



В.Н. РОМАНОВ

ИСТОРИЧЕСКОЕ
РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ

ПСИХОЛОГО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ
АСПЕКТ

В.Н. РОМАНОВ ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ

В.Н. РОМАНОВ



В.Н. РОМАНОВ ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ



В.Н. РОМАНОВ

**ИСТОРИЧЕСКОЕ
РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ**

**ПСИХОЛОГО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ
АСПЕКТ**

В.Н. РОМАНОВ

**ИСТОРИЧЕСКОЕ
РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ
ПСИХОЛОГО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ
АСПЕКТ**

Москва

Издатель Савин С.А.

2003

УДК 008

ББК 71.0

Р 69

Романов В.Н.

Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. — М., Издатель Савин С.А., 2003 — 448 с.

ISBN 5-902121-03-5

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 4
Часть I. Исповедь научного работника .	.. 9
Часть II. Типология первобытной и древней культуры 57
<i>Введение</i> 59
<i>Глава 1.</i> Типология первобытной культуры	68
<i>Глава 2.</i> Типология древней культуры. Культура древней Индии	182
<i>Заключение</i>	295
Часть III. Исследование культуры и культура исследователя ...	301
<i>Введение.</i> О диалогической природе гуманитарного опыта	303
<i>Глава 1.</i> Предыстория диалогической традиции в русской культуре	321
<i>Глава 2.</i> Русская культура XIX в. Формирование диалогизма	342
Послесловие 390
Приложение 398
Список литературы	420
Список сокращений 446

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вся предлагаемая вниманию читателя работа выросла, в конечном счете, из одного-единственного частного вопроса, который с полной очевидностью встал передо мной еще в бытность студентом исторического факультета МГУ. Переводя достаточно архаичный древнеиндийский текст, посвященный правилам благопристойного поведения «дваждырожденных», среди прочих норм, касающихся самых различных сторон человеческой жизни, я неожиданно столкнулся также с предписаниями о том, как следует справлять нужду — большую и малую.

Было совершенно ясно, что здесь, как и обычно, когда в моем тексте шел разговор о совершении ежедневных обрядов, о разного рода искупительных процедурах, о правилах торговли, о достижении «трудного для лицезрения» атмана, об очищении, о решении ряда правовых дел и т.д., всякий раз и без всяких новаций просто кодифицировалась устоявшаяся и освященная временем традиционная практика. Смущало только одно небольшое обстоятельство. Если прагматическая необходимость в кодификации всего остального материала еще могла получить (и иногда получала в литературе) хотя бы внешне правдоподобное (но, отмечу, неизменно частное) объяснение, то тот же вопрос относительно отправления естественных потребностей человека повисал безответно в воздухе. «И действительно, — думалось мне — разве без опоры на текст никак нельзя было справиться нужду, или разве кто-нибудь из древнеиндийских “диссидентов”, обильно расплодившихся в предшествующий моему тексту поздневедийский период, смог предложить обществу что-либо принципиально новое взамен?!»

Вот в этой связи у меня впервые родилось смутное подозрение, что, придерживаясь рутины научной мысли в поисках якобы причинного, а по сути дела, просто редукционистского и псевдоисторического объяснения, упускаешь что-то главное здесь, и это главное состоит, быть может, не столько в описываемой практике, сколько в самом акте описания, который безотносительно к чему-либо уже сам по себе заключал в это время определенный момент новизны и притом достаточно сильный, чтобы мотивировать вне зависимости от прагматики текстовую объективацию стародавних норм традиционного поведения.

Дальнейшее продвижение вперед в этом направлении блокировалось, однако, моей же собственной, глубоко укоренившейся, хотя и вполне «пред-рассудочной» установкой, не позволявшей отчетливо увидеть в подобного рода текстах нечто большее, чем чистое проявление самой естественной и универсальной способности «человека как такового». Под непосредственным ее воздействием уже одна видовая его характеристика заранее и без всякой задумчивости с моей стороны воспринималась верным залогом того, что человек сам по себе как «существо разумное» во все времена и в любой культуре просто изначально способен к последовательному нормативному описанию своего собственного поведения.

Изживание этой установки оказалось делом достаточно трудным, но лишь до тех пор, пока для меня в полной мере не прояснился тип задач, неизменно встающих перед любым создателем нормативного текста. Их решение вне зависимости от того, идет ли речь о древности или о нашем времени, предполагает сходные по своей структуре операции. Для того чтобы дать внеконтекстное описание нормы, которое только и может послужить для остальных членов социума однозначно читаемым алгоритмом, человеку необходимо преодолеть сначала свою связанность с психологическими полями ситуационной действительности, выйти за их пределы, отвлечься от них и лишь затем вернуться к той же самой действительности, но осмысленной уже не собственным присут-

ствием в ней, а с помощью ее аналитического текстового отображения. И именно в ходе такого внутреннего абстрагирующего движения как раз и сотворяется то обособленное от практики «теоретическое» пространство нормативного текста, переместившись в которое его отвлекшийся от предметно-событийной реальности создатель в состоянии занять по отношению к этой реальности позицию отстраненного, «умозрящего», наблюдателя, произвольно вычленив сложившуюся в ней норму и фиксируя ее в той или иной системе кодов.

Вот с этого момента, когда стало более или менее понятно, что древние и современные культуры, если рассматривать их с точки зрения способности человека к произвольному отвлечению от самого себя, явственно обнаруживают сходные черты, мое первоначальное смутное подозрение начало постепенно перерастать в некоторую предварительную, «рабочую», гипотезу. Исходя из факта появления в древности нормативного типа текстов, логично было предположить, что именно в эту эпоху (и, разумеется, не только в Индии) случилось событие чрезвычайной важности, связанное с формированием принципиально нового пространства познавательных возможностей, реализация которых вела, в частности, к конституированию внеситуационной, «теоретической», текстовой деятельности, обособленной от иных практик и по месту и по времени.

Типологическое значение этого события и его каузально-динамическое объяснение еще только предстояло мне выяснить в дальнейшем. Главное, однако, заключалось в том, что само оно предстало теперь передо мной уже в качестве вполне осязаемого предмета конкретно-исторического исследования, нацеленного, в конечном счете, на выявление типологической характеристики древней и первобытной культур. Ведь исходная моя «рабочая» гипотеза с необходимостью предполагала, что именно в древности, благодаря резкому повышению произвольности поведения, в ходе отстраивания индивида от ситуационной реальности впервые стала формироваться определенная мысленная дистанция, кото-

рая оказывалась вполне достаточной для того, чтобы человек наконец «прозрел» в отношении окружающего его мира и соответственно весь этот мир превратился бы для него (по крайней мере, потенциально) из практически обживаемого «присутственного места» в сторонний и до сих пор невиданный объект — объект текстового отображения.

Естественно, что гипотеза эта могла иметь хоть какое-то право на существование только в том случае, если бы удалось действительно выявить некоторые основания, по которым предшествующую древности первобытную культуру можно было бы с известной долей уверенности отнести к разряду «незрячих», кардинально отличающихся от культур «теоретического» типа и по своим познавательным возможностям, и по способу передачи информации. Однако и здесь, при решении этой задачи, в первую очередь пришлось опять преодолевать свои же собственные доминантные установки, заставлявшие меня как «существо разумное» (что подтверждалось к тому времени наличием документа о законченном и к тому же *высшем* образовании) изначально сомневаться в самой возможности существования такого рода «незрячих» культур, где целесообразное и системное поведение человека не являлось бы функцией нормативного речевого планирования и где проблема построения адекватного поведения имплицитно решалась бы на принципиально иных уровнях человеческой субъектности.

И так случалось каждый раз — при каждом следующем шаге, предпринимавшемся мной в попытке сначала логического, а затем и предметного (насколько это было в моих силах) обоснования моей первоначальной, «рабочей», гипотезы. Каждый раз я неизменно наталкивался на существенное препятствие в виде меня самого, а точнее — в виде тех моих установок, кои имманентно были присущи мне как носителю «теоретической» и к тому же вполне определенной в содержательном отношении, советской, культуры.

Конечно, без них никакое мое «умозрение», никакая моя «теория» не была бы возможна в принципе. Однако, чем

далее я продвигался в своей работе, тем больше убеждался (причем чисто эмпирическим путем — набивая по ходу все больше шишек), что именно они, эти установки, являясь безусловной предпосылкой исследования как такового, вместе с тем решительно препятствуют расширению горизонтов моего собственного незнания, понуждая мысль обреченно плестись по уже исхоженному и бессознательно предопределенному маршруту. В этой связи становилось необходимым выявление тех положительных возможностей, которые предоставляются нам самой природой научного гуманитарного опыта для более произвольного поведения в нем и преодоления своих бессознательно усваиваемых установок родной мне культуры.

Вот так, постепенно для меня проясняясь, определились три основные темы настоящей книги. В первой ее части разговор пойдет об общем устройстве человеческой субъектности и, в частности, о том ее моторно-топологическом уровне, который практически никогда не оказывается в поле исследователей-гуманитариев. Затем в ходе реконструкции первобытной культуры и предметного исследования древнеиндийской та же субъектность человека будет рассмотрена уже с типологической точки зрения. И завершится весь наш разговор анализом, с одной стороны, той драматической познавательной ситуации, в которой оказывается исследователь-гуманитарий при каждом столкновении с чужой культурой, а с другой, анализом тех познавательных возможностей, которая предоставляет нам русская культура для выхода из гносеологического тупика двойничества, связанного с произвольным проецированием своих собственных доминантных установок в принципиально иной культурный контекст.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ОБ УСТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

(В ЖАНРЕ ИСПОВЕДИ НАУЧНОГО РАБОТНИКА,
НАХОДЯЩЕГО УТЕШЕНИЕ В МЕТОДОЛОГИИ)

Научную работу принято начинать с историографии, изложение которой позволяет отдать должное предшественникам и одновременно помогает самоопределиться самому исследователю, т.е. различить себя и соответственно свою позицию среди других позиций, точек зрения, мнений, подходов и т.п. Отступая сейчас от этой общепринятой практики, я испытываю чувство неловкости перед моими коллегами за формальное нарушение этой помимо всего прочего еще и просто по-человечески добропорядочной традиции. Я вполне сознаю, чем обязан моим очным и заочным собеседникам и оппонентам, и единственным серьезным оправданием для меня может служить лишь то обстоятельство, что в данном случае непосредственный спор я вынужден вести не с ними, а преимущественно с самим собой — с моими собственными пред-мнениями и пред-расположенностями, за которые они никакой ответственности нести, естественно, не могут.

Случилось так, что неожиданно для меня самого и помимо моей воли в ходе эмпирического анализа ряда конкретных культур все более сомнительными стали постепенно оказываться мои же собственные исходные и наиболее общие представления (о познании, мышлении, культуре и т.п.), которыми я оперировал вначале столь же уверенно, сколь, как понимаю сейчас, и неосмысленно. Постепенно ко мне стало приходить ощущение собственного незнания, что, в конечном счете, привело к более предметному отношению к нему. Итогом этого изменения и являются предлагаемые ниже чрезвычайно пристрастные заметки, касающиеся устройства человеческой субъектности и ряда методологических принципов ее гуманитарного исследования. Понятно, что в

силу своей исключительной пристрастности они никак не могут претендовать на какую бы то ни было общезначимость и должны, скорее, рассматриваться просто как факт научной автобиографии. Хотелось бы только надеяться, что этот факт исповедального, в сущности, характера не сочтут за медицинский — за анамнез испорченного тягой к философствованию историка, ни с того ни с сего взявшегося за совершенно чуждое его глубоко эмпирической природе дело.

Начнем с самого начала, а именно с той фразы, которая, сколько себя помню научным работником, казалось, совершенно однозначно и недвусмысленно выражает суть моих занятий: «Я познаю мир». Переживалась она приблизительно так: «Вот есть я, а вот противостоящий мне мир, и вот с этим-то миром я вступаю в особое, познавательное, отношение». Очевидно, что уже одна только словесная форма фразы (и точнее — навязываемое ею разбиение) провоцировала восприятие себя и мира в качестве двух изначально не пересекающихся данностей, из которых так или иначе, но еще только предстояло собрать целостную структуру познавательного опыта. Тут же для описания этого события на ум спонтанно приходили другие, более отвлеченные, но с той же смысловой направленностью понятия: *субъект, объект, отражение* (активное, пассивное, опережающее) и т.п. А рука уверенно и без колебаний начинала выводить схемки типа: $S \rightarrow O$.

Человек философского склада ума (и тем более систематически изучавший историю философии), скорее всего, лишь посмеется над наивностью подобных построений, предельное основание и конечное оправдание которых являются целиком проблематичными. И я, наверное, тотчас же присоединился бы теперь к нему, если бы не помнил (причем совершенно точно), что никаких построений, собственно говоря, и не было вовсе, а было лишь смутное ощущение некоей опоры, вполне достаточное, однако, для того, чтобы мысль историка вообще могла состояться.

Подчеркиваю, до поры до времени неотрефлексированное отношение к познавательной ситуации ничуть не мешало моей практической научной работе. Однако постепенно ограничения, накладываемые им на понимание самого предмета истории культуры, становились для меня все более различимыми. И это в свою очередь делало возможным и необходимым анализ моих собственных имплицитных познавательных предпосылок, оказывавшихся теперь абсолютно нетерпимыми для меня.

Так что же конкретно не терпелось теперь мной? — Да, в сущности, все, начиная с главного — с исходного субъектно-объектного разбиения, предопределяющего последующее осмысление познания преимущественно в качестве процесса установления, прокладывания связи между двумя этими изолированными и противостоящими друг другу данностями; причем не терпелось вне зависимости от всех возможных содержательных интерпретаций самой связи.

Насколько я могу судить, учитывая в первую очередь свой собственный опыт, необходимой предпосылкой переживания познания по типу $S \rightarrow O$ является априорное редуцирование своего «я» до некоторой идеальной сущности. При этом, какими бы потенциями эта сущность ни наделялась (способностью ли к рациональному мышлению или, положим, к так называемому духовному вживанию), неизменным остается одно — она всегда оказывается противоположенной плоти, которой в любом случае можно пренебречь в силу ее несущественности для познания.

И вот, избавляясь от тела тем самым сразу же и бесповоротно изымая себя из окружающего меня мира, я замещаю конструктивно из всегда имеющегося под рукой живого материала некое существующее само по себе познающее устройство. Теперь это уже, действительно, субъект, который для реализации своих (тех или иных по содержанию) потенций, действительно, должен вступать в соответствующую этим потенциям связь с миром, или, вернее сказать, даже не с миром, а с тем, что по необходимости остается от него в

опыте, — с объектом, представляющим собой значимую для познающего конструкта выборку из прежде окружавшего человека мира¹. Иначе, т.е. вне сконструированного таким образом события, «экзистировать» мой лишенец просто не в состоянии в силу бестелесной его природы.

Но откуда же берется у меня это неизбыточное желание обойтись без тела? Что постоянно подпитывает и делает для меня актуальной стародавнюю и закрепленную всей европейской культурой традицию негативного к нему отношения? Повод к этому дает, несомненно, сама организация теоретического познания. Одним из важнейших ее моментов, действительно, является отвлечение от чувственно-телесного предметного мира и переход в сферу абстрактного мышления, с необходимостью представляющегося мне в интроспекции чисто вербальным. Здесь, в этой прикинувшейся словами субъективной реальности, я, действительно, приобретаю опыт отвлеченного (и соответственно — усеченного) «экзистирования», постоянно прозрачного для меня благодаря своему вербальному виду. И теперь именно этот опыт (опыт, подчеркиваю, мой собственный, благоприобре-

¹ Если, положим, познающий субъект последовательно выстраивается за счет отчуждения одной, условно говоря, исчисляюще-измеряющей способности, то от мира внутри научного опыта по необходимости остается лишь то, что принципиально исчислимо и измеримо. И, как говорит Локк, если уж найдено мерило, «нам нет нужды смущаться тем, что некоторые вещи ускользают от нашего познания». Когда же субъект конституируется как чисто духовное образование, наделенное способностью к вживанию, то все, что не отвечает этой способности, попросту исчезает для него в опыте, и он изначально обречен аживаться в подобного же себе духовного конструкта, «экзистирующего» исключительно в сфере так называемой духовной культуры.

Хотелось бы заметить, что я нисколько не ставлю под сомнение эвристическую ценность этих подходов и только пытаюсь выявить то общее, что в равной мере присуще им обоим, несмотря на все их внешнее отличие и вроде бы даже противостояние.

