развитие человеческого потенциала воспитанников, чувства их собственного достоинства. Отметим, что эти воспитательные меры учитывают фактор возрастной когорты, *возрастного состояния человеческой телесности*.

Петербургский антрополог Т. Б. Щепанская, посвятившая многие годы изучению современных молодежных движений, сделала важные для нашей темы наблюдения. Она отметила, что публичные выражения телесного облика молодежи происходит через демонстрацию размещения индивидов в социальном пространстве. Я добавил бы, что это акцентирование тела обязано социальной неудовлетворенности. Да и сама Щепанская отмечает, что всевозможные маркировки тела у хиппующей молодежи – это знак не-принадлежности к социуму. На другом полюсе молодежной культуры у молодежи, занимающейся бодибилдингом (качки), наращивание массы мускулов – это тоже демонстративный выход из общества²⁸.

Но эти замечания, скорее, социологичны, чем антропологичны. Виртуальная антропология позволяет нам продвинуться дальше. Ведь тело выступает накопителем смыслов, которые вряд ли имеют пределы, ибо тело – обладатель протяженности, а последняя – предикат

²⁷ Лесков Н.С. Соч. в 3-х т. Т. 2. С. 116.

²⁸ Щепанская Т. Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004. С. 76–88.

вечности. Нет границ у гистологического тела, у тела-ДНК, у культурогенного тела, обладающего ресурсами Вселенной. Но это бесконечное тело одновременно конечно – тривиально было бы напоминать о смерти. В жизни маркировкой конечного тела является испытание, которое по инверсии становится жизнью, как в армии.

16. Казарма как антимир

Вернемся в казарму. И начнем с самого видного и многозначного маркера тела веннослужащего: волос. *Дух* – новобранец коротко подстрижен. Но вот мы видим в строю в самом конце рядов солдат в чистой хорошо подогнанной форме, идущих вальжно. Это *деды*. У них отпущены волосы. Сколько лет этому обычаю? Еще в Древнем Египте жрецы, общавшиеся с миром мертвых, стригли волосы наголо. *Дух* – и есть дух, он как бы не телесен, он еще не живой. В моем городе парни, занимающиеся в автошколе, до получения прав ходят коротко подстриженными. В других ситуациях и субкультурах зарок не стричься продляется до завершения дела. Древнеримский историк Тацит отмечает, что древнегерманское племя хаттов не стригло голов и бород, пока эти воины не убивали врага²⁹.

Итак, одежда у духов расхлябанная, изношенная. Зато у дедов все по форме, разве что ремень, по возможности из натуральной кожи, застегнут свободно. У некоторых из них замечаем, что каблуки сапог наращены (кстати, так же как и у воров в законе в лагере). То есть тело этих господ наращено, увеличено.

О возрастающей телесности говорят и посвятительные армейские обряды. Вот солдатам младших статусов в обряде наносят столько сильных ударов ремнем, сколько месяцев им осталось служить. Посвящаемые должны сносить это молча. Но вот когда происходит посвящение дедов (из предшествующего статуса «*котлов*», хотя названия могут быть другими), то «удары» делаются ниткой. Причем посвящаемый должен громко кричать, будто от боли. Телесность опять же возрастает.

Похоже на театрализацию? Конечно. И, более того, можно говорить о самом настоящем *трикстерстве дедов и дембелей*, срок службы которых закончился. Фигура дембеля часто выглядит комично. Новая фуражка, новый ремень на стареньком кителе, но с пуговицами начищенными, как и бляха ремня, до блеска. Из-под кителя выглядывает продранная тельняшка. На ногах джентльмена видны старые, даже рваные кеды. Именно таких персонажей я наблюдал в Чечне в войну 1995–1996 гг. Иногда у этих элитных старослужащих на шее в качестве шарфика болталось замусоленное вафельное полотенце.

Назовем еще моменты из казарменной жизни дедов. Это жанр ко-

²⁹ Тацит П. К. Анналы. Малые произведения. История. М., 2003. С. 474.

лыбельной деду, которую в отсутствии офицеров перед сном исполняет дух, стоящий на тумбочке или друг на друга поставленных табуретах, или в другом неудобном месте.

В исследованиях военных социологов уже было отмечено, что в поведении дедов в отношении младших возрастов видно явное парадирование первыми довольно резкого служебного противопоставления в офицерском составе³⁰. Деды явно пародируют власть, ставя на ее место телесность и физическое насилие. Это явный *антимир*.

Мы отметили нарастание телесности от бестелесного духа до деда и дембеля. Но ниже духов в армейской солдатской среде считаются еще не принявшие присягу. Их вообще называют «запахами». Примечательно, что синонимами термина «дух» кое-где в мотострелковых войсках выступает «чижик», во внутренних войсках – «щегол». Птичья маркировка снова указывает на бесплотность духов, они «парят» в эфире. Но в то же время еще не принявших присягу кое-где называют «слонами» или «мамонтами». Это обозначение в силу массивности этих животных, говоря научно, в силу их хтонизма – принадлежности к глубинным слоям земли. То есть это духи, еще не вышедшие на поверхность человеческого бытия. Как тут не вспомнить концепцию М. Хайдеггера о судьбе человека как вспучивании земли или о складке на ней в языке французских постмодернистов.

В этом движении снизу вверх человек, по Бл. Августину, выходит из самого себя к Богу. Здесь он одинок. И одиночество испытывают солдаты в казарме. Они изолированы не только от общества, о чем говорят социологи, наблюдающие феномен неуставных отношений в армии. Они отделены от более высоких иерархических инстанций. Поэтому нужно согласиться с автором одного из самых глубоких исследователей проблемы В. В. Ивановым, который счел, что вся армейская система пронизана только горизонтальными связями при отсутствии Буберовских связей по линии «Я – ты»³¹.

17. Мир вещный и мир вечный

Не надо принижать реальный человеческий потенциал солдат, в котором сосредоточена доминирующая потребность в сотрудничестве. Оно не идеология, а базовая потребность, выражающаяся, например, в кариативности, направленной на немощных: детей и стариков. Сотрудничество, кариативность, дружбу, товарищество и подобные мотивации нельзя отнести ни к морали и ни к праву. Это базовая ценность, фундамент *биоэтики*, без чего не было бы человечества.

В научной и особенно в публицистической литературе преуве-

³⁰ Иванов В.В. Системный взгляд на природу «дедовщины» // Социологические исследования. 1995. № 1. С. 124.

³¹ Там же. С. 125.

лично значение власти-насилия в ущерб исконно человеческим отношениям сотрудничества и толерантности. Активно обсуждается модель архаики, построенной якобы на насилии. Эта модель часто переносится на внутриармейскую ситуацию. Но для архаики свойственны, скорее, отношения сотрудничества. Они порождают кариативность, самопожертвование, взаимопомощь. В более поздних архаических системах вроде русского обычного права у крестьян взаимопомощь выступает на первый план³². Сотрудничество – вовсе не некая идеология, а человеческая необходимость, *антропологическая доминанта*, развиваемая через воспитание и жизненный опыт.

Эта асимметричная по природе доминанта имеет направленность, ориентированную на вещный мир человека. Для классической первобытности доминанта проявляется в сфере табуитета (по терминологии Ю.И. Семенова)³³, опасения нанести вред. Но это лишь историческая стадия антропологической доминанты, порожденной эмоционально-волевым полем, покрывающим природный мир вещей. Волевое освоение мира индивидом, которое развивается в ходе социогенеза, я предлагаю рассматривать в качестве *антропоценоза*³⁴. Внутри антропоценоза складывается та или иная ментальность – исторически устойчивый склад автономной личности, ценности которой направлены на общество и природную среду. Через нарушенные антропоценоз и ментальность можно понять глубинные структуры феномена дедовщины.

Мы проследили эволюцию поведения молодых мужчин от традиционной архаики до современных тусовок молодежи и молодых военнослужащих. Отметим наиболее важные моменты всего свода данных, но касающиеся прежде всего последних.

1. В современности мы наблюдаем «исчезновение» смерти и соответствующую утрату общезначимости ритуалов смерти. Она попала в сферу культурной идеологии и догматики, которые теперь воспринимаются с недоверием. Потерян статус истинности смерти. Нарушена *онтологическая цепочка жизни*: рождение – жизнь – смерть.

³² Селина Т.И., Чеснов Я.В. Обычно-правовое пространство российской крестьянственности (к обоснованию программы системных источниковедческих исследований) // Homo juridicus. Материалы конференции по юридической антропологии. М., 1997. С. 138–149; Они же: Обычное право в менталитете российского крестьянства: истоки плюрализма // Обычное право и правовой плюрализм (Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г., Москва). Отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1999. С. 194–200.

³³ Семенов Ю.И. Табуитет, мораль, обычное право // Этнографическое обозрение. 1997. № 3. С. 3–34.

³⁴ Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 17–18.

Крайние полюса цепочки симметричны и составляют в нормальном состоянии *трилеммическое участие предков в жизни потомков* (по терминологии Г.П. Юрьева)³⁵. Это *тернерные системы* у позднего Ю.М. Лотмана.

2. В христианской традиции разработана тема жизни и смерти, т.е. правая сторона *онтологической цепочки*. Жизнь здесь представлена как страдание/скорбь. В буддийской традиции все внимание сосредоточено на левой стороне: там разработано соотношение рождения (перерождения) и жизни (*дуккха* – страдание, претерпевание; беспоконная неудовлетворенность в переводе В.Н. Топорова).

В противоположность этому в народных витальных традициях как рождение, так и уход из жизни пронизаны игровой смеховой культурой (Масленица, игра в похороны и т. п.). Представим, что мы в старину подходим к ярмарочному балагану. Мы видим, что зазывала сидит где-то наверху, свесив одну ногу. Этого персонажа зовут «Дед». Почему? Потому что он призывает войти в антимир, иное виртуальное измерение. Поэтому дед как бы мертвый. Но одной ногой он делает шаг к живым. Как Будда Майтрея, сидящий в цветке лотоса и спускающий оттуда одну ногу, чтобы идти на помощь к людям³⁶. В славянских странах «дедами» называли умерших предков, которые могли появляться среди живых. Надо думать, не случайно у еретиков-богомилев глава их общин назывался «дедом». Напомню, что богомилы появились в Болгарии в IX–X веках и до XVII века были широко распространены в Европе и даже в России. Их ересь восходила к манихейству, где у Вселенной есть не один, а два творца. Богомильские традиции искоренялись церковью вместе со скоморошеством как явления антимира.

Но антимир – культура скоморохов и казарменная культура – легко воспринимали богомильский идейный багаж. Надо полагать, что вся словесная и поведенческая символика духов и дедов казармы обязана этому субстрату.

Зато середина цепочки жизнь помыслена как страдание. Это *слезный аспект мира*, который был отмечен, но не разработан М. М. Бахтиным³⁷ и продолжен в трудах М. К. Мамардашвили³⁸. Этнографически изученные плачи (причитания девушки, молодухи, похоронные плачи) строят виртуально-бытийную реальность жизни-страдания. В отличие от рождения и смерти эта жизнь лишена *места*: родительского дома, могилы, вещей, т.е. беспокойная неудовлетворенность

возникает при угрозе *деонтологизации мира*. Это та самая *экстратопия* (нахождение вне места), о которой говорил Н.А. Носов как о контексте для виртуальных объектов³⁹.

3. Пример деонтологизированного антимира – казарма. Люди, практически лишенные личных вещей, живут в условиях хаоса, но не развивающегося, динамичного, а тупикового. Этот хаос не трилемматичен: здесь нет опоры для *априорных пространственно-временных восприятий*, если говорить языком И. Канта. В условиях казармы у человека при наличии двух составляющих сложной системы – энергии и информации – нет третьего компонента, необходимого для обмена с другими сложными системами – вещества (в данном случае *вещности*). Недаром первая ступень в деовщине называется *духом*. Для армейских органов управления необходимо поставить вопрос о личном имуществе военнослужащего, которое должно быть его собственностью, а также владением. Напомню, что в израильской и в некоторых других армиях военнослужащий уходит в отпуск со своим стрелковым оружием.

4. Можно только условно рассматривать военную службу с ее претепеваниями в качестве *возрастной инициации*. В архаике, прошедшей все циклы инициации, в обмен на страдание получал *комплекс материальных общинных прав*. Подобная надежда современным обществом вовсе не обеспечена ни в ходе прохождении армейской службы, ни после нее, что порождает нарочитую вялость, расхлябанность *дедов*, лишенных, как и духи, априорной вещественности. Виртуально-бытийный солдатский антимир неофициально признан всеми офицерами, с кем мне приходилось общаться. Из него не следует делать пугало, а стоит спокойно и внимательно в нем разобраться. По поводу истории в начале службы мой сын уже после Афгана как-то сказал, что, наверное, ему не стоило тогда так надеяться на силу его кулаков. Что касается моих внуков, то я много размышляю о том, что им расскажу о неуставных отношениях в армии.

³⁵ Юрьев Г. П., Юрьева Н.А., Лебедь Е.И. Виртуальная этика здоровья и страданий человека. М., 2004. С. 218–242.

³⁶ Чеснов Я.В. Указ соч. Раздел «Шаг Майтреи и теория жеста». С. 236–241.

³⁷ Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 364.

³⁸ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., 1995. С. 346.

³⁹ Носов Н. А. Автобиографическая история виртуалистики // Человеческий потенциал как критический ресурс России. М., 2007. С. 166. О взглядах Н. А. Носова: Пронин М. А. Виртуал Николая Носова (Выступление на 1-м заседании семинара РФО «Виртуалистика» 18 янв. 2002 г.) // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Проблемы геномики, психологии и виртуалистики. М., 2008.

КОНЦЕПТ ЧЕЛОВЕКА (компетентность и традиция)

1. Топическая виртуальность фольклористики

Как дать краткое определение науки? Естественно, что ответить на подобный вопрос содержательно и формально-логическим способом, т.е. фразой «это наука о...», нельзя. Даже не только потому, что наука – не «как это делается?» Это только ремесло. Наука состоит в ответе на вопрос «как это не делают, но это возможно?». Иначе говоря, наука – ее ответ на философские вопросы о ней самой же. Иначе говоря, это вопрос о ее *легитимизации*. Попробуем так подойти к фольклористике.

Конечно, наука развивается, когда границы ее предмета, определяемые методологически, шире ее фактологической базы, которая постоянно расширяется. Это хорошо видно на примере фольклористики, которая со времен братьев Гримм шла от устного «народного» (точнее, крестьянского) горизонта к более широким горизонтам вроде народных промыслов и танцев. Наконец, к актуальной проблеме выразительных способов корпоративной идентичности, что особенно выражено в англосаксонской науке.

Исходная связь западной фольклористики с литературоведением долго была непоколебимой – вплоть до выдвижения проблемы исполнения (перформанса) в 1970-е гг. Сейчас стало ясно, что и эта проблема – лишь расширение поля науки в сторону образных и коммуникативных средств. Но поэтика выразительных средств не может покрыть собой весь предмет и методы фольклористики. Всякие расширения поля в подобных случаях не касаются философского ядра науки. В сущности, это старый позитивистский подход периода становления науки, связанный, прежде всего, с накоплением фактов.

Позитивистское безразличие к философскому ядру науки в нынешние времена оборачивается недоверием к «сверхфразовому уровню», или «экстралингвистическим структурам». В фольклористике это приводит к разрыву между кабинетным теоретизированием и практикой фольклористики в ущерб последней. То, что в таком подходе было внерациональным и, следовательно, ненаучным, оказывается допустимым инаучным в современной теории познания.

Для нашей тематики актуально рассмотреть активнейшую роль субъекта в построении картины мира. В фольклористике этот субъект почти безличен, его присутствие неявно или отношение к нему отличается наивным реализмом. Если мы поймем, почему это происходит, то найдем искомую специфику фольклористики, способ ее легитимизации.

В отечественной фольклористике большие усилия были направлены на поиски предмета в сфере народной культуры или народного быта и соответственно на установление связей с этнографией (П.Г. Богатырев, Б.Н. Путилов, К.В. Чистов и др.). Этнографическое направление в значительной мере обязано основополагающим трудам П.Г. Богатырева и В.Я. Проппа. Поучительно проследить общий ход методологического мышления последнего. Тем более, что некоторые работы Проппа, как, например, «Фольклор и действительность»¹, несут явный философско-методологический потенциал.

В указанной работе автор формулирует тезис о недостаточности приемов литературоведческого анализа для объяснения специфических структур фольклора. Относясь к тексту как к исторической данности, Пропп в сущности освободил себе путь для *герменевтических процедур* и даже *герменевтической реконструкции* истории общества. На этом диалектическом пути гипотезы обретают характер средств, с помощью которых автор выдвигает новые гипотезы. Это доказывает наш тезис о том, что Пропп работал с самой сущностью фольклористики, с ее *философским ядром*.

Но сомнения обозначали путь его. В «Морфологии волшебной сказки» он нашел функциональные места – сетевую систему топов, основу его герменевтики. Но в «Исторических корнях» он должен был разоформить эту целостную систему, чтобы в столкновении сущего с реальностью увидеть содержательно новые наполнения топических мест.

То, что создает алгоритм взаимодействий этих топических мест, теперь мы называем *виртуальной реальностью*. Включенные в нее фольклорные представления обладают чертами не только эстетических образов. Они имеют за собой сложную ментальную и рациональную историю. Они суть *мыслеобразы* – не только выразительные, но и когнитивные средства, ориентированные на смыслы. Теперь становится понятной странная, казалось бы, для Проппа книга «Русские аграрные праздники»². В ней он был занят деятельной стороной обрядов, в которых видел трудовое крестьянское начало. Но Пропп чувствовал, что за этой стороной укрывается мышление. Эмпирически он вскрыл глубинные пласты мышления, вплоть до невербального уровня.

¹ Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.

² Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. М., 1963.

Возможно, что из-за универсальности мышления Пропп в своем творчестве вроде бы не проявил интереса к региональной стороне фольклора. Но «Русские аграрные праздники» эту функцию выполняют: они демонстрируют локально-региональное порождение мыслеобразов в русском фольклоре – его *топоментальность*. Традиционный русский фольклор, который изучал Пропп, весь порожден *национальным ландшафтом*, т.е. географической средой, не только преобразованной крестьянским трудом, но и наполненной идеальными смыслами. Так сейчас надо прочитать трудовую теорию Проппа, которая была не просто его данью своему времени, но результатом работы ученого с философским ядром своей науки.

Каждый исследователь его находит по-своему. Нам не обязательно идти, как Пропп, от поэтической морфологии через историческое разоформление к неморфологической картине праздника, где обнаруживается континуальное табло природных циклов и вообще природы. Нам достаточно уяснить, что Пропп это делал герменевтически: стремился показать нечто в фольклоре, а вовсе не доказать. Он сам это утверждает в упомянутой работе о действительности. Локально-ландшафтную, национальную обусловленность фольклора можно только показать. Как и то, что через фольклор высказывается природа, в континуальности которой фольклор нуждается, так как он сам состоит из фрагментарных жанров, будь то нарратив или изделие народных мастеров. За «недоделанностью» этих вещей, созданных по принципу «аки от руки», как и за первичной недостаточей в волшебной сказке, проглядывает природа, это ее высказывания. Слово в фольклоре тоже нормировано и даже запретительно или заклинательно – тоже знамение природы.

Чтением таких знамений фольклор себя легитимизирует. Природа в фольклоре читается. А человек? В том-то и дело, что человек в нем не узан, как *пепельный герой* (персонажи вроде Золушки), как Иван-дурак, как Василиса Прекрасная, как создатель бытовой вещи народного обихода. Все они в обмен на свою неузнанность получают благодать, исток которой в архетипическом поле континуальности. Это та самая виртуальная реальность, где узнана и фрагментно маркирована природа, а человека нет, но зато он свободен преодолевать дыры бытия, о которых говорил нам М.К. Мамардашвили, предвидевший, кстати, виртуалистику³.

Виртуальный мир неморфемный. А человек в нем настолько полон всяческими субъектностями, что естественен, не персонифицирован и поэтому всегда понятен другим, людям других этнических традиций. В фольклоре человек себя показывает, ничего не доказывая. Очевидно, это и есть философское герменевтическое ядро фольклора.

У создателей последнего оно эстетически защищено знаками достоверной правды.

Мы обрисовали сейчас несколько типологически важных черт народной традиции, для которой значима выразительная образность, чтобы затем снова перейти к основному вопросу о человеке. Концепт человека в народной культуре неоднороден и неконстантен, иначе говоря, виртуален. Он визуально-образный, иконичный. До сих пор в Поволжье можно увидеть девушку, одетую в ярко вышитое платье, сделанное руками ее бабушки. Девушка так одета по особому случаю. Это ее роль. В другой ситуации, исполняя иные роли, она будет одета иначе. Выйдя замуж, она совершенно изменит костюм и стиль поведения. С возрастом, с рождением детей у нее будут меняться даже способы завязывания головного платка. Костюм как стереотипизированный тематизм живет в традиции. Но весь жизненный путь человека этой традицией вовсе не поглощен. Девушка может и не сохранить костюм бабушки и создать собственный, она может не выйти замуж, может родить ребенка без замужества, быть из богатой или бедной семьи и т.д. Ее поведение и костюм будут эмблемами ее состояний.

Избыточность организуется с помощью *эмблем*. Функция эмблем состоит в таком ограничении ресурсов избыточности, чтобы остались ситуационно необходимые знаки – *знаки достоверности*. По этим знакам узнают человека. Вернувшийся Одиссей был сначала узан служанкой Евриклеей по шраму на ноге, а только затем по другому знаку достоверности – своему луку. Одиссей всегда самотождественен и по нраву. Ахиллес гневлив. А Гильгамеш, царь Урука, герой шумерского эпоса, сначала бунтил, а потом от скуки оставил свой город и пошел странствовать. Атрибут, т. е. знак достоверности этих персонажей, – их *нрав*.

2. Нрав – содержание концепта человека

Концепт – «как бы понятие». Он незаменим при постановке вопроса о человеке в народной культуре. В определении концепта Ю.С. Степановым подчеркнута активное пользование им со стороны носителя культуры. Обратим внимание на то, что концепт человека в народной культуре направлен, скорее, на другого («будь человеком!», «он – человек!»), чем на себя. Другому мы изредка говорим: «Ты бессовестный», а о себе сказать «я совестливый» язык не поворачивается. Выражение «я – человек» (в нравственном смысле) о себе вообще невозможно. При этом мы все же стараемся действовать так, чтобы о нас сказали «он – человек». Получается, что качество человечности исходит извне. Но потаенные источники человечности сокрыты. *Народная культура эзотерична*.

Использованию в быту слова «человек» присуща скользящая асимметрия, вызванная тем, что этим словом мы относимся к чему-то

³ Мамардашвили М.К. Философия и личность // Человек. 1994. № 5. С. 11.

динамическому в нас, но что получает морфологическую завершенность после внешней оценки. Таков нрав человека. Его проявлениям свойственна морально-психическая подлинность, которая указывает на этическое сгущение в избыточном пространстве. Нрав – это аристократическая подлинность. В народной культуре *аристократизм* сокрыт, он ненавязчив, ибо проявляется поведенчески, а не стереотипно и не генеалогично. Потаенный поведенческий аристократизм проявляется также *фольклорным словом*, которое произносится вовсе не от лица говорящего, а отстраненно, как всем известная истина.

Если нрав сказался в нашем собственном поступке, то его мы стыдимся. Это в современности совесть охватила весь нрав. А исходно, в архаике нрав представлял собой сгущение витального принципа в человеке, иначе говоря – душу. Она тоже нечто, возникающее вне человека и в него вложенное. Аристократическая верность своему нраву в античности называлась *virtus*.

Через нрав действуют неконтролируемые силы. И не общественные, а природные. В Древней Греции до того как за словом «этнос» закрепилось значение «нрав», оно означало «стихии». Исторически в нрав вошли смыслы плохо контролируемого желания, влечения или отталкивания. В этих ситуациях мы говорим: «Мне нравится то-то...» или «Это не нравится». В проявлениях нрава есть остаток стихийности, хотя человек с природной сцены ушел на сцену культурную. Декорации из природных сил, обобщенно именуемых стихиями, сменились на декорации ближайшей, созданной руками среды, которая сделалась ландшафтом. Переменчивость нрава стала маркировать незавершенность наших состояний. И все это, попав в сферу культуры зависимых слов общества, оформилось *традицией*. Тогда появилось историческое ограниченное понимание народной культуры как основанное на традиции-образце. Исходно же поведенческое, дистанцированное и потому сознательное отношение к традиции как идеалу. Такое последнее понимание традиции-идеала укоренено внутри мировых религий, в которых выражено понятие «*совершенного человека*».

Вне мировых религий нрав остался системой, соотношенной, с одной стороны, с природой, а с другой – с этикетом. Если проявления последнего престижны и публичны, то проявления нрава, которые неизбежны, замаскированы превращением их в мотивации поступков. Это может выглядеть как бескорыстное благородное поведение воспитанного крестьянина или порождать потрясающие эстетические шедевры. Украшение русской избы резьбой стоило столько же, сколько сруб, и оно иносказательно выражало нрав хозяина. Для маскировки прямого проявления нрава используют любые средства: модную резьбу или заимствованную одежду. Изготавливают эти вещи-маски люди сами для себя или приобретают на собственные деньги. По вещам судят о нраве человека. Например, по вышивке не так давно повсюду судили о нраве женщины. У чеченцев по войлочному ковру, сделанному девушкой, сва-

ты узнавали ее характер как невесты и даже состояние ее здоровья. Некоторым народам известен обычай иметь личную песню, ею можно обменяться с понравившимся человеком. У Гомера царь Одиссей сам делает свою кровать – тоже проявление его нрава.

Вещи, скрывающие нрав, одна большая, состоящая из множества предметов маска. Правила игры в театре народной культуры учитывают эстетический язык условностей.

До современной эпохи различия нравов имели значение различий культур. Геродот в V веке до н. э. показывал отличие нравов египтян от греческих: женщины у первых торгуют, у греков ткуют; у египтян уток идет вниз; мужчины тяжести носят на голове, а женщины – на плечах; женщины мочатся стоя, а мужчины – сидят; естественные надобности справляют дома, а едят на улице; нет у египтян женщин-жриц; дочери у них содержат родителей⁴. В древнерусском языке нрав практически приравнивался культуре и отличался от языка. Так, «Новгородская летопись» XI века утверждала: «На 70 же и на един язык разделишася и роздашася по сторонам, и кай ж до них свои нравы приняшт...»⁵.

Концепт нрава был в большом ходу, когда европейская наука описывала аборигенов далеких земель и свой собственный народ. Публикации модно было называть «Нравы и обычаи». Работа американского социолога Уильяма Самнера 1906-го года остается образцом подхода к концепту нрава в научной литературе несмотря на налет модного тогда спенсоризма. Самнер обстоятельно показал, что витальные задачи стоят на переднем плане в первобытной и народной культурах. И, главное, что эти культуры основаны на нравах «с их аурой справедливости и правды»⁶. Отмеченная аура и есть аристократизм. Потом из науки нрав выпал. Уж очень было трудно его дефинировать вне этнографических и фольклористических средств. Его вытеснили понятия «характер» и «психический склад», которые дают более или менее четкие, но ограниченные рамки для исследований.

Нрав непременно входит в описания чужих этносов, которые даются по формуле: внешний облик – нрав – территория⁷. Заметим сейчас, что нрав нефункционален и занимает центральное положение в формуле, а первая и последняя части не определяют, но стабилизируют нрав физическими фиксируемыми средствами-морфемами. Морфемы служат хранилищем нрава, который представляет собой содержание концепта человека. В этом случае морфемы не символы, а указательные эмблемы в составе этнического образа.

⁴ Геродот. История. Кн. 2. С. 36.

⁵ Цит. по: Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. Пг., 1914. С. 267.

⁶ Sumner W. G. Folkway. Boston, 1906. P. 2–30.

⁷ Чеснов Я.В. Лекция «Этнический образ» в кн. «Лекции по исторической этнологии». М., 1998.

Другая картина раскрывается в описаниях самих себя, своего этноса. Здесь нрав выдвигается на первое место. Так, эскимосы верили, что европейцы появились в Гренландии ради знакомства с их хорошими манерами и достойным поведением⁸.

Структура этнического образа соответствует концепту архаического человека, тело которого внутри себя заключает нрав. Этот нрав в архаике с трудом поддается контролю. Нрав архаического человека вообще неустойчив. Это, например, отметил К. Леви-Строс, исследовавший в 1930-е годы южно-американских намбиквара⁹. Но и современному человеку нелегко справиться с нравом. Нрав как будто живет в нас и вне нас. Поэтому нрав находится на том месте в составе человека, которое в другой системе координат принадлежит душе. Она тоже не нами созданное начало, способное нас покинуть в каких-то ситуациях.

Проблему бесконтрольности нрава обсуждала древнегреческая трагедия. Там нрав пугающе независим и выступает в роли рока. В истории если и заметен какой-то прогресс, то это касается улучшения нравов. «Повесть временных лет» боролась со «скотскими обычаями» древлян, которые, как мы помним, «убиваху друг друга, ядяху все нечисто и браки у них не бываше, но умыкиваху у воды девица». Но очевидно, что довести нравы до совершенства никогда не удастся по той простой причине, что в них есть нечто природное и витальное. Не справившись с этими внешними трудностями, наука отступила от проблемы, намеренно от нравов устранившись, и с энтузиазмом занялась более безопасной темой повседневности, стереотипов и т.п.

Итак, нрав – соотнесенный концепт, резко не отделенный от жизнедеятельности и витальности. Функция нрава состоит в описании мотиваций человека. Нрав – поведенческий концепт, который направлен на ориентацию в условиях избыточности, даруемых природой, и на культуру, вводящую ограничения. В народной культуре он используется в биологизирующем смысле, выполняя задачу встраивания человека в природу, в данный ландшафт и в его собственное тело.

3. Этнологические средства анализа концепта человека

Какими же средствами составлен концепт человека в самой народной культуре? Как человек этой культуры пользуется концептом самого себя в отличие от концептов пищи, жилища, семьи и т.п.? Почему внутри культуры концепт человека аффективен и почему нрав служит определяющей чертой этого концепта? Почему противоречивую независимость жизнеобеспечения и нрава нужно дополнить анализом третьего концепта – витальности?

⁸ Durant W. Histoire de la civilisation. T. 1. Lausanne, 1962. P. 99.

⁹ Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1990. С. 157.

Пока же отметим, что эвристическая сила концептов ограничена, поскольку они отражают отдельные, порой совершенно автономные фрагменты культуры. Поэтому любое этнологическое исследование трудоемко: приходится, рассмотрев один концепт, переходить тут же к другому, третьему и т.д., чтобы понять скрытые механизмы трансляции и развития даже отдельного элемента культуры (*тематизма*). Тем более, что работа со множеством концептов необходима при обсуждении общих вопросов. Одни концепты, разработаны в одной культурной традиции, а другие – в традиции, от нее удаленной в пространстве и во времени. Приемы, решающие эту проблему, в этнологии и фольклористике связаны со сравнительно-историческим методом.

Он был особенно любим классическими эволюционистами вроде Эд. Тейлора и Дж. Фрэзера. Если сейчас мы прибегаем к сравнительно-историческим доказательствам, то это будет уже не прежний классический метод. Сравнительно-исторический подход к проблеме человека в народной культуре на современном уровне науки можно охарактеризовать тремя основными положениями.

Первое. Приводимые данные должны быть взяты с учетом исследователем личного опыта полевых исследований, направленных на сравнительное изучение разных культур. Только полевая работа этнографа и фольклориста позволяет обнаруживать скрытые концепты, которым не придают значения носители культуры или утаивают как нечто чрезвычайное. Так, мне удалось обнаружить в крестьянском жилище Подмосковья признаки ценностности жилого пространства в устройстве наклона пола от икон к порогу, в наклоне плоскости окна и т.д. Удалось это сделать только благодаря плотницким работам совместно с мастерами – знатоками старой традиции. Скрытые концепты оказываются *универсалиями*, как оппозиция верх/низ, реализуемая устройством наклонного пола и связанными с этим особенностями поведения (мытье пола, начиная с переднего угла, его табуация в повседневности для чужих и открытость для них в случае смерти члена семьи и прочий этикет поведения в русском крестьянском доме).

Наиболее скрыты концепты, относящиеся к человеку, к его витальному поведению, например сексуальному. Это контрастирует с демонстрируемостью в народной традиции внешней культуры, что всемерно подчеркивается эстетически. Концепт человека этичен и не нормативен. Он даже не вербален, ибо настаивание со стороны исследователя дать объяснение такого концепта самим носителем культуры превратило бы концепт в некую норму. Да и никто этого не будет делать. Здесь личный опыт этнографа или фольклориста просто ничем незаменим.

Второе. Исторически зафиксированный факт должен разоформляться до элементов, образующих в новом сочетании эвристическую систему. Примером такой можно назвать закон семантического ряда, скажем, этнонимов: если этноним означает «люди леса», то рядом

обязательно будут обитать «люди полей». Семантический ряд образует имя богини охоты Артемиды («Медвежатница») и чуть ли не всемирное представление, что медведь – это превращенная в него женщина. Девственная Артемиды оказалась богиней родовспоможения, потому что она с братом Аполлоном находится в семантическом ряду, где за женским зародышем следует мужской, а эта цепь эмбрионов начинается животным. Здесь животное не символ человека (и не тотем, религиозный образ), а эмблема эмбриональной цепи, находящейся вне человеческого общества где-то в природе. Иначе говоря, семантический ряд эмбриональной цепи – способ изначального введения природы в представление о человеке. *Разоформление (деконструкция)* до смысловых элементов факта, до деталей методологическая позиция вообще этнологии как науки, обсуждению чего уделено место в недавних моих публикациях¹⁰.

Наконец, третье. Опираясь на междисциплинарный подход, необходимо строить *идеальный конструкт*, в данном случае научно реконструируемый концепт человека. Полученный идеальный конструкт, соответствующий реальному целостному концепту человека, будет отличаться от него разрывами, которые дадут необходимую возможность для проблематизации нашей темы, для введения в эти разрывы нашего вопрошания. Ведь идеальный конструкт – это методологическое искусственное средство, которое в отличие от реального человека выдержит насилие научной рациональности.

Такая герменевтика (не текста, а человека) требует не максимального объективистского приближения к предмету исследования, а уважительной дистанции, обеспеченной все тем же сравнительно-историческим методом. Осторожность дистанции раскрывает глаза на локальные формы жизни и спасает от притягивания данных за уши в схемы амбициозных генерализирующих теорий.

4. Пример мыслеобраза человека: конь и женщина

Абстрагированный образ человека не характерен для народной культуры. Он представлен в господствующей софистизированной, ныне господствующей культуре. В культуре же народной образ человека соотносен с образами природы, неразрывно с нею связан. Поэтому речь должна идти собственно не об образе, а *мыслеобразе*, где человек выделяется ситуационно, виртуально. Можно сказать, философски. В качестве примера рассмотрим соотношение мыслеобразов женщины и коня.

Крупнейший французский археолог Андре Леруа-Гуран с сотрудниками доказал, что в палеолитических пещерах Франции и Испании в самой глубине их древний человек изображал возле женщин быков, а лошади встречаются в основном у входа в пещеру. Бык сопричастен репродуктивному времени женщины в силу своей лунной природы: у него рога, как полумесяцы, и раздвоенные копыта. Можно сказать по-другому: бык – это внутреннее пространство женщины. Бычьи рога и скульптуры женщины нашли в святилищах древних ближневосточных культур (Чатал-Хуок). Лошадь в жизни женщины играет другую роль, она выступает маркером внешнего, чуждого ей мужского пространства. У адыгов и украинцев на Волыни, у немцев Западной Сибири бытует обряд, когда сват въезжает в дом невесты верхом на лошади. Лошадь здесь означает приблизившееся к девушке пространство жениха. Сидя на конях около родников, парни заигрывали с девушками у чеченцев и ингушей. У последних народов я записал миф, согласно которому менструации были некогда у мужчин и они доставляли неприятности при верховой езде. Одна сестра пожалела своего брата и взяла месячные кровотечения себе.

О чем этот миф? Исторически он дошел от скифских времен. Сохранились сведения, что среди скифов было много «женоподобных» мужчин (энареев), они страдали «женской» болезнью. Скифы-кочевники и этнографическая реальность донесли информацию о том, что первым наездником была женщина. Это было маркировкой (эмблемой) ее брачного состояния. Такой обычай породил предание о воинственных амазонках и старый чеченский обычай девушкам-первенцам участвовать верхом в походах ради получения права выйти замуж. Цветное платье такой воительницы было знаменем отряда. Знамена вообще происходят от женских платков. Проследим культурогенную логику обычая: витальная эмблема состояния женщины (лошадь) захватывает всю эмблематику женщины в целом (ее платье и косынка), затем эти вещи делаются социальными эмблемами. Связь женщины брачного возраста, но незамужней с эмблемой лошади осталась кое-где в верованиях восточных славян о русалках, которых иногда изображают в виде лошади. Образ русалки основан на сексуальной неудовлетворенности девушки, достигшей брачного возраста. Этот образ законсервировал одно из состояний женщины и должен рассматриваться в одном круге сюжетов с амазонками. В нем лошадь и всадничество вообще эмблемно маркируют переходное состояние человека с присущей обостренностью побуждений и влечений. Лошадь знаменует порубежную ситуацию. Русское выражение «Где конь не валялся» хорошо описывает такое еще неосвоенное пространство. В народных евангельских сюжетах конь маркирует неосвоенное и даже враждебное Христу пространство: он в отличие от вола съел сено из яслей, где лежал Христос, и был за это проклят Богоро-

¹⁰ Чеснов Я.В. От коммуникации к культуре, или Зачем сэру Эдмунду Личу нужно понять другого человека. В кн.: *Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов*. М., 2001. С. 125–141.