тенный, и к тому же ценимый мной чрезвычайно высоко) я самым естественным и произвольным образом склонен проецировать на все виды человеческой деятельности. В результате частный и весьма специфический случай самосознающей и постоянно готовой дать о себе отчет субъективной реальности приобретает для меня всеобщее значение. Опыт идеального «экзистирования» может уже мниться как «жизнь-по-преимуществу» и превращаться (по крайней мере, в тенденции) в универсальное мерило человечности и человеческого бытия как такового.

А вот это уже грозит бедой. Ведь мой жизненный опыт подсказывает мне, что недомыслие и гордыня всегда идут под руку, одна другое дополняя. И вот поэтому в чисто терапевтических целях я и предложил своему тело-лишенному двойнику провести своеобразный мысленный эксперимент: а что произойдет с ним, если все-таки вернуть мне мое собственное тело? Измениться ли сколько-нибудь существенным образом перспектива осмысления субъективности, если он все-таки будет принимать во внимание мою, так сказать, родовую, ума-лишенную животную сущность и учитывать, что я не только существо разумное, но, по крайней мере, еще и движущееся и как таковое принадлежит миру животных?

Надо сказать, что добиться от него согласия на проведение подобного эксперимента было делом нелегким. Тут, очевидно, срабатывали естественные защитные механизмы моего бестелесного двойника, не могущего не отстаивать своих неотъемлемых прав на «свободное экзистирование» в идеальном мире сознательных состояний, волений, целеполаганий и т.п. Любые ссылки на телесную интуицию по понятным причинам ничего не значили для него и сразу же отменялись. И только авторитет научных работ А.А. Ухтомского, Н.А. Бернштейна и Дж. Гибсона смог в конце концов сдвинуть дело с мертвой точки.

Итак, мысленный эксперимент моего двойника-лишенца. Я же теперь только подопытное животное — не рациональ-

ное (иррациональное), говорящее (молчащее), общественное (одинокое) и т.п., а просто способное к перемещению животное (по необходимости позвоночное и, прошу прощения за очевидную несообразность, млекопитающее).

Я, как и каждое существо этого класса, в силу специфики присущих моему телу кинематических цепей буду обладать своими вполне определенными способностями для развертывания двигательной активности. Но движение животного никогда не случается в нейтральном изотропном пространстве². Напротив, оно всегда имеет место в качественно определенном и топографически разнородном окружающем мире. Следовательно, говорить о возможностях тела в связи с движением имеет смысл только потому, что сам окружающий мир как совокупность доступных мест пребывания также таит в себе самые разнообразные возможности, причем разом для всех животных. Реализуя в данный момент и в данном месте выборку из всех возможных для меня движений, как и любое животное, реализую одновременно и выборку соответствующих возможностей, предоставляемых мне для этого окружающим меня миром.

В обобщенном и почти алгебраическом виде эта же мысль может быть выражена следующим образом: мир, окружающий животное *A* в месте *X*, не будет тождественным окружающему миру животного *B* в том же самом месте *X*, даже если различия между *A* и *B* касаются исключительно моторики. Это будут именно два различных мира, несмотря на абсолютную топографическую идентичность предметной

² Абстракция однородного и изотропного пространства есть, вообще говоря, необходимый коррелят именно исчисляюще-измеряющего субъекта, графически представляемого чаще всего в виде декартовой системы координат. И однородность и изотропность фиксируют в данном случае условия осмысленного «экзистирования» подобного субъекта. Оба эти признака, по сути дела, означают, что операция измерения возможна в любой точке, а сопоставление их результатов имеет в принципе смысл.

среды в месте *Х*. И это уже будут два различных явления модальной реальности, в которой возможности, предоставляемые окружающим миром, сразу же представлены как возможности тела. Субъективный мир, возникающий на уровне моторно-топологических схем действий, это и есть мир обоюдно согласованных и соответственно вырожденных возможностей.

Если попытаться графически передать эту мысль, обозначив возможности вектором и сосредоточив преимущественное внимание на факте их координации, то получится приблизительно следующее:



Схемку эту можно рассматривать промежуточным итогом мысленного изолирующего эксперимента, поставленного моим бестелесным двойником. Нетрудно заметить, что она сразу же ставит под сомнение все его прежние претензии выдавать свою собственную реальность создаваемых волений за субъективное как таковое. В то же время она формирует принципиально иную перспективу осмысления человеческой субъективности, высвечивая ряд новых существенных моментов.

Мы сошлись с ним на том, что исходным пунктом его дальнейших рассуждений должно бы стать то очевидное обстоятельство, что человек с самого рождения встроен (так или иначе) в окружающий его мир и что изначально мы имеем, следовательно, не две изолированные и предшествующие опыту данности, а именно субъектно-объектное единство со своей особой и всегда уникальной морфологией.

Вот в этой связи я и предложил своему двойнику продумать другое условие, абсолютно необходимое для того, чтобы внешний мир превратился бы для меня в окружающий. Я посоветовал ему учесть, что я не только животное, способное к разворачиванию двигательной активности, но еще воспринимающее соответствующие возможности для этого. И тут сразу же выяснилось, что его логически допустимый вывод о наличии субъектно-объектного единства находит свое прямое подтверждение в том экспериментально установленном факте, что любая экстероцептивная система человека является по сути своей проприоцептивной³. Я как телесное образование не имею, видимо, никакой информации о возможностях, предоставляемых мне внешним миром, которая сразу же не была бы сопряжена с информацией о возможностях моего собственного тела.

Психофизиологические эксперименты показывают, что элиминирование проприоцептивной составляющей решительно препятствует экстероцепции⁴. И, наоборот, последовательное исключение экстероцепции оборачивается существенными и очень показательными деформации в области проприоцепции. Когда испытуемый оказывается в ситуации резко выраженной сенсорной недостаточности, требуется совсем немного времени для того, чтобы он пере-

³ См. подр.: Бернштейн Н.А. 1990, с. 35; Гибсон 1988, с. 174; Величковский, Зинченко, Лурия 1973.

⁴ Например, полное исключение из системы зрительного восприятия проприоцепции глазных мышц приводит к временной потере зрения при полной сохранности ретинального изображения.

стал различать себя в окружающем мире; ощущение отграниченной самости у него просто рассеивается, распределяясь по всему пространству⁵.

Таким образом, непредоставление внешним миром возможностей оборачивается невозможностью его превращения в окружающий и приводит к невозможности отстроиться от него какой бы то ни было определенно локализованной самости. Но все дело как раз и заключается в том, что в регулярных обстоятельствах он постоянно предоставляет мне такие возможности, трансформируясь в субъективную реальность окружающего меня мира.

Посмотрим с этой точки зрения на функции наших дальнобойных телерецепторов. Проприоцептивное их значение, как правило, не принимается во внимание, вследствие чего все суждения на этот счет страдают крайней односторонностью и отражают лишь половину всего процесса. Обычно просто утверждается, что телерецепторы позволяют локализовать объект в пространстве. Но мы-то уже договорились,

⁵ См. подр. сообщение С. Фишера (Fisher S. Body Consciousness. L. 1973, p. 22) о результатах эксперимента, когда испытуемый плавал в бассейне с водой, температура которой равнялась температуре тела, а свет и звук отсутствовали полностью. В последующем самоотчете испытуемого центральной оказалась тема «диссипации»: у него рождалось ощущение безграничности собственного тела, неотличимости от всего, что его окружало, и потеря какой бы то ни было определенно локализованной самости.

Замечу, что типологически сходный опыт «рассеянного экзистирования» стал ключевым для целой культуры, а именно древнеиндийской. Приобретался же он в аналогичной ситуации резко выраженной сенсорной недостаточности, складывавшейся внутри ведийского обряда жертвоприношения на основе использования медикаментозных и (или) психотехнических методик. Результаты этого опыта, отливавшиеся в брахманической прозе в формулы типа «(Любое) то еси ты», составили основу атмавидьи (*атман* — дословно *сам*), высшего в ценностном отношении знания древней Индии.

что все рецепторно-кинестетические события разворачиваются не в абсолютном пространстве с абсолютной системой отсчета, а в окружающем нас и потому всегда относительном мире. Я не только локализуя в нем предметы, но и сам локализуясь относительно них. И только благодаря этому я как средоточие предоставляемых данными предметами возможностей действительно начинаю иметь место — в центре окружающего теперь меня мира, причем место всегда уникальное в силу как топографической уникальности каждого местопребывания, так и уникальности моей телесной конституции.

Но поскольку события такого рода никогда не прерываются, образуя собой преемственную череду, это всегда уникальное средоточие будет отличаться также динамической устойчивостью во времени. Оно оказывается инвариантом всех постоянно сменяющих друг друга рецепторных событий, сопровождающих мою двигательную активность.

Иными словами, соответствующая моей родовой, животной, сущности субъективная реальность, которую я посоветовал своему двойнику принять за отправной пункт рассуждения, уже обладает вполне определенной и устойчивой в своей преемственности пространственно-временной морфологией. Будучи хронотопической по своей сути, последняя характеризуется:

- выраженным структурным центром, имеющим место в точке пересечения (интеграции и координации) возможностей, воплощающих результат прошлых перемещений;
- ближним пространством так называемого «эгоцентричного пузыря», в котором наличествующие «здесь и сейчас» возможности по преимуществу актуализируются;
- и периферией отложенных, будущих, возможностей, связанных с предыдущими посредством потенциальной локомоции.

Из всего вышесказанного следует, что субъект (по крайней мере, на уровне животного, каковым в данном случае являюсь я сам) не есть идеальная субстанциональная дан-

ность, изначально противостоящая объективному внешнему миру и наделенная способностью удваивать его, подобно зеркалу, порождая при этом квазипредметную образную реальность. Нельзя, как мне думается, видеть в нем и статичный, конечный результат некоторого процесса становления этой отражающей способности. Скорее, конституирование субъекта как отдельной и определенной самости следовало бы рассматривать лишь постоянно возобновляющимся процессом структуризации модальной реальности, характеризующейся своей особой пространственно-временной морфологией. Постоянно регенерирующий и наследующий сам себе субъект имеет место быть лишь постольку, поскольку предметный мир, постоянно предоставляя возможности для развертывания двигательной активности и трансформируясь таким образом в окружающий, непрерывно задает и определяет его место в нем.

И вот здесь я просто вынужден был прервать моего бес-телесного двойника, по натуре своей склонного к спекуляции и являющегося в этом отношении моей прямой противоположностью. Я пока совсем не уверен, что его мысленный эксперимент, зашедший, на мой взгляд, чересчур далеко, не есть привычная для его ума интеллектуальная игра словами. Тем не менее я уже признателен ему за то, что сейчас, возвращая себе слово, а вместе с ним и мою видовую, человеческую, сущность, я в состоянии более или менее артикулированно различить свое собственное субъективно-телесное, животное начало.

Вопреки моим прежним убеждениям я с полным основанием могу теперь утверждать, что окружающий меня мир начинает значить для меня до всякой его вербальной категоризации. Модальная реальность значений-возможностей, соответствующая моей родовой субъектности, конституируется без посредства каких бы то ни было языковых средств. И тот факт, что она практически никогда не является мне в интроспекции, вовсе не отменяет этот пласт субъективности и не делает его неактуальным для меня.

Ведь став вновь человеком, я продолжаю, к примеру, совершать множество локомоторных актов, настоятельно требующих от меня постоянной координации (причем именно на доречевом уровне) моих телесных возможностей с возможностями, предоставляемыми окружающим меня миром. И хотя иной раз мне и случается выпадать из него (положим, в состоянии глубокого опьянения или столь же глубокого западения в себя по поводу целиком захватившей меня мысли) и даже удается (по крайней мере, удавалось до сих пор) пережить эту потенциально опасную ситуацию без сколько-нибудь ощутимых потерь, тем не менее не может быть никаких сомнений в том, что подобная координация остается необходимым и неперенным условием моего человеческого бытия.

Именно остается, поскольку в моей жизни, как и в жизни каждого человека, был период, когда я еще не владел словом и моя самость могла реализоваться лишь на уровне родовой субъектности. Появившись на белый свет, я вовсе не стремился с лихорадочной поспешностью неопита к объективному отражению мира. Напротив, моя самость только начинала постепенно конституироваться с этого момента, и начинала по мере того, как этот мир превращался в окружающий со всеми присущими ему структурообразующими, центростремительными интенциями. Феноменологически этот начальный этап становления моей самости как раз и выражался в овладении двигательными возможностями собственного тела в их непосредственной соотнесенности и согласованности с возможностями новой внеутробной среды.

Так какой же внешний мир я застал (и застаю, как правило, до сих пор), который только и обладает уникальной потенцией превращаться в мир, окружающий именно человека? Очевидно, что он радикально отличается от естественно-животного, по крайней мере, в двух отношениях. — В нем явно доминируют искусственные предметы, специально подогнанные под мои двигательные-рецепторные воз-

возможности, и, кроме того, в нем регулярно появляются существа, адекватно пользующиеся данными предметами и способные к речевой артикуляции. Понятно, что этот мир предоставляет очень специфические возможности, что в свою очередь не может не сказываться на видовой субъектности человека.

Начнем с искусственных предметов, имея в виду прежде всего те из них, которые подпадают под нашу компетенцию с самого детства. В демонстрационных целях, чтобы яснее проступил эффект подогнанности, воспользуемся хорошо всем знакомым по практической жизни стулом.

Стул дает мне возможность сесть на него — просто в силу того, что его устройство заранее рассчитано именно на это функциональное употребление. Казалось бы, точно такую же возможность он предоставляет, положим, и собаке. Однако, несмотря на внешнее подобие ситуаций, это будут два совершенно различных по своим последствиям и по своему значению события.

Для собаки, если отвлечься от изменения кругозора (и всего, что связано с этим), сидение на стуле в принципе ничем не отличается от сидения на земле — и стул, и земля не дифференцированы относительно ее позы. Напротив, для меня сидение на стуле есть строго маркированное событие, состоящее в том, что члены моего тела занимают по отношению друг к другу вполне определенную позицию с характерным распределением нагрузки. Это особое положение, задаваемое и подтверждаемое каждым конкретным стулом, фиксируется моими проприоцептивными механизмами. И уже здесь, на уровне проприоцепции, происходит их обобщение, т.е. извлекается тот самый моторно-топологический инвариант, связанный с распределением нагрузки, угловыми смещениями суставов и т.п., который образует для меня обобщенное значение стула и позволяет мне адекватно пользоваться им, помимо всяких словесных его определений и несмотря на все возможные различия его внешних форм.

Так что же такое стул по самой его «искусственной» сути? Если учесть факт его специальной подогнанности под человеческое тело, т.е. в конечном счете учесть его социальную природу, то окажется, что он и есть моя собственная, отдифференцированная, опредмеченная и вынесенная вовне возможность. Стул просто особым образом обозначает ее для меня (как и для всех остальных людей, где он в заводе), являясь ее вещественным, предметным знаком.

Подчеркиваю, не я обозначаю стул, прибегая к каким-то внешним и посторонним символам, а, скорее, он сам обозначает меня, регулярно отсылая к моей конкретной и маркированной им самим телесно-двигательной возможности. Оказываясь элементом окружающего меня мира, он уже изначально обладает совершенно определенной, центростремительной, или эгоцентричной интенцией, которая может проявиться для меня не в сфере вербальных инструкций, а лишь в ходе его практического, функционального употребления. И этим вещественным знаком, имеющим вполне устойчивое и фиксированное значение, я могу уже манипулировать (в буквальном смысле этого слова), порождая новые синтагмы опредмеченных возможностей непосредственно в момент преобразования внешней среды. Поскольку стул, помимо сидения, рассчитан еще и на перемещение (он не прикреплен к полу и относительно легок), я в состоянии, положим, придвинуть его к столу и сесть не только на стул, но одновременно еще и за стол.

Естественно, что все это в принципе не актуально для собаки, и в первую очередь потому, что стул имеет для нее лишь диффузное, ситуационное значение. Стул просто не может приобрести в данном случае знаковый характер, поскольку он, предоставляя ей возможность сесть, не фиксирует с однозначной необходимостью эту возможность и остается, по сути дела, неспецифическим, не выделенным относительно нее. Судя по всему, мир, окружающий собаку (как и любое другое млекопитающее земной поверхности), — это и есть своеобразный мир значений без знаков, мир не

опосредованных артефактами возможностей, постоянно диффузных, ситуационно текучих и предметно не закрепленных; мир, предполагающий, скорее, извлечение уже имеющихся возможностей и поиск новых за счет локомоций, чем активное их порождение. И в этом своем качестве он с полной определенностью противостоит человеческому как знаковому по преимуществу и потому изначально допускающему свое активное преобразование (хотя бы даже на уровне комбинаторики опредмеченных возможностей).