дицей¹¹. В шаманских представлениях народов Сибири конь может быть заменен на другое ездовое животное – оленя или на музыкальный инструмент – бубен. В протошаманских воззрениях, фиксировавшихся мною на Кавказе, сохраняется более исконная эмблематика коня как побудительной силы, направленной вовне. В ведийские времена в Индии существовал царский ритуал жертвоприношения коня (ашвамедха). Начинался обряд с того, что царь ради захвата земель выпускал на свободу коня и с войском следовал за ним, подчиняя правителей тех стран, где оказывался конь. Этот поход длился год, а потом он завершался собственно жертвоприношением. Обратим внимание на то, что такой же поход по следам коня совершался в случае, если царь хотел получить потомство¹². Конь олицетворял женское начало и на другом конце индоевропейского мира – у кельтов, которым был известен ритуальный брак короля с лошадей¹³.

Мы обнаруживаем, что образ человека в народной культуре фольклористичен в том смысле, что наполнен виртуальной, а не обыденной реальностью. Он конденсирует в себе большое ментальное напряжение, являясь мыслеобразом, средством мышления. Предикат перемещаемости был присущ лошади со времен палеолита. Почему люди тысячелетиями проявляли интерес к тем или иным маркировкам перемещаемости, чтобы построить свой собственный мыслеобраз?

5. Человек как вещь и ее хранилище

Как было выяснено ранее¹⁴, *предикатами вещей* являются соразмерность их телу человека, перемещаемость и хранимость. Соответственно вещь носима, может менять владельца и быть спрятанной. Начальные качества вещей мы обнаруживаем уже в палеолите. Археологи обнаружили в отдалении от обиталищ древнего человека скопления оббитых речных галек непонятного назначения. Ясно, что эти гальки отвечают статусу вещей. Недоумение вызывает только скол. Он обнаруживает структуру и цвет камня. Скол – это визуальность. Следовательно, мы должны отметить еще один предикат вещи – ее визуальность.

А, сделав это, мы оказываемся среди бесчисленных этнографических примеров, когда вещь демонстрируют. Прибытие невесты в дом

¹¹ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

¹² Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva – «конь», в кн.: Проблемы истории языков народов Индии. М., 1974. С. 75–138.

¹³ Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 631.

¹⁴ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарики, 1998. Гл. «Архетипы вещей».

жениха является поистине праздником смотрения вещей. Но позвольте, до этого ведь были смотрины невесты, она тоже вещь? Вот именно. Удивительно, что и по сию пору по правилам невесту берут изда- лека, а жених ее находит не сам, но высматривая глазами сватов. Невеста – визуальный удаленный объект, сама источающая, как визуальность скола, свою красоту. Чукча в старину на промысле, тоскуя по жене, под одежду подкладывал камень. Существует много мифов об окаменевших женщинах. Камень и женщина связаны архетипически. Мы все еще носим ее на руках, как это делают буквально на свадебных обрядах в разных концах света. Женщина в состоянии невесты стремится быть хранимой. «Покров, покрой меня женихом», – говорится на Руси.

Женщина хранима, потому что имела предикат вещи. Как вещь она «перемещаемая». У чукчей до сих пор жених должен догнать девушку – бегунью, чтобы она стала его невестой. Для этого, в сущности, бегали также девушки-спартанки. Теперь понятно, почему в свадебных обрядах появляется конь?

Но вот невеста появилась в доме. С ней приходит благополучие. Это функция вещи-талисмана, состоящая в привлечении счастья. Есть люди, по природе своей являющиеся талисманами. Считается, что у них «счастливая нога». На Кавказе такой человек обходит всех соседей в первый день Нового года. Человек-талисманин делается таковым благодаря перемещаемости. Этим предикатом наполнен гость. Он необходим, ибо приносит счастье.

Закрепляется счастье на теле человека амулетами. Их подвешивают шнурами. Человек в амулетах становится личностью. Шнуры и аксельбанты – знак личности. Знак того, что брахман дважды рожденный, – его веревка. Человек архаической культуры может быть абсолютно гол, но на поясе все же будет иметь шнурок. С него началась одежда. Но и без одежды человек все равно облачен культурой. Австралийский абориген, придя на другой конец континента, объясняет свою фратриальную и брачно-классовую принадлежность, касаясь определенных мускулов своего тела. Его личность, его человеческое состояние вывернуто, вынесено мускулами на поверхность тела. Вот почему один туземец сказал белому: «У нас все тело лицо».

Внутренние субстанции тела человека годятся для эмблем социальности. Мир порождается из изрыганий шамана (у народов Амура), из экскрементов койота (американские индейцы). Да и в нашей культуре «веселая материя» несет важные культурогенные смыслы, что было показано М.М. Бахтиным в книге о Франсуа Рабле.

Идея вещи и ее хранилища – одна из центральных в *культурогенезе* и *глоттогенезе*. В русском языке слово «туловище» происходит, по В.И. Далю, от глагола «тулить» со значением «прятать, скрывать»¹⁵.

¹⁵ Даль В.И. Толковый словарь... Т. 4. М., С. 866.

Дырка – это емкость-хранилище и зрения (однокоренное слово «зрак»), и «дерьма». Темнота – хранилище не только света, но и вещей. Дракон – греческое слово со значением «островидящий». Он порождает культуру. Глазки орнамента украшают керамику с неолита. Разбить посуду («убить дракона») – к счастью.

6. Жизнь в зоне риска

Целостное витально-природное задание человека в народной культуре обладает специфическими чертами. Рассмотрим их на примере «Указателя основных тем, сюжетов, мотивов и ритуальных действий» из недавно изданной монографии Т.А. Агапкиной и посмотрим на наиболее полную рубрику «Человек». Здесь указаны следующие сюжеты, которые касаются этого самого целостного человека (цитирую без страниц):

«С Благовещения / Юрьева дня можно ходить босиком / без верхней одежды сушить белье на улице / раскрывать зимние окна / белить холсты в источниках.

На Благовещение / Сорок мучеников / Пасху / Юрьев день можно начинать громко петь на улице / играть на музыкальных инструментах.

После Благовещения можно спать на улице и нельзя спать днем.

После Благовещения надо вставать рано, чтобы весь год быть бодрым и работающим.

Будить домашних ударами свежей зелени с пожеланием бодрости на весь год.

Нельзя спать в Пасхальную ночь / в Юрьев день, иначе лен и хлеб полягут / зарастут сорняками / будешь весь год сонливым и ленивым / будешь страдать бессонницей / отнимешь сон у детей, ягнят.

Передавать свою сонливость, дремоту другому человеку или растению: «Кизил, возьми мой сон»¹⁶.

Странно в приведенном тексте выглядит человек. Бросаются в глаза такие черты его задания: 1. Состояния человека описываются состояниями природы; 2. Нормальная жизнедеятельность его часто задана негативно, по принципу «чего нельзя делать»; 3. Через настоящее внимание к опасности сна подчеркивается значимость ночного времени; 4. Большое внимание уделено здоровью, которое прямо не названо, но подразумевается. Скрытый концепт его состоит в том, чтобы выполнять рискованные тяжелые работы, т.е. под здоровьем здесь подразумевается способность вести нездоровый образ жизни, находится в экстремальной ситуации, в зоне риска.

Мы подошли к главной черте концепта человека в народной культуре – как выглядит человек определено его нахождением в си-

туации риска. Концепт человека в народной культуре направлен на ментально-этическое пробуждение в человеке индивидуального витального и личностного начала, на пробуждение нрава. Нрав – это существование в зоне риска, основная доминанта сознания человека в народной культуре. Эта культура потому так озабочена витальностью, что должна гарантировать *выживание* при мотивациях нравом. Витальность и нрав – два связанных между собой полюса народной культуры. Оппозиция витальности и нрава в крайнем выражении доходит до риска жизнью. Тогда сама жизнь становится маргинальной и средством чего-то иного. Жизнь тогда оппозиционно отрывается от жизнеобеспечения. Ради чего жизнь устремляется в зону риска? Ради личностного аристократического начала в человеке, ради его достоинства.

В народной культуре жизнь выведена из сферы сакрального и положена платой за само существование. Подобное пребывание в зоне риска является центральной частью обряда возрастной инициации. Ее структура состоит из следующих эпизодов: 1. порождение жизни (пребывание ребенка под опекой матери) 2. изоляция ребенка (его помещают в дикое место, где он переносит физические муки и переживает ритуальную смерть) 3. обретение знания и права вести взрослую жизнь. Возрастные ситуации были у древних людей. Вывод, который мы делаем из рассмотрения обряда инициаций, такой: человек входил в историю, используя риск жизни и обыгрывая его нравом. Только много позже, уже сочинив Бхагаватгиту и прочие эпосы о героях, нравом станут управлять – подавлять чувства, чтобы владеть собой и другими. Эпические герои борются, прежде всего, с самими собой.

Теперь об отмеченной установке на ночное время. Ночь – время, когда человек обретает целостность. Целостный человек делается объектом императивов культуры. Пусть они будут архетипами культуры или архетипами человека, это одно и то же. «Человек не должен ночевать под открытым небом», – сказали мне однажды на ночной дороге, взяли в автомобиль и привезли в дом. Эти слова были сказаны мне в ответ на мой вопрос: «Столько машин прошло мимо, почему Вы все-таки остановились?» В прозвучавших словах ответа предстал архетип жилища – не та или иная его конструкция, а сама императивная необходимость быть хранилищем для человека, который там спасает свою целостность и достоинство. В повседневности архетип жилища выражен обрядом, приуроченным к ночному времени. Так, у коми переселение в новый дом происходит ночью и в полнолуние¹⁷. Архетип пищи вербализовался при моем отказе ужинать словами: «Человек не должен ложиться спать голодным».

Отметим основные моменты архетипических ситуаций: 1. Архетипы оказались озвучены как исправление недопонимания ради изменения ситуации, когда полнота бытия находилась под угрозой; 2. При-

¹⁶ Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 763.

¹⁷ Терехин Н.М., Смирнов В.А. Указ. соч. С. 91.

мечательно, что формулировки были высказаны в адрес странника и гостя; 3. Словесные формулировки предваряли ближайшую реализацию архетипа, высказывая императивы, не просто ночные, но вечные.

Это виртуальное прошлое-будущее, где расположено самое значимое Слово, которое задано и будет задавать основы человеческого поведения и общежития. Ингушская поговорка гласит: «Хочешь шагнуть, посмотри вперед; хочешь сказать, посмотри назад».

Вообще же ночь (поскольку изначальное Слово было сказано) – время молчания и архетипического действия: в доме человек находится ночью, застолье для гостя должно быть ночным. Первый тост – за гостя, он облачается изначальным Словом. Витальная радость должна быть молчалива, поэтому свадьба должна быть шумной. В ней шум – магическая оболочка хранимого. По кавказским поверьям зачинать детей положено часа в 4 утра. Это время восхода Венеры. Видно, и древние, так назвавшие утреннюю звезду, знали, что человек зарождается аналогично выходу света из хранилища-тьмы. Слово – универсальное хранилище человека.

7. Дополнительность как инвестирование

Как-то в начале 1980-х годов я шел по селу Блабурхва в Абхазии. Вдруг из калитки своего двора вышел хозяин, до того мне не знакомый, и протянул одну руку, перегораживая мне путь, а другой он указывал во двор. При этом он сказал: «Зайди, чтобы я человеком был». Далее развернулся традиционный сценарий гостевания, к которому, несмотря на повторения, невозможно привыкнуть. Ведь тебя, гостя, принимают как посланника Божьего, выкладывая на стол все лучшее. Ритуально не они, хозяйева, а гость приносит это благо. Отвлечение от будней позволяет людям проявить лучшее в них. Слова моего хозяина выразили тоску по другому человеку, по человечности, которая вне нас. И поэтому человек трагически неочевиден. Его присутствие в мире отложено до прихода гостя и трапезы-жертвоприношения.

А если нет гостя, человек сам себя приносит в жертву своим трудом, буднями, которые тоже оказываются святы, и нет такого разделения профанного и сакрального, на чем настаивал М. Элиаде. Заурядная повседневно не структурирована мифом, она избыточна и витальна. *Избыточность* дает возможность вести бесконечные *инверсии, замещения, создавать игровые синтагмы и смысловые эмблемы*.

В избыточных синтагмах нашей жизни ищем мы риск и случайность. Даже нуждающийся человек архаики уставал от долгого пребывания в одном ландшафте, хотя в нем и были истощены ресурсы пищи. Вот рассказ австралийских аборигенов: «Муж говорит жене: “Давай уйдем”. Она говорит: “Давай”. Они уходят». Означающего всегда должно быть больше, чем означаемого. Эти австралийские Адам и Ева в уходе, в этом своем отсутствии, как и в своей наготе,

реализуют человечность в поиске риска и свободы. Пойманная ими дичь будет жертвоприношением – расчленением с образованием избыточной множественности, т.е. порождением быта, а не сакрального образца. Человек первобытности витален и нравен. Этим – прагматикой вожделений – он задан в мире. Поэтому он легко утомляется.

Если говорить языком древнеегипетской мысли, то в первобытности Слово уже прозвучало: Ра через бога Тота, представляющего его разум и язык, бога Слова, уже появились материальные вещи. Но человек первобытности еще не произнес ответного слова. Он, как Адам после грехопадения, прячется в ответ на призыв: «Адам, где ты?» Он еще не ответил, как Авраам: «Вот Я!» (буквально «Узри меня!») Человек первобытности еще невидим: он, скорее, внутреннее тело, чем внешнее. Притом он, скорее, деятель, чем наблюдатель: множество названий снега у эскимосов или пород верблюдов у бедуинов – результат деятельности, а не бескорыстного познания.

Смыслоположение первобытного человека устроено по принципу дополнительности, синтагматично, а не понятийно. Эмблематика – сущность такого мышления. Тело первобытного человека разъято. Каждый орган эмблема. А в целом этот человек плохо состыкован. И часто отдельные органы слабо подчиняются своему хозяину. У австралийского героя член может отделиться и незаметно подползти к женщине. У индейцев виннебаго то же самое на другом берегу озера совершает penis героя-трикстера Вакчжункаги. Даже на краснофигурных античных вазах человеческие тела еще показаны как бы состоящими из отдельных частей, на что обратил внимание П. Фейерабэнд¹⁸. Таковы и герои Гомера, у которого речь идет об отдельных органах тела, даже не о туловище в целом. Сами мы иронически относимся к несообразности Дон Кихота, великолепно переданной в скульптуре Сташевской и подаренной Петру Капице. Печальный рыцарь предстает из разрозненных деталей. Но ведь в нем мы узнаем свои собственные нелепости. Мы еще не всегда умеем ответить на ясный призыв «Вот я!» с осознанием своего образа и подобия.

Зримое, считал Платон, черта очевидного. Человек первобытности неочевиден и этим пользуется. Рассмотрим украинский обряд «Щидрый вичор». После сбора урожая хозяйка печет хлеба из новой муки. Складывает их на столе горкой. Хозяин прячется за хлебами. Зовут детей, которые становятся около дверей. Отец спрашивает: «Видно меня, дети, или нет?» Дети отвечают, что нет. «Чтобы и на следующий год был бы такой урожай!», – заключает хозяин. Аналогичный обряд существовал в Древней Греции, а также известен абхазам. Ритуальная невидимость этого хозяина инвестирует будущий урожай. С другой стороны, у русских и украинцев на весеннем обряде среди посевов клали хлеб и, от-

¹⁸ Фейерабэнд П. Против методологического принуждения. Благовещенск, 1998. С. 270–271 и др.

ступив на несколько шагов, смотрели, виден ли хлеб. Если не виден, то это предвещало хороший урожай¹⁹. Хлеба названного обряда были уже заданы на заре человеческой истории оббитыми гальками: они «видели» своими сколами, а человек был «невидим» и потому мог рассчитывать на избыточное изобилие *золотого века*.

Что ж, ситуация с гальками или хлебами хотя и не доказательна, но зато достоверна. Присутствие человека в мире архаики достоверно благодаря хлебу, пойманной дичи, прочим ресурсам витальности. Сам человек для другого тоже знак достоверности. О невесте, приносящей благо, мы уже говорили. Обретение жены тогда выступает знаком присутствия. Недаром есть русская поговорка «Женился – стал человеком». То же самое говорят калмыки: «Человеком стал (“кюн болва”», т.е. женился²⁰.

У ингушей существует правило, выраженное поговоркой: «Девушки встают перед мужчинами, мужчины – перед старухами». Мужчины в этом возрастном ряду занимают позицию женщин в репродуктивном возрасте. Здесь синтагма мужчин с женским началом выполняет роль достоверности мужского присутствия. В Парфеньевском районе Костромской области если хозяйка, идущая доить корову, не спала с мужем, то она предварительно должна между своих грудей полить водой²¹. Вода универсальный источник мужского начала у многих народов (к примеру, у чеченцев и ингушей мужскую сперму называют «водой»).

Архаическая витальность дополнительна и в свою эмблематику может втягивать ресурсы из нечеловеческого мира. Так, первую рубашку на новорожденном называют «медвежьей» (абхазы), «собачьей» (казахи и другие народы тюркской группы), «перьевой» (чеченцы) и т.д.

В виртуальном театре народной культуры люди почитают животных и природные объекты («тотемизм»), ощущают в себе душу («анимизм»), но больше всего верят в чудеса не потому, что они глупы или находятся на низшей стадии развития, а потому, что так интересно жить. Это способ реализации витальности. Конечно, он коллективный по способу трансляции, но виртуально-индивидуален по достигаемому удовольствию.

8. Мать-природа и эмблемы-описания

Человек, представленный витальностью и нравом, находится в неопределенности становления. Он нуждается в более ясных структурах описания. Их ему предоставляет мать-природа. Ее структуры он

¹⁹ Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы... С. 447–448.

²⁰ Жуковская Н.Л., Мокишин Н.Ф. От Карелии до Урала. Рассказы о народах России. М., 1998. С. 309.

²¹ Чеснов Я.В. Парфеньевские бабы, или Антропология женского тела. М., 2003.

использует в качестве ментальных концептов своей среды. Возьмем для примера хорошо изученное жилище народов коми. У них вовсе не все деревья пригодны для строительства, могут быть использованы для сооружения сруба, жилья. Нельзя было использовать деревья с наростами, с двумя вершинами, ибо по народным представлениям такое дерево имело две души и могло принести несчастье. Не брали деревья, начавшие сохнуть, чтобы не болели и не сохли будущие жильцы дома. Не использовали деревья, у которых древесина завивалась против солнца, так как такое движение против солнца считалось признаком принадлежности к «нечистому» и опасному миру. Положительным знаком была находка дерева-двойника человека, которое, будучи положенным в сруб, давало его хозяину чудодейственную силу. По срубленным бревнам можно было предсказать судьбу обитателей дома. У коми существовали знатоки древесной магии. Они руководили выбором материала для строительства²². Не менее разработана древесная магия у народов Кавказа. Так, у абхазов хвойные деревья считаются гордыми и мешающими жизни человека. Их не сажают около жилищ. Зато ольха, имеющая мягкую древесину, не вредит жизни человека, изделия из нее не переживают срока человеческой жизни. Поэтому из нее делают кровати и стулья. На таких кроватях человек хорошо высыпается. Ольха обладает еще свойством снимать опьянение. Почитается у абхазов граб, он называется «ахаца», что звучит похоже на мифическую фамилию первой женщины Хеция²³. О древесной друидической магии кельтов, повлиявшей на мировоззрение многих народов Европы, подробно говорить не будем, так как она довольно хорошо известна. Отметим только настороженное отношение к хвойным – ель у кельтов и германцев имеет отношение к погребальному культу и к идее вечности жизни, почему заняла место в праздновании Рождества Христова и была воспринята в славянском мире в России при Петре I. Страдания ближневосточного Аттиса были ассоциированы с сосной, а безумие древнегреческих менад маркировалось сосновой шишкой, украшавшей их тирсы. Все эти данные приведены для характеристики тезиса: в архаике дерево обозначало состояние человека. Царь Одиссей сам делает себе деревянную кровать не потому, что не хотел расходиться на мастеров.

Мифический Аттис, оскотивший себя, и почитательницы Диониса, бога с размытой половой идентичностью, менады, которые укрывались от мужчин в горах, – все это разные способы снятия полового вожделения путем маркировки духовного экстаза природными объектами – деревом и горой. И хтоническое дерево, указывающее на преисподнюю (хвойное), и вершина горы, пребывающая в мире горнем, –

²² Теребихин Н.М., Семенов В.А. Семантика традиционной деревенской среды у народов коми // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР. Сыктывкар, 1985. С. 88–89.

²³ Мои экспедиционные материалы 1980-х годов.

это так называемая «мировая ось». Аттис и менады своими эмблематиками не только переносятся в сакральную реальность, но странным образом реализуют в себе универсально человеческое начало. В Чечне мать суфийского праведника Кунта-Хаджи, учение которого повлияло на молодого Льва Толстого, похоронена на горе Эртан-корта. И сегодня почитатели ее могилы уносят с собой как святыню веточку с растущих поблизости хвойных деревьев²⁴. Получается, что хвойные породы, ассоциированные с миром смерти, маркируют духовные состояния человека.

Такую маркировку правильнее называть не символом – ведь никакого древесного качества в этих примерах человеку не передается, а назвать следует *эмблематикой*, значение которой состоит в *указательной функции*. Народная культура, скорее, эмблематична, чем символична. В ней широко используются объекты природы для описания состояний человека. Объясняющая система природы охватывает объясняемое – человека.

Женщина в концепте человека в народной культуре привносит природное начало. Прежде всего, в силу того, что она концентрирует в себе генеративно-становящийся принцип. Приведенный пример с жилищем показывает не только то, что в народной культуре концепт ценностно окрашен. Жилище, как и другие концепты, несет в себе ресурсы витальности. Оно наполнено смыслами жизни. Жилище и очаг повсюду ассоциированы с женским началом. У чеченцев во вновь построенный дом первой должна входить хозяйка, и затем она приглашает войти мужа.

«Природнее» ли от этого человек народной культуры, чем человек техногенного общества? Старое воззрение, что «дикарь» природнее цивилизованного человека нет-нет да дает о себе знать в научной литературе. Но, как мы хотели здесь показать, дело только в том, что человек народной культуры маркирует свои преходящие состояния, а цивилизованный человек маркирует свою сделанность, завершенность, что обыкновенно именуют личностью. Тогда как у человека народной культуры личность всегда в становлении, в процессе. У мужчины рождается ребенок – его называют «отцом такого-то», приходит в дом невестка – она всем членам новой семьи дает свои имена и т.д. Имена-эмблемы легко сменяются, порождаются. Поэтому можно сказать, что человек народной культуры живет в зоне риска. А риск, как известно, благородное дело.

9. Компетентность человека и традиция

В том стремительном развитии, которое переживает мир, художественное творчество играет важную, если не ведущую, роль. Охватившее нас состояние называют эпохой глобалистики. Как бы ни относиться к ее пониманию, ясно, что она сопряжена с использованием

²⁴ Мои экспедиционные материалы 1990-х годов.

управленческих и проективных способов построения реальности. Но если эти способы так очевидны в отношении технологических процессов, то не все ясно с художественным творчеством. Подходит ли для него тот язык описания, который принят для описания других форм творческой субъектности? В данном случае интересуют взаимосвязанные категории компетенции и компетентности.

Дело в том, что в русском языке оказалось удачно разведены фонетические структуры слов «компетенция» и «компетентность», что не всегда удается сделать западноевропейским языкам. Хотя сами явления, обозначенные единым словом, активно обсуждаются даже на уровне документов Совета Европы, прежде всего в документах, относящихся к образованию, а также к описанию отношений работодателя и нанимающегося исполнителя.

Итак, для дальнейшего хода рассуждений существенно следующее семантическое различие. *Компетенцией* будем обозначать характеристику рабочего места. *Компетентностью* – характеристику работника и всякого другого носителя знания: быть компетентным значит быть готовым к действию, знать, когда и как действовать. В книге известного английского психолога Джона Равена «Компетентность в современном обществе», посвященной ролям, установкам и мотивациям разных слоев современного общества, приводится понимание компетентности как единства когнитивного, эмоционального и волевого аспектов деятельности, направленной на реализацию ценностных установок субъекта²⁵.

Это четкое определение стало всевозможными способами модифицироваться и дополняться. В некоторых из них под компетентностью стала пониматься способность, освобожденная от предметного и психологического контекста, в котором она возникла. Здесь за скобки выносятся предметный и психологический контекст, что сразу делает категорию абстрактной, размещенной, скорее, где-то вне человека, чем в нем самом. В этом случае теряются эвристичность понятия и его развивающаяся, накопительная сила.

В отличие от **компетенции компетентность** – качество, требующее приращения знания, всегда возрастающее, капитализирующееся. На материале художественной культуры это хорошо ощутил Пьер Бурдьё. Он констатирует, что *художественная компетентность* – средство для приобретения художественного капитала. В книге о различии он подчеркивает, что компетентность зависит и от способов ее приобретения, и от манеры пользования символическим товаром, что он кладет в основу различия высокого и низкого вкуса²⁶. В рассуждениях Бурдьё речь идет, таким образом, о контексте, представленном стилистической средой реализации ресурса компетентности.

²⁵ Равен Дж. Компетентность в современном обществе: выявление, развитие и реализация. М., 2003.

²⁶ Бурдьё П. Различение: социальная критика суждения. М., 2004.

И тут как нам не вспомнить венского музейного специалиста по тканям Алоизе Ригле, который смог на таком скромном материале основать учение о *стилях*. Его успех был обеспечен этнографическим подходом к древнеримским реалиям. Следуя хорошему примеру, почему бы и нам не прибегнуть к кое-каким этнографическим сюжетам.

Сюжет 1. В мое первое посещение Палеха в 1960-е годы пожилые мастера еще так поясняли свою компетентность: «Мы пишем по-своему, но можем и по-фряжски (т. е. по-европейски)». Один из них по просьбе моей спутницы тут же взялся писать на заготовке интересующий ее мотив. Что примечательно в этом эпизоде? То, за пояснениями художника стояла локальная традиция палехских иконописцев, хранителей того самого *символического капитала* высочайшей пробы.

Для носителей данной традиции Палех – это не просто географический локус, а функциональное место, где слиты ландшафт и время в виде *традиции*. Поэтому на данном примере можно установить, что традиция не только сводится к передаче знаний и навыков, но и вписана в жизнедеятельность коллектива, составляющего корпорацию. У традиции есть *корпоративное начало*. Это свойственно любой традиции. Не все, кто слышал о клятве Гиппократова «не навреди», знают, что текст клятвы начинается вовсе не с этого, а с подтверждения верности учителю, корпорации и обязательству хранить навыки в тайне.

Функциональное место хранит тайну компетенции. Поэтому нельзя стыдливому человеку сказать «Это моя компетенция» или «Я в том-то компетентен». Принято внутреннюю имплицативность выражать эксплицативно, внешне, через действие: «Я могу то-то сделать». Компетентность не афишируется.

Такая этическая сторона дела должна учитываться органами, имеющими право на легитимизацию художественной деятельности независимо от того, государственные они или общественные. Речь идет о признании компетентности в виде дипломов, призов и других знаков отличия.

Сюжет 2. Если взять другой пример из русской национальной культуры, какой она выкристаллизовалась крестьянством в XIX веке, то там можно найти структуры, актуальные для современности. Вот пример, связанный со строительством дома. Положено было нанимать специалиста-плотника. Но плотник не брался за столярные работы, это делал другой человек, так же, как утеплял избу специалист-конопатчик. Кровлю устраивали другие нанятые люди. Под Москвой это делали приезжие из южных областей, сообщившиеся «хохлами». Вообще, русскую деревню посещала масса пришлого народа, среди которого было много профессионалов. Здесь и торговцы разных уровней, скупщики местной продукции (зерна, кож, пакли, ручного тканья и т. п.), лекари, коновалы, сергачи-межвежатники... А на зиму там поселялись швецы-меховщики и валяльщики шерсти.

Так что, получается, что сам землепашец находился вне разделения труда? Вот именно. Крестьянин, готовый к разностороннему труду, сохраняет свою социально целостную субъектность, которая уравновешивается целостностью природы. Последняя вся оказывается его функциональным местом, или, как мы условились говорить, его компетенцией. Парадоксально, что все это при сниженной компетентности, делегированной перечисленным специалистам. Но происходит чудо: в крестьянской жизнедеятельности функциональное место со всеми условиями труда и ландшафтом интериоризируется, становясь мотивациями и внутренней психической жизнью. Происходит *синергичное единение* человека и природы с фольклорным очеловечением последней.

Но разве поэтизация природы и творения рук специфика только одного крестьянства? Вовсе нет. Шумерский царь Гильгамеш жил в III тыс. до н. э. Судя по поэме о нем, он был страстным человеком и призывал людей любоваться кирпичами, из которых были сложены стены его родного города Урука.

Реконструированная модель интериоризованной крестьянской компетентности требуется для сопоставления с научными представлениями о художественной жизни. Для убедительности не будем выходить за пределы обозначенного XIX века. И тут мы обнаруживаем напряженное внимание философов и искусствоведов к вещам и к природе. С полной мощью это обозначено у Фридриха Ницше. То же самое у Джона Рескина: природа лежит в основании искусства. Это мы отмечаем во взглядах и творчестве Обри Винсента Бердсли. Подобный взгляд на природу уже не романтизм, а позитивная теория, ибо Оскар Уайльд также утверждает, что нет сущности вне вещей. В отечественной научной традиции об этой истине как о житейских формах с их увязкой на природу и об их порыве к эстетике говорил Константин Леонтьев.

Остается сказать немного. Художественное воображение может быть отрелексированным и нет. Оно может предстать и вовсе некомпетентным, как, например, в творчестве людей с отклонениями психики. Но локус компетентности можно всегда обнаружить и можно попытаться в него войти, чтобы понять художника, как это делает, например, К. Г. Богемская. В подобных случаях проявляется эффект *резонанса* или, как однажды сформулировал проблему Ю. В. Кноров, эффект *фасцинации*.

Что касается антропологического воображения, то о нем сейчас иногда говорят в связи с попытками дать образ совершенного человека. Художественное воображение если не гарантирует это совершенство, то ему способствует. А в том, что эстетическая реальность порождается в лоне аристократического и творческого соприкосновения человека с природой, можно не сомневаться.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ АРИСТОКРАТИЗМА

Из того, что я видела прекрасного,
оно было кавказским.
Что я видела отрицательного,
то это всегда было общечеловеческим.

Пола Гарб. 20.01.1995 г.

1. Как стать человеком?

Общественное сознание современности слишком редко касается исторической роли аристократии и аристократизма вообще. Сказывается так, что «с XIV века Европу покинул дух рыцарства, освободив место для капиталистической экономики, инквизиции и Реформации»¹. Но если последовательно проследить концепцию автора приведенного мнения – Александра Пятигорского, буддолога, то можно выяснить, что аристократизм находится в оппозиции не к тем или иным формам хозяйствования и локальным условиям конкретной страны, а в оппозиции к истории как таковой. Поэтому общечеловеческая роль аристократизма неизмеримо возрастает. У названного автора аристократизм выступает как форма антиисторизма и даже бунта против истории². На позиции А.М. Пятигорского явно сказались взгляды Фридриха Ницше, который уделил проблеме аристократизма достаточно внимания в «По ту сторону добра и зла» и в «Веселой науке». Аристократизм для Ницше заключался в благодарности жизни, тогда как страх перед жизнью, по Ницше, характерен для черни. Уместно здесь отметить неоднократные заметки Ницше, что горы выпрямляют дух человека, что они создают благоприятные условия для того, чтобы доброта возрастала до уровня благородства.

После Ницше хочется назвать еще одного немца-страдальца, протестантского богослова, повешенного фашистами в апреле 1945 года – Дитриха Банхоффера. Сидя в тюрьме, он задумывался о том, что полюсами исторического процесса являются единообразие (под этим он явно подразумевал тоталитаризм) и отбор лучших, т.е. аристократизм³. А. Пятигорский, таким образом, в своем стремлении «выпрыгнуть из истории» неожиданно солидаризируется с Д. Банхоффером.

¹ Пятигорский А.М. Вспомнить странного человека. М., 1999. С. 128.

² Пятигорский А.М. Избранные труды. М., 1995. С. 155.

³ Банхоффер Д. Сопротивление и покорность. М., 1992. С. 227.

Но к чему, как не к тому же самому, стремился всем нам близкий и все же непонятный Дон Кихот? «Стать человеком», т. е. как все – это мечта мещанина. А Дон Кихот – одиночка, живущий в зоне риска. Он несообразен внешне, сидя в своем «шлеме Мальбрана» на своем Россинанте. Но зато в него вложена огромная человеческая душа. Она и по сию пору беспокоит нас неудовлетворенностью к настоящему.

Гильгамеш, царь Урука, за V тыс. лет до Дон Кихота был таким же страдальцем аристократом. Он боролся с чудовищами, искал цветок бессмертия и был рыцарски верен дружбе с гораздо менее совершенным, чем он существом по имени Энкиду. Ну как Дон Кихот и Санчо Панса!

Все эти вопрошания и примеры доказывают то, что исток аристократизма находится не просто в личных отношениях, а в таких, где дается клятва верности дружбе или рыцарскому слову. Происхождение аристократизма состоит в извлечении именно благородного из всего того, что есть между людьми. В силу этого аристократизм представляет собой модель, находящуюся как бы впереди реального поведения людей, в силу чего в ней наличествует ярко выраженный семиотический и даже игровой момент. Но такая игра стоит жизни.

Эта модель, принятая с незапамятных времен на Кавказе, никогда не позволяла развертывавшимся там социально-экономическим процессам принять жесткие формы. В силу этого Кавказ всегда находился в переходном процессе, в становлении, что, в свою очередь, создавало благоприятные условия для аристократического миротворчества. Заметим сразу, что известные нам аристократические системы на Кавказе по происхождению и по способу жизни являются межэтническими, т.е. взаимно толерантными.

2. Тайна гостеприимства

В кавказском восприятии аристократизм тесно связан с институтом гостеприимства. Можно сказать, что это чуть ли не взаимозаменяемые понятия. «Зайди, пожалуйста, в дом, чтобы я человеком был», – сказал мне незнакомый абхазский крестьянин в 1980-м году, оставив меня на улице села Куланурхва. Гостеприимство находится в противоположной парадигме к войне. В Адыгее мной была записана пословица: «Враг приходит один раз, а гость столько, сколько захочет». Появление гостя в кавказской нормальной семье сразу перестраивает ее в самоорганизующуюся аристократическую систему. Мы не случайно начинаем разбор кавказского аристократизма с семейного уровня. Дело в том, что семья – это тот механизм, где происходит непрямая редукция гостя к детскому состоянию. Гость, особенно в абхазском быту, воспринимается как ребенок, которого всячески опекают женщины, вплоть до того, что в старину они укладывали его в постель, мыли ноги, растёгивали ремень.

Недаром в германских языках *king* и *konig* («король») этимологически интерпретируются Эмилем Бенвенистом как «тот, кто рожден»⁴. В своей редукции к моменту рождения гость как бы теряет признаки пола. Именно поэтому герой Ахилл в детстве был одет как девочка.

3. Родильный принцип

Архетипическая связь аристократизма с женским принципом глубоко укоренена в данном институте. В этом суть распространенных, но мало понятных кавказских обычаев. Проиллюстрируем это институтом линтурали у грузин. Суть его по описаниям второй половины XIX века состоит в том, что претендент на рыцарство должен вступить в родственные отношения с женщиной. Если он «коснется зубом груди», он становится этой женщине отцом. Если она коснется его груди, она становится его матерью. Рыцарь же в этом случае, чтобы стать сыном дамы, расстегивает ее платье, посыпает грудь солью и прикладывает зубом, трижды произнося «Ты мать, я сын». После обряда линтурали мужчина мог спать даже с этой женщиной в одном помещении – никто не сомневался в нравственности их отношений. Аналогичные обычаи в Дадиановской Сванетии назывались ликрид («христианство»), в Раче и в Лечхуме «ликерцлашур»⁵. Обычай линтурали имеет некоторые черты сходства с обычаем цацлоба у пшавов (дружба девушки с парнем).

Подобные идеализированные отношения рыцаря с дамой в других регионах могут превратиться в реальные любовные связи, считавшиеся чуть ли не обязательными в аристократической среде. Так было у адыгов, у которых женские комнаты становились чуть ли не настоящими политическими салонами. В среде карачаевских аристократов наличие любовника мужчины или женщины называлось «иметь березовую кору». У кабардинцев в женских помещениях мужчины собирались перед военным походом. В прошлом своей активностью на Северном Кавказе была особенно известна княгиня Дандукова.

Рассмотренные обычаи вторично помещают мужчину в родильную стихию, он становится как бы дважды рожденным. Намек на суть такого порождения аристократизма слышится также в вайнахской героической песне: «Кто не родился, пусть родится...» У вайнахов мальчика-первенца называют «князь-ребенок» (боча бер). Как у многих других народов Кавказа, первенец несет с собой благодать, распространяющуюся на следующих за ним детей. Первые волосы такого ребенка хранят в семье как талисман. В описанном обычае с княжест-

⁴ Бенвенист Э. Этимологический словарь индоевропейского языка. М., 1992. С. 292.

⁵ *Линтурали*. Газета «Иверия». Январь 1889. С. 138.

вом ассоциировано порождение жизни как таковой. Этот же смысл, но материально в другом обликии выступает в славянском свадебном обряде, где жениха и невесту величают «князем и княгиней». В адыгских языках женская аристократическая линия совершенно четко связана с родильным принципом. Так, по мнению лингвиста А. Абдокова, этимология адыгского названия княгини (гуаша) происходит от корня «ша», означающего «рожать».

4. Отцовские генеалогии

Теперь мы можем по-новому взглянуть на этнические или аристократические генеалогии на Кавказе. Мы имеем в виду сохранение в генеалогиях отцовского родильного начала. Об этом говорит распространенный на Кавказе обычай именоваться «отцом такого-то» и самые разнообразные генеалогии. В качестве примера приведем легенду, зафиксированную в позапрошлом веке Р.И. Леонтовичем, о приходе на Кавказ трех братьев из далекой южной страны Мислуга, очевидно, Египта, трех братьев – Оса, Картула и Лека. От них, по легенде пошли осетины, картлийцы и лезгины⁶. Такова же осетинская легенда о тагаурцах, происходящих якобы от наследника армянского престола и согласно легенде поэтому обладающих умственным развитием и сдержанностью⁷. Напомним историю о еврейском происхождении династий грузинских и армянских Багратидов. Подобные генеалогии иноэтнического происхождения пронизывают также всю структуру карачаевского и балкарского обществ. Здесь мы находим аристократические (княжеские) фамилии сванского, дигорского, абдзехского, маджарского (мадьярского или тюркского?) происхождения, как и потомков легендарной династии Басият⁸. Хотелось бы обратить внимание на то, что строгая этническая приуроченность аристократических фамилий (Абаевы и Айдеболовы из сванов, Келембетовы – дигорцы, Шакмановы – евреи, Шахановы, Урусбиевы, Сююнчевы, Кучуковы – от Басият и т.д.) свидетельствует прежде всего о родильном отцовском принципе. Недаром в эпосе разных народов так подчеркивается идентификация отца и сына: «Я и отец – одно», на что обращает внимание такой прекрасный историк мифологии, как М. Кэмпбелл⁹.

⁶ Леонтович Р.И. Адагы кавказских горцев. Вып. 2. С. 64.

⁷ Миллер Ф. Археологическая экспедиция в Северную Осетию // Материалы по археологии Кавказа. Вып. 1. М., 1888. С. 60.

⁸ Наши полевые материалы, полученные вместе с Б.Х. Кучмезовым в экспедиции 1992 г.

⁹ Кэмпбелл М. Тысячеликий герой. М., 1996. С. 336.

5. Язык крови

Выражением мужского родильного принципа надо считать то, что одной из целей воинских походов была добыча детей из «хороших семей». В карачаево-балкарском названии этого института даже есть корень «рожать» (туул). Став взрослыми, такие дети должны были дать новый род. В карачаево-балкарском обществе люди такого рода получали социальный статус узденей и считались сообразительными и физически красивыми¹⁰. Эта информация относится именно к тюркской среде, к военным походам жортуулам. Именно в этой среде в большей мере, чем в исконно кавказской, метафора крови связана с наследованием физических и психических качеств. Эта генетическая культура, в частности, породила такое любопытное явление: в абхазском языке тюркское слово «кровь» (кьан) закрепилось не как обозначение наследуемой генетики (как следовало бы), а как описание хорошего облика (и кан бзиоуп – хорошо выглядишь). Дело в том, что в исконно кавказской парадигме понятие крови в большей мере нагружено семантикой личного достоинства. Так, для кабардинского воина было бы презренным не иметь ранений.

В этом случае этнологическая интерпретация крови должна быть такова: ее обнаружение через героическое ранение говорит о наличии у человека, претендующего на аристократизм, как бы особого внутреннего тела, которое обнаруживается только при ранении. В этом случае мы имеем дело не с обычным мужским телом, которое состоит из ритуально отделяющихся органов или их следов, а перед нами предстает цельное тело, тело-сосуд. Типологически это женское тело – сосуд, в этом случае наполненное молоком, которое в народных эмбриологиях при створаживании порождает зародыш плода. Следовательно, чисто исторически аристократическое израненное тело является редукцией к женскому телу.

Здесь нет ничего удивительного, ибо история военных мужских успехов на Кавказе показывает их генетическую связь с женским костюмом: приталенную одежду всадника, юбку-броню, защищающую его ноги, и т.д.

В кавказском охотничьем мифе родильную редукцию проходит мужчина охотник. Попадая во владения богини охоты, он должен забыть о своей реальной семье, о своем потомстве, т.е. он лишается статуса взрослого человека. В опасных ситуациях богиня Охоты спасает охотника, практически как своего ребенка: грузинская богиня Дали опустила свои косы в пропасть для подъема провалившегося туда охотника.

6. Наблюдатель и аскеза

Наша реконструкция аристократического генезиса через редукцию к родильному принципу, взрослого человека к ребенку, важна, прежде всего, тем, что дает всему явлению аристократизма не утилитарное и не морфологическое обоснование. Тем самым, аристократизм оказывается в зоне совершенно свободного человеческого действия. Аристократическая редукция – это освобождение души. Тем самым, аристократ не деянием, а просто своим присутствием в обществе и наблюдением строит особый мир чисто человеческих отношений.

Подобные сюжеты рисуют нам генетическую сущность аристократа не как зрелого мужчину, т.е. Деятеля, а как Наблюдателя, устранившегося от действия. Состояние Наблюдателя – находиться в аскезе.

Всяческие воздержания являются доминантой аристократической культуры на Кавказе: в еде, в половой жизни, в неприхотливом быту, даже в длительности жизни. Кабардинские князья когда-то должны были погибнуть в бою к 25–30-ти годам. Гораздо позже, чем у крестьян, у аристократов в старину начиналась брачная жизнь. Первые стремились как можно раньше, лет в 15, устроить браки своих детей, чтобы как можно раньше получить дополнительные рабочие руки их потомства. Браки аристократов были сдвинуты лет на 10 позже. Их потомство было немногочисленно. Целая система аскетического поведения пронизывала жизнь кавказских аристократов. Так, в Карачае княжеский этикет требовал, чтобы аристократ посещал туалет до восхода солнца и после захода. Удивительно, что сходные обычаи описывает

у хантов и манси Юван Шесталов: князья немногословны, деликатны в еде, и они воюют из-за женщин¹¹.

Женский вопрос для темы аристократизма принципиален. В средневековой Европе он создал целый круг куртуазных тем. Но генезис этого вопроса не так уж прост. Генетические линии аристократизма, сближаясь с женской родильной сферой, порождают трагические сюжеты. Таков чеченский миф о Прометее Пхармате. Его Великая Мать в преисподней рождала бесчисленных сыновей. Чтобы они ее не покинули, она ломала им ноги в бедрах. Только одна она обладала мировым огнем. Но героический Пхармат с помощью орла, захватив частицу этого огня, поднимается на верхние уровни Вселенной, оставляя этот огонь и в нашем мире¹².

В вайнахском эпосе смерть героя Сосруко наступает от злых происков женщины-ведьмы. Трагедия греческого Эдипа («Имеющего распухшую ногу») из того же ряда – раненым в ногу героям нельзя

¹⁰ Материалы экспедиции 1992 г.

¹¹ Шесталов Ю. Крик журавля. М., 1970. С. 42–43.

¹² Сюжеты записаны чеченскими исследователями Сулеймановым Ахмадом и Кати Чокаевым.

действовать в породившей их женской сфере.

Глубокая древность? Но ведь до сих пор во многих обществах на Кавказе зять вообще не имеет право когда-либо в жизни увидеть мать своей жены. Уже одно это говорит о социальной аскетичности аристократа, выталкивает его из микросоциальных ячеек на максимально широкий социальный уровень служению всему обществу. Тем самым аристократ исходно оказывался в максимальной зоне риска, в зоне духа. В этой близости к духу он обязан был обрести мудрость, способность к ориентации в сфере неопределенности. Сфера определенности – семья. Неопределенности – все более широкие общности. Поэтому в абхазской культуре чертами рыцарского поведения наделен не «муж жены», а «муж среди мужей» (ахаца ихаца). В одной осетинской сказке есть сходный сюжет. Всадник, подъехавший к похоронной процессии, спрашивает: «Мужем одного дома ли был умерший или мужем целого селения?» В других вариантах – села или ущелья¹³.

Одно из проявлений мудрости как способности ориентироваться в неопределенности состоит в способности через отождествление с другим человеком, к состраданию¹⁴.

Полет Пхармата на орле чрезвычайно напоминает нам сюжет полета Александра Македонского на двух орлах, явно родившийся в иранской среде. Хотя английский этнолог Артур Хоккарт в 1926 году считал признак левитации, как и отождествление со светом солнца, универсальным признаком королевской власти.

Аристократизм любой культуры Н.А. Бердяев видел в преодолении жадности к жизни, в аскезе духа. Бердяев считал, что культура всегда аристократична. А для отца П.А. Флоренского аскетика выступала синонимом культуры. Аристократизм, по Г.Ф. Гегелю, способность к риску, т.е. к действию в сфере неопределенности. Иначе, аристократизм – избранничество и одиночество, позиция, скорее, Наблюдателя, чем Деятеля, скорее, охотника и скотовода, чем земледельца. В конце концов, это внешняя позиция по отношению к культуре, позиция рефлексивной задержки, подавления влечений, накопления знаний и достоинства, получаемого вне общественной легитимации. Аристократизм антиисторичен и обречен, но претерпевания Гильгамеша и Одиссея не пропали даром¹⁵. Кавказский материал показывает, что аристократизм находится там, где маркирована индивидуальность, а не общественные или земельные отношения. Аристо-

¹³ Газданова В.С. Традиционные и социальные структуры в общественном сознании осетин XIX века. Дисс. на соискание ученой степени канд. ист. наук. М., 1994. С. 75.

¹⁴ Hockart A. Kings and councillors. Lnd., 1926.

¹⁵ Механизм сострадания с опорой на философию Жан-Жака Руссо раскрыл Клод Леви-Строс. См.: *Леви-Строс К. Первобытное мышление*. М., 1994. С. 23.

кратизм здесь порождается в индивиде как структура личности в результате рефлексивных самоограничений еще на уровне охоты и эйлажного скотоводства. Гендерные вопросы, как мы уже убедились, сыграли в генезисе аристократизма не последнюю роль.

7. Риск и нравственность

В позиции риска действует, скорее, ребенок, чем живущий по строгим канонам взрослый. Эта позиция риска позволяет человеку критически относиться к своему и чужому опыту. Вот почему мои дневники с записями проблемы в странах Закавказья и на Северном Кавказе полны народных сентенций о том, что роль аристократа состоит в накоплении нравственности. Народ отдает отчет в том, что среди «неаристократического» по происхождению населения есть аристократия ума, таланта и личных заслуг. Вот запись из балкарского дневника 1992 года: «Бий – не столько власть и богатство, сколько знание народных обычаев, умение трудиться и вести себя».

Рассмотрим подробнее балкарский аристократизм. Есть три неприменные черты аристократа: 1) авторитет (сийлалыкъ); 2) симпатичность (чрайлы); 3) физическая сила (кюч). Авторитет складывается из: 1) ненадуманных суждений; 2) исполнения долга; 3) достижения целей. Вот пример, как обычный человек может обрести черты такого аристократического авторитета, связанного с властью, но полученного через терпение и внимание к миру. На горном пастбище – коше старик посылает такого избранника за чем-то, например за бурдюком с айраном (кислым молоком). На его пути подкидывают палку, человек обращает внимание на эту палку и несет ее для костра. Принеся бурдюк, он сам не садится, а передает старшему по возрасту. Такого человека, даже молодого, лет 30-ти, могут сделать тамадой, т.е. руководителем коша. Теперь он будет планировать, когда и какую работу делать, когда устраивать трапезу, а когда спать. (Записано от Далхата Таумурзаева, 1992 г.)

Молодой возраст избранника в аристократы предполагает, что в этом человеке еще будут накапливаться другие достоинства, которые в данный момент у него могут и не быть.

Очевидно, таков был и сам генезис аристократизма. Ведь царь Одиссей сам построил для себя кровать¹⁶. Этому эпизоду вполне соответствует современная сентенция, записанная в Кабарде в 1982 году: «Дворянство состоит в том, что человек живет на заработанное своим трудом». Но при этом в дворянстве вовсе не предполагаются заскорузлость, скованность поступков и мышления. В кабардинском этикете для дворянина-ворка характерно тонкое умение интерпретировать любую ситуацию, что порождает адыгскую спонтанность по-

¹⁶ «Одиссея», XXIII. С. 189.

ведения.

8. Жречество и аристократизм

Примечательно, что соматически женская и детская редукция аристократизма может получить медицинский, но ни в коем случае не колдовской аспект. Например, на Кавказе адыгские княгини славились тем, что их слюна могла излечивать определенные болезни. То же самое относится к некоторым фамилиям в Абхазии. Чтобы дальше не вдаваться в эту тему, отметим, что антитезу аристократизма колдовству на африканском материале установила Мэри Дуглас: князья у азанде не могли стать колдунами¹⁷. Аристократизм повсюду в мире связан со знанием конкретных полезных обществу навыков. Так, у американских индейцев цимшиан и квакиютлей аристократы были плавильщиками меди, у бирманского народа шанов они являются серебряных дел мастерами. Заметим, что в технологических процессах аристократия, скорее, контролирует необходимую культурную среду, нежели власть над людьми. Функция власти у аристократии появляется первоначально, когда требуется вмешательство для устранения неопределенности. Это тоже культурологическая миссия, скорее, коммуникативно-дополнительная, чем тотальная. Скажем, участие в миротворческом процессе является именно коммуникативно-дополнительной властью, где функция Наблюдателя неизмеримо важнее функции Деятеля. Коммуникативно-дополнительная власть публична и центробежна. Тогда как жреческая власть эзотерична и центростремительна. Функции аристократической власти порождаются неполнотой или нарушением окружающего мира, которые восстанавливаются снизу: необходимостью обороны, ликвидацией внутреннего (например, земельного) конфликта. В противоположность этому жреческая власть исходит из полноты картины мира, ритуально в виде сакрального образца, переносимого на земной уровень. Если в жреческом случае сакральный образец всегда наготове, то иначе в аристократическом случае. Участие аристократа в решении какого-либо конфликта необходимо для создания не образца, а прецедента. Этот прецедент должен соответствовать высоким нравственным критериям. Поэтому в состав такого прецедента-экземплификата вводятся аристократические нормы воздержания, а не действия. Имеются в виду этикетные переложения конфликтной ситуации на вербальный язык. Поиски в ней принципов справедливости, совести – которая дается человеку как бы извне, щедрости (в карачаево-балкарском языке так и называющейся узденством – «узденлик»).

¹⁷ Дуглас М. Чистота и опасность. М., 2000. С. 156.

9. Крестьянство и аристократизм

Отношения аристократии и крестьянства в историографии советских лет были представлены как классово-антагонистические. Но при всех фактах изгнания князей (как у чеченцев князей-иноплеменников к XVIII в., отдельных княжеских фамилий у балкарцев и т.д.) отношения крестьян и наследственной аристократии нельзя рассматривать даже для исторического прошлого в качестве классовых – это явная модернизация. Столь резкие формы социальных противоречий в адыгской среде, как восстание 1767 г. и знаменитая Бзеевская битва, явно были связаны с воздействиями совсем других миров, решавших свои собственные противоречия. Речь идет здесь о России, Крымском ханстве, Турецкой империи. Внутреннее устройство Кавказа предполагало иные – взаимодополнительные сословные отношения. Иначе не удалось бы мне в наше время (в 1980-е годы) записывать в Балкарии слова о том, что «бий не столько человек власти, сколько держатель народных обычаев, умения трудиться и себя вести». В те же годы в Абхазии удалось зафиксировать пословицу: «Маан (княжеская фамилия) не стал бы Мааном, если бы с ним рядом не было бы Амичба (крестьянская фамилия, этимология которой идет от слова «амч», т.е. «сила»). Эту пословицу можно толковать через оппозицию силы и разума. Последний, как известно, воплощается в слове.

10. Слово и слава

Слово на Кавказе вообще по своей жизни аристократично. Оно должно быть сдержанным. Но и прозвучать в уместной ситуации. Человека, который в застолье, даже самом скромном, не произнесет благословения перед тем как начать трапезу, могут заподозрить в рабском происхождении. Правильно произнесенное слово надолго запоминается окружающими. Словесная информация о поведении человека (в разных кавказских языках часто именуемая «хабар») разносится далеко. Передатчиками молвы – «хабара», прежде всего, выступают женщины. Именно среда молвы «хабара» порождает в мужчинах благородную состязательность, в нахских языках именуемую яхь. Повторим, что аристократическая модель на Кавказе межэтнична. Конечно, это вовсе не говорит о том, что Кавказ – это некий суперэтнос, как об этом заявлял А. Авторханов¹⁸ и считают некоторые современные исследователи¹⁹. Кавказ – это целые этнические миры. Но они нашли средство взаимопонимания и толерантности именно благодаря аристократизму. Вот почему грузины могут назвать воспитанного мужчину «абхази вашка-

¹⁸ Авторханов А. Убийство чечено-ингушского народа. М., 1990. С. 7.

¹⁹ Солдатова Т.У. Этничность и конфликты на Северном Кавказе (социально-психологический аспект). М., 1994. С. 126–142.

ци», а слово «абхазоба» означает у них благородство. Такие примеры можно привести из северокавказских языков. Таково, например, «черкес номус» («черкесский этикет» в языках тюрков Северного Кавказа). Молва, распространившаяся в межэтнической среде, и является аристократической славой, т.е. честью. Честь кавказца была равносильна его слову. По словам чеченского актера Мусы Дудаева, «слово кавказца было дорого, как порох, как свинец». В старинном вайнахском быту не положено было произносить что-то важное, умное от своего лица. Надо было говорить так: «Я слышал, что один ногаец сказал (кумык, грузин, русский и т.д.)». В этом случае получалось, что разумная речь как бы обтекала со всех сторон собравшихся. Она не была порождением такого-то момента, а объективировалась присутствием иных этносов, созданных Богом.

11. Некоторые выводы

В данном тексте простыми этнографическими сюжетами мы говорили о кавказской модели аристократизма. Она оказалась как бы заброшенной в будущее. Иначе говоря, оказалась проектом человеческого поведения, находящимся среди важнейших символов природы, человеческих возрастов, порождения жизни и ее справедливых норм. Такое понимание аристократической модели, естественно, близко к откровению как свидетельство о нем самом. Последнее тоже принадлежит к числу старых кавказских истин. И мы полагаем, что на ее генезисе сказалось глубокое воздействие всех мировых религий. Именно поэтому кавказская модель аристократизма не может так просто сойти с исторической сцены. Она имеет непосредственное отношение к порождению исторического сознания. Пылающий в конфликтах Кавказ вовсе не означает крушения этой модели, необходимой как его населенкам, так и людям всей Земли. Потому что люди на земле оказываются, говоря словами Мартина Хайдеггера, сюда вброшенными. Но они имеют средства воздействовать на наш реальный мир и с точки зрения его высочайших ценностей. Аристократизм отвечает на всеобщую потребность выхода из повседневности с ее перенасыщенностью формами к обобщенному единичному сознанию. Такое сознание обладает чертами необыкновенного, но не обязательно религиозного. Поэтому истинный аристократизм лишен любого чванства, национальной исключительности. Он открыт к общению. Он свертывает пространство, зато удлиняет историческое время. Он превращает его в однородное и всеобщее человеческое время. Удивительно, что в аристократизме вскрылось черта, обозначенная Карлом-Густавом Юнгом в качестве архетипа Божественного Дитя. Юнг имел при этом в виду функцию бескорыстного перераспределителя блага и доброжелательного Наблюдателя. Это как раз то, в чем сейчас остро нуждается Кав-

РАЗДЕЛ 4

ВОЗВРАЩЕНИЕ СВОБОДЫ

ПАМЯТНИК ПУШКИНУ И ЛАНДШАФТ РОССИИ¹

1. Мыслеобразы и родовое начало

У памятников странная судьба – даже снесенные они продолжают жить. Моя мама родилась в Туле. В ее детстве в 1920-е годы памятник Петру Великому стоял у реки Упы с восточной стороны Оружейного завода. Потом его почему-то снесли. Много позже памятник Петру появился, но не такой и на новом месте – у проходной. А в памяти моей все живет тот Петр с молотом и у реки по описанию мамы.

У нас в центре города расположены два сквера – Гоголевский и Пушкинский. В последнем и сейчас стоит бюст поэта. Но нет железных цепей, некогда его ограждавших. На тех цепях мама любила качаться, когда была совсем маленьким ребенком. Когда с друзьями я стал появляться в скверах, в частности при окончании школы, я вспоминал про те несуществующие уже цепи, стоя на той линии, где они пролегали. Моя линия памяти облекала реальный бюстовый портрет поэта, почитавшегося в семье. Она давала изображению его мыслимые, но конкретные рамки траектории жизни моей семьи – родовой памяти. Видно, место, огороженное некогда цепями, выполняло роль родовой земли нашей семьи. Сейчас об этом никто не помнит. А я, значит, нахожусь в функции жреца, периодически отмечающего, что забвение набирает силу.

Однажды в подмосковном городке я ехал в автобусе мимо двора школы, посреди которого установлена скульптура шагающего парня с ныне модным школьным рюкзаком за плечами. Девочка лет пяти сказала: «Мама, вон памятник!» Мама ответила: «Это не памятник, а статуя». Здесь не оказалось конкретных мыслимых границ: ни родового времени, ни родового пространства. Описанная статуя для той семьи не была окружена аристократическим ореолом памяти.

И вот наши дни: пропали цепи от опекушинского памятника в Москве. О разном думается по этому поводу. Но одна мысль окрепла: памятник помечен знаковой дистанцией, доступ к нему символически ограничен, затруднен. Приобщение к памятнику требует действия,

хотя бы мысленной остановки, а уж потом можно шагнуть и возложить букетик цветов. Такое действие памяти, избранническое по характеру, аристократично по смыслу.

Конечно, памятник призван порождать память, упрочнять ее, но это только одна сторона дела. Вдумаемся в то, что памятник организует настоящее, предавая забвению огромную ненужную часть нашей разнообразной, пестрой действительности, нашего ненастоящего настоящего. Так, у многих из нас преданы забвению наши нелепые юношеские стихи – ведь планка, заданная Пушкиным, на такой огромной высоте, что мало кому достижима.

Это относится не только к стихам, но и ко всей личности каждого из нас, в ком живет божественное пушкинское слово. Хорошо, хотя и трудно жить в стране, где есть памятники Пушкину. Здесь можно погрузиться в забвение все зрящее в себе и хоть изредка испытать то, что называется самозабвением. В отношении к работе, к женщине, ко всему. Благодаря Пушкину.

Таков аристократический мыслеобраз любого памятника: выделяя главное в прошлом общества, нации, страны, памятник помогает носителю культуры обрести себя в настоящем, найти свою идентичность, устранив из личности наносное.

Так и с Пушкиным, нашим сверхмощным символом. Но ведь он был человеком своей эпохи и не идеальным. Когда-то журнал «Декоративное искусство» задумал сделать номер, посвященный Пушкину. У семиотика и большого специалиста по творчеству поэта Ю.М. Лотмана попросили кратко сформулировать концепцию. Лотман ответил так: «Карты, сорта вин и женщины». Все правильно. Журнальный номер, если бы решились его издать, что-то к образу Пушкина прибавил. Но только наш целостный мыслеобраз Пушкина не дрогнул бы: национальная идея – мышление на национальном уровне – сберегла бы его образ.

В образе мы находим некую преходящую, ситуативную часть. Иногда она просто уходит в забвение. Но конкретный образ – денотат. Хранить его – функция все знающего жреца, вроде Ю.М. Лотмана.

Образ в устойчивой когнитивной рамке окружен дополнительными коннотативными смыслами и поэтому живет свободно на национальном ли уровне, на семейном ли, а то на всех сразу. Наш мыслеобраз Пушкина свободнее его прототипа, погрязшего в карточных долгах и интрижках. Первым мы гордимся, второму сочувствуем и о многом забываем.

Забвение относится к подвижной содержательно-генетической части мыслеобраза, которая прихотливо живет по своим внутренним законам. Такая точка зрения на забвение лишает его той отрицательности, которая придавалась ему со времен античного искусства памяти (*ars memoriae*), где забвение рассматривалось как угроза памяти, погребение памяти или, по крайней мере, как ущерб ее надежности,

¹ Опубликовано: Фольклор и фольклоризм. Ред. Л. П. Солнцева. ГИИ. М., 2010 (2011). С. 331–365.

влекущей к уклонению от контроля сознания². А, в конечном счете, социума. У Платона, философа, весьма социоориентированного, в диалоге «Федр» фараон Тамус осуждает изобретение письма Тевтом за то, что оно ослабляет упражнение в памяти.

При всем этом антропологический анализ истории письма выявил неожиданную вещь: письмо изначально родилось в недрах культуры умерших и обслуживало, скорее, забвение, чем память. Об этом говорит масса обрядов и мифов³.

П. Рикёр проделал разностороннее рассмотрение истории памяти и забвения. Мне ближе всего оказалась позиция М. Хайдеггера, который подчеркивал роль забвения бытия в порождении присутствия⁴. Напомню, что и З. Фрейд видел в забвении имен собственных (проявляющееся, например, в оговорках) защитный механизм личности, одной из сторон которой, является именно ее присутствие. Вином, картами и много еще чем Пушкин присутствует.

Отношение к памятнику не только личностное, но и родовое. Отсюда крайняя степень в выраженности мнений об одном и том же памятнике, которые можно услышать в отношении монумента Петра работы Церетели в Москве. Этот гигант виден отовсюду и всех касается, настырно возвещая о присутствии автора проекта.

Но есть памятники, где личное присутствие проявлено, но на самой его последней грани его существования. В своих этнографических путешествиях по Латвии я встретил человека преклонного возраста, заготовившего себе собственный памятник, даже с выбитой датой рождения и пустым местом для даты кончины. Это был человек неординарный и с повышенным чувством самооценки.

Очевидно, в русской деревенской жизни XIX века обстоятельства для реализации себя женщиной были таковы, что порой они готовили для себя надмогильный камень. Это было настолько вне русла этнической традиции, что наблюдательный и этнографически точный И.А. Бунин отмечал такое явление, в частности, в «Антоновских яблоках»: «А около крыльца большой камень лежал: сама купила себе на могилу, так же как и саван...»⁵. Данные археологов и мои материалы показывают, что такого рода редкостные факты в Поочье восходят

² Истории этого искусства посвящена известная монография: *Йейтс Фр.* Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.

³ *Чеснов Я. В.* Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарики, 1998. Лекции. Письмо: забвение и память культуры и Письмо в этнической традиции. По проблеме письма и памяти рекомендую недавно переведенную с немецкого и изданную у нас книгу: *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славян, культуры, 2004.

⁴ *Рикёр П.* Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 2004. С. 164.

⁵ *Бунин И. А.* Избранные сочинения. М.: Худ. лит-ра, 1984. С. 16.

к финно-угорскому субстрату. Идея памятника как камня на Руси утверждалась на национальном уровне в очень осторожном продумывании слов Христа о выброшенном строителями камне.

Примечательно, что Н.В. Гоголь в завещании 1845 года пишет: «Завещаю не ставить надо мною никакого памятника и не помышлять о таком пустяке, христианина недостойном»⁶. А далее: «Кому же из близких моих я был действительно дорог, тот воздвигнет мне памятник иначе: воздвигнет он его в самом себе своей непоколебимой твердостью в жизненном деле, бодрением и освежением всех вокруг себя. Кто после моей смерти вырастет выше духом, нежели как был при жизни моей, тот покажет, что он, точно, любил меня и был мне другом, и сим только воздвигнет мне памятник»⁷. Многое в этих строках перекликается с Пушкинским «Памятником». В этих двух документах не отрицается памятник как само бытийное явление, но оно существенно выпадает, и в том выпадении-разрыве возникает речь о саморазвитии как самозабвении.

Вообще восточнославянское отношение к культуре камня, повторим, – настороженное в отличие от финно-угорской, кельтской, латинской, германской традиций, а также кавказских. Но традиции живут не обособленно, а обогащая друг друга. Событием, совершившим переворот в отношении к памятнику на Руси, был, конечно, памятник Петру I на Сенатской площади (1782 г.) с его гениальной пластикой, мифически прекрасным камнем, кристаллическая гранитная волна которого противостоит усмирённой Неве.

Я думаю, что тот тульский памятник Петру на берегу Упы был в чем-то парафразом петербургского памятника Фальконе, правда, без коня. Но главное в мыслеобразе было уловлено: Петр в роли кузнеца, властителя стихии огня, и урегулированные воды.

В обоих случаях мыслеобразность памятника удвоена: он соединяет мыслеобраз архетипически твердого камня памяти и мысле-образ текучей воды, у которых есть архетип забвения – те самые воды Леты. Оба мыслеобраза – камня и воды – стихии противоположные, что делает их единение агонально-соревновательным, страстным и рискованным.

Потому-то Гераклит, еще близкий к ремесленно-титанической, «каменной» природе труда, учил, что нельзя дважды ступить в одну и ту же реку.

2. О специфике национальной меморативной традиции

Нужно различать камень как объект культуры и архетип камня в конкретных культурных традициях. У славян на территории Восточ-

⁶ *Гоголь Н. В.* Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 40.

⁷ Там же.

ной Европы культ камня практически мало заметен или заимствован и поэтому столь ошеломляюще для нас памятники, с архетипом камня связанные. Вообще, восточнославянская архетипика удивительна своими выпадениями, отсутствующими структурами, касающимися разных стихий, разных устоев жизни, но тем напряженнее шло их восполнение в литературе, музыке и других искусствах, в науке, в государственном строительстве. Поэтому-то памятник в нашей традиции не просто знак, маркер события, личности, а выражение страсти, страдания и риска. Это видно по памятнику Минину и Пожарскому на Красной площади в Москве. В памятнике Гоголю работы Андреева (но не Томского). И, конечно, в памятнике Пушкину работы Опекушина. А Пушкинская поэма о «Медном всаднике» – об этих страстях и страданиях, о полюсах державности и личностности.

В лучших отечественных памятниках поражает слитность страдания и риска. В воинском варианте это единение мыслится возникшим самим собой, естественным, как в названном памятнике Козловского. В памятнике ученому или писателю слиянность страдания и риска приобретает особую экспрессивную силу. Не об этом ли говорит слеза на лице Пастернака на его надмогильном памятнике и лаокооновское страдание, сконцентрированное всей фигурой Достоевского в памятнике Меркулова? Риск – это аристократическое творческое существование в неоднозначной, даже во враждебной среде, ее волевое преодоление. Что «риск – благородное дело», говорилось еще древними. Это четко показывается древнегреческим и сравнительным кавказским материалом⁸. Но в названных традициях бросается в глаза мелкая ячея меморативной сети – увязка героя с конкретной скалой (скалы Прометея множество), могилой, урочищем. В восточнославянской традиции это единицы большего масштаба. Дон, Волга или Урал, а то и вся Сибирь как памятник казачьему атаману Ермаку. Коллективные памятники: река Калка, Куликово или Бородинское поле, Брестская крепость или Прохоровское поле. Здесь страданием и риском наполнен сам ландшафт.

3. Памятник Пушкину и металандшафт

Есть у нас памятник, который любим всеми, всем важен и дорог – это памятник Пушкину в Москве. Можно поэтому его называть просто Памятник – с большой буквы. Он собрал в себе все наши проблемы от трагизмов жизни до просветлений духа. От подножия Памятника видно далеко, и мысль к нему издали всегда возвращается.

Пушкинское стихотворение «Памятник» учат наизусть в школе. А в Москве есть изображение поэта, который, олицетворяя это стихо-

⁸ Чеснов Я. В. Телесность человека. Философско-антропологическое понимание. М.: ИФ РАН, 2007. С. 186, 195.

творение, в задумчивой позе стоит на пьедестале в самом сердце нашей столицы. У кого-то скульптурное изображение поэта может находиться на письменном столе или на другом подобающем месте. Входя в школу своего ребенка, мы встречаемся с тем или иным изображением поэта в вестибюле. Назначаем свидание около его бюста в подземном зале Московского метро.

Но давайте задумаемся, почему все скульптурные портреты Пушкина, кроме первого из упомянутых, мы не называем памятниками. Дело в том, что они не связаны с ландшафтом. Только поднимаясь из любой из трех станций метро на поверхность Пушкинской площади и в этом движении вверх поймав взглядом кусочек неба, следующим взглядом останавливаемся хотя бы на мгновение на фигуре поэта. И испытываем тогда теплое чувство, которое называется «Памятник Пушкину».

Он стоит на земле, но и над землей, он соприкасается с небом. Библейский Иаков, в своем путешествии вынужденный заночевать в поле, видел сон, в котором ангелы спускались по лестнице с неба и туда поднимались. И Бог говорил с ним сверху. Наутро Иаков поднял вертикально камень, который служил ему изголовьем, в память о сне и назвал его Вефиль (Дом Божий)⁹. Памятник Иакова и наш памятник Пушкину сродни друг другу: они не только соединяют небеса с землей, но они знаки особого, не повседневного ландшафта.

Вообще, есть в ландшафте удивительное свойство: наши глаза созерцают его как целостность, и поэтому его объекты существуют в одном и том же времени, они одномоментны. Это хорошо видно на примере живописи. Эффект «остановившегося» и поэтому избавившегося от случайностей ландшафта ухватила религиозно-философская мысль, начиная с древнейших времен человечества. Выводя из него суть вещей, она его сделала металандшафтом, т. е. философской категорией. Так произошло в концепциях Киркегора, Ницше, Хайдеггера¹⁰. В современной отечественной науке большое внимание металандшафту уделял В. Н. Топоров¹¹.

Металандшафт был одним из первых средств ориентации человека в мире. Палеолитический человек отразил это в росписях и в резьбе по камню, рогу, кости. Не случайно, что самые первобытные народы земли славятся высоким искусством в изображении ландшафта: бушмены в Африке скальными росписями, аборигены Австралии живопи-

⁹ Быт. 28, 10–17.

¹⁰ Металандшафт как категория философского мышления названных авторов подробно рассмотрен в книге: Подорога В. А. Метафизика ландшафта. М., 1993.

¹¹ Топоров В. Н. О понятии места, его внутренних связей, его контексте (значение, смысл, этимология) // Язык культуры: семантика и грамматика к 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого). М.: Индик, 2004.

сю на древесной коре, эскимосы резьбой по моржевой кости, народы сибирской тайги своими четкими картосхемами.

Одномоментность присуща также русской иконе. «Остановившийся» ландшафт можно обнаружить в религиозной литературе. Так, в одном из апокрифов, посвященном рождению Анны, будущей матери Марии, весь мир в этот момент замер. Летевшие птицы остановили свой полет в небе. Козлы, пившие воду, так и замерли. Дровосеки подняли свои топоры, но их не опустили.

В этом описании птицы козлы и люди равны друг другу и своей недвижимостью не просто свидетельствуют о важности события, но предоставляют место для прихода священных персонажей. Вот в чем дело. Ландшафт так устроен, что готовит нас к ожиданию чего-то очень важного, даже максимально значимого. Очевидно, нечто подобное имел в виду Д. С. Лихачёв, глубоко разбиравшийся в истории культурных ландшафтов, когда говорил о духовной или нравственной оседлости¹². Из этой позиции выросла теория Лихачёва об экологии культуры¹³.

Все сказанное подчеркивает такую мысль: согласованные в созерцании элементы ландшафта образуют металандшафт, который не только пробуждают в нас движения сознания, но и направляют его. Иначе говоря, ландшафт сам по себе в силу особенностей нашего визуального восприятия несет духовный потенциал памятника.

И здесь нет надобности прибегать к поиску особой «сакральности». Она повсюду, надо только довериться нашим ощущениям. И еще одно: любой дневной ландшафт выступает памятником ночному ландшафту, который мы воспринимали накануне, а не наоборот. Ночь не снимает зрительных ощущений, но еще больше их обостряет, утончает, что подчеркивается в обрядах разных религиозных традиций. В древнегреческих Элевсинских мистериях созерцание ночного неба было одним из главных таинств. В этой связи поражает интуиция Пушкина, проявившаяся в словах о «подлунном мире» как о пространстве, где будет сосредоточена память о поэте.