Итак, анализ феномена подогнанности, распространенный в принципе на все артефакты в целом, — а я просто не вижу оснований, препятствующих подобной генерализации⁶, — позволяет сделать важнейший в методологическом отношении вывод. Внешняя искусственная и социальная по своей сути предметная среда, которую я застаю с момента рождения, уже сама по себе и еще до всякой речи обладает выраженной потенцией превращаться в мир, окружающий именно человека, т.е. существа, чья видовая субъектность неразрывно связана с его знаковой компетенцией.

Постоянное наличие в распоряжении ребенка знаков-артефактов, опосредующих его внутренние телесно-двигательные возможности и в то же время неизменно отсылающие к ним, уже приводит к преодолению типичной даже для высшего животного связанности с перцептивными полями ситуационной действительности. Манипулируя вслед за взрослыми

⁶ Можно только заранее ожидать, что для ряда предметов, как и в случае со стулом, их фиксированное и инвариантное значение будет соотноситься преимущественно со статикой человеческого тела, в то время как другие, скорее, будут выступать знаком его динамических двигательных возможностей. Последнее, видимо, коснется в первую очередь простейших орудий труда и прочего бытового инструмента, предполагающих, что в движении благодаря захвату они могут непосредственно включаться в схему тела человека, фиксируя и одновременно обозначая моторно-топологический инвариант предметной операции.

этими опредмеченными и отчужденными возможностями и перестраивая таким образом исходную оптически-актуальную ситуацию, приводя ее в соответствие со своими аффективными побуждениями, ребенок тем самым начинает сразу же подчинять своей власти сам процесс реагирования и в результате уже на этой стадии развития достигает, как правило, недоступной для животного произвольности в своем активном отношении к внешней среде.

Но если это так, если об активном овладении собственном поведением можно говорить начиная с самой предметной деятельности человека, если согласиться с тем, что последняя имеет непосредственно знаковый характер и не по каким-либо привходящим обстоятельствам, а по своему существу, если учесть к тому же, что сами знаки в данном случае представляют собой опредмеченные и вынесенные вовне возможности и что, следовательно, им изначально присуща обратная, центростремительная интенция, однозначно связующая их с обобщенным значением, формирующимся прежде всего на биодинамическом уровне проприоцепции, если, повторяю, учесть все это, то перспектива дальнейшего осмысления видовой субъектности человека меняется самым кардинальным образом.

В центре оказывается не проблема поэтапной интериоризации деятельности (куда уж глубже интериоризировать?!), или ее идеального отображения (как будто она когда-нибудь была чем-то внешним и будто бы уже до опыта имелся некто, наделенный способностью к объективному ее отражению), но, напротив, проблема отвлечения, абстрагирования человека и от нее самой, и от предметов, а значит, и от самого себя, от своих собственных рецепторно-двигательных возможностей, т.е. того самого отвлечения, которое только намечается в раннем детстве в процессе манипулирования знаками-артефактами, но своей предельной интенсивности достигает лишь в тот момент, когда человек полностью изымает себя из окружающего его предметно-ситуационного мира и, положим, последовательно редуци-

рует свое «Я» до абсолютно бесплотного и идеально «экзистирующего» субъекта.

Между двумя этими точками пролегает целая эпоха развития, в которой ключевую роль начинают играть слова — знаки совершенно особой природы и, главное, принципиально иной интенциональной направленности. Но прежде чем непосредственно обратиться к сигнификативной специфике слова, имеет смысл рассмотреть сначала самые общие исходные мотивы, побуждающие ребенка к речевой деятельности. И вот в этой-то связи вновь вернемся к фундаментальным особенностям внешней внеутробной среды, чреватой видовой субъектностью человека.

Как уже говорилось ранее, эта среда помимо искусственных предметов предполагает еще наличие взрослых особей, умеющих пользоваться ими и способных к их речевой артикуляции. Наряду с артефактами взрослые (и прежде всего мать как аффективно маркированная среди них) также предоставляют ребенку возможности, правда, возможности совершенно особого рода: посредством звуковых сигналов взрослыми можно манипулировать, производя их руками потребные в данный момент изменения во внешней среде. И эта тающаяся во взрослых уникальная возможность — быть послушными (буквально по-слушными) орудиями — актуализируется и раскрывается ребенком благодаря не предметным, а, скорее, сигнальным действиям.

Последние образуют как бы второй план поведения, относительно независимый от предметного, но в то же время в известном смысле эквивалентный ему. Ведь в конечном счете оба эти типа действий ориентированы на удовлетворение собственных потребностей ребенка, и, что важно подчеркнуть, он сам на своем собственном опыте довольно скоро убеждается в их эквивалентности. Нагляднее всего об этом свидетельствует детский каприз, когда ребенок не может или не хочет сделать что-то сам и всем своим видом (крича, плача и т.п.) сигнализирует взрослому, чтобы тот совершил потребные ему изменения во внешней среде.

Естественно, что постепенное овладение поведением взрослых посредством сигнальных звуков точно так же, как и овладение собственным поведением посредством «эгоцентричных», «центростремительных» по своей интенции знаков-артефактов, начинается задолго до употребления слов, фактически с самого рождения. И на всем протяжении этого доречевого периода сигнальная деятельность ребенка остается, как правило, лишенной знаковой функции, а знаковая (т.е. предметно-манипуляционная) — сигнальной. Регулярное же и последовательное их совмещение в одном действии как раз и составляет суть того переворота, который отмечен активным употреблением слова. В слове пересекаются обе линии развития и обе функции, и с этого момента во все возрастающей степени начинает актуализироваться другая возможность, предоставляемая ребенку взрослыми, — возможность речевого сотрудничества с ними и артикулированного взаимопонимания.

Таким образом, слово оказывается в зоне ближайшего развития ребенка только постольку, поскольку формирование обоих типов действий, предметно-знакового и сигнального, в принципе уже состоялось, и лишь при том неременном условии, что так или иначе, но их относительная эквивалентность прояснилась для него в достаточной мере.

Отсюда с необходимостью следует, что слова, хотя они и приходят к ребенку со стороны, не совсем посторонни ему по значению. Утверждение, что единственной сферой формирования значений слов у ребенка является сфера его речевого сотрудничества со взрослыми, что только в процессе их взаимопонимания комплекс определенных звуков приобретает определенное значение и что ребенок пассивно следует за речью взрослых, усваивая уже установленные и данные ему в готовом виде конкретные значения слов, — отражает, по всей видимости, лишь одну сторону вопроса.

На этом приходится настаивать, учитывая непосредственно знаковый характер самой предметной деятельности. Сказать, что взаимопонимание достигается за счет того, что

слово ребенка и взрослого просто пересекается на одном и том же предмете, — значит пройти только половину пути. За сходной предметной отнесенностью слов у них будут изначально скрываться сходные предметные значения, которые сформировались непосредственно на уровне предметных действий в виде сходных (благодаря морфологическому подобию человека вне зависимости от возраста) проприоцептивных инвариантов.

Слово, действительно, отсылает к предмету, и в этом смысле оно как бы объективно. Но все дело в том, что сам предмет, будучи знаком с прямо противоположной, «центростремительной», направленностью, отсылает его обратно — к зафиксированной и обозначенной им самим телесно-двигательной возможности. Цикл таким образом замыкается, и слово, опосредуясь предметом и оставаясь, по сути дела, вполне эгоцентричным, тем не менее делает достижимым взаимопонимание ребенка и взрослого, образуя основу их дальнейшего сотрудничества.

Разумеется, значение словесных знаков конституируется не только в связи с их предметной отнесенностью. В данном случае я просто хочу обратить внимание на то, что абсолютное разведение и противопоставление двух функций слова — индикативной и сигнификативной — представляется не вполне оправданным. Если учесть знаковую природу предметной деятельности, речевое сотрудничество со взрослыми должно рассматриваться не единственной, но еще одной областью формирования значений, надстраивающейся над предметной и в то же время резко отличающейся от нее. Именно здесь намечается преодоление первородной эгоцентричности слова, что в свою очередь решающим образом сказывается на всем последующем психологическом развитии ребенка с характерным для него нарастанием произвольности в отношении окружающего предметного мира.

Становление языковой компетенции ребенка приводит к трансформации и усложнению смысловой структуры слова. Теперь оно может значить не только в силу своей пред-

метной, но и словесной отнесенности. По мере вхождения слова (и соответственно его невхождения) в конкретные речевые синтагмы и парадигмы, усваиваемые ребенком вслед за взрослыми, оно начинает ожидать и предполагать не только сам предмет, уже обладающий определенным значением проприоцептивного свойства, но и другие слова, входящие наряду с ним в различного рода высказывания⁷. И вот эти-то обоюдные «ожидания» и «предполагания», все эти принципиально новые интенции, обнаруживая в живой речи разную степень интенсивности и изначально конституируясь

⁷ Сам факт подобного «ожидания» подтверждается экспериментально. Ввиду его исключительной важности для дальнейших рассуждений имеет смысл чуть подробнее остановиться на предложенной А.Р. Лурией и О.С. Виноградовой специальной методике объективного изучения семантических полей, связанной с использованием ориентировочного рефлекса.

Известно, что каждый раздражитель (в том числе и словесный) вызывает безусловный ориентировочный рефлекс, который, в частности, проявляется в сужении сосудов пальцев и расширением сосудов головы. Первый этап эксперимента состоит в предварительном угашении этих ориентировочных сосудистых реакций на разные слова. Затем испытуемому предъявляется тестовое слово (например, *кошка*), после чего ему дается болевое раздражение — слабый разряд электрического тока. Как показывают наблюдения, через несколько подкреплений вырабатывается условный рефлекс. Теперь на слово *кошка*, как и при болевом раздражении, сосуды рук и головы сужаются. В этот момент исследователь переходит к решающей части эксперимента и задается вопросом, какие слова вызывают такую же условную болевую реакцию, как и тестовое. В результате выясняется, что предъявление новых слов, имеющих смысловую связь с тестовым (в случае *кошки* это *мышь*, *собака*, *животное* и т.п.), вызывает ту же специфическую болевую реакцию; нейтральные слова не возбуждают никаких сосудистых реакций, а слова, сходные по звучанию, в нормальном состоянии влекут безусловную сосудисто-ориентировочную реакцию (см. подр.: Лурия, Виноградова 1971).

за пределами непосредственной предметной отнесенности, образуют в своей совокупности иерархически упорядоченную и динамически устойчивую смысловую структуру — то самое вербальное значение слова, или вербальное понятие, в котором снимается (по крайней мере, потенциально) его былая эгоцентрическая направленность.

С этого момента вербальное и предметное значение слова составляют как бы два полюса его смыслового единства, причем единства крайне противоречивого, допускающего внутри себя постоянное перемещение акцентов и заключающего возможность дальнейшего развития.

С большой долей уверенности можно предполагать, что предметное значение слова, являясь его наиболее устойчивой смысловой зоной, хотя бы косвенным образом, но все же будет до некоторой степени задавать пределы вариативности вербальных значений, а тем самым и внешние контуры и внутреннее строение его семантического поля. Можно также утверждать, что в психологической истории ребенка характер отношения между двумя полюсами значения слова не остается неизменным — динамика его развития отмечена постепенной эмансипацией вербальных значений и их отвлечением от предметных. Не вызывает, однако, сомнений и то обстоятельство, что, несмотря на очевидное нарастание подобной отвлеченности и эмансипации, именно предметная составляющая смыслового целого слова в первую очередь обеспечивает адекватное его использование в речи ребенка. Вплоть до школьного возраста слово продолжает работать с непременной опорой на свое предметное значение⁸; лишь оно одно схватывается ребенком и подпадает под

⁸ Нагляднее всего об этом свидетельствует функциональный характер детских определений. Задача по определению понятия оказывается совершенно неактуальной для ребенка и совпадает для него с определением самого предмета, сводясь в своем содержательном решении к описанию того, что этот предмет делает или, еще чаще, что можно сделать с этим предметом.

его более или менее произвольный контроль, тогда как уже имеющееся у него вербальное значение, спонтанно включаясь в речевую деятельность, тем не менее практически всегда ускользает от его внимания и оказывается вне сферы его актуальной произвольности⁹.

Радикально положение дел меняется только в школе, когда спонтанный процесс формирования вербальных значений замещается (а точнее, дополняется) целенаправленным их заданием с использованием формальных словесных определений. Только теперь, когда ученик начинает сталкиваться с задачами, чье смысловое поле предельно автономно и в принципе не зависит от какого-либо предметно-ситуационного контекста, вербальное значение слова в действительности может (а для успешного решения задачи и должно) окончательно эмансипироваться, достигнув стадии чисто абстрактного понятия, которым можно оперировать, совершенно отвлекаясь от предметного значения слова¹⁰.

⁹ Ср. здесь фактически непреодолимые трудности, которая создает для ребенка игра словами во «взрослых» анекдотах и, точнее, игра различными уровнями значений слова в них.

¹⁰ Показательны в этом отношении неудача фонвизинского недоросля Митрофанушки и весь ход его рассуждений, когда он в ответ на вопрос, является ли *дверь* именем существительным или прилагательным, в свою очередь начинает с вопрошания: «Котора дверь?» — и далее, отнеся указанную ему дверь к разряду прилагательных, обосновывает свое решение следующим образом: «Потому что она приложена к своему месту. Вон у чулана шеста недель стоит еще не навешана: так та покамест существительна».

Надо сказать, что неспособность к последовательному отвлечению от предметного значения слов продолжает подчас сказываться и тогда, когда ученик внешне вроде бы овладел всеми необходимыми формальными операциями и приемами. Вот мой старший брат, трехклассник, решает стандартную арифметическую задачу: столько-то кг. картофеля в мешке было, столько-то из него отсыпали и т.д. Брат довольно скоро справляется с ней, но тут же начинает плакать. Подхо-

С этого времени и причем в непосредственной связи с регулярным столкновением ребенка с познавательными задачами теоретического типа, аналогов которым в его прошлом вообще не было, впервые создаются условия, при которых в полной мере могут быть реализованы возможности, предоставляемые словом для овладения собственным поведением.

Отныне слово действительно позволяет ребенку переориентировать свое внимание с отношений между предметами, означенными словами, на отношения между вербальными понятиями, полностью отвлеченными от соответствующих им в смысловой структуре слова предметных значений. Но само отвлечение в данном случае не может по своей психологической сути быть ничем иным, как полным отвлечением ребенка от окружающего его предметно-ситуационного и эгоцентричного мира, или, что, в сущности, то же, от самого себя.

Опираясь на абстрактными (в указанном смысле) вербальными понятиями, ребенок впервые размыкает прежнюю циклическую структуру словесного знака и преодолевает таким образом его былую эгоцентрическую направленность, обусловленную, как мы видели выше, проприоцептивной природой предметного значения. Заучивая школьные определения и решая стандартные школьные задачи, он опирается не на личный житейский опыт, от которого как раз и должно отвлечься, а прежде всего на объективно-системные и эксплицитно явленные ему отношения между вербальными понятиями.

дит матушка и видит — задача решена правильно. «Все равно не понимаю», — сквозь слезы отвечает брат. Следует неоднократное совместное воспроизведение решения — реакция та же. «Ну, что же ты не понимаешь?!» — «Я не понимаю, что такое картофель».

Дело в том, что у нас в семье говорили все больше *картошка*, и брат просто не опознал ее в непривычной *картофели*. Но этого оказалось вполне достаточно, чтобы у него родилось ощущение фундаментального непонимания всего решения задачи, проведенного, подчеркиваю, им же самим.

Внешне все выглядит так, что ребенок в процессе школьного обучения просто приобретает неведомые ему прежде знания и умения: вот он, положим, не знал, что такое существительное или прилагательное, а теперь знает и умеет опознавать их. Однако на деле мы сталкиваемся с нечто совсем иным, не связанным напрямую с содержанием транслируемого знания. Ребенок спонтанно научается абстрагироваться от своего чувственно-телесного, предметно-ситуационного, житейского опыта, и это отвлечение от своего эмпирического *эго*, становясь необходимым условием успешного решения школьных задач, само по себе конституирует у него качественно новое в организационном смысле субъективное психологическое пространство, чреватое принципиально новыми возможностями его освоения.

Закономерным и в то же время совершенно не запланированным итогом регулярно практикуемого в школе отвлечения оказывается потеря ребенком своей естественной и произвольной встроенности в окружающий его мир и соответственно рождающееся ощущение проблематичности своего места в нем. Но, потеряв в непосредственности, он безмерно выигрывает в другом отношении. Лишь благодаря этой потере ребенок впервые приобретает возможность найти и более или менее произвольно самоопределить себя в качественно новой субъективной реальности. Ведь операция абстрагирования просто изначально предполагает обратную процедуру. Теперь это становится вопросом времени, когда именно отвлечение от своего эмпирического *эго* обернется для ученика последовательным возвращением к себе в вербальной интроспекции, являющейся конституирующим моментом так называемого подросткового кризиса¹¹.