Теперь нам можно от металандшафта перейти к его поэтическим и реально-географическим воплощениям. Перечитывая строки Пушкинского «Памятника» на гранях постамента, не перестаешь изумляться, как Пушкин в стихотворении точно уловил свою связь с огромным этнокультурным ландшафтом страны: «тунгус и ныне дикий друг степей калмык». «И назовет меня всяк сущий в ней язык...». Сказал он также о «подлунном мире», указав на ночное сознание, которое Иаков отметил камнем. Если сравнить Пушкинский «Памятник» с Горациевым, то в последнем обращает на себя внимание «нажим» на тему вечности в смысле вечной славы («прочнее меди»

¹² Лихачёв Д. С. Письма о добром. СПб.: Блиц, 1999. С. 88.

¹³ Там же. С. 150–153.

и т. д.). В Пушкинском «Памятнике» больше простора, движения, что не могло не отразиться у Опекушина на его образе поэта.

«Встретимся на Пушкинской у Памятника», – обыденная фраза людей. Но упоминание Памятника все же хоть на малую толику придает ей еще особый смысл. В приведенном выражении задан ландшафт города, для него один из важнейших, может быть, самый главный. В этой внутренней связи ландшафта и Памятника заключена уникальность и местности и фигуры, изображающей нашего поэта. Ее возвышение над площадью приближает поэта к небу. Да и рельеф самой местности тоже повышается со всех сторон, становясь первым тектонически поднятым пьедесталом Памятника. Земля вздымается Памятником. Он выступает из земли.

В других творениях, которые мы тоже называем памятниками, присутствует более или менее выраженное, но непременно явленное качество: памятник принадлежит культурному ландшафту. Любой памятник входит в состав ландшафта, если говорить инвентаризационно и безразлично, но, по сути, памятник этот ландшафт и образует.

4. Родовая память в роли исторической

В Обнинске, в известном всему свету наукограде на одной из центральных улиц поставлен большой камень. Надпись на нем гласит: «Здесь была восточная окраина деревни Самсоново, первое упоминание о которой относится к 1588 г. Жители деревни стали горожанами Обнинска».

Об истории деревни написана книга, хорошо изданная с научным аппаратом, картосхемами поселения и округа и многочисленными фотографиями ее обитателей. Тираж этой книги Т. М. Лариной 1000 экземпляров¹⁴. На книге указано, что «издание осуществлено по инициативе и на средства директора ООО “Компаньон” Есинского Олега Викторовича, потомка коренных жителей деревни Самсоново Петровых». Из бесед с бывшими жителями деревни я узнал, что Есинский организовал еще две встречи односельчан: в 1997 г. и в 1998 г., когда вышла книга. Все они ее получили. Встречи проходили около еще сохранившихся больших лип возле барского дома.

Книга Лариной для многих стала не только дорогой, но по существу и открытием. Так отнеслась к ней, например, внучка Владимира Георгиевича Мальцева, заканчивающая вуз, где она получает специальность по менеджменту. Книга побудила односельчан и жителей других пяти деревень, на месте которых возник Обнинск, искать свои корни.

Т. М. Ларина с большим коллективом обнинских краеведов (общество «Репинка», руководитель В. А. Тарасов) издала замечатель-

¹⁴ Ларина Т. М. Деревня Самсоново. Историко-краеведческий очерк. Обнинск, 1998

ную книгу по истории самого Обнинска, богато иллюстрированную, альбомного формата¹⁵.

Попробуем охарактеризовать здесь сообщенное как проявление исторической памяти. Удивительно в описанных фактах сочетание психофизиологических, витальных в основе механизмов у коренных жителей, в частности, деревни Самсоново, с печатно фиксированной информацией. Владимир Георгиевич Мальцев, которому я многим обязан за наши беседы, один из активных участников всех описанных дел: борьбы, и непростой, за сохранение названия деревни в топонимии Обнинска (в 1986 г. общественность добилась наименования одного из проездов Самсоновским), восстановления из руин белкинской церкви Бориса и Глеба, член краеведческого общества «Репинка». По его словам, жизнь его сложилась удачно. Он родился в 1939 г. Окончил школу и учился заочно в МИФИ. До 1960 г. жил в Самсоново. Работает всю жизнь в Обнинске по специальности.

Мальцев – носитель прочной исторической памяти. Эта память вписана в окружающий ландшафт. Могилы его бабушки и дедушки находятся на Борисоглебском кладбище. Прихожанкой этой церкви была его бабушка. Он способен легко реконструировать культурный ландшафт своей деревни. (Картосхема деревни с указанием фамилий домовладельцев, составленная И. И. Никитиным, имеется в книге Т. М. Лариной.) Значимым местом для молодежи села был «пятючек» – площадка около барского дома, где играла гармонь, когда ожидали пригона стада. Пели «Хазбулат удалой», песни своего калужского края вроде «При лужке» и, конечно, частушки. В 1950-е гг. там ставили патефон, репертуар пластинок «Рио Рита», «Брызги шампанского» т.д. Парни иногда дрались с пяткинскими. На месте Пяткино в излучине Протвы стоит теперь здание АЭС. Пьянства не было, хотя для праздников варили самогон. Местом любовных свиданий был «Средний овраг», который посещался и предками Мальцева.

Все пути-дороги в округе несут его семейную память. Около Обнинска есть под железной дорогой проезд для местного транспорта. Оказываясь там, Мальцев вспоминает всегда, что вот и отец его бабушки когда-то здесь проезжал на лошади (что-то там случилось, по преданию). По другой дороге куда-то уезжал зимой его дед, забыв дома рукавицы. Бабушка, очень любившая мужа (ее хотели выдать за другого, но она воспротивилась, сурово сказав «ни рожна», это была крайняя угроза в ответ на насилие): бежала за санями с криком, «Болезный ты мой Миколай, возьми рукавицы!»

Бабушка, старообрядка, как и многие в округе, строгая в быту, воспитывая внуков, не скупилась на крепкое русское словцо. «Сукин

¹⁵ Обнинск. История города с древнейших времен до наших дней. Посвящается 50-летию первой в мире атомной электростанции. 2-е изд., испр. и доп. Обнинск: Ресурс, 2004. Оба издания осуществлены по инициативе и на средства О.В. Есинского.

кот!», «Ах, ты, из блядки сделанный!» – столь не мягкие порицания, очевидно, связаны с тем, что при отходничестве мужей (дедушка Мальцева плотничал) мужские роли вместе с мужской лексикой переходили к женщинам. Роль бабушки и мамы в становлении личности Мальцева огромна.

Но вот что особо надо отметить. Именно мама Мальцева посылала О.В. Есинскому, ставшему впоследствии в Обнинске инициатором пробуждения у сограждан исторической памяти, на Урал, где он служил, обнинские газеты. Кстати, Есинский мальчиком со своей бабушкой по какому-то делу приходил к бабушке Мальцева, и они оба помнят друг друга.

Кажется, мы нашли узел памяти, завязанный в деревне Самсоново женскими руками. Это узел путей-дорог, по которым уходили мужчины по делам в ближние окрестности или гораздо дальше, например на Урал или еще куда-нибудь, но возвращались, чтобы возникла историческая память. И от этого появился камень-памятник на пересечении главного проспекта и Заводской улицы в Обнинске.

Теперь немного о памятнике в другой деревне. В самой середине Костромской области находится Парфеньевский район. Его центр, Парфеньево, когда-то считался городом, но со времен административной реформы Екатерины II стал селом. Мне Парфеньево дорого не только потому, что собирал там этнографический материал, передвигаясь на автомашине, пешком и однажды на неудобных охотничьих лыжах, хотя мой провожатый Константин Молчанов лихо бежал на них далеко впереди. В Парфеньево вырос замечательный русский этнограф и писатель С.В. Максимов, первые публикации которого одобрил И.С. Тургенев, а А.П. Чеховым в 1900 г. был выдвинут в академики. И еще. Там родился и жил советский писатель С.Н. Марков, автор книги о Н.Н. Миклухо-Маклае, одной из первых книг, мной прочитанных и определившей мои занятия на всю жизнь.

Вот с земляками каких людей мне пришлось общаться в зимнюю и летнюю экспедиции 2002 г. Встречи с Николаем Ивановичем Балухиным, человеком благородным, с прекрасной памятью (к нему в д. Павлово со всего района ездят поиграть в шахматы) дали много ценных фактов, отраженных в моих публикациях¹⁶. Во всем воспитании Балухина огромную роль играла бабушка. В нем одну черту особенно подчеркивал Балухин: чистоплотность и то, что сейчас мы называем экофильностью. Даже в лесу она заставляла его ветки от срубленной для хозяйства жерди уложить аккуратной кучкой комлями в одну сторону. Какой же ужас теперь представляют собой многие гектары срубленного леса по всей Костромской области, где мощной техникой

¹⁶ Чеснов Я. В. Культуропоценоз северного района: на примере Парфеньевского района Костромской области // Человеческий потенциал Парфеньевского района Костромской области. М., 2003; Он же: Антропоценоз и этнокультурная характеристика населения. Там же.

поврежден слой земли, гниет масса не только вершин и сучьев, но и невывезенных бревен.

Балухин поставил памятник своей родной деревне Худанино, которой уже давно не существует. Это два столба чуть выше человеческого роста с табличкой между ними. На ней надпись «В деревне было девять крестьянских дворов». И далее указаны фамилии домовладельцев на 1930 г.

В связи с судьбой деревень Самсоново и Худанино уместно снова поставить вопрос о том, что такое вообще памятник и исторический в частности. Безусловными историческими памятниками являются археологические местонахождения. В силу достоверности того, что данное мест было обитаемым. Иначе говоря, археологический памятник свидетельствует о культурном ландшафте прошлого. Любой исторический памятник часть ландшафта и отвечает на вопрос «кто здесь жил» или «что здесь было». Памятником может быть поселение или даже целая ландшафтная единица, как, например, Бородинское поле. Надо продолжить эту мысль и прийти к выводу, что свойствами памятника обладает вся территория страны, образованная организованностью ее ландшафтов разные уровни родового пространства).

Идя от культурного ландшафта, мы прояснили понятие исторического памятника. Но рассмотрим такой пример – памятник Сервантесу в Москве, где великий испанский писатель никогда не был. Но его роль в русской литературе огромна, достаточно назвать имя Ф.М. Достоевского, весьма почитавшего Сервантеса. Можно было бы сказать по этому поводу, что данном случае соприкоснулись культурные ландшафты Испании и России. Произошло событие – фактор времени. Между надвинувшимися тектоническими плитами образовались расплав взаимопонимания и связь времен. И разве мысль Достоевского, отметившая Сервантеса, не включила последнего в наше родовое время?

Абстрактное историческое время более континуально, непрерывно, нежели пространство. Во всем мире страны часто меняли свои очертания, но они не в силах поменять свое родовое время. Для стабильности нашей страны ничто сейчас так не важно, как историческая память.

5. Лицо земли и лицо человеческое

Вернемся к Пушкинской площади. В ее транспортном гуле, в голосах многолюдной толпы есть ритмы, напоминающие шум моря. Тогда поэт видится стоящим на берегу южного моря. К нему он обращается со словами: «Прощай, свободная стихия...» Мы, вспомнив эти строчки, сами ощущаем мощь стихии и тоску по свободе. О другом нашем соотечественнике и другом, северном, море он сказал: «На бе-

регу пустынных волн...» И опять в сознании картина стихийной силы и свободы, соизмеримости энергетик природы и личности.

Памятник стоял лицом к Страстному монастырю. Монастырь был снесен, а Памятник – перенесен на противоположную сторону площади и повернут. Я встречал еще людей, которые видели его на старом месте и горевали по поводу случившегося. Сейчас он стоит лицом к солнцу, и когда Памятник освещен им, то вспоминаются слова Жуковского, сказавшего о смерти поэта: «Закатилось солнце нашей поэзии».

А жизнь идет дальше. И ты, повидав на Пушкинской того, кто должен был прийти на встречу, отправляешься по своим дальнейшим делам. Только мелькнет мысль, что в каком бы направлении ни пойти, все равно будешь двигаться вниз от фигуры поэта, от его лица.

Почему наш взгляд на слегка склоненную голову поэта так волнует, раздирает душу? Потому, что это изображение головы убитого поэта? Потому, что он задумался? Потому, что он, сняв головной убор, приветствует нас, своих потомков? Все эти смыслы присутствуют в Памятнике. Но сказать особо надо о лице.

Лицо – такая часть человека, по которой он узнается весь и сразу. В северных цивилизациях с их обильными одеждами это особенно подчеркивается. Один антрополог беседовал на тему о лице с человеком первобытного племени, в обычаях которого люди ходили практически нагими; и тот ему ответил: «У нас все тело – лицо». У таких народов позы и жесты тела гораздо значимей наших. Обитатели северных краев, вынужденные всегда носить одежды, очень рано стали по-особому относиться к лицу. Хантыйский шаман, отправляясь в мистическое странствие по уровням Вселенной, на каждом из них встречает духов в виде человеческих лиц. В Китае и по сию пору младшие члены семьи направляют усилия, чтобы «сохранить лицо старшего». Нечто похожее, только в отношении нас самих, известно нашей культуре. Лицо выступает уникальным символом персональной идентификации. Поэтому мы можем говорить о лице земли, когда подчеркиваем необходимость бережного к ней отношения или страдаем от исчезновения с ее лица чего-то очень дорогого.

Темой лица земли, лица ландшафта много занимался М. Хайдеггер. По словам В.А. Подороги, он в образе лица ландшафта видел человеческое качество, безличный ландшафт вселяет ужас¹⁷. Такое чувство испытываешь, когда оказываешься в незнакомом ландшафте в одиночестве, как со мной было некогда в пустыне Каракумы, в горах Кавказа или даже в незнакомом мне подмосковном лесу, когда под вечер потеряешь лыжню: взгляд хаотично скачет с одного объекта на другой, но ничто не знакомо, дорога потеряна и испытываешь действительный ужас от этого пространства без лица.

¹⁷ Подорога В.А. Указ. соч. С. 279–280.

В пространстве, в котором мы ориентируемся, все объекты упорядочены, согласованы друг с другом, и гармоничное чувство от такого ландшафта мы называем лицом ландшафта. Очевидно, дело в том, что взгляд обладает свойством схватывать сразу предметы, удаленные и близкие, уравнивая их значимость. Гармоничный, безопасный для нас ландшафт мы оцениваем одним взглядом, сразу, его не анализируем, а герменевтически понимаем и принимаем. Такой взгляд на ландшафт приближает его и делает его своим. От природы человеческий взгляд оптимистичен.

У него есть еще генерализирующее свойство. Ландшафт Пушкинской площади мы оцениваем одним взглядом, хотя такой взгляд может быть продолжительным или прерывистым. Данный ландшафт упорядочен, «у него есть лицо». Так мы говорим также о «лице дома» и о некоторых других объектах. Это всегда значительные объекты, требующие организованности нашего зрения; о мелких вещах так мы не говорим.

6. Взгляд и внутреннее тело

Человеческое лицо для общения более значимо, чем другие части тела. Наш взгляд в лицо другого устроен так, что это лицо приглашает к общению, хочет того его обладатель или не хочет. Взгляд нарушает интимное внутреннее пространство личности. Поэтому во всех культурах существует запрет долго смотреть на лицо другого человека. Этим мы защищаем то, что еще можно назвать нашим внутренним телом. На Ближнем Востоке принято долго смотреть на лицо при общении или даже разглядывая постороннего человека. Это раздражает носителей европейской культуры. В средневековом Китае приближенные вообще не имели права, разговаривая с императором, смотреть на его лицо. Удостоенный чести брал в вытянутую перед собой руку особый предмет и говорил, глядя на него.

Лицо и особенно зона глаз выражают наши помыслы и физическое состояние – то самое внутреннее тело. Старикам северокавказских народов мне говорили, что духовно-религиозные качества человека видны в треугольнике между бровью и носом. Когда я это узнал, то, наконец, понял загадочное абхазское выражение о заслуженном человеке «Ты – брови нашего народа!» – это о том самом треугольнике. Памятник акцентирует прежде всего внутреннее, а не внешнее тело. Воздействие Опекушинского памятника Пушкину состоит в акценте именно на внутреннее тело персонажа, а не на внешнее подобие. Пушкин задумчив, его состояние – молчание. Его молчание – концентрация всего того, что он сказал нам и наша пауза в ожидании нового общения с поэтом.

Значит, памятник может говорить с нами не только изображением лица его прообраза, но и другими средствами, передающими внутрен-

нее тело героя. Вот почему памятник Сервантесу в Москве в виде фигуры порожденного его творчеством рыцаря-идальго действительно памятник великому писателю, его гениальному внутреннему творческому телу. Поэтому памятником писателю может служить изображение созданного им героя, скажем, Шерлока Холмса для Конан Дойла или Русалочки для Ганса Христиана Андерсена. Эти примеры особенно ощутимо передают мысль о том, что памятник несет некую весть.

7. Весть и двойник человека

Кто был первыми поэтами? Носители вести. В тропических лесах Малакки еще живут разрозненные племена людей, никогда не знавших земледелия: семанги и сенои. Мужчины у них охотятся, женщины собирают плоды и корни. Такой образ жизни вело человечество примерно 10 тысяч лет назад. Подобные племена антропологи называют «охотниками и собирателями». Оказалось, что у этих племен существует институт профессиональных бардов-сказителей, переходящих от одной группы к другой. Они приходят в новую группу с новой информацией. Совершенно так же, как некогда на Руси это делали калики перехожие. Гостеприимство известно даже самым архаическим народам. Своего расцвета, наверное, оно достигло на Кавказе. Но там говорят: «Надо сначала посмотреть на лицо гостя, а потом его принимать». Гость – это человек вести.

У австралийских аборигенов, очевидно, самых архаических людей на земле, есть обычай такой. Когда рождается ребенок, то его пуповину заворачивают в мягкую кору дерева, и этот предмет (называемый «кальдук») передают членам другого племени, они его бережно хранят. Чужое племя где-то странствует по своей прихоти, в силу своих обстоятельств переходит из местности в местность. Значит, калдук – эта весть о рождении человека – поглощен ландшафтом. Через ландшафт весть о существовании человека хранят посторонние люди; т.е., хотя и ограниченный, но весь австралийский мир, вся их Вселенная. Кто же тогда приходит извне в гости к аборигенам? Вполне возможно, что это калдук, ставший человеком, двойник их соплеменника. Следовательно, его надо принять как собрата.

По другой логике первобытных взглядов может прийти некогда умерший предок. У папуасов мертвые, уходящие в землю: «минерализируются», у них актеры, намазавшись мелом или гипсом, изображают мертвых. В некоторых папуасских племенах есть профетические концепции, связанные с ожиданием прихода предков, приносящих всяческое благо. Эти предки считаются имеющими белое тело – ведь они умершие. Н.Н. Миклухо-Маклай был благожелательно встречен папуасами залива Астролябии, потому что он соответствовал их образу мессии.

В сущности, мессией является всякий гость. Как показало наше специальное исследование, гость приходит с того света, он – живой

мертвый. И в этом качестве он, считается, приносит благо¹⁸. Профессиональными гостями с древности были рапсоды и скальды, миннезингеры и калики. Эпос, сообщаемый ими, трагичен, он посвящен смерти. Зато люди, принявшие песнопевцев и с добром их отпустившие, остаются в поле жизни. В «Эдипе» Софокла разыгрывается инвертированный сюжет о вестнике, который хотел принести добрую весть, но на деле принес смерть. Как бы то ни было, весть всегда исходит с рубежа жизни и смерти. Присмотримся к этим персонажам внимательнее.

8. Тотемы и первоначальные проекты человека

Прежде чем рассматривать проблему антропологии памятника через образы античных героев, нам нужно еще раз обратиться к мировоззрению австралийских аборигенов, к их верованию в тотемы. О тотемизме очень много писали, даже З. Фрейд в концепции тотемизма нашел много подтверждений для своей общей теории. Но К. Леви-Строс, который свел проблематику организованностей первобытного мировоззрения к универсальным законам мышления, усомнился в самих этих институтах и отказал в праве на существование в том числе и тотемизму. Такой отказ обоснован умозрительно и отрицает очевидные факты. В архаическом мышлении время и пространство сгущены независимо от людей в существующие тотемы. Судьба тотемов сопряжена с жизнью людей не только происхождением последних от тотемов, но, что еще более важно, современные ландшафты возникли после исчезновения тотемов. В многочисленных мифах австралийских аборигенов рассказывается о странствиях тотемных предков. В конце концов, эти предки исчезли в ямах, полостях земли (аува), наполненных водой. Маршруты странствий тотемных предков непосвященные узнают во время возрастных инициаций, после которых молодые люди считаются взрослыми.

Примечательно, что в более продвинутых мифологиях якутов, алтайцев, русских, в некоторых мифах народов Индии в подземных помещениях происходит создание людей Богом. Из-за вмешательства нечистой силы эти творения обрели болезни. Порчу первоначальных созданий можно трактовать как изменение у посвящаемых первоначального идеализированного знания на горькое, но истинное (конечно, с точки зрения тотемного мышления). В названных развитых мифологиях речь идет о создании Богом неодушевленных фигур людей из глины или дерева. Бог решил, что души он вдохнет на следующий день. Он оставил собаку сторожить фигуры. Нечистый в обмен на пестрые одежды для собаки получил доступ к фигурам. Им он нанес по-

¹⁸ Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарики, 1998.

вреждения, вследствие которых у людей появились болезни. На следующий день Бог обнаружил злодеяние, изгнал черта, а собаке навечно оставил пеструю шкуру. Какая тут идея, необходимая для нашего антропологического исследования?

Это идея времени жизни. Тотемы, превратившиеся в ландшафт, вечны, а человек страдает и смертен. Но бессмертны и лишены болезней фигуры, первоначально созданные Богом. Получается, что смертность и страдания последовали не только за известной библейской историей. А кто может избавить от этих несчастий? Те персонажи, которые существовали до вмешательства врага человечества – скульптурные проекты человека.

9. Аристократические герои-основатели и герои-целители

Мы привыкли думать, что герой – это прежде всего храбрый воин, в популярном изложении античных мифов полубог. Это не совсем так. Если рассматривать проблему на древнегреческом материале, то истоки функции землестроителя, борца со стихиями, каким был странствующий Геракл, мы легко обнаруживаем у рассмотренных выше странствующих тотемов австралийских аборигенов. К этому классу героев следует отнести героев-основателей, какими в Афинах был Академ, в Фивах – Кадм, в Коринфе – Лакедемон. Основателями ремесел считались: **Ўелльѹ** – гончарства, **Ўелльѹ** – мельничного ремесла и т. д.¹⁹ Мы коснулись также происхождения носителей весты – таким был герой Орфей, владевший словом, ритмом и искусством прорицания.

Главное, на что мы сейчас должны обратить внимание, это прикрепленность древнегреческого культа героя, особенно расцветшего в послегомеровскую эпоху, к могиле героя. Если его останки не были доступны, то устраивали кенотаф (пустую могилу). Жертвоприношения героям проводили в ночное время, тогда как богам – днем. Обратим на это внимание. Так же на то, что алтарь для героя был низкий и сжигали на нем мясо животного черной масти. Это указывает на хтонически-подземный статус героя²⁰. Героям воздвигали статуи.

Итак, герой мыслится существом подземного мира, обладателем харизмы-благодати. Кроме того, он наделен вещей силой²¹. И что особенно интересно, герой не только заступник за людей перед богами, но и целитель. Самый известный герой в том искусстве – Асклепий, который за большое усердие в воскрешении людей был даже наказан

¹⁹ Зелинский Ф. Ф. Эллинская религия. Минск, 2003. С. 92, 255, 256.

²⁰ Там же. С. 258.

²¹ Там же. С. 258, 259.

молнией. Он стал очень популярен с V в. до н. э.²². О том, что целительство – первоначальная функция героев, говорит индоевропейская этимология этого слова. Ее производят от корня *ser, *swer, *weig, означающего «оберегать», «спасать»²³. Справедливости ради отметим, что герои могли насладиться и болезнью, в силу чего местонахождение их мощей было тайным²⁴.

Связь героя-основателя с хтоническим заупокойным культом прослеживается вплоть до Киевской Руси. Кий, основатель города, был перевозчиком²⁵. Для мифологического героя это занятие ритуально – дело связано с перевозкой душ, как у античного Харона.

Герои-основатели – они же герои-целители в силу своего подземного происхождения (а подземность наполнена водами) всегда опасны: вместо блага можно получить болезнь. Характерна в этом отношении вера филиппинцев в духов-ингкано, которых представляют в виде людей европеоидной наружности противоположного пола. Вступая в сексуальную связь, эти духи дарят избранникам силу и богатство, но можно вместо этого получить от них болезнь и смерть. Близки к подобным духам западногрузинские «господа» (батонеби).

10. Человек – сам себе памятник

Почему духи, приносящие благо, опасны? Потому что благо бывает только один раз, оно одноразово. В это человечество верило с незапамятных времен. Когда в наших семьях кто-то разобьет тарелку, мы говорим тому: «Это на счастье!» Идет это с той поры, когда люди научились делать посуду из глины, с неолита. Она не была, конечно, одноразовой, и выбрасывали инструмент, с помощью которого делали сосуд. Например, у создателей ямочно-гребенчатой керамики (неолитическая культура восточноевропейской зоны) был обычай, сделав орнамент ямками по всему тулову слепленного сосуда, белемнит (окаменевший моллюск), который для этого использовали, выбрасывать. В древнегреческом ритуале принесения в жертву быка (буффонии) человек, убивший топором животное, сразу передавал орудие другому, тот – третьему. И так нескольким людям, пока топор не выбрасывали в море. В средневековой Камбодже до XV века были созданы колоссальные индуистские и буддийские комплексы в Ангкоровате. Стены храмов там покрыты бесчисленными рельефами на мифологические сюжеты. Но за целые десятилетия раскопок так и не нашлось инструментов, которыми мастера работали. Наверное, всем хорошо известны наши сюжеты о мастере, завершившем строить храм

и бросавшем топор с высоты в озеро, как это по преданию было, например, в Кижях. Мелкая вещь сама по идее должна быть одноразовой. Не положено в доме держать треснувшую посуду. Черепки разбившейся посуды – самый обильный улов у археологов. За тысячелетия их накапливались целые холмы. На Ближнем Востоке их называют *тель*, и отсюда название города Тель-Авив.

Мы потому должны избавляться от старых вещей, чтобы к нам приходили новые. В некоторых традициях это делают под Новый год, как в Италии, в других – обязательно дарят друг другу подарки. Это все память о тотемном звере, который сам приходил на заклание. У сибирских охотничьих народов зверь подставляет «убойное место», как и кит у береговых эскимосов. На Русском Севере помнят, будто дикий олень приходил к людям на праздник. А в Абхазии в 1980-е годы на одном фамильном празднестве на горе неизвестно откуда появились козлята ко времени жертвоприношения.

Благо движется к нам и от нас должно уходить дальше – вот мысль всех названных верований, обрядов и бытовых привычек. К числу последних относится правило у северокавказцев заказывать в кафе чуть больше пищи, чем человек съест. В сельской местности остатки пищи идут на корм домашним животным. В славянском обычае на Родительскую субботу приносить на кладбище пищу и часть ее оставлять на могилах, а просом делать на них крест все та же глубинная мысль – благо к нам пришло, и мы не должны прервать его дальнейший путь.

Таким вот образом мы перераспределяем благо, выступаем в роли творца-демиурга. Собственно, выполняем аристократическую функцию, важнейшую для образования общества, где дети и немощные должны быть накормлены. Вот почему в охотничьих обществах добычей распоряжается не удачливый добытчик, а другое лицо. К функциям добытчика, аристократа-распорядителя присоединяется стабилизирующая функция закланителя-жреца. Арбитражная роль аристократа главенствующая. Он – вождь.

Он приходит, как и благо. Его ждут. Есть много примеров о принятии чужеродцев в качестве вождей. Призвание варягов на Руси – из того же разряда фактов. Откуда приходят правители?

В любом обществе есть люди, перераспределяющие ресурсы определенной территории. В первобытности эта роль достается людям в таком возрасте, когда они уже не могут охотиться, например у австралийских аборигенов. Ученые говорят об общественном строе последних как о геронтократии («власти стариков»). Получается, что земля делегирует таким правителям свои блага. Земля – подоснова аристократической функции с глубочайшей древности, а не только с эпохи лэндлордов. Такова антропологическая реконструкция истории. А как людьми осмыслялась роль стариков-аристократов?

²² Нильссон М. Греческая народная религия. СПб.: Алетей, 1998. С. 28, 127.

²³ Мелетинский Е. М. Герой // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1982. С. 294.

²⁴ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 75.

²⁵ Из истории русской культуры. Т. 1. М., С. 59.

Напомним сначала, человек сам постоянно, особенно в семье, выступает в перераспределительной аристократической функции. Она становится демонстративной в ритуале. В праздник мы надеваем лучшие одежды, на столе у нас изобилие. Эта избыточность необходима, она обогатит потом будничную жизнь. В архаике средства аристократического перформанса более изощренны: человек облачается эмблемами земли. Свое тело он натирает минеральными красками, надевает наряд с атрибутами своего тотема, участвует в коллективном действии на ритуальной площадке, потребляет по возможности в изобилии дары своей земли. В ритуале человек оказывается памятником своей земле. Этим он заклинает ее первоначальное мифологическое изобилие и его актуализирует в забвении нужды, тяжелого труда, болезней. К людям-добытчикам возвращается золотой век. Жрецы словом и жестом закливают это состояние.

11. Камень и дерево – знаки начала и конца золотого века

Та земля, для всех обетованная, о которой мы только что говорили, не должна уходить из-под ног, не должна двигаться. Во Владимирской губернии в XIX веке было записано следующее заклятие места, на котором человек споткнулся и упал: «Батюшко, свято место, не ты на меня нашло, а я на тебя, прости меня, Христа ради»²⁶. Вот другое русское заклятие места через забвение неблагоприятного обстоятельства: «Где подумал, там забыл, где нашел, там потерял»²⁷. В плохое место вбивают осиновый кол – место должно прорасти памятным знаком. Прорастающая земля – камень служит ликвидации несчастья. Кто бывал в Армении и присматривался к культуре этой древней страны, не мог не обратить внимания на надгробные памятники-хачкары. Эти каменные кресты – настоящие произведения самобытного искусства. Они как бы прорастают виноградной лозой. Камень, ставший растением, символом Христа и жизни. В славянских обычаях сажать на кладбищах березки та же идея.

Есть примечательные обряды, когда земля делается памятником ситуации совсем другим, в сущности, противоположным способом. Помните в повести Н. В. Гоголя «Тарас Бульба» казачий предводитель в знак клятвы своей должен был поднять на голову ком земли? По данным А. П. Афанасьева еще в XIX веке крестьяне клялись так же – поднимали на голову кусок дернистой земли²⁸. В этой связи Афанасьев упомянул сообщение Олеария, путешествовавшего по Восточной

Европе, латышскую клятву с куском торфа на голове²⁹. В детстве в Туле меня поразила клятва одного мальчика, что, если ему не поверят, то он землю возьмет в рот. Земля, которая сверху, распространяет благодать вниз. Клятва землей говорит, что человек ни в коем случае не нарушит это святое установление.

Раньше в русских избах потолок защищали от холода и возгорания слоем земли. Обитатели тем самым находились под покровительством благой силы. Для какого-либо заговора, вызванного стремлением переделать случившийся ход вещей, надо было дом покинуть. «Выйду я в сени, не перекрестясь...», – так начинались многие заговоры.

Клятвы и заклинания центрируют пространство: «С места мне не сойти...», «Провалиться мне на этом месте...», – закливают первые, место проведения вторых – перекресток дорог. Теряя горизонтальную подвижность, человек становится памятником.

Очень интересна растительная образность в связи с поэтикой памятника. Растение размножается, и его ветвление–раздвоение. Образы раздвоения конденсируют символику размножения, все остальное предавая забвению. В этом была суть античных обрядов, возьмем ли мы экстазы менад с тирсом или самое последнее таинство Элевсинских мистерий, где посвященные созерцали колос. В славянских обрядах и по сию пору осталась передача животворной силы пасхальной веткой вербы ребенку или домашнему животному. Это все идет от преданий о золотом веке, когда, по словам Лукреция Кара, «люди заботы не знали». В нашей мифологии зерно наполняло колос от самой земли, а у народов Юго-Восточной Азии рис был размером с бревно и сам катился в амбары. О том же есть белорусское речение: «Не мы хлеб носим, а ён нас носиць»³⁰. Древнегреческая оливковая ветвь как знак мира – это память о золотом веке.

В Ветхом Завете есть идея, что народ – это растение или что народ Израиля подобен деве, а она подобна растению³¹. В народных представлениях в растениях заключены души людей. На Троицу на Руси носят в церковь цветы, ветки и травы – по народным поверьям в них пребывают души умерших. Это обряды памяти. Девичьи хороводы на полянах с заплетанием березок относятся к тому же разряду – во время таких празднеств дедушки «кумятся», т. е. становятся друг другу духовно родственными, чтобы осенью во время свадеб участвовать в девичьих плачах. Растение своими вегетационными периодами похоже на жизнь человека, но больше оно ассоциировано с женщиной. Почему?

²⁹ Там же. Т. III. С. 779.

³⁰ Левковская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индик, 2002. С. 166.

³¹ Франк-Каменецкий И. Г. К вопросу о развитии поэтической метафоры // Аверинцев С. С., Франк-Каменецкий И. Г., Фрейденберг О. М. От слова к смыслу. Проблемы тропогенеза. М., 2001. С. 29, 31, 58.

²⁶ Попов Г. Русская народная медицина // М.Д. Торен. С. 360.

²⁷ Там же. С. 375.

²⁸ Афанасьев А. П. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 147–148.

Все наши образы цветущих девушек, женщин возникли в те далекие эпохи, когда жизнь человеческого организма считалась напрямую заданной жизнью природы. В этих концепциях женщина приносила плод, а не мужчина. Изменяющиеся состояния женского тела описывались фазами луны, которая «растет». Поэтому в ритуалах все жесты вверх, к небу осмыслились как женские и как растущие. Вот, например, у австралийских аборигенов мальчики проходят возрастную инициацию, стали взрослыми. Их подбрасывают вверх – они «растут»³². В свадебных обрядах у некоторых народов невеста должна какое-то время нести жениха – наследие тех же концепций. О таком обычае говорится в эпосе северокавказских народов.

Итак, женщина приносит плод – ребенка, приносит будущего мужа или дает ему вкусить запретного плода. Тут и кончается золотой век самого мужчины и всего человечества. Ассоциации человека с растениями, как правило, всегда печальны, тревожны.

12. Возвращение к началу: диалог с камнем

После ознакомления с темой растений становится понятным, почему первых людей в мифах делали из минерала, глины, земли. Подобные понятия назовем *минералогизмом*: это представление о субстанции земли, в мифе, маркирующем начало, а в обряде – возвращение к истоку времени путем ритуального обмазывания тела охрой, мелом, золой. Люди испокон веку через минералогизм отмечали начало линейного времени. Напомню, что «Адам» в семитских языках — просто «красная глина». Аборигены Австралии для размножения тотемов созерцают обычно спрятанный камень, остаток тотемного существа или трут камни друг о друга³³ – это тоже минералогизм.

Начало мыслилось эмбрионным. В Иерихоне, одном из древнейших неолитических местонахождений на Ближнем Востоке, найдены ритуальные глиняные изображения мужчины, женщины и ребенка. В мифах древних греков человек возник из пепла сожженного титанами Диониса.

Камень – начало, растение с его плодами – конец. Эта тема запечатлелась в сюжетах о растительной еде, вызвавшей смертность человека. Мифы такого рода особенно распространены у народов тропических стран: в Африке, Юго-Восточной Азии. Суть сюжета: Бог дает людям на выбор пищу каменную и растительную. Люди избрали последнюю. Если бы выбрали каменную, то жили бы вечно. Но такие мифы спорадичны, хотя их отзвук есть и в истории с запретным пло-

³² Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М.: Наука. С. 120.

³³ Народы Австралии и Океании. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 216–221.

дом. Темы камня и растения, то сплетаясь, то расплетаясь, образуют в мифах интригу жизни. Нас сейчас особенно интересует вопрос, почему в рассказе человечества о витагенезе он соотнесен с минералогизмом и камень или его ипостаси служат для заклинания жизни.

Минералогизм как особая концепция жизни и смерти прослеживается в таких глубинах истории, когда и человечество-то было еще несовременного вида. Уже неандерталоиды делали погребения в пещерах и в специально устроенных каменных могилах. Тела усопших натирали красной охрой, ею оказались окрашенными костяки. Вот как далеко уходят представления о первом человеке, сотворенном из «красной глины». За этой исторической фактурой мы должны видеть философско-антропологическую подоплеку. Твердый камень давал представление о скульптурности – объеме пространства, занятого любым телом, в том числе и человеческим. Каменная могила закрепляла представление о телесности, о количестве материи. Она говорит о вписанности человека в мир. Но вот одежда (найлены убедительные доказательства палеолитических одежд), а также обмазка тела уже свидетельствуют о геометрии и счете.