¹¹ Правомомерность увязывания подросткового кризиса с усвоением автономных, отвлеченных от ситуационного опыта и объективированных в той или иной системе кодов смысловых полей, подтверждается косвенным образом фактом его отсутствия в «этнографических», «бесписьменных» обществах, для которых характерен иной, симпакти-

В переходном возрасте субъективное пространство в принципе перестает совпадать с произвольно-центростремительной и как бы одноплановой реальностью окружающего мира. Помимо последней оно начинает вбирать и ту стороннюю по отношению к ней позицию, с которой ведется самоанализ и выносится самооценка. И уже внутри этого формируемого ауторефлексией двухполюсного пространства, оказывающегося изоморфным семантическому пространству слова с составляющими его зонами предметного и вербального значений, только и может, положим, поместиться совершенно неуместный для жизни вопрос о ее смысле¹²; только

ческий, способ трансляции информации, не выдвигающий перед ребенком познавательных задач, аналогичных по своей психологической сути школьным. Надо, правда, отметить, что наличие абстрактных смысловых полей является необходимым, но далеко не достаточным условием подросткового кризиса. Не наблюдается он (по крайней мере, как массовое явление) и в тех «теоретических» по типу культурах, где в силу достаточно жесткой социальной регламентации проблема выбора жизненного пути именно как проблема не встает для подавляющей части населения.

¹² У меня есть очень сильное подозрение, что так называемый «вопрос о смысле жизни», взятый в плане его универсальной общезначимости и требующий столь же универсального ответа, сам по себе лишен всякого смысла. В этом виде он вообще не является вопросом и уж тем более — имеющим отношение к жизни. Скорее, это просто выражение ностальгии по утраченным вследствие редукции возможностям, которой подвержен «экзистирующий» в мире сознаваемых волений и целеполаганий идеальный субъект, сохранивший в качестве рудимента плоти один лишь язык и раз за разом попадающий в языковые же (по Витгенштейну) ловушки. Никогда не стал бы об этом говорить (или, по крайней мере, в такой резкой форме), если бы этот вопрос, имеющий отношение лишь к «экзистированию» абстрактного субъекта в мире общезначимых вербальных понятий, не приводил бы подчас к необратимым для конкретного человека последствиям в реальном мире поступков.

оно позволяет подростку превратиться в «существо нравственное», измеряющее себя наличествующими моральными нормами и способное, если надобно, приступить к работе над собой подобно тому, как он приступает к работе над ошибками после неудачно написанной им школьной контрольной.

Во всех этих и им подобных случаях будет актуализироваться одна и та же возможность произвольного отношения к себе, к своему собственному эмпирическому эго, обрастающему вследствие интроспекции новой плотью вербальных значений. Не имея определенного окружающим миром места, это словесно оплотняющееся *Я* тем не менее начинает иметь его, но пока только в качестве подлежащего ауторефлексивных высказываний, становясь местом отнесения и приурочения соответствующих предикатов; местом, подчеркиваю, не естественным и спонтанным, как бы заранее предуготовленным эгоцентрическими интенциями окружающего мира, а еще только подлежащим более или менее сознательному и эксплицитному определению в мире общезначимых вербальных значений.

Устойчивая тенденция к предикации *Я*, которую обнаруживают понятия в период подросткового кризиса, не обходятся для них без последствий. По мере того как субъект, самоопределяясь, начинает иметь среди них место (в качестве местоимения первого лица), они постепенно теряют свою безличную общезначимость и структурно оформляются относительно последнего. В результате мир, образуемый ими, получает некоторое сходство с окружающим, по крайней мере, в том, что касается общей для них центростремительной направленности; в нем явно формируется ядро личностных смыслов, составленных понятиями первостепенной для самоопределения значимости, которые в силу конкретных жизненных обстоятельств подростка (часто совершенно внешних и случайных) с наибольшей интенсивностью и вероятностью стали «поджидать» и «предполагать» его *Я* ауторефлексивных высказываний. Но поскольку эти «ядерные» понятия продолжают сохранять все свои прежние связи с другими,

те в свою очередь также приобретают значимость, правда, в данном случае косвенную и опосредованную, что, однако, никак не мешает им войти наряду с первыми в ту же иерархически упорядоченную структуру личностных смыслов, распределяясь внутри нее в соответствии со степенью их опосредования и в прямой зависимости от интенсивности их «ожидания» все более оплотняющегося вербального Я.

Начинающаяся с переходного возраста трансформация общезначимых и обезличенных вербальных понятий (как они являются, положим, в школьных учебниках) в предиктирующие личность смыслы может в принципе коснуться любых из них — даже самых формализованных, не имеющих вроде бы никакого касательства к субъекту и тем не менее достаточно эффективно и причем уже совершенно произвольным образом (минуя стадию осознания) определяющих его индивидуальные склонности и предрасположенности. Я хочу подчеркнуть это чрезвычайно важное для дальнейшего изложения обстоятельство, заключающееся в том, что более или менее сознательное и произвольное самоопределение в мире общезначимых вербальных понятий, если оно получает достаточно сильное аффективное подкрепление, приводит к совершенно неподконтрольным и не фиксируемым непосредственно в интроспекции последствиям, которые могут сказываться где угодно и, в частности, в стиле и предметной ориентации мышления человека.

Вот пример из моего собственного подросткового опыта. Будучи старшеклассником, я в какой-то момент мнил себя физиком, как до этого палеонтологом, зоологом, поэтом, живописцем и т.д. Но сейчас я физик и, примериваясь к увлекшей меня физике, решаю задачи, особенно по любимейшей мне динамике, выискивая их, как это было принято тогда, в многочисленных задачниках повышенной трудности. Школьное определение массы как количества вещества, плохо вписываясь в систему физических понятий, скоро перестает удовлетворять меня. В литературе нахожу другое и делая для себя маленькое открытие: масса-то, оказывается,

это коэффициент инерции! И тут же разом все становится на свои места (и мое Я в какой-то степени тоже), да так складно, что и теперь, по прошествии более тридцати лет, когда забыты практически все школьные физические определения, именно это осталось в памяти в полной сохранности и живости.

«Почему?» — спросите вы. Да потому, что этот вроде бы абсолютно формальный коэффициент инерции определил не только массу, но опосредованно, в три шага ($Я \leftarrow физик \leftrightarrow масса \leftarrow коэффициент инерции$) и меня самого, получив личностно-предицирующий и вследствие этого принципиально незабываемый смысл. И уже этот смысл и по сие время, хотя я и не стал физиком, спонтанно и совершенно непроизвольным образом провоцирует во мне постоянный интерес к идее движения, развития, истории и т.п.; именно он обуславливает, надеюсь, уже очевидную для читателя склонность к употреблению в этой связи динамических (от др.-греч. *δυναμις* — сила, возможность, значение) терминов и делает заранее неприемлемыми для меня принципиально антидиахронические исследования, например, структуралистского толка, внешнюю красоту которых и изящность построений я, положим, еще в состоянии оценить, сделав над собой некоторое усилие, но и не более того.

Ничего специфически подросткового в самом факте превращения общезначимых вербальных понятий в предицирующие личность смыслы я в данном случае не вижу. Этот процесс просто начинает наиболее активно заявлять о себе в переходном возрасте, но при благоприятных обстоятельствах может в сущности своей длиться до скончания дней. И если о специфике все же можно вести здесь разговор, то, скорее, как о некоторой тенденции. В период подросткового кризиса, когда вопрос о своем месте в мире становится уже уместным, но само оно пока весьма проблематично, преобладает, скорее, отвлеченное самоопределение, в котором «все позволено» — любое о себе сказывание и любой ответ, на поверку, однако, оказывающийся чаще всего подказкой, и

к тому же книжной. С возрастом, когда автопредикация сцепляется с делом, ставящим человека на свое место (если, конечно, это вообще случается), прежде актуальные, «ядерные» личностные смыслы теряют в той или иной степени свою непосредственную значимость и отходят на второй план в ожидании подходящего случая сказаться где-либо самым непредсказуемым образом, а доминировать в иерархическом отношении начинают новые самоопределения, уже напрямую связанные с делом, и в первую очередь профессиональным.

Коль скоро разговор зашел о профессии, есть повод вернуться к началу моих исповедальных заметок и заново взглянуть на то парадоксальное положение, в котором оказывается вместе со своим делом научный работник. Вдохновляясь стремлением к объективной верифицируемости и реализуя в этой связи возможность произвольного к себе отношения, он с помощью метода, являющегося, по сути дела, алгоритмом построения познающего субъекта, изготавливает из себя лишнего всякой индивидуальности двойника, воплощающего систему конкретно-дисциплинарных норм и правил и способного «экзистировать» исключительно в сфере общезначимых вербальных понятий.

Для конституирования научного опыта, взятого в его специфической определенности (как он сложился с Нового времени), роль этого формализованного продукта самоотчуждения трудно переоценить. Помимо упомянутого ранее редукционистского (и, замечу, абсолютно необходимого для существования науки) представления мира в качестве объекта он обеспечивает также возможность стороннего методического контроля за работой и внесение в нее поправок в случае уклонения от нормативных правил. Подчас складывается впечатление, что в предельном варианте человек вообще самоустраняется из опыта и целиком отдается в распоряжение этому постоянно прозрачному для себя логизирующему автомату, который шаг за шагом выстраивает за него научную теорию, последовательно связывая и определяя одно за другим соответствующие общезначимые понятия.

Картинка, надо признаться, выходит не больно приглядной и своей бес-человечностью просто провоцирует на антисциентистские подвизгивания. Но весь вопрос в том, насколько верна она. Действительно ли научная теория бытует лишь в плоскости безличных, объективно-системных значений и не имеет никакого касательства к явлению человеческой индивидуальности? — Разумеется, нет. Потенциально научная теория имеет место быть, даже когда она совсем еще не прояснилась для самого ученого и уж тем более до всякого ее перевода на отчужденный язык общезначимых вербальных понятий; ее порождение практически всегда заранее обусловлено наличием конкретной и принципиально невоспроизводимой структуры личностных смыслов, которые еще до всякой экспликации связи между ними уже в какой-то мере «ожидают» и спонтанно «предполагают» друг друга, одновременно предизируя Я научного работника, причем самым неоднозначным образом. Устранению этой тягостной неоднозначности (если, конечно, удастся ухватить конфликтную несовместимость существенных для профессионального дела опосредованных предикатов) как раз и содействует научная теория посредством понятийной фиксации определенной выборки из потенциально огромного числа возможных в данной структуре связей.

Для прояснения этой мысли вновь воспользуюсь простеньким примером из своего собственного опыта. Как уже говорилось выше, мое подростковое самоопределение в качестве физика хотя и отошло давно на второй план, продолжает тем не менее сказываться в «ожиданиях» следующего вида: *я ← (физик) ↔ движение ← динамика ← возможность*. Профессиональное же становление меня как историка, сопровождавшееся усвоением соответствующего категориального аппарата, привело к иной опосредованной предикации: *Я ← историк ↔ движение ← развитие ← причина*. На протяжении двух десятков лет конфликтность этих самоопределений, и прежде всего в их последней части, совершенно не ощущалась мной. Но сейчас я вижу, что с самого начала

я спонтанно работал в парадигме *возможности*, а на осознаваемом уровне пытался отвечать на вопросы, возникающие в парадигме *причины*. Абсолютно произвольное прояснение этой несообразности (послужившее, кстати сказать, исходным импульсом к написанию настоящих заметок) привело к частичному изменению структуры значимых для меня неявных предикатов, которую, если снять генетический момент, можно было бы представить, видимо, так:



Это совсем не значит, что отныне проблема детерминации развития стала для меня вообще неактуальной. Она просто переместилась в другую область, предполагая выявление закономерностей формирования целого спектра возможных событий, из которых реально случаются лишь ограниченная выборка; соответственно понятие случая перестало выпадать из объяснительного инструментария и оказалось вполне для меня уместной и убедительной категорией, рождающей ощущение самодостаточного в таком контексте и полноценного понимания.

Не думаю, что мой случай представляет собой что-то уникальное. Напротив, научная теория, будучи объективно направлена на определение мира, по-разному, но в конечном счете практически всегда замыкается на самом ученом, определяя так или иначе его собственное место-имение. И именно этот модус ее бытия, лежащий вне пределов какой бы то ни было общезначимости, объясняет, на мой взгляд, имманентно присущий развитию науки драматический и по своей сути иррациональный консерватизм. Ведь теорию, которая действительно предсказывает личность ученого (пусть и неявным образом), в предельном случае просто невозмож-

но опровергнуть ни фактами, ни расчетами, ни логическими доводами, поскольку опровергать бы надо, в сущности, то, что по определению не подлежит опровержению, — не теория с ее объективно-системными значениями, как она является в текстах, а определившуюся посредством нее личность, которая в силу понятного и неизбежного стремления к сохранению своей преемственности, скорее всего, будет отводить любые доводы и игнорировать любые противоречащие теории факты¹³.

Таким образом, суть дела, которое своим безусловным требованием рациональности и объективной верифицируемости сразу же ставит научного работника на свое место, заключается вовсе не в том, что он, реализуя возможность произвольного к себе отношения, начинает фабриковать с помощью метода-инструмента безличного и целиком прозрачного для себя «субъекта научного познания», способного лишь к тривиальному «экзистированию» по заранее размеренным правилам конкретной дисциплины, а именно в том, что эта абсолютно необходимая для конституирования для научного опыта процедура помимо всякой воли оборачивается спонтанной актуализацией всей структуры личностных смыслов, всех ускользающих от любой контрольной инспекции опосредованных самоопределений, обеспечивающих принципиальную возможность совершения вроде бы «неправильных», но совершенно естественных для него и непроизвольных ходов, приводящих, если, конечно, повезет, к нетривиальной и могущей стать общезначимой теории, допускающей свою объективную проверку.

¹³ В сущности, об этом неоднократно говорил М. Планк, сам оказавшийся в начале 20-го века в критической, переходной для науки ситуации. «Обычно, — писал он, имея в виду прежде всего физику, — новые научные истины побеждают не так, что их противников убеждают и они признают свою неправоту, а большей частью так, что противники эти постепенно вымирают, а подрастающее поколение усваивает истину сразу» (Планк 1966, с. 13).

Честно признаюсь, весь наш предшествующий разговор, в ходе которого я сначала подверг себя последовательной деконструкции, войдя предварительно в положение животного, чтобы затем приступить к своеобразной самосборке, целенаправленно взращивая себя с самого момента рождения и вплоть до нынешнего состояния научного работника, в значительной своей части выходит за пределы моей непосредственной профессиональной компетенции. Без стороннего «родовспомогающего» содействия физиологов и психологов мне в данном случае было бы решительно не обойтись. И такую неоценимую и неотложную, хотя и заочную помощь в этом совершенно непривычном для меня деле помимо уже упомянутых ранее Алексея Алексеевича Ухтомского, Николая Александровича Бернштейна и Джеймса Гибсона оказали мне также Лев Семенович Выготский, отдельные наставления которого я подчас и ставил выше под сомнение, пытаюсь в определенном смысле оспорить их¹⁴, но все же, надеюсь, не до такой степени, чтобы не была вполне очевидна моя прямая задолженность перед ним, и прежде всего в связи с разрабатывавшейся им (особенно в последних работах по патопсихологии) проблемой отвлечения человека от окружающего его предметно-ситуационного мира и соответственно произвольного отношения к нему. И вот сейчас в развитие и завершение этой темы, озадачившись вопросом по поводу пределов указанной произвольности (насколько, вообще говоря, человек действительно волен в ней и в какой мере он, «волящий», прозрачен для самого себя), я попытаюсь наметить конкретно-дисциплинарную область уже своих собственных профессиональных занятий как историка культуры.

Если бросить ретроспективный взгляд на проведенный выше анализ, то нетрудно заметить, что решение этой зада-

¹⁴ Прежде всего это касается трактовки индикативного значения слова, которое в этой функции отсылает, по моему разумению, не просто к предмету, а в конечном счете — к маркируемой им телесно-двигательной возможности человека.