Обмазка минеральным веществом показывает счет времени, счет возраста. Человек знал, что он смертен, но каменной могилой он оставлял знак достоверности своего пребывания в мире. Через качество каменности он передавал нам весть, что ему знакомо представление о вечности. Потом в каменной пещере родится Христос. А после своего вечного воскресения он оставит отодвинутый камень.

Досапиентные, но уже мыслящие люди наряду с самыми первыми каменными орудиями делали каменные зародыши жизни: они имели в своем ландшафте потайные места, где складывали речные гальки, оббитые с одной стороны, – «глазки», зародыши жизни, эмбриональные модули. Как кучи камней, в которых австралийские аборигены хранили зародыши-чуринги, чтобы женщина невзначай прошла мимо и зародыш в нее внедрился. Такой же тайной, как и зарождение жизни, была и остается смерть – незнание начала и конца способа представления о вечности.

Начало и конец жизни – просто отрезок на бесконечной нити. Людям всегда надо соприкоснуться с тайной. Прежде всего, женщинам. Вот и убегали в Древней Греции вакханки-менады в горы, хранилища зародышей. А в Древней Иудее женщины выходили на берег моря повстречать чужеземных моряков. Мифология и реальность в обрядах неразличимы.

Памятник был вначале зародышем или мужчиной, породителем жизни. В женщине он оказывается в виде камня. Не случайно поэтические образы делают тело женщины растительным, а сердце – каменным. Например, в стихах, приписываемых знаменитому древнеиндийскому поэту Калидасе:

Очи – лотос, лик – нимфея,
 Губы – свежие побеги,
 Зубы блещут, как жасмин;
 Тело соткано из листьев, –
 Но зачем творец из камня
 Твое сердце изваял³⁴?

13. Соприкосновение с небом

Итак, мы узнали, что камень идет к людям как зародыш. Идет к людям также животное, подставляя свое «убойное место». Примечательно, что в живописи палеолитические люди почти не изображали себя, звери там главенствующие объекты. Изображения людей делались в основном скульптурными. Это была мелкая пластика. Это не должно быть странным, потому что древних интересовал, прежде всего, тактильный контакт с носителем зародыша. Соответственно и представление о себе у раннего человека было тактильным, а не визуальным.

Визуальное восприятие было подчинено тактильному. Тут мне приходит на память одна история из моей полевой антропологической практики. Дело было лет 20 назад в Чечне. Я захотел сфотографировать своего собеседника, который был в весьма преклонном возрасте. Он отказывался. Наконец, он разрешил себя сфотографировать, если я пообещаю, что по сделанным фотографиям пройдут чьи-то ноги. Что за нелепость? Но дело в том, что старик-чеченец был великолепным носителем мировоззрения своего народа. В этой культуре видимый мир со стороны горизонта движется под ноги человека. А согласно мифу глаза когда-то находились на ступнях ног. Как на некоторых изображениях Будды-Майтрейи, который идет для помощи к людям. Видящие ноги, состояние видения в ногах, которые сообщают нам перемещение в пространстве, в ландшафте, осваивают его ресурсы, претворяя их в источники жизни. Испокон веку люди в крайней нужде припадали к ногам с мольбой о помощи. Видящие ноги идут к людям. Но ландшафт видит и идет к нам навстречу как горизонт, сумма ландшафтов, который у чеченцев, а также у балкарцев приближается: в этих языках цвет травы в отдалении, дальше метров двадцати- тридцати он синий, а под ногами и на ближнем радиусе от нас зеленый. Синее небо стелется нам под ноги. Мы ходим по тверди каменно-синего неба.

Из всего этого следует, что камень и небо взаимосвязаны. У камня его предикат быть видным, вздыматься, устремляться вверх. Эти предикаты реализовал Иаков, подняв камень Вефиль. А в фольклоре некоторых народов, как, например, у тюрков, есть представление о

³⁴ Франк-Каменецкий И. Г. Указ. соч. С. 58.

летающем камне погоды (яда-таш). В обрядах шаманистского типа у аборигенов Австралии неофиту в тело вставляют «магический камень-кварц» (частицу прозрачного неба). Тогда освященный, считается, может совершать шаманский полет в небо. В эпосе поднимание камня наделяет героя силой. Так делают герои-сироты у эскимосов³⁵, чукчей³⁶, в эпосе ингушей и т. д.

Таким образом, под ногами у нас всегда пьедестал неба. Александрийский столп вознесен в небо, но поэт выше его «главою непокорной». Но удивительно вот что. Присмотримся к Памятнику: нога поэта выступает за камень-пьедестал, это начало шага. Пушкин вознесся в недостижимые высоты, но нас он не покинул и делает шаг навстречу. Как Будда-Майтрейя³⁷. На некоторых иконах, изображающих Спасителя, одна его нога выступает за рамку иконы – это шаг его навстречу людям. Мы должны услышать слово Спасителя, Будды, Пушкина. Для этого нам нужно просто не быть суетливыми и вслушиваться. Древнеиндийское слово, обозначающее накопителя мудрости, – «брахман» происходит от названия подстилки для сидящего человека и слушающего. О том же русское выражение «сидеть на хлебе и воде» – простые слова, но очищенные от заскорузлости бытования они сияют верой, надеждой и любовью. Эти состояния закрепляют непастионарные, аскетические свойства личности, открытой миру, делаются ее органами. Лежат в сердце в основе терпения и терпимости. Ради приближения Слова мы должны замереть, «стать как камень», сев, потерять подвижность («лишиться ног»). А, став камнем, обретаем «глазок», скол с нашей оболочки, и тогда мы можем видеть. Потому античный театр имел каменные сидения.

В начале этого текста я упомянул о цепях вокруг памятника Пушкину в Туле. Они должны изолировать памятник от фамильярности. Одно дело, если на них усядется девочка лет 5–7-ми или же взрослый человек. Противоположные впечатления, правда? Изолированность памятника, выражающаяся в значимой по отношению к нему дистанции реальной и нравственной, извечна. Она идет от архетипичности камня, который своей обособленностью лучше всего передает взаимную отчужденность вещей, так подчеркиваемую Хайдеггером. Но зато взамен мы получаем, опять же согласно последнему, присутствие в мире.

Внутри вещей, если их разрушить, найдем понятный механизм устройства. Не то с камнем. Отщеп камня выявляет его загадочность,

³⁵ Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958. С. 45.

³⁶ Там же. С. 49.

³⁷ У балаганных кукольных персонажей свешивание ног со сцены вроде ярмарочного Балаганного Деда – глубокая архетипическая черта персонажа, в комическом виде несущего функцию Спасителя. См.: Чеснов Я. В. Антропология балагана // Балаган. Ч. 2. Материалы стенограмм Лаборатории режиссеров и художников театров кукол под рук. И. Уваровой. М., 2003. С. 31.

его неповторимое лицо. Скрывавшееся до поры и времени лицо. Так и человека мы воспринимаем по-настоящему, только увидев лицо. Чем камень отполированнее, тем он делается прекраснее и загадочнее. Его можно читать как книгу.

Человечество на Земле развивалось в диалоге с камнем. Еще одна сторона общения с камнем – древнейший человеческий обряд обрезания. Его тысячи лет делали камнем, как в этнографической реальности у аборигенов Австралии. Это происходило ночью. Подросткам удаляли крайнюю плоть, а ритуально-мифологически умерщвляли отрезанием головы. Мальчику говорили: «Посмотри на звезды!»³⁸. А когда он поднимал голову, считалось, что Великий дух ее «отсекал». На следующий день «возвращал», уже начавшей гнить³⁹. Гниение – это еще не совсем смерть, что во всех своих трудах доказывает К. Леви-Строс, но это состояние знания. Пушкинские слова: «Нет, весь я не умру» и далее, где В подлунном мире демонстрируют ночное архетипическое сознание, как и элевсинский мальчик, наполовину высунувшийся из-под земли, выглядящей чертой ландшафта.

14. Памятник и площадь

У Памятника не простая судьба. В 1880 г. на пьедестале были сделаны высоким рельефом строки из пушкинского «Памятника», отредактированные В.А. Жуковским, где не было, например, слов о восславлении Свободы. В 1937 г. отредактированные стихи были сбиты и нанесен пушкинский текст. Еще раньше, в 1931 г., Страстная площадь, называвшаяся по имени женского монастыря, в сторону которого была наклонена голова фигуры поэта, была переименована в Пушкинскую. Сам монастырь был упразднен до 1937 г. Его прекрасная колокольня работы М.Д. Быковского служила потом то для рекламы «Автодора», то для других подобных целей. А в 1937 г. в дни памяти кончины поэта во всю высоту колокольни красовался портрет его в полный рост. После сноса построек монастыря разрабатывались разные проекты возведения на том месте высотных зданий то сталинского стиля с выкрутасами, то лихого конструктивистского стиля. Но началась война, и на месте монастыря оставалось пустое пространство, закатанное асфальтом.

В 1950 г. Памятник дождался нового изменения своей судьбы. Его решили переставить на противоположную сторону, где до того стояла колокольня монастыря и где он находится по сию пору. Ночью 13 августа Памятник по рельсам перетащили. Так он оказался на фоне

³⁸ Насколько прочен обряд! Когда-то в Чечне, когда делали обрезание мальчику, ему говорили: «Посмотри (буквально “посмотри лбом”) на журавлей!», т. е. снизу вверх, на небо. Записано мной в конце 1980-х годов.

³⁹ *Strelow B. Die Aranda. В., 1920. S. 24–25.*

построенного позднее сараеобразного кинотеатра «Россия» и лицом к фигуре девушки, стоявшей на крыше жилого дома, появившегося на месте церкви Дмитрия Солунского. Девушку потом убрали. А вместо нее в наше время вокруг Памятника запылали огни рекламы пива, автомобилей, продукции фирмы «Нокия» и огромный непонятный святившийся то ли букет, то ли фужер, очевидно, в роли современного рога изобилия.

Трагическая судьба Памятника не закончилась. У отцов города руки чешутся устроить под Памятником подземную стоянку для автомашин и торговый центр. Общественность много раз высказывалась за возрождение облика многострадальной площади. Ведь еще целы фундаменты построек Страстного монастыря и древние захоронения послушниц. Не раз уже на месте монастыря устраивались крестные ходы, в том числе в день Престольного праздника чудотворной иконы Божией Матери «Страстная». Иконографический образ этой одной из самых почитаемых икон относится к XII в. Сама икона находится в храме Воскресения Христова в Сокольниках. Большой колокол, некогда первым отзывавшийся на пасхальный благовест колоколов Ивана Великого, чудом сохранился и находится в Оптиной пустыни.

В 1990-е годы в июньские дни празднования пушкинского рождения и его поэзии у Памятника можно было встретить правнука поэта Григория Григорьевича Пушкина (умер в 1997 г.), возлагавшего со всеми нами цветы к подножию.

Понятие «экология культуры», введенное Д.С. Лихачёвым далеко еще от того, чтобы стать просто экологией Родины. Но Лихачёв, сосланный на Соловки за одну букву в русском алфавите, очерчивал нам нравственные основы экологии культуры. Он писал: «Исторические ландшафты нашего Отечества созданы народом и народу принадлежат. Они не могут быть достоянием одной только профессиональной группы, имеющей свои важные, но отнюдь не всеобъемлющие задачи. Народ должен решать вопрос о судьбе исторических памятников.

Историческую атмосферу наших городов нельзя зафиксировать никакими фотографиями, репродукциями и макетами. Эту историческую атмосферу можно выявить, подчеркнуть реконструкциями, но можно и легко уничтожить, – уничтожить бесследно. Она невозможна. Надо хранить наше прошлое: оно имеет самое действенное воспитательное значение. Оно воспитывает чувство ответственности перед Родиной, любовь к Родине, уважение к подвигам предков, укрепляет веру в силу и бессмертие народа»⁴⁰.

Почему искореженный ландшафт Пушкинской площади все равно волнует? Почему, проходя или проезжая по площади, все-таки в душе ощущаешь какой-то подъем? Очевидно, потому что Памятник А.С. Пушкину стал ландшафтным знаком нашей души.

⁴⁰ *Лихачёв Д.С. Земля родная. М., 1983. С. 119.*

15. Аристократизм ландшафта и чувства родины

В восточнославянском менталитете камень выпал и его место заняли Мать-сыра-земля и ее ипостась Земля Русская, которую Богородица обошла своими босыми ногами. А камень, оставив в менталитете свой архетипический потенциал, не стал частью национального мифа. И не следы меча или копыт коня Карла Великого на памятных камнях стали формировать у нас культурный ландшафт. Не деяния каких-либо великих людей, а действия элементарных сил природы, ее простых стихий. Речь идет здесь не об экологической адаптации, которая, впрочем, правильно отмечалась еще В.О. Ключевским, но именно о ландшафтном менталитете, согласно которому сама земля и все вокруг человека составляют органы его личного мировосприятия. «О, светло-светлая земля русская!», – вырвалось из души еще на заре нашей истории. Памятником в России изначально был ландшафт, деревенский ли, усадебный ли, а то волжский, степной, таежный и т. д.

Но тогда и люди сами – черты ландшафта, центростремительно обращенного к памятнику-монументу, к деревне, к усадьбе, к реке или к урочищу. Памятники, оказавшиеся в таком смысловом центре ландшафта, наделяются активной сценической ролью, а соприкасающиеся с памятником люди-пассивно-созерцательной. В ландшафтном мышлении отношения с памятником выстраиваются по линии сценической драматургии, где театр актуализирует ночное сознание. В приведенном выражении о «светло-светлой земле русской» она находится как бы на освещенной сцене. В центростремительном положении памятника, место которого занимает административный или государственный центр, тоже есть элемент спокойствия, входящий в понятие о широте души всех народов Восточноевропейской равнины.

Между прочим, нечто близкое можно найти у американцев в их понятии «монумент», где последним может быть охраняемый ландшафт в тысячи гектаров. Русская литература вся построена на ландшафтном менталитете. В американской его с наибольшей выразительностью продемонстрировал У. Фолкнер (его «округ **Йокнапатафа**» на юге Штатов).

В ландшафтном мышлении есть момент географической увязки судьбы человека. Этой своей судьбой он так перераспределяет ландшафты, что какие-то из них делает своей родиной. Аскетическая связь судьбы с территорией есть аристократическая черта менталитета, независимо от сословного происхождения его носителя. Аристократическая функция, состоящая в перераспределении земли, у писателей выражена в их творческих пристрастиях к избранным ландшафтам, это очень выражено у писателей XIX века. Да и у более поздних: мы не

можем представить Мещеру без Паустовского, Владимирщину без Солоухина, Русский Север без Абрамова.

Удивительно, как глубоко это ландшафтное мышление пронизывало жизнь и творчество всех русских писателей, волей или неволей совершавших далекие путешествия. Поездка Пушкина на Кавказ, Чехова на Сахалин, странствия Короленко и Горького – малая толика примеров. Широкое ландшафтное мышление со всей его противоречивостью и есть то, что называют широтой души. Такая душа толерантна. Обо всем этом говорит Пушкин в стихотворении «Памятник», поставив содержанием личности свободу и милость к павшим. О последнем в стихах Пушкина мне думалось, когда в Вашингтоне я рассматривал памятники героям как северян, так и южан.

А сейчас хотелось бы перечитать третью строфу Пушкинского «Памятника»:

Слух обо мне пройдет по всей Руси великой,
И назовет меня всяк сущий в ней язык,
И гордый внук славян, и финн, и ныне дикой
Тунгус, и друг степей калмык.

Указан ландшафт от запада (финны) до самых восточных пределов (эвенки-тунгусы) великой страны, наполненный знанием о поэте. Он здесь черта этого огромного пространства, т.е. поэт соразмерен стихии.

В лирике Пушкина ландшафт предстает не просто пейзажем, а смыслопорождающим началом. Возьмем строчки из «Вновь я посетил»:

Вот холм лесистый, на котором часто
Я сживал недвижим – и глядел
На озеро, вспоминая с грустью
Иные берега, иные волны...

То же в «На холмах Грузии лежит ночная мгла»...

Этот ландшафт центростремителен к поэту. Центростремительность ландшафта и есть обстоятельство, которое обязательно нужно учитывать при антропологическом анализе чувства Родины и Памятника А.С. Пушкину в частности.

ГЛАВА 2

МЫСЛЕОБРАЗЫ РОДИНЫ¹

1. Природа и антропология

В том, что антропология – это наука о человеке как природном существе, боятся признаться сами антропологи. Поэтому и называются они в России то этнографами, то этнологами. Но и на Западе дело не лучше. Это видно хотя бы из того, что в США есть «культурная антропология», а в Англии – «социальная».

Боязнь, я думаю, проистекает от того, что уж очень не хочется быть обвиненными в романтизме руссоистского типа, где воспевался природный человек, а у Ж.-Ж. Руссо даже дикарь. Это, во-первых. Но тут примечательно, что самый выдающийся из структуралистов – Клод Леви-Строс – отдал должное Ж.-Ж. Руссо, назвав его «отцом антропологии»². Отсюда следует, что антропология как дисциплина может быть только «сочувствующей». Во-вторых, еще хуже, если уличат в «почвенничестве». Это уже от Ф. М. Достоевского, который «почвой» называл русский народ, призывал к объединению с ним «высших слоев». Что ж тут плохого? А ведь помимо романтизма и сочувствования могут обвинить еще в утопизме. Хотя тут можно ответить, что никому не дано знать пределов науки, а это и есть утопия в строгом, а не в обывательском смысле.

Несмотря на массу сомнений и дискуссий человек в науке все еще «предмет» объективного изучения какими-нибудь специальными средствами. В русском народном языке «предметом» называют из-

¹ Автор комментариев Член Центрального Совета Союза краеведов России, академик международной Академии детско-юношеского туризма и краеведения, Действительный член Русского географического общества РАН, Член Всероссийского общества историков-архивистов, председатель Обнинского археологического клуба АРКОС, Председатель обнинского краеведческого объединения «Репинка», Отличник народного **просвещения** Владимир Александрович Тарасов.

Я благодарен В. А. Тарасову за присланные комментарии к моему тексту.

Мной также был получен уникальный текст от забайкальской эвенкийки Анны Павловны Найканчиной. Я помещаю его в виде Приложения с огромной ей благодарностью.

² *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 19–28.

бранника или избранницу, на которых направлено внимание с известными целями. Какие цели у антропологии? Конечно, это более правильное название вместо этнографии или этнологии. В истории этих терминов скрыто внимание к другим «этносам», экзотически отличающимся от своего как стандартного. Но в России, как и в Германии, нашествие Наполеона «пробудило интерес к собственному народу». В первой половине XIX в. у нас появился термин «этнография» для обозначения этого специального интереса. Антропология целью своего изучения делает человека независимо от того или иного его этнографического облика. «Народ» в таком случае как предмет изучения требует уже новых методологических средств. Они к настоящему времени обогащены напряженным вниманием к проблеме человека в конкретных дисциплинах и в философии.

Примечательно, что в своем подлинном виде народ как носитель культуры и ценности предстал, прежде всего, в русской литературе, начиная с Н.В. Гоголя и А.С. Пушкина. А потом уже в так называемых физиологических очерках, кстати, заданных у нас Н.В. Гоголем. Народ стал изучаться И.С. Тургеневым и Н.С. Лесковым, П.И. Мельниковым-Печерским, Л.Н. Толстым и многими другими художниками слова. Величие русской классической литературы в том и состоит, что она более четко, чем наука, осознавала свои цели – быть вместе с народом, чувствуя вину передним, и восхищение, и страдание от его пороков. Ф.М. Достоевский расставил точки над *i*.

То, что культуры народов надо сравнивать, используя возможности сравнительно-исторического метода, не новость, конечно. А вот с природой как? Назвать ее средой обитания? Экологией? Всего этого мало при попытке говорить о родине не только как о месте рождения. Здесь нельзя уже строить привычное противопоставление «природа – культура». Привычное для науки, но не для народной культуры, где этого нет. Александр Николаевич Афанасьев (1826–1871) показал это в трехтомном труде «Поэтические воззрения славян на природу», изданном впервые в 1860-е годы. Чтобы представить его простую и бесспорную концепцию, процитируем начало раздела о праздниках. Там говорится, что «начало года у древних славян определялось теми естественными, для всех наглядными знаменами, какие даются природою»³.

Назовем эти знамения для понятности современному читателю «указательной функцией» природы. Природа дает нам знать не только, когда работать или отдыхать, но как быть здоровым, как воспитывать детей, как быть мужчиной или женщиной. К указательной функции природы особенно чувствительны общества, затронутые большими философскими системами. На территории Восточной Европы и на

³ *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избранные статьи. М.: Республика, 1982. С. 425.

Кавказе это зороастризм и манихейство. Первое за тысячелетие до н. э. охватывало юг этого региона. Второе в начале первого тысячелетия н. э. соперничало с христианством, а своим влиянием по волжско-му пути достигало севера Восточной Европы. В этих учениях обосновывались утонченные концепции пространства и времени, экофильное отношение к земле. Прекрасный пример такой развитой народной культуры дают чуваша. В их языке есть слово для понятия «природосообразность» (килешу) со значением «приводить свои действия в состояние согласованности с природой». А уже от этого слова производятся этические термины: согласие, приличие, мир, гармония и уродство как нарушение природосообразности⁴. Наша задача состоит, собственно, в том, чтобы, опираясь на концепты народных традиций, представить с разных сторон несколько опровержений (разоформлений – сказали бы в малотиражных научных сборниках, впрочем, правильно) расхожей оппозиции природы и культуры.

Заметим при этом, что всего человека культурой нельзя охватить, «описать» по-ученому. Ясно, что описывающая система должна быть больше описываемой. Тогда матушка-природа оказывается тем, во что мы хотим вписаться. Она это пока еще терпит. Чувство Родины – одна из форм признательности ей за это.

О том, что антропология рассматривает человека как «особого рода природное существо», написала Пиама Павловна Гайденко⁵. Потому что философ и женщина. У абхазов в старину, когда в семье рождался мальчик, то приходившие поздравлять говорили: «Дай Бог ему женское мужество!» Мои абхазские друзья-мужчины сами удивляются этому изречению, не понимая, откуда оно взялось. Тут без антропологии не обойтись. И истории. В тех краях, в Колхиде, когда-то жила Медея. Что она натворила с греком Ясоном и детьми, знают все. Амазонки тоже обитали на Кавказе, выжигая то ли правую, то ли левую грудь для удобства стрельбы из лука. Истории об амазонках можно найти в разных концах света, в Африке или Америке. Мужчины приходили мирно в лагерь к амазонкам раз в год, чтобы у дам появились дети. Это мы коснулись истории мужественности женщин. Но сейчас нас интересует одно сходство мифов об амазонках и Мееде: женщины находятся на месте, а мужчины к ним приходят. Земля принадлежит женщинам. А что мужчинам?

В русском менталитете огромную роль играет образ Святого Георгия. В народе его называют Егорием. Есть народный стих о Егории храбром. Там говорится: «Голова у Егория вся жемчужная, во всем Егорие – чисты звезды». Небо чаще всего принадлежит мужчине. На

⁴ Глубокая благодарность и светлая память ак. Геннадию Никандровичу Волкову за введение автора в курс чувашской антропологии.

⁵ Гайденко П.П. Проблема времени в философии жизни // Антропология культуры. М., 2001. С. 168.

Кавказе считают, что когда вечерняя или утренняя звезда отразится в роднике, возникает любовь парня к девушке. В конце концов, возникает семья и появляются новые жизни.

Для чего мы сообщаем эти простые истины? Для того чтобы показать, что есть универсальные понятия, по которым родина ассоциирована с землей и женщиной, а отечество – с небом и мужчиной. Но родина и отечество тоже не структуралистские оппозиции, они несут взаимодополнительные смыслы или – расширяющиеся за счет дополнительности смыслы.

Это удивительная особенность народных культур – расширение смыслов. Вот только что мы рассматривали миф о женщинах, который возник как приобретение ими мужских черт поведения. Возьмем в руки бытовую вещь – она будет украшена орнаментом, и прялка уже не просто инструмент, а модель Вселенной. Ландшафт в таких культурах обогащается жилищем, Космос – человеком. Наполненность внешнего мира смыслами составляет особенность культуроцензов, к которым человек должен адаптироваться⁶. Человек обретает искусственные органы для улавливания смыслов. Для разных смыслов существуют разные органы. Их можно назвать еще виртуальными. В психологической концепции Владимира Петровича Зинченко, которую он развивает с опорой на работы А.А. Ухтомского, эти органы психических состояний человека названы функциональными⁷. А.А. Ухтомский выделял органы-состояния: сон, бодрствование, работоспособность.

Органом, связывающим человека с родиной, служит совесть. Есть люди, у которых нет чувства родины, и они могут прекрасно жить без него. Ведь родина не биржевая площадка, да и в политике играть ею опасно. У многих людей отмирают виртуально-естественные органы, на их место приделываются технические средства. В книге Э. Тоффлера «Шок будущего» ни о совести, ни о родине нет ничего. Нет, дескать, им места в будущем. Но прав ли он? Оказывается, в США отсутствием социальных идей был озабочен еще президент Р. Никсон⁸. В мире все этносы приобретают способность жить в диаспоральных условиях. Но жизнь в этнической диаспоре предполагает наличие исторической родины и органа, который напоминает о себе⁹.

⁶ Чеснов Я. В. Культуроценоз северного района: Парфеньевский район Костромской области // Человеческий потенциал Парфеньевского района Костромской области. М., 2003.

⁷ Историю своих взглядов В.П. Зинченко подробно осветил в интервью, данном по поводу его 70-летия. См.: Предмет психологии? Подъем по духовной вертикали (на вопросы редакции отвечает В.П. Зинченко). Материал подготовили Т. Мышко и Л. Резниченко // Человек. 2001. № 5. С. 5–23.

⁸ Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2001. С. 515.

⁹ Примечание В.А. Тарасова: Это только для первого поколения. Затем диаспоры растворяются в окружающей среде и получают американцы или

Французский психолог и философ Морис Мерло-Понти (1908–1961) показал, что объективистская и натуралистичная наука не может понять того, что человек не сводится к сумме причин, что человек воссоздается заново исходя из личного опыта существования, что человек осужден на смыслы¹⁰. Люди часто используют такой штамп – «бессмысленное существование». Когда человек говорит так о себе самом, то это в нем говорит совесть. Иммануил Кант назвал делом совести тяжбу человека с самим собой¹¹. «Тяжба о бытии» никогда не кончается. Каждый ведет ее заново. И все же этот аффект с неясным концом в чем-то более точен, чем культура, взятая максимально широко. Она дробится на субкультуры, изнашивается, трансформируется. А человек, который слаб, часто одинок, а то «может себя самого и не встретить», по удачному выражению философа О.К. Румянцева¹², все-таки более надежен, чем структуры и оппозиции. И хотя М.К. Мамардашвили предупреждал (1930–1990), что «человечество может и не стать человечеством»¹³, мы относим эту опасность к мировой унификации культуры, попыткам абсолютизировать ее локальные и исторически преходящие формы.

Унификация культуры – это беспамятство¹⁴. И тут опять слово М.К. Мамардашвили: «Это часть моей биографии, мое переживание, относящееся к детству, когда я жил в грузинской деревне, где мне ча-

русские какого-то происхождения. Это что, процесс всеобщего смешения, который в конце концов приведет к единому человечеству? Ведь при миграции и диаспоральном смешении появляется новая общая родина. Что является родиной сына грузина, родившегося в Вологде? Смешение человечества ведет к обобществлению и укрупнению чувства родины? Родина – Земля, мы земляне.

Однажды моя жена гуляла с нашей внучкой, живущей в Берлине, по берлинскому парку. Там же гуляла китайская бабушка со своей внучкой. Внучки стали весело играть на детской площадке, общаясь по-немецки, бабушки общались между собой по-английски, хотя и те и другие знают свои родные языки. Что такое родина для этих внучек, которые родились живут в Берлине, но к ним приезжают их бабушки издалека, а они ездят на каникулы к своим бабушкам и знают с детства по несколько языков (русский, китайский) для общения дома, немецкий для общения на улице, английский для мирового общения)? А ведь в современном мире это рядовая ситуация. Понятие родины резко расширилось. О чём говорит тогда этот орган совести?

¹⁰ Мерло-Понти М. Знаки. М.: Искусство. 2001. С. 275–276.

¹¹ Кант И. Соч. Т. 4, ч. 2. М., 1965. С. 367–368.

¹² Румянцев О. К. Креативная природа культуры // Построение культуры. М., 1998. С. 89–106; Построение культуры. М., 2000. С. 65.

¹³ Мамардашвили М. К. Мой опыт нетипичен. СПб.: Азбука, 2000. С. 296–297.

¹⁴ Примечание В.А. Тарасова: Унификация культуры – это современное общемировое явление, и от него никуда не деться. Это следствие научно-технической революции. Тогда насильственное насаждение так называемых «национальных культур» – это регресс?

сто приходилось наблюдать выполнение ритуала оплакивания умершего». А далее он говорит о западногрузинском обычае нанимать плакальщиц. Они переводят горе в культурную память, освобождая души людей от непомерно тяжелого груза¹⁵. И Мераб приводит удачный, по его мнению, образ с противоположным смыслом, придуманный Юрием Валентиновичем Кнорозовым, тем самым, который расшифровал рукописи майя, – петуха, который вчера был в экстазе, крыльями трепыхал, а сегодня ни о чем не помнит. Институт плакальщиц – объективированная функция, орган культуры. Тогда личная память – это орган индивида, делающая его личностью.

В русском фольклоре определение «человек» аскетично: «И наго, и босо, и без пояса»¹⁶. Так же, как у Марка Аврелия: «Отречение от всего – сущность человека»¹⁷. Стало быть, человек обретает себя в аскезе, которая идет постоянно благодаря памяти. Это процесс. Тогда человек всякий раз порождается заново. Хорошо сказал мне один чеченский старик: «Злому духу (по-русски сказать – бесу, сидящему в каждом и нас прельщающему) нужно за день 9 раз хребет ломать». Порождаемый человек не константен, но виртуален. Такое состояние в русском менталитете связывается с наличием или отсутствием души: «бездушный» – не воспринимающий, не работающий над собой, аналог «бессовестному». Это самое сильное оскорбление в языках Кавказа, где нет матерщины.

Чувство родины ощущается виной перед ней и тяжбой с самим собой. Может быть, это боль от отмирания нужного нам виртуального органа совести? Ведь родина сама по себе отмереть не может.

2. Виртуальная проблематизация

В народе осторожно применяют слова большого нравственного смысла. Например, о любви не скажут «любит», а скажут «он ее жалеет». Это и по сию пору. Я рубил с двумя плотниками дом – один так выражался об отношении другого к жене. Но так повсюду. Собирая этнографический материал о народной метафизике ингушей как-то получил разъяснение: «Есть такие большие вещи, что не принято о них говорить, и поэтому нет слов». Чеченские старики предосудительно относятся к выдуманному слову «чеченство» (нохчиалла), которым размахивают кому не лень. А разве есть в русском языке слово «русскость»¹⁸? Вроде, и нет. Так и со словом «родина»: в народе ста-

¹⁵ Там же. С. 45–46.

¹⁶ Мазалова Н.Е. Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001. С. 42.

¹⁷ Марк Аврелий Антонин. Размышления. СПб.: Наука, 1993.

¹⁸ Примечание В.А. Тарасова: Именно поэтому термин «родиноведение» не прижился, а был заменён более приземлённым термином «краеведение».

раются прикрыть его истинно глубокий смысл более поверхностными толкованиями. Допустим, свести к месту рождения, к местожительству родни. Тогда сам человек, носитель этой самой «русскости», деликатно остается в тени.

Известный французский семиотик Ролан Барт такое подобное состояние назвал пустотой. Но увидел это в Японии. Его поразило то, что благодаря строю японского языка и культуре, пронизанной дзен-буддизмом, человек там становится как бы пустотой. Японию он противопоставляет Западу, где субъект навязчиво выпирает отовсюду¹⁹. Народная русская культура в этом отношении стоит ближе к японской и чеченской, чем к западной.

Такие вещи тонко чувствовал Михаил Михайлович Пришвин (1872–1954), который благодаря публикациям его дневников должен быть поставлен в число выдающихся мыслителей философско-религиозного направления. А выражал он себя через описание природы. Напомним, что настоящий культ природы в Японии обязан местной религиозно-философской системе синтоизму. Вот что М.М. Пришвин писал в дневнике 1925 года о вопросе тех времен – стать гражданами мира: «Так оно так, конечно, и лучше бы как-нибудь работать гражданином мира, но как перешагнуть через родину, через самого себя? Ведь только я сам, действительно близкий к грубой материи своей родины, могу преобразовать ее, поминутно спрашивая: “Тут не больно?”, и если слышу “больно”, ощупываю в другом месте свой путь. Другой-то разве станет так церемониться, разве он за “естественным богатством” железа, нефти и угля захочет чувствовать человека?»

Вот верно как-то через уважение к родным, некоторым друзьям и, главное, через страстную любовь к природе, увенчанный своим родным словом, я неотделим от России...»²⁰

Все-таки слово... Как найти то слово, которое нужно исследователю, избравшему темой антропологию родины²¹? Ведь у слова есть своя реальность, которая порождается первичной, константной, а сама является порожденной, виртуальной. Но, тем не менее, слово способно описать первичную реальность, и в этом качестве слово должно

¹⁹ Барт Р. Империя знаков. М.: Практикс, 2004.

²⁰ Пришвин М.М. Дневники. М., 1990. С. 124.

²¹ Примечание В.А. Тарасова: Это совершенно правильно у Пришвина. Но выход на общеземное мышление неизбежен. Но все, и японцы, и американцы, которые будут преобразовывать природу моей матушки России, должны спрашивать у нас: «Не больно?». И наоборот. Общеземное хозяйство неизбежно, но жителям конкретного региона должно быть дано первое слово при использовании его богатств. Но это уже задача гражданского общества и краеведов в том числе. На эту задачу направлена и наша с Сударенковым идея ландшафтного представления Обнинска. Совмещение любви к своей земле и общемировых задач – это общеземная проблема.

быть шире того, что оно описывает. Парадокс этот приводит к тому, что в своей крайней мощности слово становится молчанием.

Есть мировые традиции, в которых самые высокие ценности упакованы в молчание. В истории России это направление называлось исихазмом²². Идеал молчания был высшей формой понимания в древнем Китае. В истории Индии это поэтика школы дхвани. Р. Барту принадлежит введение в культурологию понятия «гул языка»²³, своеобразно говорящее молчание, т. е. молчание внешнее. Чувство родины формируется при внутреннем молчании. У архаических народов вроде австралийских аборигенов нет внутреннего молчания.

И молчание, и гул языка плодотворны, когда они относятся к индивиду, который вслушивается в самого себя. Они охватывают индивиду. Таким вслушиванием является отношение человека к родине. А слова приходят извне. Даже М.М. Пришвин не считает себя творцом слова, но только им увенчанным. В нашем случае, касаясь темы родины, для каждого очень интимной, можно было бы только кратко, на мгновение привлечь слово – услышанное или прочитанное – и его отпустить.

Такая процедура, в основе которой лежит толкование, вполне уместна и соответствует герменевтике. Последнюю мы предпочитаем рассматривать, скорее, как метод, чем науку с особым предметом. В герменевтическом толковании при необходимом операционализме повышена роль познающего субъекта. В особой мере это относится к глубоко личной связи человека с родиной. Мы предлагаем здесь развернуть герменевтический подход к антропологии родины, где особую роль играет слово о родине и нахождение к нему близких слов, т. е. толкование.

Но для описания чувства родины этого было бы недостаточно: даже не произнесенное слово о родине должно всегда быть готовым родиться. Готовность родиться, иначе – порождаемость одно из основных понятий виртуалистики, философски рассмотренное Николаем Александровичем Носовым (1952–2002)²⁴. В понимании Н.А. Носова виртуальная реальность-результат активности какой-либо иной реальности, внешней по отношению к ней. Обе реальности взаимно влияют друг на друга, но не сводятся одна к другой, т. е. имеют разные онтологии. В силу этого Н.А. Носов вводит принцип полионтичности²⁵. Мы придерживаемся этого основного философского принципа, но вместо психологической терминологии Н.А. Носова вводим антропологическую.

²² Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991.

²³ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989.

²⁴ Носов Н.А. Виртуальная психология. М.: Аграф, 2000. С. 3.

²⁵ Там же. С. 32–33.