чи можно считать уже практически состоявшимся, и мне остается лишь более отчетливо выписать его алгоритм. Начну, однако, с того, что сам человек, как это ни парадоксально, вовсе не волен в своей произвольности. Никто, положим, не «волит» свой подростковый кризис, но раз уж он случается, одновременно с ним случается (причем, подчеркиваю, самым произвольным образом) и наша способность к произвольному к себе отношению — способность самостоятельно выстраивать ауторефлексивную позицию, самостоятельно самоопределяться в мире общезначимых вербальных понятий, задавать представляющиеся нам вековыми «экзистенциальные» вопросы и т.п. Более того, мы уже не в состоянии время от времени не задавать подобных вопросов и склонны видеть в них проявление неизменной и универсальной, собственно человеческой природы, а факт их отсутствия невольно расценивать как свидетельство неполноценности, недоразвитости или деградации индивида.

Если же мы ненароком посчитаем, что принципиально вольны хотя бы в содержательной части наших ответов, то, видимо, опять ошибемся и вновь не менее радикально. Нам кажется естественным и не подлежащим сомнению, что это именно мы, свободно волящие, с присущим нам размахом мысли и безоглядной решимостью ставим «экзистенциальные» вопросы в надежде проникнуть в тайности человеческого бытия. Но так ли это на самом деле? Ведь свобода нашего воления всегда ограничена тем безусловным обстоятельством, что мы изначально вынуждены конкретно самоопределяться *в до и помимо нас уже состоявшемся* мире общезначимых вербальных понятий, которые предоставляют нам пусть и широкий, но всегда определенный в содержательном отношении спектр возможных автопредикаций. Внутри него только и могут иметь место наши прямые и опосредованные самоопределения, которые в скрытом от нас виде уже будут содержать все возможные в сложившейся структуре личностных смыслов потенциальные ответы, предшествующие любому эксплицитному и волевому вопрошанию, провоцирующие и

мотивирующие постановку именно этих, наших собственных, но отнюдь не универсальных вопросов и как бы заранее предопределяющие наиболее вероятную содержательную интенцию последних.

Я вовсе не хочу сказать, что разговор об универсалиях в этой связи лишен всякого смысла. Не надо только до опыта постулировать их наличие и, исходя из собственных предположенностей, решать, в чем именно состоят они; следовало бы все-таки принимать во внимание, что волнующие нас вопросы небезразличны нам в силу нашей же собственной личностной определенности и, стало быть, неизбежной и фундаментальной ограниченности. Сам же опыт в таком случае как раз и должен бы заключаться в выявлении пределов нашей произвольности, чтобы, по крайней мере, не путать действительный размах мысли с размахом болтающегося в полости рта языка, могущего своей болтовней предоставить свободу, скорее всего, лишь безответственному в своей беспредметности слову, какой бы внешне ответственный и глубокомысленный вид оно порой ни принимало.

Положительная исследовательская программа, предлагаемая далее к обсуждению, вытекает из существа нашего разговора и основывается на изложенном ранее понимании человеческой субъектности. Здесь (если ограничиться сейчас рассмотрением культур «теоретического», «зрячего» типа) достаточно вспомнить, что наше автономное Я, отвлеченное от окружающей нас предметно-ситуационной реальности, имеет место быть в той мере, в какой оно, конкретно определяясь в мире наличных вербальных понятий, начинает иметь среди них свое место в качестве местоимения первого лица ауторефлексивных высказываний. Трансформация общезначимых и объективированных в текстах понятий в преципирующие личность смыслы означает, что теперь помимо обоюдного «ожидания» все они прямо или косвенно что-то говорят о нашем Я, одновременно сказываясь на наших индивидуальных возможностях в их конкретной содержательной определенности.

Учтем, однако, что сказываться они могут самым непредсказуемым образом, что делает в принципе бессмысленной (хотя бы по этим соображениям) попытку исчисления человеческой индивидуальности. Иначе, видимо, обстоит дело в связи с пределами, ограничивающими область принципиально возможных автопредикаций. Можно заранее ожидать, что в разных обществах она будет иметь свои конкретные очертания, и, кроме того, в ней всегда, в каждом отдельном случае должна бы иметься некоторая наиболее устойчивая и чаще всего актуализирующаяся смысловая зона, обеспечивающая то самое относительное единство сообщества, которое только и делает возможным появление в нем конфликтующих между собой точек зрения, подходов, мнений, суждений, оценок и т.п. И вот здесь-то, когда наш разговор начинает разворачиваться в сторону содержательной специфики той или иной системы общезначимых вербальных понятий, я сразу же испытываю нехватку терминов и впервые ощущаю потребность ввести в оборот понятие культуры.

Как можно легко догадаться, оно не будет обладать никакой оценочной интенцией таким образом, чтобы антонимически противостоять «бездуховности», «нигилизму», «антикультуре» и т.п. Не будет оно трактоваться и как «совокупность текстов и механизмов их трансляции», что также стало достаточно распространенным в гуманитарных исследованиях. Скорее и ближе всего понятие культуры будет значимо для меня в силу своего прямого указания на наличие в обществе конкретной по своему содержанию и структуре понятийной системы, внутри и благодаря которой становится возможным индивидуальное самоопределение человека — единственного, кто способен, в сущности, дать жизнь и ценностям, и нормам, и правилам, и текстам, и даже «механизмам трансляции текстов».

В первом приближении эту систему можно описать как определенного рода тезаурус — как набор имеющихся в наличии понятий, определяющих содержательную специ-

фику каждой конкретной культуры. В более строгом и артикулированном виде, с учетом структурного и функционального моментов ее можно было бы представить в качестве непроявленного, потенциального текста, в котором все понятия благодаря присущим им семантическим связям изначально «ожидают» и «предполагают» друг друга с разной степенью вероятности. Актуализация одного из них затрагивает в пределе всю систему отношений, обуславливая с разной интенсивностью возможность совершения тех или иных мыслительных ходов, а тем самым и внутреннюю логику разворачивания повествования — выбор и сцепление тем, понятий, образов и т.п. Важно при этом подчеркнуть, что потенциальный текст как система более или менее устойчивых «ожиданий» уже содержит в себе все в принципе возможные, но никогда в полной мере не реализуемые высказывания культуры.

Разумеется, данное определение имеет самый предварительный и ориентировочный характер и требует внесения целого ряда дополнительных уточнений, два из которых могут быть сделаны сразу же.

Во-первых, образующие потенциальный текст культуры семантические связи принципиально гетерогенны. Слова могут вступать друг с другом в отношения обоюдного «ожидания» по самым различным поводам и на самых различных уровнях человеческой субъектности, начиная с вербально-логического и кончая уровнем моторной топологии¹⁵. Необходимо к тому же учитывать, что даже самые абстрактные и отвлеченные от телесного эго понятия, не имеющие вроде бы никакого предметного значения, нередко обнаруживают чрезвычайно показательную тенденцию к вторичному проецированию в биодинамическую чувственную ткань,

¹⁵ Примером такого «ожидания», обусловленного не в последнюю очередь моторикой, может служить пара *невеста ↔ покойник*, сформировавшаяся, как мы увидим ниже, непосредственно внутри русской обрядовой традиции.

сохраняя таким образом следы своего первородного «плотского» греха¹⁶.

И во-вторых, категория потенциального текста приложима ко всем культурам, как «незрячим» (или «сим-практическим»), так и «зрячим» (или «теоретическим»), т.е. вне зависимости от того, наличествуют ли в обществе отвлеченные от практики смысловые поля, ставящие перед человеком познавательные задачи, аналогичные по своей структуре школьным, или нет. Различие между ними заключается, по сути дела, в том, что в культурах «теоретического» типа, которые, как я полагаю, стали формироваться с эпохи древности, становится возможной произвольная и внеситуационная автопредикация, не фиксируемая в так называемых бесписьменных, традиционных обществах. Но именно поэтому в случае «теоретической» культуры можно попытаться уловить ее содержательное своеобразие и далеко не всегда очевидную целостность, выявив семантическое ядро потенциального текста, составляющее инвариантную для данной культуры область самоопределений индивида. Надеюсь, два конкретных примера, предвещающих более обстоятельный разговор о культуре древней Индии, прояснят эту мысль и более наглядно продемонстрируют ее инструментально-методологический характер.

В античной Греции классического периода ауторефлексивное Я индивида с наибольшей вероятностью стало «ожидать» понятие полиса и родственные с ним. В этом отношении общеизвестная максима Аристотеля: *Человек — животное polisное* является лишь одной из самых очевидных актуализаций этой потенции. Спрашивается, возможно ли появление в том же потенциальном тексте прямо противоположных высказываний «нигилистического» толка, которые явным образом отрицали бы первое? Ответ до опыта должен быть

¹⁶ Конкретный материал, свидетельствующий о значительной, если подчас не решающей роли подобных проекций в эвристическом научном мышлении, можно найти в кн.: Адамар 1970.

безусловно положительным, и киническое определение человека как существа космополитического лишь объективное тому свидетельство. Оба эти высказывания, несмотря на внешнюю их конфликтность и противостояние друг другу (как норма *анти*-норме) проецируется в одну и ту же область автопредикации, внутри которой им соответствует общий инвариант: Я \leftarrow (человек) \leftrightarrow полис¹⁷.

Более предметный разговор в продолжение этой темы потребовал бы расширить зону нашего анализа, подключив к рассмотрению предикации опосредованного свойства. Здесь прежде всего следовало бы принять во внимание те наиболее сильные «ожидания», которые окружали понятия полиса, и, в частности, учесть, что оно с исключительной интенсивностью предполагало свое сцепление с *логосом*, а то в свою очередь с *числом*. Причем все вместе они образовывали устойчивую и уже достаточно представительную область прямых и опосредованных автопредикаций индивида, являясь семантическим ядром потенциального текста древнегреческой культуры, ее важнейшим смысловым инвариантом. Реализовываться же он мог в самых разнообразных, подчас конфликтных и все-таки обладающих неизменным интенциональным единством версиях, сказываясь помимо всего прочего в своеобразном стиле мышления с характерным для него переносом полисных представлений на устройство космоса, тела, души и т.д., а в отдельных случаях, как это прослеживается, положим, у Платона, даже в спонтанной увязке самой воз-

¹⁷ Кстати сказать, наличие подобного инварианта, скрытого за явленной в словах мыслью, не позволяет видеть в аристотелевской максиме однозначно универсальное определение по типу привычного нам: *Человек — существо общественное*, поскольку он уже заранее предполагал принципиально иные, совершенно не актуальные для нас смысловые интенции, просто провоцируя вопрошания по поводу человеческого статуса всех тех, кто не принимал прямого участия в жизни общественных институтов, не будучи гражданином полиса (т.е. рабов, женщин, детей и варваров).

возможности познания (как, впрочем, и самопознания) со «справедливым» общественным устройством.

В отличие от классической античности, в древней Индии центральную роль в структуризации потенциального текста культуры и формировании его семантического ядра стало играть понятие жертвоприношения (*яджна*). *Человек, поистине, жертвоприношение* — вот та формула, которая с завидным постоянством воспроизводится в брахманической прозе, а связанные с ней мотивы так или иначе пронизывают всю последующую поздне- и послеведийскую ортодоксальную традицию. Уже одно простое перечисление понятий, образовавших своими «ожиданиями» семантическое поле *яджны* — *атман, брахма, карма* и т.п. — позволяет почувствовать содержательное своеобразие древнеиндийской культуры, и особенно, если прибавить к тому же, что в силу упомянутых ранее специфических особенностей местного ритуального опыта задача самоопределения человека изначально (и со временем во все большей степени), скорее, трансформировалась в сознательное отрицание его определенной чем бы то ни было самости.

В период так называемого «духовного кризиса», а по сути дела, просто в начальный период нормальной и вполне естественной диверсификации «теоретической» культуры, наряду с ортодоксальными учениями *упанишад*, продолжавшими традицию брахманической прозы, стали появляться многочисленные неортодоксальные учения (в том числе буддизм и джайнизм), избиравшие негативную альтернативу, отрицая значимость ведийского ритуала жертвоприношения. Тем не менее, несмотря на все отрицание, эти «диссидентские» версии в своем существе возникали на основе все того же потенциального текста; вращаясь в круге экзистенциальных проблем, латентно бытующих в нем, они конституировались в осознанном противостоянии ритуалистической версии, а тем самым уже совершенно произвольным образом определялись ею, будучи заданы как бы от «противного».

Сопоставление культур античной Греции и Индии показывает, что диверсификация каждой из них представляла собой развертывание комбинаторных возможностей содержательно определившегося потенциального текста, ограничивавшего вариативность их частных проявлений и в то же время обеспечивавшего относительное единство последних. Эти же примеры позволяют продемонстрировать еще одно чрезвычайно важное в методологическом отношении обстоятельство. Речь идет о наличии существенной связи между потенциальным текстом культуры и теми конкретными возможностями, которые она открывает для познания.

Судя по всему, именно потенциальный текст, трансформируясь на уровне индивида в личностные смыслы, обуславливает вполне устойчивые и характерные интенции познавательного опыта «зрячей», «теоретической» культуры, определяя в конечном счете, а что вообще она в состоянии «увидеть» в этом мире (и притом в каком свете), а что, скорее всего, попадет у нее в «слепое пятно», даже находясь прямо перед глазами. Никакого отражательного автоматизма бихевиористского толка (по типу *стимул — реакция*) здесь просто не наблюдается. Напротив, все говорит о том, что то, что может быть стимулом для культуры, непосредственно предопределяется ее потенциальным текстом, который выступает важнейшим внутренним мотивационным фактором, сказываясь помимо всего прочего в очертаниях предметного поля возможных позитивных описаний. Вот и сравним в этой связи, как обстоит дело с историческим знанием античной Греции и Индии, прояснив на частном примере мотивообразующую роль потенциального текста культуры.

Индологи приходят порой в замешательство из-за отсутствия в их распоряжении сколько-нибудь надежных и обстоятельных сведений по политической истории древней Индии. Факт отсутствия местных исторических источников, хотя бы в какой-то степени приближающихся к текстам эллинской традиции, расценивается, как правило, с исключительно негативной точки зрения. Но само по себе отсутствие

чего-либо в культуре ведь тоже является значимым фактом, который так же характеризует ее, как и положительные данности. Надо думать, что политических событий разного рода, которые ставили под сомнение безопасность человека, в древней Индии было ничуть не меньше, чем в той же Греции. И тем не менее в одном случае они как бы совсем проходят мимо культуры и вовсе не воспринимаются ею как значимые, а в другом, напротив, оказываются в фокусе внимания. Естественно возникает вопрос: как это становится возможным, каким образом объективно вроде бы однородные события могли приобрести полярно противоположную значимость?

Ничего удивительного и неожиданного здесь в принципе для нас не будет, если мы учтем отмеченные ранее содержательные особенности потенциального текста обеих культур. В античной Греции его семантическое ядро было непосредственно связано с понятием полиса, конституировавшим наиболее устойчивую зону прямых и опосредованных самоопределений индивида. Нормальное течение подобных автопредиктирующих процессов, обеспечивавших онтологическую уверенность и соответственно преемственность и сохранность индивидуального Я человека в его конкретной (но отнюдь не универсальной) личностной определенности, могло иметь место лишь в случае постоянного воспроизведения всего уклада полисной жизни. С этой точки зрения проявление повышенного внимания к истории оказывалось делом не только естественным, но в каком-то смысле просто обязательным, поскольку исследование минувших политических событий (как и пристальное наблюдение за текущими) позволяло судить о судьбе родного полиса и, стало быть, о самой возможности реализовать в будущем свою собственную человеческую природу, и причем именно в том виде, как она определилась в данном потенциальном тексте. В результате историческое исследование прошлого неизбежно приобретало актуальный и прогностический характер, переключаясь по своим целям и методам с медицинской тради-

цией (прежде всего гиппократовой), внутри которой учет данных анамнеза и непосредственно наблюдаемых врачом телесных изменений рассматривался залогом верного диагноза и возвращения больному его естественного здорового состояния.

Разумеется, никаких аналогий этому мы в древней Индии не сможем обнаружить. Самая представительная для культуры автопредикация индивида разворачивалась в данном случае по совершенно другому поводу; его *Я* конкретно определялось прежде всего понятием жертвоприношения, которое, образуя своими «ожиданиями» семантическое ядро древнеиндийского потенциального текста, задавало кардинально иную направленность наиболее ценимого здесь познавательного опыта. Его целью было не привычное для европейской традиции приращение положительных сведений о мире, а достижение человеком особого измененного состояния, при котором благодаря устранению какой бы то ни было субъектно-объектной противопоставленности и затуханию дискурсивного мышления он мог пережить себя непосредственно совпадающим со всем миром. Реализация собственно человеческой природы, когда человеком по преимуществу оказывается не гражданин (политес), а жертвователь (яджамана), по сути дела, уже не зависела от потока сменяющих друг друга политических событий, вследствие чего последние теряли в древней Индии свою непосредственную значимость и, оставаясь вне сферы действия ведущих мотиваций культуры, просто не могли превратиться здесь в более или менее регулярный и самостоятельный объект описания.

Еще раз повторю: все привлекаемые мной примеры имели чисто демонстрационный характер и преследовали в конечном счете одну-единственную цель — показать хотя бы самым предварительным образом, что построение предмета истории культуры на основе использования понятия потенциального текста приводит к радикальному изменению всей исследовательской проблематики. Актуальными теперь ста-

новятся такие вопросы: а каково содержание потенциально-го текста изучаемой культуры? как и в результате чего он формируется? как становится возможным его изменение и развитие? каковы интенции связанного с ним познавательного опыта? и т.п. Ряд подобных вопросов удвоится, если учесть, что культура самого исследователя также определяет его в его же собственных познавательных возможностях. В целом же их набирается такое необозримое количество и они так явственно расширяют горизонты нашего нынешнего незнания, что иногда просто диву даешься, а подчас даже закрадывается сомнение — уж не являешься ты сам в своем оптимистически исследовательском порыве тем известным фольклорным дураком, который мог задать их столько, что и десять мудрецов не в состоянии были ответить. Рискуя усилить это подозрение и все же надеясь не остаться вовсе в дураках, осмелюсь в заключение своих исповедально-методологических заметок поставить еще один, на этот раз непосредственно затрагивающий природу человеческого мышления.

Считается как бы само собой разумеющимся, что акт мышления состоит прежде всего в прокладывании отношений между дискретными и изолированными вербальными понятиями и все дело заключается в том, чтобы объяснить, каким образом это происходит. Ориентация исследовательских задач резко изменится, если посмотреть на мышление сквозь призму потенциального текста и учесть, что структура личностных смыслов конкретно определившегося индивида уже предполагает наличие латентных семантических связей, сформировавшихся на самых различных уровнях человеческой субъектности (вплоть до моторной) и обладающих мощнейшим внутренним мотивационным значением.

С этой точки зрения состоявшаяся мысль, скорее, предстает итогом частичного их «вымораживания» за счет не поддающегося никакому воображению числа степеней свободы, которым обладает наш разум, постоянного встроенный в телесную плоть. Будучи крайне текучим и диффузным

процессом непрерывно сменяющих друг друга комбинаций и рекомбинаций смысловых связей со множеством их побочных ответвлений, мышление, включая самое что ни на есть «рациональное», имеет, в сущности, неосознаваемую под-основу, менее всего проницаемую для любой контрольной инспекции. Относительное же его явление нашему Я, рождающее у нас состояние присваивающего сознания и приводящее к волевой и контролируемой управляемости всем процессом (естественно, в пределах самой общей его направленности), действительно, становится возможным лишь благодаря слову, с необходимостью снимающему глубинный, произвольно-динамический аспект мысли. Но опредмечиваясь в словах, фиксирующих конкретную по содержанию выборку отношений, мысль только прикидывается прозрачной для нас, и именно в этой превращенной форме она входит в наше сознание, порождая как редукционистские иллюзии по поводу вербальности самого мышления, так и коррелирующие с ними представления бессознательного в качестве некоей особой и автономной сферы, дающей о себе знать лишь в «иррациональных» проявлениях человеческой субъектности.

Перечитывая сейчас свои предварительные заметки по поводу методологии культурно-исторического исследования и возвращаясь к их заглавию, мне кажется, что исповедь моя (как исповедь субъекта научного познания, попытавшегося вернуть себе телесную плоть, сохранив при этом методологию в качестве своеобразного аналога человеческой совести) хотя бы отчасти, но все-таки состоялась. Насколько было в моих силах, я стремился выявить свои собственные предвзятости и предрасположенности, определяющие и, стало быть, ограничивающие предметное поле в принципе возможных для меня научных исследований. Как бы ни разнились они далее своей предметной направленностью, все они будут теперь покоиться на одной-единственной методологической посылке, заставляющей видеть в любом актуальном тексте культуры событие, случившееся в ее потенциальном

тексте. С этой (осознанно ограниченной) точки зрения проблема реконструкции конкретного историко-культурного контекста, решаемая обычно посредством перечисления более или менее правдоподобных внешних «факторов», как раз и будет сводиться к реконструкции все того же содержательно определившегося потенциального текста, внутри которого стало возможным появление анализируемого.

«Но в чем же можно найти здесь утешение, если методология по определению ограничивает тебя?!» — воскликнет недоумевающий читатель, привыкший вслед за К. Юнгом прямо-таки вздрагивать при одном только слове *установка*, *методология* и т.п.

«В смирении, — отвечу я, — перед фактом фундаментальной ограниченности самой человеческой природы и еще в предчувствии того, что наиболее вероятной альтернативой утешающему “утишению”, скорее всего, окажется самонадеянная и высокомерная глупость, проистекающая из неразличения этой ограниченности». Надо бы только добавить, что мое смирение никоим образом не связано с каким-либо пессимистическим настроением, поскольку никогда, видимо, не смогу отделаться от ощущения, что сознающая себя ограниченность вроде бы уже и не совсем является той всецело произвольной и ограниченной ограниченностью, какой она была прежде, когда мнила себя совершенно свободной хотя бы в собственных мыслях.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ТИПОЛОГИЯ ПЕРВОБЫТНОЙ
И ДРЕВНЕЙ КУЛЬТУРЫ

ВВЕДЕНИЕ

Выделение истории древнего мира в качестве самостоятельного предмета исторического исследования может и должно вестись по двум различным, но в конечном счете взаимосвязанным направлениям — социально-политическому и культурному. С социально-политической точки зрения это был период формирования первых государственных образований и становления качественно новых, сословных отношений, приходивших на смену родовым. Общие закономерности этого процесса, а в ряде случаев и специфические их региональные проявления выявлены исторической наукой достаточно отчетливо. Совершенно иначе обстоит дело в области культуры древнего мира. Отсутствие собственно историко-культурных критериев привело к тому, что проблема исторического развития культуры в этот период — и именно как проблема — по сути дела, еще не была поставлена. Между тем есть веские основания полагать, что эпоха древности явилась переломной не только в развитии социально-политических отношений, но и в формировании принципиально нового типа «зрячей», «теоретической» культуры, принципиально нового способа трансляции информации и, наконец, принципиально нового способа поведения и мышления человека.

Нельзя сказать, чтобы проблема формирования и развития древней культуры не привлекала бы внимание историков. Напротив, такие исследования есть, и их число растет год от года. Однако, даже если оставить в стороне работы, где разговор ограничен раскрытием содержательного своеобразия той или иной конкретной культуры древности и не ставит своей задачей выявление того общего, что типологи-

чески отличало бы эту культуру от культуры предшествующей первобытной эпохи, концептуальная основа исторических исследований остается, как правило, чрезвычайно узкой. Показательна в этом отношении коллективная монография «История древнего мира» (1989), подведшая определенные итоги, к которым пришла отечественная историческая наука. В ней на фоне глубоко разработанных вопросов, касающихся социально-экономической и политической тематики, особенно отчетливо проявилась недостаточная концептуально-методологическая обоснованность в постановке проблем историко-культурного характера. Практически весь разговор о формировании древней культуры свелся к тому, что она постепенно изживала и преодолевала духовное наследие предшествующего периода и в то же время порождала ряд явлений, предполагавших у носителя этой культуры абстрактное мышление.

В целом подобное утверждение представляется вполне, на мой взгляд, оправданным, однако нельзя не заметить, что оно поднимает, но одновременно и оставляет без ответа такие кардинально важные вопросы, без решения которых мы вряд ли можем рассчитывать на сколько-нибудь глубокое понимание сущности протекавших в этот период культурно-исторических процессов. Судя по всему, авторы склоняются к близкой мне мысли, что в эпоху древности начал складываться качественно новый тип культуры, противостоящий в основных своих моментах культуре первобытности. Однако по прочтении работы так и остается неясным, в чем же именно состояли типологические признаки первобытной и древней культуры, каков был общий «механизм» и движущие силы культурно-исторического развития в данный период и как, наконец, могло случиться, что в рамках одного культурного типа древность породила совершенно различные по своему содержанию культуры с совершенно различными исходными мировоззренческими установками.

Неясными остаются также вопросы, связанные с интеллектуальным развитием древнего человека. По мнению ав-

торов, смена типов культуры при переходе от первобытности к древности сопровождалась возникновением абстрактного мышления. Однако в работе вместо анализа этого феномена, вместо исторической постановки проблемы его филогенеза, вместо выявления его каузально-динамических связей с только что нарождающимся типом «теоретической» культуры мы обнаруживаем лишь простое описание некоторых лингвистических фактов, свидетельствующих о том, что в древности действительно имелись определенные средства для выражения отвлеченных представлений.

Очевидно, основные трудности, с которыми столкнулись авторы монографии, состояли в том, чтобы перейти от общих и, на мой взгляд, вполне справедливых положений о генезисе древней культуры к их последующему концептуально-методологическому обоснованию и затем к исторической конкретизации. Причины этих трудностей следует, по всей вероятности, искать в самих традиционно сложившихся рамках исторического анализа древней культуры, когда практически игнорируется его многоплановый и междисциплинарный характер, предполагающий синтез самых различных областей гуманитарного знания. Думается, определенную помощь в преодолении указанных трудностей могли бы нам оказать неоднократно предпринимавшиеся попытки исследователей ряда специальностей (в первую очередь этнографов и психологов) разработать свои модели исторического развития древней культуры.

Так, отдельные этнографы, отталкиваясь от наблюдений над «отсталыми», «традиционными», «бесписьменными» обществами предполагали, что культуру этих обществ можно в принципе соотнести с культурой первобытной эпохи. В итоге формировался необходимый исходный фон, рельефно обозначивший те явления древней культуры, которые не находили аналогов в предшествующей культурной традиции (прежде всего письменность, ср.: Гуди, Ватт 1968; Хортон 1967; отчасти Редфилд 1964) и в которых можно было бы усмотреть движущую силу интеллектуального развития древнего человека.

Скептически оценивая достоверность подобных реконструкций, историки древности обычно оспаривали саму возможность проецирования в столь отдаленное прошлое данных, относящихся к современным «традиционным» культурам, в большинстве случаев действительно уже испытавших то или иное воздействие цивилизаций и, несомненно, претерпевших за истекшие тысячелетия значительные трансформации. Однако, по моему, если здесь в чем и упрекать этнографов, так это не за само обращение к данным «традиционных» культур, а за то, что, используя их при реконструкции, они недостаточно глубоко проникали в типологическую сущность исходного для них этнографического материала, в результате чего во все их построения, касающиеся интеллектуального развития древнего человека, вносился элемент произвольности, а решающее значение приобретали в целом довольно поверхностные, вторичные факторы (к примеру, та же письменность).

Надо сказать, что такая постановка вопроса, нацеленная против иллюстративного использования этнографического материала, вполне согласуется с разработанным в советской этнографии историко-типологическим методом реконструкции первобытного общества. Его суть, если следовать В.Р. Кабо (1979), состоит в повышении стадияльной репрезентативности современного нам этнографического материала за счет освобождения последнего от всего конкретно-исторического и индивидуального с одновременным выявлением присущих ему общих типологически значимых черт и признаков.

Применительно к интересующей нас проблеме историко-типологический метод предполагает и требует, чтобы мы, преодолевая ограничения хронологического порядка, попытались бы привести и первобытную и «традиционную» культуру к некоторому общему знаменателю, который, будучи по отношению к ним определяющим, сущностным фактором, дал бы нам основание сказать, что обе они являются двумя разновидностями одного типа культуры. Таким обра-

зом, этот метод в принципе открывает перед нами возможность, по крайней мере логическую, по иному взглянуть на проблему реконструкции первобытной культуры и ориентирует наше внимание на поиски «общего знаменателя», удовлетворяющего сформулированным выше условиям. Однако он оставляет все же неясным, в каком направлении следует вести наши поиски, каким образом наполнить содержанием логическую схему, вытекающую из существа данного метода.

Ответ на эти вопросы дает, как мне кажется, активно разрабатывавшийся в отечественной психологии деятельностный подход к культуре и мышлению. Если попытаться охарактеризовать в самом общем виде суть этого подхода, то можно, видимо, сказать, что в его основе лежит тезис о наличии определенных каузально-динамических связей между культурой и мышлением, с одной стороны, и исторически сложившимися типами социальной деятельности, с другой. При этом деятельность рассматривается как главный системообразующий фактор, по отношению к которому и культура и мышление выступают вторичными, «ведомыми» элементами системами.

Вытекающая отсюда положительная программа для нашего исследования состоит в том, чтобы мы, исходя из факта более чем вероятной однородности первобытного и «традиционного» общества по признаку наличествующих в них форм социальной деятельности, попытались выявить тот уровень «традиционной» культуры и мышления, который был бы необходимым образом связан с данными формами деятельности и в то же время не зависел от сопутствующей им конкретно-исторической ситуации. Таким образом была бы решена сформулированная выше проблема «общего знаменателя» и соответственно реконструкция первобытной культуры получила бы более надежное методологическое обоснование. Продвинувшись в этом направлении несколько далее, мы могли бы также увидеть, что нового принесла с собой древность с точки зрения типов социальной деятельности, и на этой основе попытаться описать существенные

типологические признаки самой древней культуры и некоторые общие закономерности интеллектуального развития древнего человека.

Здесь следует сразу же подчеркнуть, что значение деятельностного подхода к культуре и мышлению не исчерпывается одной лишь методологической стороной вопроса. Важно также и то, что его разработка (в основном в рамках культурно-исторической школы Л.С. Выготского) привела психологов к выводу о необходимости различения двух типов деятельности — «наглядно-практической» и «теоретической», — с которыми связаны принципиально различные способы опосредования культурой индивидуального мышления и соответственно принципиально различные структуры самих познавательных процессов. Основываясь на этом положении, правильность которого подтверждали как онтогенетический анализ отвлеченно-понятийного мышления, так и этнопсихологические исследования «традиционных» обществ, психологи выдвинули гипотезу (Тульвисте 1976, 1978), согласно которой исторические корни отвлеченно-понятийного мышления (когда становится возможным осознание соотношений не только между предметами, представленными в понятиях, но и между самими понятиями) следует искать в становлении в период древности типологически новых, «теоретических» форм социальной деятельности.

Однако здесь психологам пришлось столкнуться с серьезными трудностями, вызванными тем обстоятельством, что для решения данной проблемы им потребовалось бы выйти за пределы сложившихся методов психологического исследования и приступить к историческому анализу конкретных видов деятельности, оперируя при этом макрофактами уже объективированного культурой мышления (ср. Тульвисте 1978, с. 93; Анцыферова 1971, с. 86–87). В частности, для подтверждения выдвинутой гипотезы необходимо было решить сначала далеко не очевидный вопрос о том, на каком основании мы можем относить к одному типу такие внешние отличающиеся разряды социальной деятельности первобыт-

ного общества, как «техническую», «обрядовую» и «фольклорную»; надо было бы также показать, в каком отношении они противостоят «теоретической» деятельности и чем, наконец, обуславливалось формирование последней именно в период древности. Подчеркиваю, все эти вопросы не могли найти ответа в рамках традиционного психологического исследования и остались на сегодняшний день практически нерешенными.

Как мы видим, деятельностный подход к культуре и мышлению прямо приводит к постановке целого ряда конкретных культурно-исторических проблем и вместе с тем дает общее концептуально-методологическое основание для их решения, смещая центр тяжести исторического исследования в сторону анализа видов и типов деятельности, получивших распространение в первобытном и древнем обществах. В соответствии с этим определяются дальнейшие цели и задачи второй части работы.

В первой ее главе, используя этнографические материалы «традиционных» обществ, мы попытаемся реконструировать наиболее существенные, типологические признаки первобытной культуры и мышления, последовательно рассмотрев в качестве примера «техническую» деятельность, «обрядовую» и «фольклорную». Знание этих признаков, сформировав известную историческую перспективу, позволит отчетливее различить то типологически новое, что принесла с собой культура древности, и соответственно яснее представить, как и на какой основе преодолевался и перерабатывался ею опыт предшествующей культурной традиции.

Во второй главе будет предпринята попытка, опираясь на источники ведийского и послеведийского периода, подойти к проблеме типологической сущности древней культуры, связав ее формирование с возникновением и развитием «теоретической» текстовой деятельности. Здесь основные усилия будут направлены на то, чтобы показать, что создание в период древности качественно новых типов текстов должно рассматриваться не просто как свидетельство постепенно про-

грессирующего самоосознания древнего человека (а именно так обычно трактуется данный вопрос), но как деятельность, помимо которой человечество в филогенетическом плане, вероятнее всего, вообще не смогло бы перейти к категориальному способу поведения и мышления.