Хотя здесь надо сделать такое замечание. «Антропологический подход» сейчас моден и служит обозначением любой постановки вопроса о человеке. В изучении такого предмета, конечно, не может быть терминологической однозначности, но понятийная логика остается обязательным требованием. Дело осложняется слабо отрефлексированной в науке спецификой народной культуры, а ведь в ее потаенных недрах рождается наше представление о родине. В этих условиях мы избираем традиционный историко-философский способ привлечения общенаучного терминологического аппарата (эпоха, личность и т.д.), наших собственных метафорических понятий (родина-остров), а также антропологических понятий, сформулированных под влиянием виртуалистики. Наша задача состоит в возвращении к сути дела как бы далеко от нее нас ни уведила общенаучная терминология. Она дает возможность посмотреть на проблему издалека, в чем есть свои аналитические достоинства. А конкретные примеры, судьбы, даже личный опыт служат тому, чтобы увидеть наш предмет в целостности.

В постановке проблемы родины мы выделяем по крайней мере следующие реальности:

1) Территориальная локальность родины (синоним «природа»), маркированная особым культурным ландшафтом²⁶. Природа в антропологии рассматривается не через адаптивную призму, как в географии, а как соучастник культурно-исторического процесса.

2) Телесная принадлежность к близким людям – предкам или рожденным в данной местности детям. Телесная причастность остро ощущается как в присутствии на родине, так при нахождении вне ее. Но телесная принадлежность шире самого тела, ибо включает весь спектр культурно-биологического обеспечения человека: одежду, пищу, жилище, особенности поведения. Телесность устойчива и может выступать как общее тело предков, живущих и еще не рожденных поколений. Такую преемственность можно обозначить «родовым телом». Вместе с телесностью в наш анализ входит возрастная и гендерная проблематика.

3) Психическая система, образованная нравственным аффектом и рефлексией, что вместе формирует чувство родины. Причем в разных ситуациях в качестве рамок выступают то аффекты, то рефлексия, и отсюда проистекает радость, а при доминировании рефлексии – тревожность чувства родины.

4) Слово-символ, концентрирующее в себе все предыдущие онтологии и создающее собственную. Это имя родины, ее выдающихся природных факторов, название локально-этнографической группы населения, песня, даже имена выдающихся представителей-земляков. В слово-символ вслушиваются молча и делаются его частью.

²⁶ См. разработку понятия «культурный ландшафт» в кн.: *Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова А.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А.* Культурный ландшафт Русского Севера. Пинежье, Поморье. М., 1998.

Названные онтологические факторы можно сгруппировать в два блока: экзогенный (внешний), представленный территорией и словом-символом, и эндогенный (внутренний), где размещаются телесность и психическая система. В терминологии Н.А. Носова первый блок – порождающая реальность, второй – порождаемая. Во всех народных культурах их типологическим свойством является не столь строгое разграничение: отношение к экзогенным факторам как к порождающей реальности, а к эндогенной – как к порождаемой, т. е. виртуальной. Связь здесь ситуативная, меняющаяся по обстоятельствам. И самое в этих культурах примечательное – природа и слово служат субъективации человека, указывая на него и выделяя среди других, но при этом не покушаясь на его свободу и не навязывая никакой идентификации. Человек в народной культуре обладает онтологическим выбором²⁷.

В целом, избранный нами путь антропологической проблематизации можно обозначить виртуальной герменевтикой родины. Здесь только следует иметь в виду, что виртуальное как существующее актуально, «здесь и теперь»²⁸ антропология обязана рассматривать в контексте исторического процесса. Последний выступает не только в композиции исследования, но и как убеждение в непрерывности человеческого опыта и памяти, а также повторяемости причинных зависимостей²⁹. Это ставит наше исследование в рамки сравнительно-исторического метода, который в наши времена сильно затемнен «антропологическим подходом»³⁰.

²⁷ Примечание В.А. Тарасова: Интересно отметить, что в приведённом выше определении родины отсутствует этнический фактор напрямую. Он присутствует подспудно только в пунктах 3) и 4). И это правильно. Понятие родины определяется, прежде всего, культурным ландшафтом, который сам по себе не этничен, но способствует формированию этноса. Вопрос становится очень актуальным при современной развитой миграции. Какой этнос формируется от смешения (культурного и физического) пришлых этносов и туземного? Туземный культурный ландшафт победит, и мы останемся по-прежнему русскими с некоторым вливанием кавказских, таджикских, молдавских и прочих генов или русский этнокультурный феномен исчезнет, освободив почву для некоего нового? Я думаю, что история пойдёт по первому сценарию, что неоднократно было в истории и не только в России. Туземная этно-культурная и культурно-ландшафтная среда поглощает пришлых. Прежде всего, по ландшафту, он же не изменяется и, как следствие, формирует этнос и понятие родины, новой или туземной.

²⁸ *Носов Н.А.* Указ. соч. С. 33.

²⁹ См. раздел «Историческое познание» в кн.: *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 230–248.

³⁰ Примечание В.А. Тарасова: Но это неизбежное развитие современного общества. Создаётся общеземное городское сообщество. Народная культура сохраняется только в деревне, и она обречена на вымирание как действующий фактор, она войдёт частично в общечеловеческую культуру, в частности

3. Мировое древо и пределы жизни

В указательной функции природа и слово сходны тем, что в народных культурах они не просто делают человека субъектом, но порождают его каждый раз заново, для чего существуют так называемые инициационные обряды. В постиндустриальной культуре эти обряды в значительной мере исчезли, усилив в части людей эндогенные факторы, с которыми справиться человеку в одиночку не так просто. Минует их теперь наша молодежь, вынужденная сбиваться в слабо социализированные сообщества. Так же, как природа и слово, в народных культурах (а сообщества в массовой культуре эти культуры пародируют) сближены телесность и внутренняя психическая жизнь: они друг для друга поставляют знаки достоверности своего присутствия в мире. Сообщества массовой культуры лишены ограничивающих рамок природы и слова, что делает родину для их участников неощутимой. Сходные факторы в других возрастных когортах вызывают противоположный эффект.

О понятии родины как о значимой ценности по самым последним социологическим исследованиям говорят люди пожилых возрастов и малообеспеченные³¹. Можно сказать, что эти слои в настоящее время являются актуальными носителями народных культур. Но придет очередь принять эстафету и для нынешних молодых поколений. Как сказал мне однажды руководитель ансамбля народной песни и пляски Дмитрий Покровский: «Постоянно подрастают новые старушки». В актуализации родины у старших поколений сказывается внутренний блок факторов при деградации порождающих внешних, вызванной отчуждением у них начал природы и слова. Последнее монополизировано телевидением. А природное начало из внешнего у старших поколений становится внутренним – всяческими немощами³². Поэтому обратимся к детству, когда задается проект личности.

Как бы не был различен опыт русских мыслителей, оказавшихся в эмиграции после Октябрьской революции, и как бы не был он далек уже от нашего времени, он остается поучителен. Особенно в том, что касается отношения к родине. Пронзительные слова о ней принадлежат о. С.Н. Булгакову (1871–1944). Он писал: «Родина есть священная тайна каждого человека, так же как и его рождение»³³.

через преподавание родиноведения. Но что в этом страшного? Это неизбежный магистральный путь общества НТР.

³¹ Базовые ценности россиянина: социальные установки, жизненные стратегии, символы, мифы. М.: Дом интеллектуальной книги, 2003.

³² Примечание В.А. Тарасова: т.е. родина только для стариков? А и действительно, краеведением люди начинают всерьез заниматься только после сорока. Раньше они не ощущают необходимости этого.

³³ Булгаков С.Н. Моя Родина //Русская идея. М.: Республика, 1992. С. 364.

Почему слова эти так волнуют, так врезаются в сердце? Потому, что в них сближены смыслы родины, которая, конечно, больше человеческой жизни, и момент появления на свет этой самой жизни. Родина, как природа и слово, больше человека, его облекают. Перед нами образ родины, вырвавшийся, как стон, из груди человека, той родины лишенного. Напомним, что слова отца С.Н. Булгакова взяты из его воспоминаний о детстве, проведенном в г. Ливны Орловской губернии. Эти записки, относящиеся к 1938 г. и посвященные жене философа, не были опубликованы при жизни автора. Возможно, для печати они тогда и не предназначались.

«Моя Родина» С.Н. Булгакова – разговор с самим собой в присутствии близкого человека. В них сказано много интимного: о нищенской жизни семейства отца его, священника при кладбищенской церкви, о ранней смерти брата, об упоении литургией и окружающей природой, среди которой расположился небольшой городок с садами при домах, о реке Сестре, всей этой картине сообщающей Божью благодать. Мир, при всех тяготах жизни, соразмерный душе ребенка, ее не ломающий, но воспитывающий.

Слова С.Н. Булгакова о связи родины и смерти относятся к памяти о могилах его близких, находящихся на родине. Смерть как предел жизни порождает реальность памяти. Память о родине виртуальна. Люди берегут память о своих близких. От чеченских стариков можно услышать выражение «хъара дуней вайн дац», что буквально переводится «эта Вселенная не наша». Непонятливому могут разъяснить, что Вселенная принадлежит Богу, а мы здесь в гостях у него. В выражении есть еще смысл, который можно передать словами «эх, жизнь!» Старики говорят еще: «Все мы уйдем в полость земли (лятт киера)». Все это подчеркивает, что у смерти нет своей реальности, а есть однозначность. В Булгаковских словах о родине и смерти, сказанных в ожидании ухода в чужую полость земли, есть однозначность его выбора – его родина в Ливнах³⁴.

Так довелось, что мне тоже выпало счастье девятилетним мальчишкой бродить по берегам речки Пальны, притока той самой Сестре – она и в 1946 г. была мелкой, а сейчас и не знаю – чтобы в компании сверстников загонять в вершу пескарей и плотву. Речка эта петляла среди совхозных пашен, лугов, рощ и лесополос. Там я услышал такую присказку: «У нас в Ельце, на Сосне реце курица утенка вывела». В тот небольшой совхоз с центром в селе Пальна-Михайловка сослани моего отца директором, после того как он возглавлял совхоз на Кубани, огромную фабрику зерна. Там он договорился с команди-

³⁴ Примечание В.А. Тарасова: В этом смысле понятие родины есть пережиток родового сознания. Через него прошли все народы Земли, и оно осталось в архетипике каждого из нас. Но при всеобщем объединении народов Земли, которое неизбежно, родовое сознание и чувство родины вместе с ним уходят в подсознание и остаются в архетипике.

ром военной колонны новых американских грузовиков (студебеккеров) вывезти на элеваторы небывалый урожай пшеницы. Оба заплатили за инициативу.

Итак, я оказался после степей Северного Кавказа на ласковых бережках Сестры. Вёснами она своими разливами превращала всю окрестность во множество островов. На таких островках вольготно было укрыться от глаз взрослых. Спрятаться от дождя можно было в шалаше. О радуге после него кто-то однажды сказал: «Радуга ушат воды выпила». Там около костров я наслушался всяких легенд вроде той, где никто никак не мог застрелить злобную колдунью. Это сделал помещик, зарядивший ружье золотой пуговицей. Пока кто-то повествовал сии предания, наши банки наполнялись чуть сладким березовым и очень сладким кленовым соком.

Что это было? Ощущение золотого века, остановившегося времени. А можно сказать – выпадение из времени в обмен на полноту бытия. То нахождение на острове в сени источника питательные соки «мирового древа» можно назвать именно благодатью, которая, как известно, имеет небесное происхождение.

В развитых мифологиях есть образ мирового древа, связывающего подземный, земной и небесный уровни мироздания. Оно (или его ипостаси бобовое растение, тыквенное, а то гора, даже дым) стабилизирует Вселенную. Сады с древности реализовали эту ипостась. В русском менталитете есть и «сад-виноград», и нетронутая природа в виде березы во поле, дуба или рябины в конце усадьбы, за овином. Образа мирового древа нет только в самых архаических мифологиях. Тогда территория была не особенно закреплена и родины еще не было.

В Туле, когда я был подростком лет 14-ти, пришел участковый милиционер и велел жильцам вырыть перед домом несколько ям для посадки деревьев. За работу, отнюдь непростую – надо было вскрывать булыжное мощение, взялся я. Потом привезли саженцы. Они хорошо прижились. Нашего двухэтажного дома – низ из кирпича, верх срубный – давно уже нет, на том месте стоит девятиэтажка. А перед ней огромные, зимой своей корявостью просто страшные, мои тополя. Они мне напоминают о неумолимом ходе времени. Эти деревья находятся в константной реальности. Деревья на берегах Сестры тоже реальны, но виртуальны в антропологическом смысле: они апокалиптически равны Вселенной, но в самом начале ее существования. Другие мальчишки наверняка тоже там добывают сок и наслаждаются свободой.

Родина как локус на жизненном пути человека закреплена образами мирового древа, а человеку оставлена свобода. В мифологии шумеров есть удивительный мотив: бог закрепляет землю глиняными гвоздями. Значит, шумеры по крайней мере в III тыс. до н. э. уже искали свою родину и старались ее закрепить мифологически. Гильгамеш, эпический царь, видит символ своей родины в кирпичах, из ко-

торых сложены крепостные стены его родного города. А вот огромный кедр в горах он срубил – дерево не соответствовало символически его родины. У монголов тоже: они вырубали сады в Китае и в Грузии.

Наше детство в чем-то проходит этапы истории человечества, в данном случае истории родины. Никто не знает срока окончания своей жизни. Но мы хоть что-то знаем о ее начале и на него мы можем опереться. Детство выше и надежнее всех знаков достоверности и философских проблем правдоподобия. Оно такая истина, которая не зависит от культуры, оно вне культуры, шире культуры. Следовательно, детство облекает нас, взрослых. В этой независимости от культуры, этнической или социальной принадлежности, т. е. в природооблекаемости состоит архетип детства.

Мифологический архетип детства выражается образами неба. Скажем, аистом, приносящим детей. Родина не обязательно там, где прошло детство, но по принципу порожденности детство и родина очень близки и в архетипе развиваются от неба. У орочей, тунгусоязычных обитателей Приамурья, есть грустная легенда о сокращении их численности и их родины. «Раньше орочей было столь много, что пролетавшие над ними стаи лебедей становились совершенно черными от дыма их костров»³⁵.

Небо и птицы всегда ассоциированы с душами людей. Поэтому так тревожны слова Н.В. Гоголя о Руси как птице-тройке, не дающей ответа о своем пути.

4. О различии смыслов отечества и родины

Слова С.Н. Булгакова написаны им в трагическом зарубежье, после пережитых и горестей. Но, как ни странно, каждому человеку в принципе дана возможность понять С.Н. Булгакова. Ведь мы все «родом из детства». Мы все в чем-то виноваты перед своим детством, перед собой. В детстве много правды. Тогда лучше воспринимаются границы возможного и невозможного. Важно отметить, что эти границы в том счастливейшем возрасте сближены. А это открывает путь к взаимопониманию и пониманию большего. Обо всем лучше всего говорят слова самого С.Н. Булгакова: «В суете жизни я ушел из отчего дома, и в погоне за видимым я перестал ощущать невидимое и лишь просвечивающее. Но ложные обманные следы для меня гасли вместе с видимыми красотоми, и душа прозревала вечное и нездешнее. И теперь, на пороге иной и новой жизни, я возвращаюсь сердцем на эту

³⁵ Аврорин В.А., Козьминский И.И. Представление орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XI. М.; Л., 1949. С. 326.

мою родину и узнаю ее Имя. Узнать его – значит перейти в другой мир. Не увидеть мне Ливны в этой жизни»³⁶. «Только там родина, – пишет С.Н. Булгаков, – где есть смерть»³⁷.

Приведенные слова взяты из самого конца очерка «Моя родина». С.Н. Булгаков. Здесь имеет в виду не только смерть любимого брата, но и смерть как переход в другой, небесный мир. Вспомним, что в посланиях ап. Павла о смерти говорится как о воссоединении с Отцом небесным, о возвращении в «отечество». Из библейского языка это слово перешло на земной уровень и стало часто выполнять роль синонима слова «родина». По мнению историков М.М. Громыко и А.В. Буганова слово «отечество» вошло в язык уже с первой половины XV века и было выражением мысли о единстве русских земель³⁸.

С.Н. Булгаков в цитируемом очерке не использует термин «отечество», хотя он был лишен, конечно, его, но не родины. В современном русском языке есть семантическое различие «отечества» и «родины». «Отечество» шире и официальнее, чем более интимное слово «родина». Первое исторически соотнесено с мужским принципом. Второе – с женским: мы говорим «Родина-мать». То же в других языках: например в чеченском (даймохк – отечество и нянчие – родина). В русской народной традиции ясно прослеживается онтологическая двуполность слов «отечество» и «родина». Названные историки приводят чрезвычайно показательный документ. Речь идет о призыве руководителя пятитысячного отряда партизан 1812 г. крестьянина Герасима Курина «постараться за Отечество свое и за Дом Пресвятые Богородицы»³⁹. Ведя этнографические работы в Чечне, я постоянно нахожу поразительные аналогии между чеченским и русским менталитетами⁴⁰.

Различение отечества и родины уходит вглубь человеческой истории⁴¹. Одна из древнейших культур на Земле сохранена австралийскими аборигенами. Отец небесный известен также этим людям.

³⁶ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 373.

³⁷ Там же.

³⁸ Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 487.

³⁹ Там же. С. 488.

⁴⁰ См., например: Чеснов Я. Быть чеченцем: личность и этнические идентификации народа // Чечня и Россия: общества и государства. Публикации Музея и общественного центра им. А. Сахарова. Вып. 3. М., 1999. С. 63–101.

⁴¹ Примечание В.А. Тарасова: Русские, как и все индоевропейцы, производят себя от Праматери мира, т.е. в начале была женщина. Отсюда палеолитические Венеры аренсбургско-костёнковской культуры, мать сыра земля, Жанна д'Арк и Богородица. Женщины рожают, отсюда и понятие Родины, где родился. А отечество от слова «отец» или «патер, фатер», т.е. мужского начала. Это совершенно верно

В племени юин его зовут Дарамулун⁴². Его влияние особенно активно во время проведения обрядов посвящения мальчиков во взрослые члены общества (обряды возрастных инициаций). Мужчины уводят мальчиков в заросли кустарников и там и прячут от женщин. Мальчики претерпевают мучения со стороны замаскированных взрослых. Каменным долотом у них выбивают верхний резец. Считается, что Дарамулун вообще расчленяет их тело, сжигает. Потом он их, лежащих на спинах, оживляет. Тогда взрослые обращают внимание на развилину дерева и говорят, что это и есть Дарамулун.

А вот родины у аборигенов как бы и нет. Зародыш попадает в мать извне, например из кучи камней, где мужчинами спрятаны предметы, обозначающие зародыш. Женщина, состоящая в браке, может случайно пройти мимо такой кучи. Тогда зародыш внедряется в ее тело, и женщина становится беременной. Когда родится ребенок, его пуповину в специальной обертке отдают соседнему племени, которое ее хранит. Такой двойник человека, называемый «кальдук», мистически связан с человеком. Где родина этого человека, если место его рождения расположено совершенно случайно на маршруте движения той локальной группы, куда в тот момент входила его мать?

У архаического человека есть то, что потом станет отечеством – недаром в европейском древнекаменном веке повсюду находят так называемые жезлы вождей, сделанные из рога северного оленя. Думаю, что и росписи зверей на потолках палеолитических пещер говорят о почитании небесных сил. О том же свидетельствует и культ быка, дошедший до ранних земледельцев, а затем и до современности, ибо бык – представитель неба. У Э. Лэнга и В. Шмидта была развита теория прамоотеизма, совершенно необоснованно отброшенная в советском религиоведении, начиная с 1920-х гг.⁴³

Слово «родина» многие легко производят от слов «род», «ржать». Но у В. Даля на первом месте стоит написание «раждать»⁴⁴, и тогда этимология уводит нас в направлении слов «радеть» (заботиться, опекать), «рать», т.е. такие толкования ясно указывают на попечительское и воинское начало. «Раж» как психическое состояние и «радость» из этого же смыслового гнезда. Такие психические состояния ассоциировались с кровью («руда»), с красным цветом (украинский, немецкий, английский и др. термины). Быт земледельческого народа не мог пройти мимо слов с такой мощной семантикой: «ра-тай» – это землешапец в некоторых говорах, а «орать» означает «пахать». Следовательно, первооснова слова «родина» связана с социаль-

⁴² Народы Австралии и Океании. М.: Наука, 1956. С. 181, 242, 243.

⁴³ Токарев С.А. Современное австраловедение (Библиографический очерк) в кн.: Токарев С.А. Избранное. Т. 1. М., 1999. С. 18–20. Статья впервые опубликована в журнале «Этнография» за 1928 г. № 1.

⁴⁴ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. СПб., 1882. С. 9, 101.

ной активностью в таком ее аспекте, где есть противостоящее начало. Оно может быть положительным или отрицательным. Как положительное оно представляет внешний объект высокого статуса. Это доказывается украинским словом «рада» (совет), немецким Rat с тем же смыслом. Немецкое reitern (ездить верхом) свидетельствует о нахождении сверху. Этот уровень до неба возносит славянское «радуга» – слово, сближенное с «родиной» еще В. Далем⁴⁵.

Все это показывает также, что понятие родины возникло не просто в кругу мужской деятельности, где ее военная и земледельческая стороны были виднейшими. Первоначальные смыслы указывают на общение с небесной сверхмощной личностью. Позже они сместились к женскому началу по мере укрепления домашних, а не общинных устоев жизни⁴⁶.

В 1995 г. оказался я для чтения лекций в Вашингтоне. Жилье я нашел в доме при русской церкви. Там меня приютил о. Дмитрий (Дмитрий Дмитриевич Григорьев). До получения священнического сана он преподавал в университете русскую литературу, был специалистом по Достоевскому. Открытость для общения и мудрость, спутница его приличного возраста, делали о. Дмитрия прекрасным собеседником. Он принадлежал к первой послереволюционной волне эмиграции. В его отношении к родине, к России довлело именно чувство ответственности. Ностальгии, характерной для о. С.Н. Булгакова, у моего гостеприимного хозяина была гораздо меньше. Конечно, и времена настали иные, и о. Дмитрий получил возможность посещать Россию.

Вот вкратце к чему сводились его суждения по интересующей сейчас нас теме. Он считал, что правда и красота дарованы Богом повсюду. Но самый большой дар Всевышнего – это свобода воли и ответственность. Узнав, что я в детстве часто бывал в Ясной Поляне и что это сыграло большую роль в юношеском развитии моего чувства родины, он счел нужным подчеркнуть роль Л.Н. Толстого как одного из крупнейших христианских писателей. (Его не смущало то, что Толстой был отлучен от церкви.) Тем самым о. Дмитрий мою «малую» тульскую родину, в которой толстовство играло и играет немалую роль, переводил в более широкий горизонт, представленный отечеством-Россией и отечеством в смысле ап. Павла.

Свобода воли и ответственность порождены не уровнями культуры, а иными. Недаром М.К. Мамардашвили говорил, что свобода реализуется в преодолении «дыр бытия». Справедливости ради отметим, что о «дырах бытия» внятно заговорил до этого Ж.-П. Сартр. Это эк-

⁴⁵ Там же. С. 8.

⁴⁶ Примечание В.А. Тарасова: Слишком надуманно. Родина от родить. Женское начало, о чём говорилось выше. А «орать» – пахать, это другая семантическая линия. Здесь неудачное (и неправильное) привлечение данных лингвистики.

зистенциальные разрывы. Самый опасный – с небом. Представление о небесной сверхмощной личности знаменует самый большой разрыв бытия, из которого произрастает человеческое.

Но все-таки характерно, что разведение полюсов отечества и родины в русском восприятии не жестко и ни в коей мере не является оппозицией. Это два края одного семантического поля. Как у пахотного поля, которое существует в качестве целого потому, что пахарь, доведя борозду до одного конца, возвращается назад. Поэтому в русском менталитете чувство «малой родины» легко переносится на родину большую, на отечество. Есть другой способ пахоты – по кругу. В Древней Греции применяли его. Возможно, это отразилось на замкнутом полисном мышлении.

5. Указательная функция природы и витальность

Любая культура порождает устойчиво-константные формы, которые могут мешать новому содержанию. Такое универсальное явление мной было предложено условно называть «культурным токсикозом»⁴⁷. Стабильно развивающиеся общества выработали разные практики для разрушения отживших константных форм. Концепция виртуалистики как одного из научных методов позволяет глубже понять отмеченные процессы стагнации и обновления. В науке было раскрыто освобождающее начало смеха. Влияние книги М.М. Бахтина о Франсуа Рабле и народной культуре Средневековья⁴⁸ не спадает уже в течение сорока лет. Дело в том, что карнавал, говоря словами Вячеслава Всеволодовича Иванова, «способ ретрансляции индивидуально-биологического в социальное»⁴⁹.

Что происходит на карнавале, на празднике, в значительной мере состоящего из переодевания в ряженных, шествий и т. д.? Происходит ломка константных рамок культуры, прорыв в виртуальное. Английский антрополог В. Тэрнер назвал подобное безстатусное состояние «лиминальным», т. е. пороговым. Иначе, находящимся между официальным и неофициальным состояниями, в которых пребывает общество⁵⁰. В карнавале, в лиминальности до воссоздания социальности подчеркивается именно индивидуально-биологическое начало человека с его половыми различиями, физиологией питания и выделений, об-

⁴⁷ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарики, 1998.

⁴⁸ Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура средневековья. М., 1965.

⁴⁹ Иванов В.В. Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973. С. 26.

⁵⁰ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

жорством и голодом, сном и бессонницей, удовольствиями и страданиями.

Выше было показано, что внешнее пространство хранит зародыши жизни, но архетипически там же находятся также ресурсы жизни: отсюда, из природы приходит благо. У охотников Сибири сам олень подставляет «убойное место». У земледельцев извне, из лесу приходит жертвенное животное. Таких легенд множество. В начале 1980-х гг. в Абхазии в фамилии Джопуа в тот год, когда я там работал как этнограф, никто не умер. На собрании фамилии это было отмечено особо. В жертву были принесены козлята, которые появились из лесу сами и никому не принадлежали. Возможно, это были козлята от тех коз, которых в силу давнего обычая в Абхазии отпускают в лес, если привалит вдруг какая-то очень большая удача. Осетины сохранили древнеиранское понятие семейного фарна – живого или неодушевленного объекта, приносящего благополучие. Этим может быть один баран в стаде. Такой баран возвращается с пастбищ последним, т. е. он в большей мере, чем другие животные, находится в природе. В народном мировоззрении не-культура (природа) задает культуру.

Поэтому ущерб культуре – разбитая тарелка – способствует приходу счастья, важного компонента культуры. Из битой керамики на древнем Ближнем Востоке образовались огромные кучи «телли», дав названия населенным пунктам, например Тель-Авиву. Не вдаваясь в особые рассуждения о счастье, отметим, что в народной системе взглядов счастье это удача, т. е. пассивное нахождение в потоке благодати, источаемой природой. К этой благодати нельзя адаптироваться (удачу легко спугнуть). Природа, которая приносит индивиду удачу, избирает его, проявляет свою указательную функцию. Природа в такой роли представлена повсюду, ее пределы – Космос. Поэтому Космос в мифологиях крайне индивидуализирован. В противоположность этому общинно-локусные представления обобщены. К какому типу представлений относится родина?

Чтобы ответить на этот вопрос, надо понять еще одну виртуальную сторону народной культуры – принудительность. Еще до нравственного императива И. Канта существовали правила «не плюй в колодец, в огонь», «не тревожь землю, когда она отдыхает». Подобные предписания очень жестко формулируют отношения с природой. В работах историков первобытности в большей мере подчеркнуты социальные запреты («не спи с сестрой, с матерью») и названы полинезийским по происхождению словом табу. Это подходящий термин для раскрытия сущности описываемой принудительности, которая еще более строга в отношениях с природой. Она отмечает каждый шаг человека одобрением или наказанием. Последнее распространяется на родственников, на село, даже на всю страну, как это считалось в Японии в связи с поведением микадо или китайского императора. Но эти

оба случая взяты для примера. В «Золотой ветви» Дж. Фрейзера их множество⁵¹.

В ней, как и в указанной книге В. Тэрнера и в более поздних исследованиях, много материала, иллюстрирующего верования о том, что правитель должен быть абсолютно здоров. Но все это только яркие выражения той мысли традиционного общества, что любой человек должен быть здоров. Следование законам природы делает его принудительно здоровым. Ресурсы природного здоровья правильнее отличать от здоровья как неболезни и обозначить витальностью.

Витальность – это такая шивка природы и человека, когда природа, указывая на конкретного и выделяя его, дает ему предписания жизнедеятельности. В традиционном обществе мужчина должен, скажем, пахать, воевать, а женщина – рожать, воспитывать детей и хранить очаг. Своей указательной функцией природа выделяет индивида, требуя от него соответствующей аскезы и давая взамен ощущения космичности, полноты бытия.

Один эпизод из этнографической работы. Когда-то мы с проводником-тофаларом ехали на верховых оленях в восточных Саянах. По пути мой друг предложил сделать остановку. Я занялся костром. Николай – так звали проводника – бросил с обрыва в реку леску с крючком, причем леску он просто намотал на палец, и вытащил за полчаса несколько хариусов. Оставив меня кошеварить, он ушел надолго поохотиться на самца кабарги, которого и подстрелил. В его отсутствие к нашей стоянке вышли туристы, потерявшие рюкзаки с едой и три дня ничего не евшие. При них было два ружья, но добыть они никого не смогли.

Человек традиционной культуры, будь он охотник или землепашец, если не будет ограблен, всегда прокормит себя и семью. Он вовсе не живет в страхе перед природой. Она им воспринимается не просто как партнер, но персонифицируется в благожелательного покровителя, по отношению к которому нужно соблюдать правила табуитета. В поздней архаике такой покровитель персонифицирован. В Древней Греции это повсеместный культ героев, которые сначала были умершими родственниками. Интересно, что дело было не только в почитании духа, но и самой могилы.

То, что принято называть «малой родиной», не обязательно место рождения. У кого-то есть только оно. Малая родина – это место, где природа тебя избирает, «видит» благожелательным оком своим. Она «малая» и «милая». В ней природа и человек так приближены друг к другу, что эти отношения можно назвать витальным персонализмом. Природа его задается указательной функцией. В этом случае она вовсе не физическая среда человека, а дополнительная часть его самого.

⁵¹ Примечание В.А. Тарасова: Да, это так. Принудительность, получаемая через воспитание, – характерная черта народной культуры.

Здесь человек в детстве (но не обязательно) учится знать, что есть «глаза земли» и что нужно на ней вести себя правильно и благодарно. В витальном персонализме речь идет вовсе не о ценностях, а о жизнедеятельности, пространство которой начинается с земли, а кончается в Космосе.

Витальный персонализм – это состояние Иакова, который увидел лестницу в небо и движущихся по ней ангелов. В память об этом он воздвиг камень, назвал его Вефиль, что значит «Дом Божий»^{52, 53}.

6. Родина в античности

Античный полис («укрепленное место», по Э. Бенвенисту⁵⁴) имел четкую пространственную структуру. Французский антиковед Ж.-П. Вернан полагает, что в таком геометризме сказалась идея равенства граждан⁵⁵.

Примечательно, что у древних греков также перетекали друг в друга семантические поля родины, отечества и небесного уровня, где правил всеильный Зевс. Кстати, Зевс первоначально был одновременно стражем оград и пределов, даже хранителем кладовых в доме. Став верховным богом, он остался защитником бездомных и чужестранцев⁵⁶. В Риме Юпитер тоже нес когда-то функции домашнего бога⁵⁷. То же самое происходило с Афиной, покровительницей города

⁵² Толкование эпизода в кн.: *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1989. Гл. IV.

⁵³ Примечание В.А. Тарасова: Это всё правильно. Но развитие современной научно-технической революции, которая проникает в самые глухие уголки Земли и делает ненужной традиционную народную культуру, основанную на связи с природой. Тот же тофолар не будет ловить хариусов с пальца, когда там построят город с магазинами, а будет покупать в магазине рыбу, выловленную в Атлантике японскими рыбаками, а сам будет работать на электронном заводе. Это проще и требует меньше сил. Это неизбежный путь на любом месте земли. Традиционную культуру можно сохранить только в этнографических деревнях и городах, которые мы хотим создать, а дикую природу в специальных заказниках. Возникает сложный теоретический вопрос планируемого развития общества: каково минимальное количество охраняемых этнографических резерваций и заповедников дикой природы для самосохранения человечества? И кто их организует и сохранит, это явно не промышленные деятели, они готовы поглотить не только Землю, но и всю Вселенную. Родиноведение работает на сохранение традиционной культуры, и от таланта учителей и качества программы напрямую зависит, сколь качественно удастся это сделать.

⁵⁴ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 89

⁵⁵ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 103–144.

⁵⁶ Ашкерев А.Ю. Античный город // Человек. 2003. № 4. С. 158.

⁵⁷ Нильссон М. Греческая народная религия. СПб., 1998. С. 97.

Афин, и Аполлон некогда выполнял скромную, но нужную роль хранителя ворот, привратника.

В связи с античными представлениями об отечестве и родине нам надо коснуться эмбриологических взглядов. У древних греков родами ведала не какая-нибудь домашняя богиня, а Артемида, богиня охоты и покровительница диких зверей. Иначе говоря, человек появлялся на свет как бы из внешнего, а не домашнего пространства. То есть перед нами концепция, в сущности уже знакомая по австралийскому материалу. Сходная идея звучит в гимне в честь Афины, где пелось, что граждане ее города рождены землей и что они – автохтоны⁵⁸. Следовательно, рождение человека объективировано, общезначимо в отличие от смерти, которая хотя и неизбежна, но трудно прогнозируется.

Ж.-П. Вернан отметил, что эмбриональные термины сыграли свою роль в становлении древнегреческой философии⁵⁹.

Таинство рождения (вспомним слова С.Н. Булгакова о родине) было, пожалуй, основной драматической пружиной Элевсинских мистерий. Посвящаемые-мисты касались в темноте того, что, скорее всего, было моделями половых органов. В самом конце мистерий им демонстрировали пшеничный колос – это растение подарила людям богиня Деметра (в ее имени уже есть слово «мать»). Но самое главное, с точки зрения развиваемой здесь эмбриологической концепции то, что мисты созерцали ночное небо в звездах и Млечный Путь (по-гречески Галактос). Смысл такого обряда в том, что посвящаемый виртуально оказывался внутри материнского молока и тем самым оказывался зародышем. По архаическим представлениям народов Средиземноморья зародыш створаживается из молока, находящегося внутри женского организма. Постепенно он твердеет, но и родившийся человек еще все же «мягкий».

Примечательна универсальная сила эмбриологических представлений, в силу которых даже рабы могли проходить Элевсинские посвящения, если знали греческий язык. Эти мистерии были, по выражению Карла Кереньи, «объединяющими всю человеческую расу»⁶⁰. Конечно, язык здесь подразумевает не только владение речью, но и правилами культурного поведения – ведь само участие в мистериях предполагает отличное знание местных обычаев. И недаром политик и философ Исократ (436–338 до н. э.), призывая к объединению всей Эллады, заявлял, что «эллинами называются скорее те, кто участвует в нашей культуре, чем те, кто имеют общее с нами происхождение»⁶¹.

⁵⁸ Зелинский Ф.Ф. Эллинская религия. Минск: «Экономпресс», 1990. С. 50.

⁵⁹ Вернан Ж.-П. Указ. соч. С. 131.

⁶⁰ Кереньи К. Элевсин: архетипический образ матери и дочери. М.: Рефлбук, 2000. С. 37.

⁶¹ Цит. по: Струве П.Б. Исторический смысл русской революции национальные задачи // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М.: Русская книга, 1992. С. 287.

У Исократы смысл явно сдвинут от родины к отечеству. Подобное движение мысли и чувства было характерным и для римлян. Это они впервые стали говорить «Late patet patria mea» – «широко раскинулась моя родина»⁶². Это уже не о Риме на семи холмах, а о гораздо большем едином социальном организме, находящемся под опекой богов. С античности понимание отечества стало наполняться политическим смыслом.

В нашем экскурсе в историю античности нам нельзя обойтись без знаменитого сатирика и вольнодумца Лукиана из Самосаты, небольшого эллинистического городка в верховьях Евфрата. Он жил во II веке н. э. Это время, когда повсюду и казалось бы навечно утвердилась власть Рима. Лукиан в роли скитальца-оратора побывал во многих концах Римской империи, подвергая осмеянию власть и нравы. Но, тем не менее, он считал нужным написать совершенно серьезное и искреннее сочинение «Похвала родине». Отметим сразу, что для Лукиана нет практической разницы между словами «отчизна» и «родина», но он весь свой талант направляет на воспевание родины («малой родины», как сказали бы в наше время). Хотя, повторим, слово «отчизна» для него четко связана с отцом: «Нет слова ближе и дороже, чем слово «отчизна», как нет для нас ничего дороже отца»⁶³. А отец для него – часть родины, звено в цепи поколений. Удивительно замечание Лукиана: «Сами боги любят свою родину»⁶⁴.

И наконец: «Каждый человек стремится на родину: даже если он островитянин... И дым отечества покажется ему светлее огня на чужбине»⁶⁵. Узнаете: «И дым отечества нам сладок и приятен...»?

7. Родина в век Просвещения и ее интерпретация в 1944 г.

Фридрих Гельдерлин (1770–1843), немецкий поэт, учился в молодости в Тюбингенском университете вместе с Гегелем и Шеллингом. Он всю жизнь любил одну женщину, что и довело его до сумасшествия в 1806 г. А еще он любил свою родину Швабию. Стихотворение «Возвращение на родину» появилось в 1801 г. после того, как поэт, отработав в Швейцарии домашним учителем, отправился в родные места. Путь его пролегал мимо Альп и через Боденское озеро («Швабское море»). Но суть не в этом. Хотя все же...

Гегель тоже однажды в жизни проехал мимо Альп, когда отправился отдохнуть в Италию. Он увидел заснеженные вершины гор, но

они его не впечатлили: дескать, там не обитают люди, через которых действует Абсолютный дух. Нам поучительно сравнить мотивы поэзии Гельдерлина с безразличием Гегеля, который в Йене, кажется в 1804 г., по поводу марширующих французских колонн сказал, что это «поступь прогресса».

А у Гельдерлина в самом начале стихотворения: «Альпы светлеют в ночи...». Утренние лучи скользят и блекнут в еловых лапах... «Вот в деревеньке внизу спросонок хлопают ставни, веря высокому, вверх окна бесстрашно глядят, жизни предчувствуя рост... Ваххически наступает заря»... Поэт явно указывает нам на древнегреческие дионисийские мистерии, когда женщины-менады удалялись в горы. От мужей, от повседневности. Древнегреческие писатели считали их безумными. Очевидно, уже были гегельянцами и верили в прогресс. Сам поэт настроен дионисийски (недаром его относят к эллинистическому направлению, у нас представленному Дельвигом и Батюшковым): «...Завтра и после, в праздник весенний, когда выйдем в поля оглядеть вольно растущую жизнь...». О боге, которого он называет царем: «Время заблудшее он там в высоте освежает», «Неуместного бог не любит». Поэт ждет встречи с «любимыми»⁶⁶. Проникновенно чистое и понятное стихотворение о родине.

Но теперь послушаем Мартина Хайдеггера (1889–1976), великого, конечно, философа, толкующего стихотворение Гельдерлина. Смесь удивительно точных определений ради пустых конечных умозаключений. Главное в стихотворении Хайдеггер связывает со словом «забота», живущим, по Гельдерлину, в сердце певца и словом «нет», относящимся к отсутствию такой заботы у других. Значит, подчеркивает Хайдеггер, родина не очевидна, «своим прибытием возвращающийся на родину еще не достигает родины», она открыта как клад, хотя дает о себе знать блестящими, светящимися знаками⁶⁷.

Прибывшего поэта охватывает «радостное» и «бодрое», которые источаются природой, ландшафтом: дорогами, полями, рекой Неккаром, соседствующими дубом, березой и буком, холмами⁶⁸.

Радостное при встрече становится более стабильным и прочным бодрым, но это бодрое незаметно, хотя ничем другим не обусловлено, не противоположно как предмет чему-то другому.

Далее Хайдеггер раскрывает содержание поэтических образов «ангела дома» и «ангела года». Первый – это пространство, где реализуется судьба человека. Второй – бодрая смена времен. Эти ангелы

⁶² Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 510.

⁶³ Лукиан из Самосаты. Избранная проза. М.: Правда, 1991. С. 33.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же. С. 35.

⁶⁶ Цитаты из стихотворения даны в переводе Г.Б. Ноткина и взяты из книги: Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб.: Академический проект, 2003.

⁶⁷ Там же. С. 23, 25, 27.

⁶⁸ Там же. С. 27.

– посланцы бодрого. Их местожительство в высотах рядом с «отцом» всего радующего⁶⁹.

В другом стихотворении Гельдерлина – в «Странствии» (хронологически близкого к «Возвращению на родину») М. Хайдеггер находит «готовую сущность родины»⁷⁰. Эти слова знаменитого философа ужестораживают своей категоричностью. Но проследим за его мыслью. В «Странствии» поэтом усилены материнские черты родины: «Мать-Свевия живет вблизи очага». А близость к ней – тайна, клад. По М. Хайдеггеру, это и есть «свойственнейшее» родины – «немецкое»⁷¹.

Далее следовать за Хайдеггером хотя и проще, но не бодрее. «Забота», вызванная у немцев трансцендентным «возвращением на родину» (это уже не о пути спешащего на родину домашнего учителя), оказывается «будущей исторической сущностью немцев»⁷². «Только рассудительные и длительно мужественные являются заботливыми»⁷³. Почему у Хайдеггера такие психически напряженные, но маскирующие социальность слова? И где же та Гельдерлиновская лестница духа вверх по Альпийским горам к жителям неба? Об этом уже умалчивается. И о чем говорит философ, призывая «учиться переживать все еще дрящущий недостаток бога»⁷⁴? Это и есть смысловой конец статьи Хайдеггера о Гельдерлине, впервые опубликованной в 1944 г.

Хайдеггер перетолковал стихотворение на свой лад. У Гельдерлина оно наполнено полнотой бытия, включая радость, грусть, ожидание встречи с родиной, предпосылкой чему является верхний уровень мироздания, описанный поэтом через облака, горы, общение с ангелами и Богом. Даже ставни деревенских окон утром открываются этому верхнему свету. Свет в архетипе – это видение, и поэт описывает радость от того, что человек виден природой. Это дионисийское состояние. Хайдеггер же всегда был озабочен хтоническими силами земли, где свет необязателен. Земля вспучивается и порождает стоящие на ней храмы, дома, книги и все, что человек считает своими произведениями. Это самозамкнутость, самозатворение земли. А мир находится в постоянном споре с землей. Он стремится насильно землю открыть, разверзнуть⁷⁵. У Хайдеггера природа – сила не дионисийски

⁶⁹ Там же. С. 31, 35.

⁷⁰ Там же. С. 41.

⁷¹ Там же. С. 45.

⁷² Там же. С. 57.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Этим взглядам М. Хайдеггера герменевтическое толкование дано Г.Г. Гадамером. См.: *Гадамер Г.Г.* Введение к истоку художественного творчества. В кн.: *Хайдеггер М.* Феноменология. Герменевтика. Философия языка. М.: Гнозис, 1993. С. 124–127.

сотрудничающая с человеком, а титаническая, в человеке вовсе не нуждающаяся и допускающая только его тотально-волевое существование. Грехопадение Хайдеггера – так в научной литературе называют симпатии этого философа нацизму – вовсе не случайное затмение его мозгов, а сознательная попытка связать Blut und Boden, кровь и землю.

8. Родина обретается в движении

В народных культурах связь с землей совестливая, на дистанции. И сам человек совестлив. С этикетно-отрицательным самописанием мне как этнографу пришлось столкнуться в Новгородской области в начале 1980-х годов. Один мой собеседник в Боровичах так охарактеризовал своих сограждан: «Бабы блудни, а мужики опойки». Многие годы потом я стал обращать внимание на подобные самописания. Такие сентенции, но не в столь категоричной форме, пришлось слышать повсюду. В том числе и на Кавказе, в Сибири. Их произносят обычно тогда, когда я собираю материал по народным этическим представлениям, по проблеме нравственного поведения. Так, чеченцы, у которых традиционные правила поведения строго формализованы и поэтому всем хорошо известны, тем не менее прозвучало горестное: «Теперь мы все разложились...» Виной этому обычно называют «русский рубль». Человек высоконравственный с чертами аристократического поведения называется «куонах». «Раньше в каждом селе было 9 куонахов. А теперь на всей этой площади (беседа происходит в Грозном) и одного не сыщешь». Что во всем этом?

Занудный морализм? Нет, конечно. В приведенных мнениях содержится убеждение, что не у нас, не здесь, а где-то дела все-таки идут лучше. Там, во внешнем мире расположены «непоколебимые» принципы человеческого поведения. В подобных психологических ситуациях константная порождающая реальность вынесена пространственно во внешнюю сферу, а виртуальная порождаемая и нестабильная находится внутри этой сферы. Отсюда следует, что этические основы бытия центрированы к нам направлены. Все дурное случайно, хорошее закономерно. Первое субъективно, второе объективно. Родина располагается во внутренней сфере. Поэтому ее чувство, по крайней мере, тревожно. И чем субъективнее, сильнее переживание чувства родины, тем нам беспокойнее⁷⁶.

⁷⁶ Примечание В.А. Тарасова: Это очень верно. В маленьком городке Московской обл. Краснозаводске, где прошла моя юность, всегда говорили: «У нас всё плохо, а вот в Москве всё по-другому». И эта наивная вера, что где-то лучше, очень свойственна русским людям. Возможно, что и другим, возможно, это общая черта психологии человека.

Вспомним Пушкинские строки о дыме отечества и любви к отеческим гробам. Лермонтовские – о голубых мундирах и послушном им народе. Блоковские

Опять как в годы молодые
Три стертых треплются шлеи
И вязнут спицы расписные
В расхлябанные колеи.
Россия, милая Россия...

А вот и строчки Константина Симонова (1915–1979) из стихотворения 1941 г.:

Ты, знаешь, наверное, все-таки родина –
Не дом городской, где я празднично жил,
А эти проселки, что дедами пройдены,
С простыми крестами их русских могил.

Внешняя сфера и внутренняя связаны между собой путем-дорогой. Человек из внешнего мира движется в свой внутренний. Недаром китайский иероглиф «человек» буквально означает «идуший». Один человек в сочинении древнегреческого трагика Софокла шел-шел. По дороге поссорился со стариком и убил его. Разгадал загадку Сфинкс (она все же женщина) о том, кто утром ходит на 4 ногах, в обед на 2, а вечером на 3 – человек. Женился на вдове царя, которого убил по дороге, своей матери. Узнав обо всем, выколол себе глаза. С дочерью пошел снова – искать себе могилу. Звали этого человека Эдип. Его имя можно толковать как «Распухшая нога».

Человек движется с рождения. Он и появляется на свет вне дома: у славян в бане, у горных грузин хевсуров в особой хижине вне села, у австралийских аборигенов в кустарнике-буше, у эвенков не в чуме, а в сугробе снега и т. д. Потом ребенка приносят в жилище. О пуповинке-кальдуке у аборигенов Австралии мы уже говорили. Сейчас нам должно стать понятным, что эта пуповина пребывает во внешнем и «благоустроенном» пространстве, сообщая жизненные силы ее хозяину. У русских послед и пуповину когда-то закапывали под порогом дома – порог тоже знак внешнего пространства. Роль этого обряда – обеспечивать связь между динамической виртуальной реальностью и обжитым константным миром.

Человек в пути – это огромная философско-антропологическая тема. Вот мы коснулись момента его рождения, которое происходит «в пути». В мифологическом аспекте его может приносить аист. Ребенок сам приносит в дом счастье. Еще и по сию пору в некоторых уголках России стайки детей на Новый год появляются перед дверями с благопожеланиями. В Южной Осетии ребенок лет 6–8-ми заходит к соседям и говорит: «Сколько у меня волос, чтобы столько было у вас счастья». Славянские колядки: такой же приход счастья вместе с деть-

ми. Эту тему К.-Г. Юнг рассмотрел под углом архетипа Божественного дитя⁷⁷.

Приносит счастье и взрослый – не всякий: на Кавказе – у кого «счастливая нога». С другой стороны, **быть пути** приравняется к состоянию счастья. Так утверждали осетинские старики (материалы середины 1980-х гг.) О хантах Западной Сибири их знаток В.М. Кулемзин в те же годы мне сообщал, что они не выделяют вовсе константных понятий Севера и Юга, но, скорее, движение в том или этом направлении.

Д.С. Лихачёв в своей «Поэтике древнерусской литературы» отметил, что событием тогда считалось то или иное перемещение в пространстве: походы, возведение чего-либо, изведение⁷⁸.

Несколько этих примеров уже доказывают, что движение – это форма пребывания в виртуальной реальности. Ресурсы этой реальности оплодотворяют константный мир, освящая его и узаконивая. Русская земля в мифе освящена босыми ногами Богородицы, ее обошедшую⁷⁹. В Эфиопии, в стране древнего христианства, аналогичная санкция получена от Елены, матери римского императора Константина. По преданию, она разожгла костер, ветер поднял пепел и опустил там, где был крест Христа. Елена ходит по стране и собирает топливо для ежегодного костра. В это время жители страны отмечают Праздник весны. Священная санкция может быть совершена совсем не мифологическим человеком. Такова Жанна д'Арк, которая, по преданию, свыше услышала голос: «Иди во Францию!», и она отправилась спасать страну от англичан.

Теперь мы можем сформулировать основной тезис данного раздела. Звучать он должен так: виртуальная реальность легче образуется там, где человек находится вблизи природы. Это относится к рождению человека, к его детству, а также к моментам соприкосновения с силами природы, пребывания в природном состоянии. Поэтому подчеркиваются отсутствие обуви у Богородицы, возжигание костра Еленой у народа амхара в Эфиопии, безбрачное состояние Орлеанской девы.

С этим тезисом связан следующий. Обретению спокойствия, родины предшествует период хождения, скитальчества. Прежде всего это атрибут Небесного отца. Иудейский Бог Яхве – скиталец⁸⁰. Древ-

⁷⁷ Юнг К.-Г. Божественный ребенок. М., 1999.

⁷⁸ Лихачёв Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. С. 345.

⁷⁹ Л.В. Карасев обратил внимание на то, что без образа дороги в русском менталитете не понять многого, в частности, уход Л.Н. Толстого из Ясной Поляны. См.: Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. 1992, № 8. С. 102–103.

⁸⁰ Аверинцев С.С., Мейлах М.Б. Иудаистическая мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 588.

нееврейский народ до обретения родины скитался под руководством Моисея. Приход этноса с прародины – обычное явление в этногенезе. Дунайская (есть другие трактовки) прародина славян пронизывает их эпос. Венгры, предки которых были кочевники и обитали в Приаралье, пройдя мимо Киева в 899 г., завоевали в 900 г. Паннонию (Великую Моравию) – теперешнюю свою родину.

9. Родина-остров

О том, что у людей существует некое талассическое чувство (от греческого «таласса» – море), говорит масса свидетельств. Морской терминологией бывают отмечены самые континентальные области. Ее можно найти в Средней Азии (населенные пункты со словом «лянггар» – якорь и на Кавказе. Одно предание о прибытии Ноева ковчега на Арарат чего стоит! Ядро Франции в Средневековье называлось Иль де Франс («Остров Франции»). Поэтому если вдуматься, то Санчо Панса, мечтавший стать губернатором сухопутного острова, не столь уж и смешен. К Островам блаженных у китайцев в древности снаряжались огромные флотилии. Легенды об островах с таким же названием жили также на другом конце огромной Евразии – у кельтов. Под влиянием этих легенд викинги открыли Ньюфаундленд (названный «Винландом»).

К метафоре острова обращались мыслители – самый знаменитый из них Платон с его Атлантидой. Совершенно самобытна и нагружена сакральным смыслом русская легенда об утонувшем граде Китеже. По-своему идею сакральности острова мощно передал И.И. Левитан в картине «Над вечным покоем». Иначе эта тема звучит у швейцарского символиста Арнольда Беклина в картине «Остров мертвых».

Комплекс моря как психофизиологическое явление, породившее большое количество художественных текстов, исследовал В.Н. Топоров⁸¹.

Отправным моментом теоретических разработок здесь служит «океаническое чувство», о котором много писали З. Фрейд и его последователи⁸². Понятие было призвано описывать пренатальные (дородильные) состояния зародыша. Эти состояния по позднейшим исследованиям оказались близки космогониям некоторых народов, особенно древнеиндийской, что прекрасно показал Ф. Кейпер⁸³. Особый

⁸¹ Топоров В.Н. О «поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах. В кн: Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 575–622.

⁸² Ранк О. Травма рождения. М.: Аграф, 2004.

⁸³ Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М.: Восточная литература, 1986.

и интерес вызывает замечание В.Н. Топорова о берегу как о «собирающем локусе»⁸⁴. Такова и метафора острова.

Тема моря и острова на русском материале глубоко исследована архангельским ученым Н.М. Теребихиным⁸⁵. Он показал, что море является семантическим ядром (смысловым порождающим центром) северорусской культуры. В ней поселение: город, деревня или монастырь осмысляются островом. С морской идеей связана популярность святого Николая. В одном сектантском стихе мачта корабля мыслится Богом Саваофом, паруса – людьми Божиими, ветер – Святым Духом⁸⁶.

Вслед за французским философом и культурологом оккультного направления Рене Геноном (1886–1951) об острове как символическом центре духа в своих «Русских толкованиях» высказался В. Айрапетян⁸⁷.

В самых разных мифологиях народов поднятие земли со дна моря распространенный мотив⁸⁸. Так, у манси гагара ныряет и приносит землю по кусочку на голове⁸⁹. У народа с очень архаической культурой – семангов Малакки есть мотив постоянно растущей земли. Но эта же идея свойственна и высокоразвитой культуре китайских земледельцев. Ю. С. Степанов обращает внимание на то, что и в русском менталитете широта есть неременное свойство земли⁹⁰.

Значит, перед нами некая антропологическая универсалия, в психологическом смысле архетип земли. Все подобные понятия предполагают, что растущая суша в виде острова омывается бескрайним океаном. Эта суша всплывает, тонет либо делается влажной, как Мать-сыра-земля на Руси. С такими натуралистическими представлениями связана, но вовсе не сводится к ним, идея расположения идеального мира на острове (см. упомянутые работы Ю.С. Степанова и Н.М. Теребихина).

Изучая вместе с этнографом С.-М.А. Хасиевым старинный чеченский этикет, мы установили, что существовало правило, запрещающее утверждать что-либо значительное от своего лица. Положено было в этом случае сказать: «От одного кумыка (грузина, русского и т.д.) я слышал то-то...» Это правило, видно, хорошо знал и Руставели: о словах своих «Кто себе не ищет друга самому себе тот враг» (эти слова выбиты на памятнике русско-грузинской дружбе в Москве) он

⁸⁴ Топоров В.Н. Указ. соч. С. 594.

⁸⁵ Теребихин Н.М. Лукоморье. Очерки религиозной геософии и маринистики Северной России. Архангельск: ПГУ, 1999.

⁸⁶ Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск: ПГУ, 1993. С. 25.

⁸⁷ Айрапетян В. Русские толкования. М.: Языки русской культуры, 2000.

⁸⁸ Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1982. С. 240.

⁸⁹ Мансийский фольклор. М., 1994. С. 47.

⁹⁰ Степанов Ю.С. Указ. соч. С. 511.

сообщает в поэме «Витязь в тигровой шкуре», что они написаны на одном камне в Китае⁹¹.

В этом случае родная земля как бы омывается мудростью. В русском менталитете сама земля наполнена мудростью и святостью. Она не только несет знаки святости как святые камни в германороманском мире и у других западных и восточных народов, но сама источает благодать. Отсюда особая привязанность русского человека к «малой родине». И это надо хорошо понять в себе, чтобы ей, своей «малой родине», послужить. Острое чувство малой родины – огромный человеческий потенциал России. И это счастливая особенность психологически переходить с этого уровня на уровень «большой родины» и той высоты, которая обычно называется отечеством, заботливо печалиться и деяниями по возможности обихоживать малую родину, облекать ее заботой.

10. О «призвании варягов»

Возьмем в руки документы народного мышления – «Апокрифы древней Руси»⁹². И мы тут же убедимся, что в них Русь мыслится землей, обтекаемой мудрым словом, зародившимся на Святой Земле. Уже первый русский паломник игумен Даниил (начало XII в.) собрал и сообщил в «Хождении» много тамошних устных легенд. Сведения такого рода попали в «Повесть временных лет». Апокрифы (первоначальное значение слова «тайное, сокровенное») повествовали о сотворении мира и первых людей. О ветхозаветных царях и пророках. О чудесах в Персидской земле, о сошествиях в ад. О житиях святых и хождении Богородицы по мукам. Эти рассказы, дошедшие до берегов Белого озера, до Белого моря, – дань более древней традиции духовно обогащать свою малую родину.

И вот какой вырисовывается аспект знаменитого и непонятого эпизода, именуемого у историков XIX века, работавших с Несторовской «Повестью временных лет», «призванием варягов». Изложим его суть по С.М. Соловьеву⁹³.

Прогнали новгородцы вместе с чудью и кривичами варягов, которые брали дань (как и хазары, мизерную – «по белке с каждого до-

ма»), да начались у них междоусобные войны⁹⁴. Тогда решили: «Поищем себе князя». И направили к варягам послов с удивительными словами: «Земля наша велика и обильна, да порядка в ней нет, пойдите княжить и владеть нами». Это архетип родины-острова, только с отрицательным знаком. Впрочем, один из мудрейших греков, Геродот, тоже был критичен к своей родине Элладе и заявлял, что варвары мудрее греков. Происхождением подобных взглядов ниже мы займемся подробнее. Но сейчас обратим внимание на то, что в древнерусском и древнегреческом, чеченском и грузинском представлено не историческое мышление, а осмысление виртуальных социально-нравственных проблем родины. В этих вариантах выражена забота о совершенствовании человека.

В древнерусском приглашении варягов заключена картина золотого века: «земля наша велика и обильна», т. е. все вроде есть для счастья человека. Но вот сам он себе помеха. Позиция к человеку отрицательная, осуждающая. Получается, что вся картина мира виртуальна. Богатства земли не от человека, а дарованы: естественны или от Бога. В целом спонтанны. Картина общества описывается как непривычно-отрицательная и объективированная. Телесность человека задана, скорее, положительно – ведь величина земли и обилие благ создают комфортность (гратуал в языке виртуальной психологии Н.А. Носова). Состояние сознания людей в описываемой ситуации расширенное. Эти люди отдают себе отчет в важности предпринимаемых ими действий, на осуществление которых направлены их усилия. Перед нами все основные признаки виртуальной реальности, отмеченные Н.А. Носовым⁹⁵.

Отметим, что благость земли и порочность общества не заданы как стабильные оппозиции. Это развивающаяся система, где человек представлен в саморазвитии, в процессе. Культура, которая может быть явной и неявной, в данном случае предстала в виде последней, т. е. виртуально-действенной. Это не медитация знания о человеческом существовании, а само творение, порождение условий для этого творения.

Рассмотрим проблему «призвания варягов» в аспекте цивилизационной аскезы, поддерживающей общество в работоспособном состоянии. Эта идея, выдвинутая Максом Вебером и развитая им на ма-

⁹¹ Примечание В.А. Тарасова: Это очень верно. В маленьком городке Московской обл. Краснозаводске, где прошла моя юность, всегда говорили: «У нас всё плохо, а вот в Москве всё по-другому». И эта наивная вера, что где-то лучше, очень свойственна русским людям. Возможно, что и другим, возможно, это общая черта психологии человека.

⁹² Апокрифы древней Руси. СПб., 2002.

⁹³ Соловьев С.М. Чтения и рассказы по истории России. М.: Правда, 1989. С. 33.

⁹⁴ Примечание В.А. Тарасова: Это очень верно. В маленьком городке Московской обл. Краснозаводске, где прошла моя юность, всегда говорили: «У нас всё плохо, а вот в Москве всё по-другому». И эта наивная вера, что где-то лучше, очень свойственна русским людям. Возможно, что и другим, возможно, это общая черта психологии человека.

⁹⁵ Носов Н.А. Указ. соч. С. 57–58.

териале протестантской этики, иногда используется нашими политологами. Активно теорией аскезы пользуется А.С. Панарин⁹⁶.

Для нашей реконструктивно-исторической процедуры важны такие черты цивилизационной аскезы, как этика труда, ответственность, законопослушность, пиетет – почитание своих ценностей, неспособность насильственной передачи аскезы чужой культуре. Все это явные предпосылки для отправления послов к варягам. Без такого аскетического отчуждения своей субъектности ничего бы не случилось.

Надо учесть и то, что варяги не были совершенно чуждым элементом. Ведь среди прибалтийских народов было большое славянское население. Это ему на датском острове Рюген принадлежало крупное святилище. Если верна одна из гипотез происхождения слова «Русь» от германского «руотси» (гребцы, весельные люди), то в мореходных дружинах той эпохи вполне вероятно нахождение славян. Распространение термина «Русь» на восточноевропейское государство шло по аристократическому принципу, такому же, в силу которого Франция получила наименование от франков («свободные»), одного из германских племен.

Что и говорить, в целом в «призвании варягов» перед нами ситуация риска, которая стимулирует именно аристократические аспекты поведения. В данном случае было задано ни много и ни мало, а правление династии.

В рассматриваемом эпизоде помимо упомянутых новгородцев и чуди (северо-западные финно-угорские племена) указаны еще меря (северо-восточные племена той же языковой принадлежности) и сами варяги. Это, кстати, напоминание современным ретивым витиям на темы национальной исключительности: Русь входила в историю как уникальное многоэтничное государство.

11. Пустынничество и инобытие родины

О скитальчестве, о блуждании как открытости к действию, об открытости как о несокрытости по отношению к истине размышляет М. Хайдеггер. «Человек блуждающий» – так можно было бы выразить суть учения Хайдеггера⁹⁷. Для него поиск сокрытой истины – основной вопрос средиземноморской философии. Но как-то сузил географически так тонко им поставленную проблему великий философ.

Неоплатоники тоже неплохо разбирались в скитальчестве, даже четче понимали его цель. Провозвестник учения Плотин (204–270 гг.)

⁹⁶ Панарин А.С. Заблудившиеся западники и пробудившиеся евразийцы // Цивилизация и культуры. Вып. 1. М., 1994. С. 88–90.

⁹⁷ См., например: Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа. 1991.

сформулировал проблему как «путь души»⁹⁸. Для Плотина этот путь начинается с отрыва от здешней реальность (мы скажем – константной), которая в своей множественности подсовывает губительные удовольствия. И тогда для души открывается свободный выход к Единому началу. Душа способна подниматься к Единому. Но ради практической жизни и рефлексии она опускается на грешную землю. И тем не менее она снова может возвыситься до ума, под которым Плотин разумеет духовную жизнь. Вот тогда душа обретает мудрость.

Напомним вкратце судьбу Энея, спасшегося из разгромленной Трои. Здесь нам хорошей опорой служит исследование В.Н. Топорова, ей посвященное⁹⁹. Топоров использует тезис Хайдеггера об открытости и рассматривает Энея в качестве «человека истины». Тогда блуждания Энея наполняются этическим содержанием: он ищет родину, занимается землеустройством, строит города¹⁰⁰.

Странничество и его синоним кочевничество оказываются предпосылкой возникновения оседлых поселений, даже городов. Тому можно привести много исторических примеров. Огромные индийские города возникли как стоянки кочевников. Всем хорошо известно, что многие города Европы возникли на торговых путях, которые были также путями передвижения идей и верований. В последнем случае возникал монастырь, а вслед за ним город. Пустыня, как и лес, подчеркивает историк Средневековья Ж. Ле Гофф, не место уединения, а место испытаний¹⁰¹.

В нашей концепции это места сохранения, поддержания и порождения аристократической аскезы, аристократизма как такового. С точки зрения феодальной морали лес имел отрицательное значение¹⁰². Такие же взгляды бытовали в российской науке XIX века. Но для массы населения лес был кормильцем и защитником, где можно было укрыться и обустроиться¹⁰³.

Старая уловка видеть в наших лесистых пространствах причину всех бед жива и в наше время.

Христианское отшельничество началось с IV века. Если на Ближнем Востоке отшельники уходили в пустыню, то в Европе эту роль играли леса. В религиозном пустынночестве ставилась задача пробу-

⁹⁸ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. Султанов Ш. Плотин. Единое: творящая сила сознания. М.: Молодая гвардия, 1996.

⁹⁹ Топоров В. Н. Эней – человек-судьба. М., 1993.

¹⁰⁰ Там же. С. 95–96, 104, 107.

¹⁰¹ Ле Гофф Ж. Средневековый мир. М., 2001. С. 86.

¹⁰² Там же. С. 99.

¹⁰³ Чеснов Я.В. Культурогенез северного района (на примере Парфеньевского района Костромской области // Человеческий потенциал Парфеньевского района Костромской области. М., 2003. С. 178–217.

дять в себе «внутреннего человека» – о котором писал ап. Павел ефесянам. Пребывание в пустыне или в лесу сопровождалось риском для жизни и соответственно накоплением аристократической добродетели. Раннесредневековый монах – это не затворник с изможденной плотью, а атлет, в любое время готовый выступить в защиту своих убеждений.

Русское пустынночество на ранних этапах прямо было ответвлением аристократизма, что показывает пример Сергия Радонежского. В пустынночестве накапливалась добродетель как мужественность и мудрость, включая политический аспект. Это то же самое, что латинское *virtus*, греческое *arête*. Й. Хойзинга отметил тоже у арабов¹⁰⁴.

Приближающиеся по смыслам русские слова «честь» и «слава» приглушеннее, сокрытие. Но столь же действенны. Показательна позиция Сергия по поводу битвы с золотоордынцами. Он благословляет воинов и посылает на помощь двух монахов, искусных в ратном деле – Пересвета и Ослябю.

Пустынничество оборачивается инобытием религиозного отечества, порождающим отечество-страну и родину. Конечно, это сложный «путь души», нисходящий от града Божьего к граду земному. От прерванной связи с Царьградом к становлению новых столиц на Руси.

И тут снова мы должны отметить колебания русского духа между оседлостью и тягой к духовному кочевничеству, что подчеркивал Г.П. Федотов (1886–1951)¹⁰⁵.

Хождения в Святую Землю в течение целых столетий воспринималось посещением рая. В точности такие же впечатления мне в наше время сообщают представители северокавказских народов, совершивших хадж в Мекку.

Нахождение в константной культуре требует восполнения индивидуально-человеческого достоинства, виртуса, что совершается при выходе из границ культуры. Но куда?

12. Родина – дом

Родина как дом – одна из распространенных метафор. Так о родине писал о. С.Н. Булгаков: «Жили мы в России не мудрствуя – это наш дом»¹⁰⁶. Метафора дома может распространяться до границ Вселенной: «земля – наш дом в космосе», – писал Д.С. Лихачёв¹⁰⁷. В популярной песне поется: «Родительский дом, начало начал. Ты в жизни

¹⁰⁴ Хойзинга Й. Homo ludens. М., 1980. С. 8.

¹⁰⁵ Федотов Г.П. Письма о русской культуре // Русская идея. М., 1992. С. 380–420.

¹⁰⁶ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 375.

¹⁰⁷ Лихачёв Д.С. Письма о добром. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр, 1999. С. 174.

моей надежный причал». Но главная семантика все же и здесь – представление о родине как об острове, который стабилен, а лирический герой в песне возвращается из неких странствий. В словах песни явен контекст притчи из Ветхого Завета о возвращении блудного сына.

В виртуально-антропологическом смысле все не так – движется дом. О чем убедительно свидетельствуют изображения коней на крышах домов славянских, германских и других народов. Для тропической Юго-Восточной Азии лошадь не характерна, там жилище часто изображает буйвола: в Индонезии или в Индокитае и довольно натуралистично. Иногда связь дома с транспортным средством скрыта в терминологии. Например, у чеченцев элементы конструкции крыши называются так же, как и ярмо для быков.

У многих неземледельческих народов дом легко разбирается и перемещается: чум народов нашего Севера, вигвам индейцев Северной Америки. В фольклоре иногда встречается мотив мгновенного магического перемещения дома. У древних греков бог-переместитель Гермес тесно связан с домом. Его изображение ставили у ворот, а внутри дома он царил в помещении, куда приводили невесту и где спали – он ведь сопровождал души (считалось, что во время сна души путешествуют)¹⁰⁸.

Останавливал этотдвигающийся дом очаг, а им ведала богиня Гестия. Очаг – нулевая точка пространства. У древних греков была поговорка: «Начинай с Гестии». Женщина всегда управляет очагом. В новый чеченский дом первой входит хозяйка, потом она приглашает войти мужа. Антропологическая связь женщины с домом столь прочна, что у абхазов при стуке ночью положено было к двери подходить хозяйке, а не хозяину дома. Дело в том, что женское пространство концентрическое с неподвижным центром, а мужское – маршрутное. Дом движется с мужской точки зрения, стоит – с женской. У народов, культура жилища которых выработала большие общинные дома, вроде ирокезов в Америке, сильно выражены черты «матриархата». В брачных обычаях, где инициатива принадлежит мужчине, дом оказывается на маршрутном пути: у адыгов на Кавказе, кое-где на Украине, у немцев Сибири жених должен был в дом невесты въехать на коне.

Получается, что родительский дом, как надежное пристанище, куда мы стремимся вернуться, прежде всего, дом материнский. Нахождение в нем – возвращение в материнскую утробу. Родина, как дом, воскрешает материнский архетип дома. Но исторически мужская динамическая концепция дома долго не давала возможности родиться метафоре «родина – это дом». Это сравнительно поздняя метафора.

Несколько слов о русском доме – избе. Это сруб главным образом из хвойных пород дерева. В избе очень выражены моменты виртуаль-

¹⁰⁸ Kerenyi K. Hermes. Der Seelenfurer. Zurich, 1944.

ного движения. О коньке на крыше мы уже говорили. Наиболее интимная и почетная часть («красный» или «святой» угол) в дальнем конце по диагонали от печи, подальше от стабильного женского пространства. В 1988 г., повторив на северо-западе Подмоскovie маршрут моего учителя Николая Николаевича Чебоксарова (1928 г.), я обнаружил примечательную черту в устройстве пола в традиционных избах: уровень его слегка повышался от порога к «красному» углу с иконами, который в отличие от печного угла считается мужским и где находятся «боги», т. е. иконы.

Движение, зафиксированное морфологическими и поведенческими структурами дома, не бесконечно, оно размерено остановками. Движение и остановки сочетаются. Невесту обязательно везут на телеге (с конской запряжкой у славян, бычьей – у адыгов). Теперь, конечно, на автомашине. В доме жениха невеста останавливается у печи. Женщина останавливает мужское движение по маршруту, порождая смыслы семейной жизни.

И мужское, и женское тело пребывают в движении, хотя по-разному. Дом, который сам движется, это движение человеческих тел останавливает, помещая его в утробу матери.

В народных культурах вообще остановками движения или работы маркируются жизненно важные моменты, движение затормаживается обрядом, за работой обязательно следует праздник. Обряд и праздник всегда локализованы. Смысловые остановки демонстрируют то, что следует назвать топоментальностью.

Образ родины как дома топоментален. Это место, в котором порождается ментальность – состояние порождения мысли. Вот почему строительство дома начинается с ограды, с выделения его локуса из внешнего пространства. Такое делается даже тогда, когда у бродячих охотников и собирателей пищи дома как такового еще нет. Муж и жена у бушменов перед тем, как улечься на ночь на голой земле, втыкают в землю копье и палку-копалку – это будет вход в их еще не существующее жилище¹⁰⁹. И в развитых культурах значение ворот и дверей огромно. Они репрезентируют ограду. У кочевых народов Казахстана и Средней Азии воздвижение юрты начинается с окружения веревкой того пространства, где она будет воздвигнута¹¹⁰. Радиус неприкосновенного дома в древнем англо-саксонском праве определен расстоянием, на которое хозяин может швырнуть свое копье. Таких примеров можно привести еще множество.

Итак, дом – это не только физически безопасное место. Он порождает расширяющиеся топоментальные смыслы жизни, ибо он находится в виртуальном движении внутри мироздания. Топоментальность дома – это аналог того, что П.Н. Савицкий, один из основателей

евразийства, удачно назвал «месторазвитием», имея в виду единство менталитета, национального своеобразия страны и окружающей природной среды¹¹¹.

Топоментальность еще не мысль, но готовность к ней, пробужденность. Предусловие и предтрадиция, скрытые в культуре жилища. Заданное природой «месторазвитие», которое нам необходимо, чтобы обретя региональную корпоративность, не утонуть в массовости.

13. Родина и человеческий потенциал

Обратимся снова к теме родины у авторов русского зарубежья. По-разному, но с максимально возможной силой она прозвучала у разных людей: у философа Н.О. Лосского и филолога Б.П. Вышеславцева при обсуждении черт русского национального характера, у евразийцев, давших одно из первых в мире настоящее системное исследование России. Эту тему практически никто не обходил.

Но выступление историка-медиевиста Георгия Петровича Федотова (1886–1951) нам нужно рассмотреть специально. Он был крупнейшим специалистом по религиозной истории России, учеником И.М. Гревса, теоретически обосновывавшего в нашей стране краеведение и родиноведение. Во взглядах Г.П. Федотов близок сходил с Н.А. Бердяевым. В 1925 г. он выехал во Францию, потом в США. Уже с середины 1920-х гг. Г.П. Федотов предвидел опасность фашизма и новой мировой войны.

Сейчас речь идет о его небольшом очерке «Лицо России», которое было опубликовано в Петрограде еще в 1918 г. «Трудно выразить лицо России, как все живое и все близкое. Легче говорить о лице Франции, условившись в неизбежной односторонности оценок. Но мы воздержимся от дерзкой характеристики России, или души русского народа. Сажем просто и правдиво: что мы любим, и как узнали о том, что любим.