Естественно, что при этом перед нами со всей определенностью встанет и другая, не менее важная проблема — как в условиях очевидного универсализма общественного развития, в рамках одного культурного типа в древности могли складываться подчас совершенно разные в содержательном отношении культуры, с совершенно различными исходными мировоззренческими установками. Решение данной проблемы также непосредственно войдет составной частью в наш анализ древнеиндийской «теоретической» культуры, хотя следует заранее оговориться, что полученные выводы в силу вполне понятной ограниченности источниковедческой базы не могут претендовать на большее, чем самую предварительную, «рабочую» гипотезу.

Следует, правда, признать, что подобная оговорка была бы вполне уместна и по отношению ко многим другим предлагаемым далее решениям затронутых вопросов. Однако некоторым оправданием автору может в данном случае служить то обстоятельство, что, хотя деятельностный подход как общепhilosophический принцип имеет уже достаточно продолжительную историю¹⁸, до сих пор современные гуманитарные «эмпирические» науки практически не разработали средств и методов исследования, соответствующих природе и строению деятельности¹⁹. По этой причине мы часто будем вынуждены в ущерб широте привлекаемого материала идти

¹⁸ Одна из самых резких (но не первая по времени) формулировок деятельностной точки зрения, или «принципа деятельности», принадлежит К. Марксу — это первый тезис из набросков, в которых сформулировано его отношение к работам Фейербаха (Маркс 1955, с. 1).

¹⁹ Подробнее о судьбе деятельностного подхода в «эмпирических» гуманитарных науках см.: Щедровицкий 1975.

путем демонстрации эвристической силы деятельностного принципа, опираясь на очень ограниченный круг источников. И все же, сознавая недостаточную убедительность подобного анализа, сознавая все проистекающие отсюда и в какой-то мере неизбежные недостатки, я тем не менее надеюсь, что проведенное исследование не станет, перефразируя выражение К. Леви-Строса, *ответом без вопроса*.

Глава первая

ТИПОЛОГИЯ ПЕРВОБЫТНОЙ КУЛЬТУРЫ

К реконструкции первобытной культуры

Итак, в центре нашего внимания оказывается проблема типологической сущности «традиционной», «бесписьменной» культуры. Чтобы нащупать осевое направление, ведущее к ее решению, обратимся сначала к коммуникативной характеристике письменности. С этих позиций, очевидно, скорее всего можно раскрыть то положительное содержание, которое имплицитно стоит за внешне негативным признаком бесписьменности.

Хорошо известно, что возникновение и распространение письма приводило к радикальным изменениям как в способе трансляции культуры, так в конечном счете и в содержании передаваемых сообщений. Суть этих изменений сводится к тому, что письменность делает возможным окончательное конституирование информационной деятельности в самостоятельную сферу жизни социума. С этого момента речь благодаря своей письменной фиксации превращается в основной (на первых порах — хотя бы в иерархическом отношении) информационный канал культуры, обособленный и по месту, и по времени от других форм социальной деятельности. Следует подчеркнуть, что только здесь и теперь речь в полной мере начинает реализовать потенциально присущую ей способность оформляться в самостоятельную систему кодов, полностью отделенную от действенного контекста (ср. Лурия 1979, с. 33).

А что же в традиционном обществе, неужели там речевая деятельность не достигает столь же высокой степени автономии и значимости? По всей видимости, дело обстоит именно так. И именно это станет основным объектом доказательства в ходе предпринимаемой далее попытки построения типологии бесписьменного общества. Рассмотрев последовательно наиболее важные виды социальной деятельности в традиционном обществе, я попытаюсь показать, что в каждом из них прагматический и информационный аспекты деятельности слиты воедино, в силу чего транслирование от поколения к поколению соответствующих поведенческих норм достигается непосредственно в процессе самой конкретной деятельности, минуя стадию их речевой артикуляции.

Типологическое значение этого факта в полной мере должно проявиться в ходе конкретного анализа традиционных культур. Здесь же хотелось бы только обратить внимание на то, что своеобразие речевой деятельности в бесписьменном обществе станет одновременно и тем опорным моментом, который позволит в заключительном разделе главы по-новому поставить ряд вопросов, связанных с проблемой «первобытного мышления».

Традиционная культура:
техническая деятельность

Подходить к технической деятельности можно с разных позиций. Нас же она интересует прежде всего с точки зрения сопровождающих ее информативных процессов. Ради этого сделаем предварительно небольшое отступление в нашу действительность, расставшись ненадолго с «экзотическими» обществами. Вот представьте себе на минуту, что в вас выгорело непреодолимое желание научиться плести корзины. Наша отечественная культурная реальность, далекая (на наше счастье и одновременно — на беду) от типологической одно-

значности, открывает перед нами две принципиально разные возможности.

Можно, положим, пойти в магазин и купить руководство по плетению корзин (а такие руководства на самом деле есть), где последовательно и к тому же в сопровождении вспомогательных рисунков-схем будет выписан весь алгоритм необходимых для этого операций. И вот вы, прочитав книгу, приступаете к делу. Постоянное наличие в вашем распоряжении объективированного в ней плана позволяет вам в случае какого-либо затруднения произвольно, по мере надобности, выходить за пределы предметно-событийного ситуационного поля и, вставая как бы на позицию «идеального умельца», чей опыт предъявлен в руководстве, и глядя на себя со стороны его глазами, абстрагироваться на время от вашего неумелого эмпирического Я, чтобы затем каждый раз вновь возвращаться к себе, сверяя последовательно свои операции с отображенной в тексте практикой.

Можно, конечно, поступить и так, воспроизведя таким образом типичный по своей сути производственный опыт «зрячей», «теоретической» культуры²⁰. А еще можно просто

²⁰ Здесь, видимо, уместно сказать, что именно в Европе (и, судя по всему, только в ней) произошло уникальное событие мирового значения, связанное с радикальной и последовательной перестройкой технической деятельности на «теоретический» лад. Европейская культура в силу ряда особенностей ее потенциального текста не только смогла в конце концов «прозреть» в отношении техники, которая долго расценивалась ею как негодный «обман природы» (и даже сближалась, как у Гуго Сен-Викторского, по шкале оценок с прелюбодеянием), но и, приступив приблизительно с Нового времени к ее описанию, разработать необходимый для этого инженерный язык, использующий универсальную номенклатуру, некоторые разделы математики, начертательную геометрию и т.д. Это позволило во второй пол. 19 в. сначала в Германии, а затем и в других странах окончательно развести процесс изготовления артефактов и его планирования за счет создания при заводах сначала конструкторских, а затем и технологи-

сесть в электричку, отъехать чуть подальше от Москвы, найти в деревне знакомого вам деда, плетущего корзины, и пойти к нему на время в ученики. Скорее всего, он сначала изготовит при вас корзину, показав, как это делается, а потом даст в руки предварительно вымоченные и очищенные ивовые прутья и предложит попробовать самому, сопровождая ваши неумелые манипуляции словесными комментариями типа: «Т-а-а-к. А теперь сюда, а потом туда. Да куда ж ты, Николаич, ..., суешь!» и т.д. Не знаю, как придется вам, а для меня второй способ обучения, под руководством деда, оказался несравненно более легким и гораздо более успешным — после недельных занятий худо-бедно, но я все-таки овладел своими неумелыми руками, научась плести корзины. А вот теперь давайте приглядимся повнимательнее к тому, что при этом происходило — какие именно «информативные процессы» имели в данном случае место.

Во-первых, можно констатировать, что во время совместного практического изготовления корзины действительно произошла передача определенного навыка работать руками — причем произошла, подчеркну сразу же, минуя у меня стадию его речевой артикуляции. Но то, что мы привычно называем навыком, отражает лишь внешнюю сторону случившегося при этом события (вот, положим, не умел, а теперь «заумел»). По психологической же своей сути формирование навыка, т.е. переход от неумения к умению, означало в данном случае прямое наведение у «Николаича», целиком и полностью погруженного в практическую деятельность, ряда конкретных и, разумеется, невербальных (и, можно даже ска-

ческих бюро, целиком взявших на себя функцию технического руководства производством. С этого времени чертеж и технологическая карта стали на заводе основными документами, что в свою очередь повлекло за собой необходимость в предварительном и причем уже внеконтекстном обучении рабочих-исполнителей, от которых требовалось теперь помимо ручного умения и еще умение «читать» эти производственные документы.

зать, принципиально невербализуемых) субъективных регуляторов поведения, делавших мои руки умелыми без всякой задумчивости с моей стороны и без всякого отвлечения на что-либо внеситуационное.

Во-вторых, обучение вовсе не предполагало здесь предварительной словесной стадии. Речь моего деда, имевшая выраженный контекстный характер, лишь уточняла мои собственные действия и корректировала их, отсекая от них неправильные посредством неодобрительных (и это мягко говоря) восклицаний. Будучи записана на магнитофон, она, не содержа вовсе никакого алгоритма, даже отдаленно не напомнила бы нам книжное руководство с его четко прописанной последовательностью всех операций. Я даже сомневаюсь, что слушатель вообще понял бы, чем мы с дедом, собственно говоря, занимались.

И, наконец, последнее. Все эти события, связанные с передачей информацией, были прямо вплетены в самую что ни на есть практическую деятельность, непосредственно в сам трудовой процесс, причем на выходе его — и это следует особо подчеркнуть — имелись одновременно и готовая корзина и готовый к плетению последующих корзин «Николаич».

Вот такой способ трансляции деятельности, когда для ее возобновление не требуется никаких надстраивающихся над ней дополнительных и обособленных от нее информационных каналов, мы и будем называть в дальнейшем «симпрактическим». В отличие от «теоретического», который по всем пунктам предполагает прямо противоположное, этот способ не создает никаких предпосылок для того, чтобы субъект мог бы произвольно, с опорой на объективированный в той или иной системе кодов план, выходить за пределы предметно-событийных ситуационных полей и, «прозревая» свою же собственную деятельность, давать ее внеконтекстное нормативное описание, осмысляемое уже не собственным присутствием в ней, а сторонним ее аналитическим рассмотрением.

Между тем в антропологической литературе совершенно игнорируется сама возможность подобной трансляции тех-

нической деятельности, когда последняя предполагает типологически иное и принципиально отличное от «теоретического» информационное обеспечение. Показательна в этом вопросе позиция отечественного антрополога В.П. Алексеева. «Трудовой процесс, — пишет он, — процесс информативный в самом широком смысле этого слова, ибо он не только постоянно порождает новую информацию, но и сам невозможен без нее и очень зависит от каналов ее передачи и циркуляции. Основным средством передачи информации как от индивидууму к индивидууму, так и от поколения к поколению стала у человека звуковая речь». И далее подчеркивается, что ее роль в первобытном обществе «была не меньшей, а, может быть, даже большей, чем в современную эпоху, так как информативная роль других средств передачи информации, распространенных в современном обществе, сводилась к нулю» (Алексеев 1975, с. 29).

Второй пример взят из работы известного этнолога Э. Лича, следующего во многом К. Леви-Стросу. Пытаясь эксплицировать исходные теоретические посыпки последнего, Э. Лич выделяет три, казалось бы, самоочевидных аспекта человеческого поведения: 1) естественная биологическая активность, 2) технические акты и, наконец, 3) экспрессивные акты. И далее единственно с этими последними он и связывает возможность коммуникации в обществе (Лич 1976, с. 9). Подчеркну, два приведенных выше мнения о связи производственной деятельности и коммуникативной являются примерами (хотя, быть может, и наиболее показательными) общераспространенного в антропологической литературе подхода к решению данной проблемы²¹.

²¹ Насколько мне известно, лишь у одного исследователя аналогичная точка зрения вызвала возражения: «Антропологи часто делают совершенно необязательное и наивное допущение, что, поскольку символический аспект и технический аспект действий могут быть разделены посредством анализа, их корреляты в форме акта также должны быть раздельными. Они, по всей видимости, полагают, что технические тре-

Как можно легко увидеть, в обоих случаях мы сталкиваемся с полным игнорированием того обстоятельства, что «трудовой процесс» («технические акты», по Личу) уже сам по себе является в традиционных обществах одним из важнейших информационных каналов культуры. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть на роль производственной деятельности в процессе обучения подрастающего поколения традиционного социума. Буквально все этнологи и этнопсихологи, специально занимавшиеся этим вопросом, сходятся в одном — основной формой обучения здесь является непосредственное участие детей в общественном производительном труде взрослых; при этом техника обучения носит в основном невербальный характер, опираясь главным образом на показ в контексте самого трудового процесса²².

Так что же транслируется в ходе такого невербализованного, «симпрактического» обучения, непосредственно вплетенного в предметную, орудийную деятельность? Первый и непреложный ответ — сама деятельность и транслируется, как в разобранный выше примере с плетением корзин, где «на выходе» имелся, с одной стороны, готовый к употреблению продукт, а с другой, «Николаич», готовый к последующему воспроизведению всего трудового процесса. Но это также означает, что вместе с производственной деятельностью одновременно транслируются от поколения к поколению и все необходимые для нее навыки со стоящими за ними субъективными регуляторами адекватной двигатель-

бования налагают определенные ограничения на форму акта, поэтому его символическое значение должно лежать где-то еще, в тех формальных чертах, которые технически излишни и необязательны» (Барт 1961, с. 147). Надо сказать, что эвристическая ценность этой мысли Ф. Барта не была вполне осознана этнологами (ср. Дуглас 1978, с. 38).

²² См., например: Альт 1956; Миллер 1928; Мид 1942; Кидд 1969; Хэмбли 1969 и особенно — Форгес 1938. Ср. также: Эльконин 1978; Брунер 1977; Коул, Скрибнер 1977.

ной активности. Используя выражения Н.А. Бернштейна, мы, очевидно, можем сказать, что сообщением в конечном счете выступает в данном случае «смысловая сторона действия с предметом», т.е. те «моторно-топологические схемы действий», которые, являясь результатом абстрагирующего преобразования пространства и времени на уровне самого предметного действия (Бернштейн 1947, с. 120, 122, 125–126), просто не могут транслироваться иначе — минуя саму деятельность²³.

Но если внутри трудового процесса прагматическая сторона деятельности и смысловая слиты воедино, если трудовой процесс является одновременно информационным не по каким-либо внеположенным ему характеристикам, а по самой своей сути, будучи основным каналом трансляции «моторно-топологических схем действий», которые выступают здесь в качестве важнейших субъективных регуляторов, то речь в ходе самой предметной деятельности никогда не сможет оформиться здесь в самостоятельную и обособленную от практики систему кодов. Она не выйдет за рамки симпрактичности, а ее роль будет при этом ограничиваться главным образом уточнением конкретного деятельного контекста и, в частности, вербальной категоризацией тех качественных характеристик пространства и времени (*над, под, внутри, между, прежде, потом* и т.п.), которые непосредственно складываются на уровне самих предметных действий (Бернштейн 1947; ср.: Лурия 1979, с. 32–33; Левада 1965, с. 110–111).

Отсюда уже можно предположить, что в традиционном обществе речь не в полной мере выполняет потенциально ей присущую функцию контроля над предметной деятельности

²³ Нелишне, думаю, напомнить, что первые попытки объективации «схем действий», обусловленные необходимостью внеконтекстного тиражирования опыта наиболее умелых рабочих, были впервые приняты лишь в самом конце 19-го века известным «инженером рабочей силы» Ф. У. Тейлором и его школой. Показательно, однако, что это сразу же потребовало использование новейшего по тому времени технического обеспечения.

и что, в частности, категориальный план не является необходимым ее элементом или предпосылкой²⁴. В пользу этого

²⁴ Мне и в страшном сне не могло привидеться, что эти мои рассуждения о симпрактическом характере речи могут быть истолкованы так, будто я настаиваю на буквально немотствующем состоянии традиционного социума. В действительности же я говорю только то, что говорю, — речь (значит, она все-таки имеет место быть и неважно в каком объеме) имеет, тем не менее, симпрактический, докатегориальный характер. И все, ни слова больше.