Кто пил горькую чашу изгнания и жил с предчувствием, что долгие годы – быть может, целая жизнь – отделяют его от России, тот знает острее всякого другого, что значит тоска по родине. Пусть мысль, в плену предрассудков, отвергла Россию – самое суровое сердце билось живее при воспоминании о родине. Что ощущалось всего сильнее в образе родины? Ее природное земное бытие: линия ландшафта и воздух родных полей или лесов. Пусть убогая, но милая родина не могла быть вытеснена из души ни мягкостью и живописностью европейских урочищ, ни сладким обаянием юга: это было в крови сильнее нас. И мы томились – кто по березам и соснам северных сторон – помните? “полюби эту вечность болот – навсегда безысходна их мощь”, – кто по суровым просторам степей, по безбрежной Волге и дыханию восточных песков. И, может быть, всего ярче – как наважде-

¹⁰⁹ Marshall L. Kung Bushmen Bunds // Africa. Vol. 30, №. 4. P. 342–343.

¹¹⁰ Нурдубаева А.Р. Кииз юй. Дис. на соиск. уч. ст. к. архит. М., 1998.

¹¹¹ Савицкий П.Н. Географические особенности России. Прага, 1927. С. 30–31.

ние – овладевает душой призраком лета, зноя, истомы, золотых снопов и страдного труда – труд и обилие, как мечта сермяжной Руси, мечта Некрасова, связавшая народное и народническое в одной невымысленной, реальной красоте...

В родине впервые приоткрывается лицо России.

И теперь мучительно думать, как родные поля топчутся немецкой ратью, как родина отторгается от России, становясь иноземной страной, “за границей”, разрывая с кровью то, что в душе слитно и непрерывно.

На чужбине мы начинаем любить и раздражавшее прежде, казавшееся безвольным и бессмысленным, начало народной стихии. Среди формальной строгости европейского быта не хватало нам привычной простоты и доброты, удивительной мягкости и легкости человеческих отношений, которая возможна только в России. Здесь чужие в минутной встрече могут почувствовать себя близкими, здесь нет чужих, где каждый друг другу “дядя”, “брат” или “отец”. Родовые начала славянского быта глубоко срослись с христианской культурой сердца в земле, которую “всю исходил Христос”, и в этой светлой человечности отношений, которую мы можем противопоставить рыцарской “куртуазности” Запада, наши величайшие люди сродни последнему мужику “темной” деревни.

Пусть ныне замутилась ненавистью эта человечность – мы знаем: страсть отбушует, и лицо народа просветлеет, отражая “нерукотворный Лик”»¹¹².

При анализе этого текста, который кажется сначала реакцией на конкретные события Первой мировой войны, вскрываются глубокие, с первого взгляда не видные антропологические смыслы. Обозначим сначала имеющиеся в тексте позиции.

1. Природное земное бытие, ландшафт;
2. Труд и обилие. Ощущение золотого века;
3. Наступление немецких войск;
4. Начало народной стихии;
5. Родственная модель поведения, отражающая представление о родовом теле;
6. Славянский быт и земля, которую «всю исходил Христос».

В группу константных позиций, безусловно, попадают первый и последний пункты, где речь идет о земле. Ощущение золотого века и начала народной стихии мыслятся тоже естественными, данными природой, но в нашем понимании они виртуальны. Остаются еще два пункта, где имеются в виду люди. Это немецкие войска и русский народ, представленный биологически-родственной связью, родовым телом. Хотя в тексте говорится о захвате врагами земель, но непосредственной угрозе на человеческом уровне подвергаются индивиды,

охваченные биологически-родственной связью, т. е. то, что выше мы охарактеризовали как витальность.

Угроза для витальности в тексте Г.П. Федотова концентрирует все беды России. Витальность, которая центростремительна и потом является закрытой системой, взламывается внешней опасностью. Получается, что угроза находящейся во времени родине совпадает с уменьшением человеческой витальности. Без ощущения этого уменьшения Г.П. Федотов не смог бы так сильно выразить этническую тревогу¹¹³.

Итак, витальность как протяженность человеческой жизни и человеческий потенциал, поставленный в реально-виртуальную связь с территорией, вот что обеспечивает нам чувство родины.

Это положение, показанное на разборе текста Г.П. Федотова, рождалось в ходе совсем другой работы, но имеющей отношение к витальности. В 1980-х годах мне приходилось сезон за сезоном собирать в Абхазии этнографический материал. Задача, для которой все это служило, состояла в изучении феномена долгожительства (продолжительность жизни в дефакто состоянии до 90 и более лет). Работа шла довольно широким фронтом, в ней участвовали ученые из Москвы, Петербурга, Тбилиси, Сухуми, США – этнографы, геронтологи, экологи, медики. Особых результатов эти исследования не дали и через три–четыре года были свернуты. Но проблема лично меня продолжала беспокоить в последующие годы работы в Абхазии и на Северном Кавказе.

Здесь стоит поделиться вот какими наблюдениями. По вероисповеданию Абхазия делится на северную исламскую часть и южную христианскую. В 1980-е гг. знание населением основ той и другой религии было минимальным, но различие поведенческих стереотипов было явным: ислам оказал более сильное воздействие на мировоззрение и поведение людей, чем христианство. Последнее при всем, что Абхазия относится к числу древнейших стран, куда проникло христианство (по крайней мере в VI в., а то и ранее), это вероисповедание допускает сосуществование с массой языческих культов (кузницы, стихий, духов, особых охотничьих культов и т.д.). Некоторые культы сосредоточены только в пределах отдельной фамилии, например культ змей и умение лечить от их укусов в фамилии Куцниа. В целом общество южной Абхазии оказалось более закрытым, чем в северной. Но именно в южной (так называемой Абжуйской) Абхазии по статистике оказался сосредоточенным подавляющий процент долгожителей.

Общение с этими людьми поставило меня перед удивительным фактом: все эти люди – и мужчины, и женщины – были совершенно

¹¹³ Об этом понятии см.: *Чеснов Я.В.* Культура детства. Этническое и человеческое // *Этнокультурное (национальное) образование в Москве на пороге XXI века.* Вып. 6. М.: МИРОС, 1999. С. 52–53.

¹¹² *Федотов Г.П.* Лицо России // *Вопросы философии.* 1990. № 8. С. 134.

разного поведения и духовных ориентаций. Кто-то не ел мяса, но другие потребляли его постоянно, были такие, кто не ел овощей («по ним ходят люди и животные»), кто-то никогда не курил, но другие бодрые старцы сидели передо мной в клубах табачного дыма, и т.д., и т.п.

Феномен долгожительства обнаружен не только среди населения благословенной Абхазии, но и в суровой климатически Якутии, в других регионах.

Большинство кавказских долгожителей, как, впрочем, повсюду, не покидало своей родины. Окружающую среду они считали для себя идеальной. В 1992 г. с аспирантом Бузжигитом Кучмезовым мы долго работали с балкарским долгожителем Хасаном Мирзоевым. Он ежедневно пас стадо овец в горах, куда в свои 100 с лишним лет он уже не мог сам идти пешком, а ехал на осле. Мы его сопровождали до пещеры Лыгыт-дорбун, около которой стадо начинало пастись, а мы разжигали костер. В горах всегда дует ветер, используя его силу орлы парят, не шевеля крыльями, один выше нас, а другой ниже, выслеживая добычу в глубине ущелья. И вот однажды Хасан, который до конца дня не слезал со своего осла, прервал обычный этнографический рассказ и воскликнул: «Нет на земле прекраснее мест, чем эти». Хасан Мирзоев только раз покидал свою родину – вместе со всем балкарским народом в 1944 г. он был отправлен в высылку в Киргизию. Других прекрасных мест он не видел. Но почему же в его словах присутствует не только убежденность, но и правда?

Надо думать, потому, что при старческой дряхлости его витальность не была нарушена и его жизненный путь пролегал рядом с родиной, даже внутри нее, но в ее объемлющей системе у Хасана были выбор и свобода. Слова Хасана о родине были продиктованы его абсолютной свободой, которая не была ограничена его физической немощью. Свобода дала ему дистанцию в отношении к родине. И в этом разрыве разместилось его чувство родины.

Пример Х. Мирзоева показывает, что с точки зрения индивида родина чуть сдвинута, нет полного с ней совпадения. Можно теперь понять, почему в русских песнях Россия иногда именуется «Мать-сторонка»¹¹⁴.

14. Опыт личности: Гоголь

С особой силой трагическая неслиянность личности и родины предстала в судьбе Николая Васильевича Гоголя. Но и укорененность в родине всех сторон его личности тоже¹¹⁵.

¹¹⁴ Громыко М.М., Булганов А.В. Указ. соч. С. 505.

¹¹⁵ О судьбе Н. В. Гоголя см.: Золотусский И. Гоголь. М., 1979. Письма Н.В. Гоголя из Рима: //www.geopoesia.ru /page3/html

Истоки творчества Гоголя не всегда понятны, даже странны, но их никак нельзя назвать нелепыми. В отличие от памятника, поставленному Гоголю в Риме, где он прожил 9 лет. Автор скульптуры З. Церетели. Фигура сидящего писателя позой тела, поворотом головы и многим другим за чем-то напоминает фигуру Моисея, созданную Микельанджело. Фигуру тоже плотную, довольно сильного физически человека. Только Гоголь одет в ямщицкий кафтан, из-под которого выступает добротный сапог с толстой, как бы резиновой, подошвой. В руке Гоголя вместо скрижалей театральная маска. Моисей был изображен в момент гнева против предавшегося языческим страстям соплеменников пророка и готового разбить скрижали. Что хочет сделать Гоголь, не ясно. На кого он смотрит, надо думать, с гневом? Не на актеров же, игравших в «Ревизоре». Получается, что на Россию. А дорожный кафтан и сапог – это про странствия Гоголя или что он хочет кого-то подвести? В бричке Чичикова? Сомнения призвана разрешить фраза Гоголя из письма Плетневу на постаменте: «О России я могу писать только в Риме, только так она предстает мне во всей своей громаде». Этой вырванной фразой Гоголь сделан куцым. Гоголь в Риме – это не об удалении географическом, а о другом.

Он уехал из России в 1836 году после провальных рецензий на петербургский (в апреле) и московский (в мае) спектакли «Ревизора». Ни Германия, ни Швейцария, ни Франция не удержали его. А в Вене у него было столь сильное нервное расстройство, что он сжег драму из жизни запорожцев. Весть о смерти Пушкина, полученная в Париже, его сильно ранит. Но вот он в Риме. Он долго приходит в себя. 30 октября 1837 г. Гоголь пишет В.А. Жуковскому: «Россия, Петербург, снега, подлещы, департамент, театр – всё мне снилось...»

Эти ноты звучат и позже, когда Рим совершенно покорила писателя: «Не жите на Руси людям прекрасным, одни только свиньи там живущи». (Письмо М. П. Погодину 5 мая 1839 г.)

А Рим все сильнее **завладеват** душой Гоголя. Сеньор Николо за всегдател тратторий, выучил итальянский язык, изучил улицы и памятники Рима. Город, как и вся Италия, переживал не лучшие времена, будучи под австрийской властью. Печать забвения лежала на нем. Но забвения чего? Имперского величия, «департаментов», но не одаренности и добродушия народа. Вот что привлекало Гоголя. В литературе о Гоголе представлена точка зрения, согласно которой в Риме Гоголь ощутил превращение Миргорода в Город, в макрополис Рим с его мировым значением. Вовсе нет. Напротив, Гоголь увидел регресс к элементарным основам человеческой жизни. И, в частности, отдал должное разнообразной итальянской кулинарии. Эту витальность он воспел в образе цветущей женщины Аннунциаты. А Рим с его прошлым величием в «отрывке» «Рим» предстал в образе обедневшего итальянского князя.

Гоголь и тут великий мастер наслаждаться простыми экзистенциями бытия, как в жизни, так и в творчестве. Опять же, смачной темой плодов итальянской почвы, кулинарно преобразованных. Об этой земле позднее он скажет Смирновой-Россет, калужской губернаторше, которая записала слова Гоголя. Речь у них шла об итальянском просветителе Лодовико Муратоги (XVIII в.): «У него одного слышишь связь, весь быт его народа, его связь с землей, на которой он живет».

Так мы ощупью, опираясь на надежные свидетельства, можем приблизиться к пониманию отношения Гоголя к неласковой родине. И сам он обо всем четко свидетельствовал: «Я живу около года в чужой земле, вижу прекрасные небеса, мир, богатый искусством и человеком... Непреодолимою цепью прикован я к своему, и наш бедный, неяркий мир наш, наши курные избы, обнаженные пространства предпочел я лучшим небесам, приветливее глядевших на меня. И я ли после этого могу не любить своей отчизны?». Это еще в 1837 г. в ответ на письмо М. П. Погодина, звавшего Гоголя поскорее вернуться из Италии. Заметим, что Гоголь употребляет по-старинному выражение «чужая земля» вместо «чужая страна»: «земля» несет большие смысловые пласты, чем обезличенное «страна».

Слов нет, Гоголь любил путешествовать. Точнее сказать, он – странник. Из того же Рима он писал Погодину: «С какой радостью я сделался фельдегером, курьером даже на русскую перекладную, и отважился бы даже на Камчатку, – чем дальше, тем лучше». И Пушкин странник. И Чехов поехал на Сахалин. Многие другие странствовали не по своей воле. В бричке, в телеге ли, где по бокам два жандарма сидят. Все началось с Гоголя. Тройка появляется перед взором Гоголя не только в конце «Мертвых душ». Еще раньше она проносилась мимо южного моря и Италии. И, тем не менее, на этом мистическом пути: «...Вон русские избы виднеют. Дом ли то мой синее вдали?». А дальше уже совершенно запредельное: «Мать ли моя сидит перед окном? Матушка, спаси твоего блудного сына!»

Кто эта Матушка, перед которой, как на ладони, космический полет тройки, а человек так остро себя осознает грешником? И мать, и Богородица, и Мать-сыра-земля. Италия дает возможность Гоголю приблизиться «на версту к небесам». Даже трансцендентное Гоголь меряет дорожным знаком. Не на версту ведь, это чудная гоголевская метафора, а больше гораздо. Он смотрит из такого удаления, когда «с одной стороны море, с другой Италия», из Космоса «виднеют русские избы». Оттуда видна Россия как остров среди моря. Как дом. Полетом в поднебесье Гоголю близок наш современник Тарковский.

Мы в праве перечислить многие другие гоголевские мыслеобразы России, нисходя ко все более человекомерным, включая нацию. А сам он с современной социологической точностью писал С.П. Шевыреву: «Я принадлежу к живой и современной нации».

Как далек Гоголь от бронзового 3-метрового истукана, поставленного в Риме! Хотя бы тем, что он реален. Человек, мёрзнувший в нетопленных римских апартаментах, любивший поесть, одалживавший у Языкова 2 тысячи и радовавшийся, когда от императора получил спонсорскую поддержку в 5 тысяч. Гоголь – обычный человек. Как все мы. Только с очень сильной верой в Бога, которая ему позволила увидеть, что «народ» – это художник. «Из всякого делает художник». Такова одна из идей отрывка «Рим» – творчество. Конечно, город, в котором написаны «Мертвые души» и «Шинель», заслуживал бы более вдумчивого памятника.

15. О родиноведении

В филологической науке есть понятия, часто переносимые в культурологию. Таковы метафора и метонимия. Метафоры всем хорошо известны. Это когда женщин мы называем каким-нибудь цветком. А когда мы ей говорим, что «без тебя я жить не могу», то здесь дело движется к метонимии, это указание на составную часть целого. Но к понятию родины подобные тропы мало подходят, хотя порой и их можно услышать. У нормального человека по отношению к родине всегда есть уважительная дистанция. Дистанция по отношению к родине заставляет человека прилагать усилия, чтобы идти с ней вровень. Некоторым удается ее опередить, многие отстают так, что у них остается только место рождения, запись в паспорте. Язык всегда кладет мудрости. Вот и говорим мы о чрезвычайном усилии «подвиг», даже уже не чувствуя, что это – движение, естественно, внутреннего состояния, души. На эту этимологию обратил внимание Дмитрий Сергеевич Лихачёв¹¹⁶. Как бы то ни было, ясное отношение к родине предполагает усилия души и обучение, наставничество.

Наличие или отсутствие чувства родины объясняется тем, что человек может существовать безбедно в мире констант, попросту говоря, в мещанском благополучии, а оно-то бездонно. Для обретения родины нужны способности воспринимать виртуальную реальность. Это значит принять бытие аскетически, а не потребительски. П.П. Гайденко сказала об этом так: «Лишь выход за пределы «малого я», отказ от привязанности к благам мира сего, следовательно, от забот о самом себе, о своем завтрашнем дне, отречение от собственной воли, от попыток активно влиять на ход событий, готовность принять все, что есть, потому что оно есть, или, в терминах христианского вероучения. Потому что оно ниспослано Богом, – лишь это дает возможность соприкоснуться с бытием как особым измерением реальности – вечно длящимся настоящим. В момент этого соприкосновения человек непосредственно переживает и свое собственное бытие, бытие всего, что он преднаходит в мире, как наивысшую ценность: чувство бытия переполняет его, рождая радость, которую ничто не может омрачить»¹¹⁷.

Но полноте бытия, описанной П.П. Гайденко, есть пределы и меры. В людях есть психическая структура, работающая как орган этой меры. Как было выяснено, это совесть. С ней как с органом, иногда ее называя со-присутствием, иногда соизмеримостью¹¹⁸, умел работать М.К. Мамардашвили. Совесть у М.К. Мамардашвили всегда непонятна, но она – условие понятности чего-либо другого¹¹⁹.

¹¹⁶ Лихачёв Д.С. Письма о добром. С. 110.

¹¹⁷ Гайденко П.П. Природа в религиозном мировосприятии // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 47.

¹¹⁸ Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. СПб., 2000. С. 33, 41, 121.

¹¹⁹ Там же. С. 141.

Как особый виртуальный орган совесть способна порождать свою виртуальную онтологию. Родина – один из элементов этой онтологии. Это способ восприятия связи с природной средой и одновременного осмысления ее в виде ряда образов: Родина-мать, Мать-сторонка, родина-остров, «самое красивое место», «родная земля», «родной дом». Образы эти вторичны по отношению к отечеству, но топологически с ним связаны. Их восприятие может вести к порождению в человеке совести¹²⁰.

Виртуальная топика состоит здесь в том, что смыслы названных образов в них не кончаются, но выходят к пределам понятия «отечество». Сами по себе же эти образы – морфемы народного сознания, модусы расположения и соотношения. Такую топикацию аффектов развивал М. Хайдеггер, опираясь на Аристотеля, который рассматривал аффект не в психологии, а как систематическую позицию в герменевтике повседневности (бытия-друг-с-другом в терминологии Хайдеггера)¹²¹. Бытию-друг-с-другом можно научиться в школе.

Родина как морфема-сознание достраивается – мы уже это выяснили – природой, «началами народной стихии», т. е. обычаями, культурой жилища и т. д. Вспомним Пришвинские слова о «грубой материи своей родины», Федотовские о «природном земном бытии». Но эта морфемная сфера в отрешенном чувстве родины окружена мышлением, способным придать этому чувству универсализм и открытость миру. Малый герменевтический круг – родина – оказывается внутри большого герменевтического круга. Здесь мы разделили один Дильтеевский герменевтический круг, состоящий из концентров частного и всеобщего на два: малый и большой и поместили первый внутрь второго. Тем самым мы получили антропологический герменевтический круг. Он демонстрирует устройство народной культуры.

¹²⁰ Примечание В.А. Тарасова: По-моему совесть – это чувство ответственности перед близкими людьми, родственниками, друзьями, коллегами по работе, боязнь подвести их и получить от них отрицательную оценку личности. Т.е. это чувство работает в микрообществе. Совесть перед Родиной, по-моему это идеологический штамп. Рядовой человек не может её ощущать, т.к. не работает на этом уровне. Стыд перед родителями, перед деревней, перед коллективом лаборатории – это понятно, но стыд перед царём или президентом? У простого народа его нет, может быть он есть в высших эшелонах общества, которые непосредственно соприкасаются с царями и президентами? И когда политрук кричал: «За Родину! За Сталина!», а они действительно это кричали, простые солдаты думали не о Родине и Сталине, а о своих товарищах и далёких родных. Это к слову о приземлении у простых людей понятия Родины. Это слишком высокий уровень, чтобы им пользоваться для большинства людей, а у тех, кто бросается этими словами, очень велика вероятность простой демагогии. Поэтому подобным призывам не верят, а регулируют поведение более земными чувствами.

¹²¹ Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В.В. Библихина. М., 1997. С. 138–139.

Ее суть, во-первых, локальна и, во-вторых, вовсе не лишена связей с миром через внешний герменевтический круг. Этот внешний круг позволяет человеку обучаться чувству родины.

Вместе с тем народная культура событийна, если, вслед за М. Вебером, событием мы будем считать не что произошло, а что обладает смыслом¹²². Поэтому народная культура, как и комплекс наук, ее изучающих, – этнография, этнология и антропология в целом – историчны. А философии мы должны быть благодарны за то, что она помогла нам на это раскрыть глаза. История с точки зрения логики народной культуры – это расширение смыслов. Народная культура исторична.

Наконец, что же нам дает родина помимо главного – жизни? Говоря словами П.П. Гайдено, взятыми из названной работы, «опыт непосредственного бытия – без него человек раб собственной активности»¹²³. Тут уж не добавить, не убавить. В японских школах существует программа, по которой ребенок за годы обучения должен в экскурсиях посетить все исторические области страны. В них он соприкасается с опытом непосредственного исторического бытия, организованным через родиноведение.

Д.С. Лихачёв очень боялся свободы современного человека от собственных культурных корней. Он писал о необходимости «духовной оседлости», имея в виду нравственность. Он призывал к созданию особой науки «экологии культуры». Он писал о необходимости «духовной оседлости», имея в виду нравственность. Он призывал к созданию особой науки «экологии культуры»¹²⁴. Анализируя концепт родины мы подчеркивали в нем элемент «по-двига», «по-движничества», ссылаясь в том числе и на Д.С. Лихачёва. Надо думать, что под «духовной оседлостью» Д.С. Лихачёв подразумевал внутреннюю зрелость, воспитанность. Можно также показать, что, думая о «духовной оседлости», Д.С. Лихачёв имел в виду воздействие природы. Об этом говорит его убеждение, что «Пушкин шел от природы Родины к русской действительности»¹²⁵. Д.С. Лихачёв высоко ценил краеведение.

Отечественное краеведение испытало нелегкую судьбу. Чего стоил тотальный разгром местных музеев в начале 1930-х годов! Современное массовое создание музеев с краеведческим уклоном отвечает тяготению людей к «малой родине». Но краеведение может восполнить только часть этой потребности. Дело в том, что понятийная сеть краеведения ограничена локально. Краеведение описывает территорию. Родиноведение характеризует состояние человека, находящегося в интенсивных связях со всем миром. Поэтому родиноведение не мо-

¹²² Вебер М. Указ. соч. Гл. 9, 27.

¹²³ Гайдено П.П. Указ. соч. С. 52.

¹²⁴ Лихачёв Д. С. Указ. соч. 150–151, 166.

¹²⁵ Там же. С. 141.

жет быть замкнутым, и оно легко и четко может структурироваться по уровням. Дидактический потенциал родиноведения колоссален.

Полезно рассмотреть пример истории родиноведения в Германии¹²⁶. Там оно имеет давние традиции, восходящие в учению И. Песталоцци о роли природы в воспитании и образовании детей. Родиноведение было обязательным предметом в «народных» школах с 1908 г. В годы нацизма оно впитало в себя эту идеологию и было в 1945 г. устранено из системы образования. Но уже в 1950-е гг. родиноведение снова преподается в младших классах, а в старших оно фигурирует в качестве «дидактико-методического элемента образования». Оно подвергалось критике за «развлекательно-психологическую направленность». Но в ФРГ было признано, что родиноведение может быть посредником в приобщении детей к более широким горизонтам. С 1969 г. оно имеет уже статус обычного школьного предмета. В ГДР родиноведение претерпело аналогичную судьбу и в конце концов преподавалось в 1–4-х классах средней школы¹²⁷. В немецкий язык глубоко вошли понятия «народных праздников» и «праздников родины» (Heimatfeste), которых не сотни, а тысячи.

Наши народные праздники, скорее, церковные, престольные. Одно это не дает понятия родины образовать столько фразеологизмов, как в немецком языке. У нас в нем больше суровости. Конечно, мы уже припоминали в самом начале слова А.С. Пушкина о любви к «отеческим гробам», к «родному пепелищу». Родиноведение в России можно начинать от этих слов поэта. О какой такой он говорит любви как не о любви-ответственности? Любовь к родине, прошедшую сквозь все существо человека, включая его разум, принято именовать патриотизмом. Он появляется не абстрактно, а в конкретной обстановке, в которой у человека развивается его личность: среди данного ландшафта, среди близких людей, в родном для него доме.

Обращенность к рациональному познанию – вот что отличает современное родиноведение от старого краеведения, которое было ориентировано прежде всего к эмоциональной стороне мировосприятия человека. Но современное родиноведение должно включить в себя традиционное краеведение как составную часть.

В родиноведении сохраняются общенаучные принципы, развитые в краеведении, – идти от частного к общему, комплексный подход и широкое вовлечение в его круг участников как познающих свой край, так и опытных наставников. Но родиноведение в большей степени готово, чем краеведение, стать учебной дисциплиной. Яркий пример этого положения дает процветающее ныне московское краеведение.

В нашем обществе давно обосновано то обстоятельство, что для человека большая Родина познается через необходимую ступень ро-

¹²⁶ Brockhaus Enzyklopedie. Bd. 9. Mannheim, 1989. S. 617–619, 620.

¹²⁷ BJ Universal Lexicon. Bd. 2. Leipzig, 1980. S. 391.

дины малой. Это дополнительный и очень веский аргумент в пользу актуальности введения родиноведения в школьную программу.

Аргументация, сведенная воедино, здесь такова.

1. Историко-философская позиция к человеку, раскрытая средствами антропологии, не делает его бессильной игрушкой неких глобальных сил. В этой позиции присутствует понятие родины, а не «региональной идентификации» и подобных химер политологии.

2. Поэтапная связь понятий большой и малой родины доказывается средствами современной географической науки, кладущей в основу рассмотрения культурный ландшафт.

3. Родиноведение удачно в себя включает наработки этнологической науки, касающиеся организованностей культуры с выраженным региональным аспектом (этнографические группы, этнографическое районирование, этногенез, культуроценоз и т. д.).

4. Через подобные организованности родиноведение смыкается с интенсивно развивающейся ныне регионалистикой.

5. Обосновывая родиноведческую тематику, нужно сказать еще следующее. Знания всегда повышают общественный статус человека. Обладание уникальными знаниями характеризует личность данного человека, делает его интересным для других. В особой мере сказанное относится к молодежи, которой больше всего необходим просветительский потенциал родиноведения.

Приложение

НАЙКАНЧИНА А.П.

Ассоциация коренных малочисленных народов Севера Республики Бурятия

*О моем чувстве родины. Так просто мои мысли вслух,
мысли ни о чем, мысли о святом*

Мой родной народ – эвенки. Раньше их называли тунгусами. Это название каждый может прочитать на пьедестале памятника А.С. Пушкину в Москве. Как известно, эвенки расселены от Уральского хребта до Охотского моря. Кстати, «урэл» – по-эвенкийски означает «горы». Конечно, народ, расселенный на такой колоссальной территории, не может не распасться на этнические группы: есть эвенки-орочены (оленоводы), мурчены (коневоды), есть ламучеры (рыболовы), есть такие, которых называют: красноярские, якутские, читинские, китайские, амурские, иркутские, забайкальские. Я принадлежу к забайкальским эвенкам-ороченам.

Мое родное село Россошино находится у слияния двух рек Большого и Малого Амалатов. Оно появилось совсем недавно – в 50-х годах. Там живут, помимо эвенков, русские, буряты. И, конечно, мы – эвенки. Это наша родная земля.

Мое появление на свет, как, впрочем, у всех представителей коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, окутано семейными тайнами. В силу обычая я не имею права никому постороннему называть моменты своего появления, рождения. Но родилась я, как и все советские дети, в районном роддоме, что очень печально для моей мамы, для моего народа, для меня лично. Раньше эвенкийки рожали в специально отведенном чуме, с помощью бабки-повитухи. Или там, где придется. Моя бабушка по отцу была рождена зимой, в снежном сугробе. Моя мама была рождена в тайге в местности Хойгот в Баунтовском эвенкийском районе, а меня родила в п. Багдарин, где, кстати, и я родила своего сына. Если до рождения сына для меня главным человеком в жизни была и остается мама, там, где моя мама – там моя родина. Сейчас, когда все мои мысли, все мои чаяния, все мои надежды, все мои усилия вертятся вокруг моего смысла жизни – моего сына, там моя родина. Для меня родина там, где мне хорошо и физически и душевно. Там, где живут мои братья, мой отец, мои самые близкие люди. Там, где совсем недавно кочевали мои предки, и там,

где они захоронены. Там, где захоронен мой младший брат, который еще при жизни был от Бога. С семи лет заболел он шаманской болезнью и нес на себе этот тяжелый и очень ответственный груз до 19-ти лет. Но не справился с болезнью, оставил мой род без проводника жизни, без опеки перед всеми перипетиями жизни.

У каждого эвенкийского рода был свой шаман. Я принадлежу к роду малукчер. По-эвенкийски «малу» – место в чуме, где хранились святые предметы, божки-хранители рода, добрые духи. «Малу» в чуме – это также то место, куда сажали самых почетных людей и гостей.

Последний шаман моего рода был Найканчин Илья Павлович, дядя моему отцу жил в 60-е годы прошлого века. После того как он умер, род остался оголенным перед злыми духами, болезнями и т.д. Он был большим шаманом. Кое-чему научил моего отца – Найканчина Павла Константиновича и моего дядю (старший брата отца – Найканчин Юрий Константинович). Отец может править голову, лечить вывихи, снимать опухоли и знает массу интересных вещей. Но не каждому он расскажет то, что знает. Дядя – Юрий Константинович, на мой взгляд, знает очень многое, но делает вид, что ничего не знает. Он любит рассказывать охотничьи побасенки, как он их называет, и сказки о животных. А еще любит материться и учить жизни всех, особенно моего старшего брата.

Духи моего рода выбрали нового шамана – моего брата. В семь лет он заболел эпилепсией от испуга. На его глазах утонул мальчик семи лет. 12 лет мучили его духи, терзали его тело, его душу. До появления на свет моего сына – я была для Миши всем, может быть, и матерью. И он был для меня всем. Он для меня – тоже родина. Прекрасно пел, рисовал, мог передать любой звук, голос (лай собаки, карканье вороны). Мог передать все, что слышал. Обладал феноменальной памятью. Его все любили, хотя некоторые дети, как я сейчас помню, называли его дурачком. За что я со всеми дралась и била тех, кто его обижал. Да и вообще я была драчуньей и разбойницей. Лазила по заборам, свистела, хулиганила. Это не для статьи! В 19 лет он ушел из дома на покос и не вернулся. Его задавил медведь, нашли мы его через месяц. Это был большой шок для меня. В течение пяти лет душа младшего брата постоянно являлась мне во сне и звала за собой. А какие сны мне снились... Мама говорила, что духи выбирают нового проводника нашего рода. Может быть, когда-то я стану шаманкой, а, может быть, и не стану. Время покажет и определит мой жизненный путь.

Для меня родина – то, что мне очень дорого, то, без чего мне будет сложно и грустно. Это когда щемит в груди, и ты не знаешь, то ли болит сердце, то ли еще что-то трудно объяснимое. Я не знаю, что еще можно писать, а что нельзя?

А еще я поняла совсем недавно (когда была по делам Ассоциации по делам коренных народов в Малайзии, принимала участие в седьмой конференции сторон конвенции по биоразнообразию), что я никогда не смогу покинуть свою родину, свой немногочисленный, но великий древний эвенкийский народ.

Малая родина – это то место, где я родилась. Родилась я на Баунтовской земле. Земле моих предков. Как я горжусь, что я представитель эвенкийского народа. И если бы моей зарождающейся, но еще не родившейся душе-птичке, сидящей на ветке большого дерева, где кроме моей души еще тысячи птичек-душ, Буга (по-эвенкийски Бог, добрый дух) предложил бы сделать выбор национальности, выбор народа, выбор места рождения, я ни за какие блага не сделала бы выбор против того, что «я» сейчас есть, что есть у меня. То, что есть у меня, это мой путь, моя дорога, моя родина, моя необорвавшаяся пуповина. А если оборвется моя пуповина, то исчезнет та невидимая нить, которая соединяет меня с матерью, с сыном, с родиной, с народом. Тогда я буду без родины!!!

Вот так, дорогой Ян Чеснов, это мой выбор, мое видение родины, моя исповедь. Никому я об этом еще не говорила, выплакалась – называется. Что я еще могу написать?! Чем дальше, тем будет только хуже...

С уважением, симпатией и искренностью.
Анна-Ованка Найканчина,
далекий от науки человек.

25 февраля 2004 г.

Москва

УДК
ББК
Ч

Рецензенты:

д. культурологии *П. Ю. Черносвитов*,
к. искусствоведения *Н. Ю. Данченкова***Чеснов Я. В.**Ч **Философская антропология народной культуры** / Я. В. Чеснов. –
М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2014. – 496 с.**ISBN 978-**

В народной культуре целостная личность себя не афиширует, а прячется под ролевыми масками. Эта культура перформативна. Она противится исследовательскому взгляду, укрывая свое ядро в далеком прошлом, в традиции. Поэтому предметное отношение к народной культуре потребовало развития корректирующей методологии и герменевтики скрытых (устных) текстов. Обнаружены изначальные истоки городской ментальности и аристократизма. Показано, как ограничивающие рамки природы и культуры преодолеваются через состояния свободы: в творчестве и в чувстве Родины. Помимо литературных данных, автор использует свой полевой антропологический материал.

Книга обосновывает необходимость преподавания родиноведения (в школе, на телевидении). Она рассчитана на думающую массовую аудиторию.

ББК**ISBN 978-**© Чеснов Я. В., 2014
© Издательство Канон +
РООИ «Реабилитация», 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ВВЕДЕНИЕ. Герменевтика скрытых текстов	6
РАЗДЕЛ 1	
НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА С ФИЛОСОФСКОЙ	
ДИСТАНЦИИ	
ГЛАВА 1. О концепте народной культуры	25
ГЛАВА 2. Природа – топоментальное поле культурогенеза	26
ГЛАВА 3. Средства описания: мыслеобразы	43
ГЛАВА 4. Средства описания: тематизмы и художественное мышление	62
ГЛАВА 5. Эстетические онтологии народной жизни	84
ГЛАВА 6. От описания культур к пониманию людей (в связи с работами Клиффорда Гирца)	104
ГЛАВА 7. Коммуникации и культура. Э. Лич о понимании другого человека	122
ГЛАВА 7. Коммуникации и культура. Э. Лич о понимании другого человека	156
РАЗДЕЛ 2	
ГОРОД И СЕЛО:	
ПРИНУЖДЕНИЕ ПРОСТРАНСТВОМ	
ГЛАВА 1. Обнинск ищет свое место	173
ГЛАВА 2. Наследие Боровска и визуальный ландшафт	174
ГЛАВА 3. Покровитель и пространственные символы Москвы	200
ГЛАВА 4. Культурогенез северного района (на примере Парфеньевского района Костромской области)	217
ГЛАВА 5. Антропогенез в сельской местности	244
ГЛАВА 5. Антропогенез в сельской местности	278
РАЗДЕЛ 3	
ЛИЧНОСТЬ: ПРИНУЖДЕНИЕ КУЛЬТУРОЙ	
ГЛАВА 1. Тайны деторождения	311
ГЛАВА 2. Мыслеобраз ребенка	312
ГЛАВА 3. Возрастная девиантность	337
ГЛАВА 4. Концепт человека (компетентность и традиция)	345
ГЛАВА 5. Происхождение аристократизма	378
ГЛАВА 5. Происхождение аристократизма	400
РАЗДЕЛ 4	
ВОЗВРАЩЕНИЕ СВОБОДЫ	
ГЛАВА 1. Памятник Пушкину и ландшафт России	411
ГЛАВА 2. Мыслеобразы Родины	412
ГЛАВА 2. Мыслеобразы Родины	440
Приложение. НАЙКАНЧИНА А.П. Ассоциация коренных малочисленных народов Севера Республики Бурятия	488
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ	491

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
 РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>
 Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

ЧЕСНОВ Я. В.

**ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
 НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ**

Директор издательства *Божко Ю.В.*
 Ответственный за выпуск *Степанов М.С.*
 Художник *Клюйко М.Б.*
 Корректор *Жарская С.В.*
 Верстка *Соколова П.Л.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.08.2013.
 Формат 60×90^{1/16}. Печать офсетная. Бумага офсетная.
 Усл. печ. л. 31,0. Уч.-изд. л. 32,5. Тираж 1000 экз. Заказ .

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация»
 111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
 Тел./факс 8 (495) 702-04-57.
 E-mail: kanonplus@mail.ru
 Сайт: iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие
 «Издательство “Белорусский Дом печати”».
 220013, Минск, пр. Независимости, 79.