Если аналогичным образом будет истолковано и мое высказывание о принципиальной «незрячести» (заметьте, в кавычках) традиционной культуры, прямо вытекающее из симпрактичности последней, то я еще больше укреплюсь во мнении, что культура «теоретического» типа лишь открывает перед ее носителями возможность мыслить абстрактно с отвлечением от собственных «пред-рассудков», но никак не гарантирует им этого. Идя, тем не менее, в очередной раз на риск, приведу в связи с «незрячестью» одно вроде бы удивительно зримое описание весны деревенского первоклассника, в котором, однако, еще очень трудно заподозрить «типологического теоретика». Привожу его домашнюю работу по памяти целиком: «Весна. Навоз парит. А сверху кобель лежит, греется». Если бы это сотворил писатель, я бы сказал — гениальное по своей краткости и синестезической образности описание ранней весны: тут тебе и зрительная картинка дана, да еще в зыбком движении, тут и запах присутствует, и характерное ощущение мартовской знойкости и т.д. Но в том-то и дело, что все это не «зрячий» писатель сочинил, который, отстраняясь от действительности, самолично выстраивает ее образ, а деревенский мальчишечка. И не сочинил он вовсе, а, получив от учителя задание, увидел и описал то, что у него непосредственно перед глазами. Вот приходит он из школы домой, садится к окну, а за окном и впрямь весна, и навоз на дороге парит, а сверху действительно кобель лежит, греется. Здесь мы сталкиваемся с тем, что Г.И. Успенский, анализируя сочинения деревенских школьников, назвал в позапрошлом веке «покорностью факту», имея в виду непосредственно ситуативный характер даже их письменной речи.

предположения прежде всего говорят данные этнопсихологических экспериментов, свидетельствующих о наличии в традиционных обществах значительного разрыва между способностью к адекватному действию и способностью к речевой артикуляции действия. Рассмотрим в этой связи в качестве примера один из экспериментов на понимание «принципа сохранения вещества».

Эксперимент, проведенный М. Гринфилд (Гринфилд 1971, с. 272–306) в Сенегале среди народности волоф, состоял в подравнении количества воды в двух одинаковых стаканах, в переливании после этого содержимого одного стакана в третий, иного размера, и в опросе испытуемых, осталось ли количество воды в двух стаканах одинаковым. Главный для нас результат эксперимента состоял в том, что все неграмотные взрослые давали неверные ответы. Однако можно ли на основании этого утверждать вслед за М. Гринфилд, что мы в данном случае сталкиваемся с фактом принципиального непонимания? Можно ли представить себе взрослого человека, живущего к тому же в пустыне, который переливает воду из большого ведра в маленькое и считает, что количество воды при этом увеличивается? Разумеется, нет. Решение проблемы, по всей видимости, лежит в том, что в действии понимание «принципа сохранения вещества» достигается помимо словесно сформулированных суждений и что отрицательные (словесные) результаты опыта свидетельствуют лишь о наличии подобного разрыва.

Сами психологи в ходе методологического анализа своей полевой работы приходят к аналогичному по своей сути выводу о необходимости различения способов оперирования предметами и способов описания испытуемыми своих предметных действий (Коул, Скрибнер 1977, с. 150; Брунер 1971, с. 381). И, надо сказать, вывод этот становится вполне обоснованным и теоретически значимым, если признать, что в традиционном обществе контролирующая функция речи не является имманентной составной частью самого трудового процесса

Оценивая результаты этнопсихологических экспериментов, важнейший итог которых состоял в установлении значительного разрыва между предметной деятельностью и речевой, можно, конечно, возразить, что это лишь косвенное свидетельство. И подобное возражение будет вполне справедливым, поскольку решающим аргументом в пользу нашего предположения может стать лишь материал непосредственных этнографических наблюдений в неформальных условиях. Здесь с сожалением приходится констатировать, что таких конкретных исследований крайне мало. И все же то, что есть, подтверждает, думается, выдвинутое предположение.

Коль скоро наш разговор о технической деятельности начался с плетения корзин, логично, я думаю, продолжить его, приведя весьма показательные свидетельства Дж. Гэя. По его наблюдениям, проведенным среди народности кпелле в Либерии, деревенские умельцы, которые легко могли сплести корзинку, испытывали явные трудности, когда их прямо просили описать весь процесс труда²⁵. Важно при этом подчеркнуть, что в данном случае очевидный разрыв между предметной деятельностью и речью не являлся следствием постепенной редукции изначально данного вербального плана к системе операций, поскольку, по свидетельству того же Дж. Гэя, и обучение этому ремеслу носило невербальный характер (Коул, Скрибнер 1977, с. 230–231).

Помимо примера с плетением корзин в этой связи можно также привести и наблюдения Ф. Барта, проведенные им среди бактаманов Новой Гвинеи. Согласно им, даже такие сложные, требующие значительной координации усилий многих людей операции, как охотничья экспедиция, собирание материала для постройки дома и т.п., также не предполагают предварительной сходки, на которой заранее вырабатывался бы некий вербализованный план будущих

²⁵ Относительно моего знакомого деда сказать то же самое с полной определенностью сейчас не берусь, однако почти не сомневаюсь, что и в этом случае трудности были бы зафиксированы не меньшие.

совместных действий (Барт 1975, с. 135). Сходным образом следует, по всей видимости, интерпретировать и описание коллективной ловли рыбы на Тробрианских островах, данное Б. Малиновским (Малиновский 1948, с. 245).

Если подниматься дальше по ступеням сложности предметной деятельности в традиционном обществе, то ближе к вершине мы можем столкнуться (хотя и очень редко) с трудовыми процессами, уже предполагающими предварительное «школьное» обучение. Это обстоятельство ставит вроде бы под сомнение правомерность гипотезы о недостаточном развитии здесь контролирующей функции речи, что выражалось бы, как и в других упомянутых случаях, в отсутствии объективированного тем или иным способом плана будущей деятельности. Однако такое сомнение, если судить по результатам исследований Т. Глэдвина аборигенной техники мореплавания в открытом море, представляется мало обоснованным.

Согласно Т. Глэдвину, навигационные знания, бытующие среди аборигенов Микронезии, передаются как непосредственно в ходе плавания, так и в отрыве от деятельностного контекста — в так называемой «школе» (Глэдвин 1970, с. 128 и след.). В последнем случае обучение преимущественно касается одного из важнейших элементов плавания — ориентации по звездам, что позволяет аборигенным мореплавателям совершать многодневные переходы, с большой степенью выходя на цель. Возникает, естественно, вопрос: меняется ли типологическая характеристика данного вида деятельности вследствие того, что абориген заранее (в «школе») усваивает основные «навигационные направления»?

В своей статье «Культура и логический процесс» Т. Глэдвин дает на это, по сути дела, отрицательный ответ. Отсутствие вербализованного плана, обуславливающее значительные трудности, которые испытывает абориген при попытке описать свою мореходную деятельность, рассматривается им как основное, что принципиально отличает европейскую технику мореплавания от аборигенной (Глэдвин, 1964). В более

поздней монографии он смягчает несколько свою точку зрения, рассматривая усвоенные в местной «школе» «навигационные направления» в качестве своеобразного эквивалента европейского плана (ср. Глэдвин 1970, с. 232). Подобные колебания в оценке «школьных» знаний заставляют нас обратиться непосредственно к приводимым Т. Глэдвиным данным, позволяющим достаточно надежно реконструировать основные этапы морского путешествия аборигена.

Выбор курса, согласно Т. Глэдвину, осуществляется, как правило, днем, когда солнце находится в зените. Таким образом, в этот ответственный момент «школьные» знания по звездной ориентации не работают. Важно также отметить, что первоначальное наведение на цель не является операцией, оторванной от самого плавания. Чтобы лечь на нужный курс, мореход должен отплыть от своего острова, и именно вид последнего дает первую необходимую информацию для ориентации. Приучаясь к своему делу с детства, мореход просто знает, как должен выглядеть остров из каноэ, когда он отправляется в плавание к каждому из тех многочисленных островов, к которым он совершает морские переходы. Существуют и более точные способы начального наведения на цель, но все они ничем принципиальным не отличаются от вышеизложенного.

После того как курс выбран, задача сводится к его поддержанию и корректировке. В дневное время всю необходимую информацию для этого предоставляет характер ветра, волн, облаков, направление течений, цвет воды, появление определенных видов птиц и т.п., т.е. все то, о чем мореход узнает уже в детстве в ходе неформального обучения. И лишь ночью включаются в работу «школьные» знания по звездной ориентации. Правда, именно в этот момент открывается возможность для наиболее точного наведения каноэ на цель. Но и здесь, так же как и в случае первоначального выбора курса, мореход руководствуется не эксплицитно вербализованными правилами, позволяющими ему определить свое местонахождение, а опять-таки все той же памятью. Роль

предварительного «школьного» обучения сводится к тому, чтобы будущий навигатор просто запомнил с детства, каким должно быть соотношение его каноз и звезд, фиксируемое с помощью раскладываемых на песке камушков, для каждого из всех возможных маршрутов. Но в таком случае едва ли правомерно сближать европейскую технику мореплавания с аборигенной единственно на том основании, что обе они предполагают предварительное обучение. И в общем-то сам Т. Глэдвин в сущности признает это, вопреки своему конечному выводу (ср. Глэдвин 1970, с. 56).

Но, несмотря на это, мы все-таки и в данном случае вправе говорить о наличии своеобразного плана. Только представлен он не на вербальном уровне, а на уровне общих схем предметных действий, по отношению к которым каждое конкретное плавание является их реализацией. Такой действенный, симпрактический, план непосредственно влечен в самую конкретную деятельность и не может быть актуализирован вне ее. Это позволяет объяснить один любопытный факт, приводимый Т. Глэдвиным. Речь идет о распространенном среди аборигенных мореходов представлении о «плавающих островах». Считается, что если навигатор в открытом море держит верный курс, то движется навстречу не каноз, а сам остров (движение каноз допускается только в случае его отклонения от курса). Как подчеркивает Т. Глэдвин, аборигенные мореходы принимают без всяких рассуждений все познавательные предпосылки для подобных утверждений, несмотря на их явную нелепость с точки зрения европейца, который исходит из того, что плавание есть процесс, в котором фиксировано все, за исключением самого мореплавателя (Глэдвин 1970, с. 181).

Но почему же аборигенный навигатор не видит ничего нелепого в своих представлениях о «плавающих островах»? Дело здесь, по-видимому, заключается в том, что структура его деятельности, предполагающей наличие лишь симпрактического плана, препятствует мореходу взглянуть на себя со стороны, делая его «незрячим» и неспособным к абстра-

гированию от непосредственного действенного контекста. Последний же, как это ни парадоксально, прямо способствует возникновению столь «нелепых» представлений.

В открытом море отсутствуют постоянные точки отсчета, которые ясно указывали бы на движение каноэ. Более того, все техника ночного мореплавания покоится на том, что перцептивно воспринимаемое пространственное соотношение каноэ и звезд должно оставаться неизменным. Таким образом, когда навигатор плывет в открытом море, его непосредственное чувственное восприятие не только не наталкивает его на мысль, что движется именно каноэ, но убеждает скорее в обратном — в его неподвижности. Отсюда остается только один шаг до представлений о «движущихся островах». И этот шаг абориген преодолевает тем более легко, что ничто не препятствует ему в этом. Европейца в подобной ситуации данные восприятия не могут ввести в заблуждение (по крайней мере, надолго), поскольку вербализованный (пусть даже в самой общей форме) маршрут плавания сразу же разрушает иллюзию неподвижности. Отсутствие же такового у аборигена не позволяет ему выйти за пределы субъективно воспринимаемого мира, совершив своеобразную «коперниковскую революцию» в миниатюре.

Еще один показательный пример технической деятельности в традиционном обществе — причем деятельности, обращающую внимание, чрезвычайно сложной, предполагающей уже наличие в социальной структуре обособленных групп знатоков-специалистов — связан с производством в Тропической Африке губчатого железа на основе его восстановления в так называемых «домнах». Этот пример приводит, в частности, О. Леруа (Леруа 1927, с. 247–249) в опровержение гипотезы Л. Леви-Брюля о «прелогическом» и «мистическом» характере «первобытного мышления», работающего якобы по «законам партиципации».

Гипотеза Леви-Брюля заслуживала, несомненно, самой серьезной критики, но все дело в том, с каких позиций она велась (и ведется подчас до сих пор) и насколько сама она,

эта критика, методологически корректна. У Леруа она практически полностью свелась к простой демонстрации хитроумного устройства африканской «домны», что призвано было прямо свидетельствовать в пользу «научного детерминизма», которому бессознательно следует «первобытный ум». Лишним подтверждением этому должен был, по всей видимости, стать приводимый автором чертеж «домны» (да еще в разрезе, да еще и с обозначением всех химических компонентов), после чего уже совершенно естественным и закономерным становился конечный вывод о принципиальном сходстве традиционной технической деятельности и современной: в обоих случаях, по мнению О. Леруа, мы имеем перед собой разные по степени, но все-таки сходные по своей сути проявления одного и того же «научного ума» (*de l'esprit scientifique*).

Судя по всему, приводя без всяких оговорок чертеж «домны», критик Леви-Брюля просто не отдавал себе отчета в диагностическом характере такого рода документов, требующих для своей трансляции совершенно особых, надстраивающихся над практикой информационных каналов. Ведь все различие между производственной деятельностью симпрактического и «теоретического» типов как раз и состоит именно в том, что в первом случае артефакт объективно представлен в культуре в единственном числе (к примеру, в виде реально сооруженной «домны»), тогда как во втором — в двойственном числе, поскольку здесь помимо, положим, все той же реально сооруженной домны с необходимостью должен иметься также и виртуальный ее прообраз в виде соответствующего чертежа, над созданием которого действительно потрудился «научный ум», закрепив результаты своего изобретения с помощью специально разработанного и обособленного от практики инженерно-конструкторского языка.

Констатация этого факта, делая крайне сомнительными любые попытки до опыта усматривать в том или ином технологическом достижении традиционного общества плод работы вневременного «научного ума», требует заменитель-

но проведения каждый раз конкретно-исторического исследования, нацеленного на реконструкцию тех событий и обстоятельств, которые спонтанно (без акта целенаправленного изобретения) могли вплотную подводить к этому достижению и, что не менее важно, — способствовать его введению в обычай. В связи с генезисом африканских «домн» подобная реконструкция процессов, приведших в конечном счете к их появлению, на наше счастье, уже проведена в замечательно емкой по мыслям статье В.М. Мисюгина и З.Л. Пугача. Мне остается только отослать к ней читателя за подробностями и присоединиться к уважаемым авторам, которые, формулируя свои исходные методологические посылки, подчеркнули абсолютную неуместность употребления в данном контексте понятий *изобретение*, *открытие* и т.п., указав при этом, что соответствующим им явлениям просто не было места в традиционном производстве, где единственным своеобразным «изобретателем» оставалась сама же «традиция» (Мисюгин, Пугач 1978, с. 56).

Итак, поднимаясь по ступеням сложности технической деятельности в традиционном обществе и рассматривая ее с разных сторон, мы не смогли обнаружить ничего такого, что противоречило бы нашему исходному предположению о том, что в этом обществе производственная практика не требует вербализованного (или объективированного каким-то иным способом) плана деятельности в качестве необходимой своей предпосылки. Выделение речи в качестве самостоятельной системы кодов, эмансипации слова от практики не происходит даже в том случае, когда производственная деятельность предполагает предварительное «школьное» обучения и достаточно высокий уровень специализации. Таким образом, правомерным, по все видимости, будет заключение, что в этой сфере общественной жизни традиционного социума речь, сохраняя вполне контекстный, симпрактический характер, не превращается в самостоятельного и полноценного носителя соответствующей

информации, который обеспечивал бы регулярное воспроизводство необходимых для существования общества технических процессов.

Традиционная культура:
обрядовая деятельность

Характернейшая черта производственной деятельности в традиционном обществе, ее автотранслируемость, в не меньшей степени присуща и обряду. Он также является и прагматическим и информационным действием одновременно.

О прагматизме в данном случае приходится говорить хотя бы на том основании, что обряд всегда совершается с какими-то вполне определенными и вполне осознаваемыми целями, реализация которых, с точки зрения традиционного социума, является столь же необходимым условием для поддержания жизни, как и производственная деятельность. И подобно тому как последняя в силу своей очевидной прагматичности не требует для себя мотивировок, отделенных от предметно-событийного контекста, не требует их и обряд. В обоих случаях конечным оправданием того или иного способа действий служит тривиальная для нас ссылка на положительный опыт предков, т.е. на ту же, хотя и прошлую практику.

Выделение второго аспекта обрядовой деятельности — информационного — связано прежде всего с тем, что основным каналом ее передачи от поколения к поколению выступает непосредственно сам обряд. Процесс овладения ребенком важнейшими формами обрядового поведения в значительной степени прямо вплетен в повседневную жизнь традиционного общества. Приобщаясь с первых лет жизни к производственно-бытовой деятельности взрослых, он одновременно начинает в той или иной степени усваивать и сопровождающие ее обряды. Ребенок видит их, моделирует в своих играх, а нередко и прямо принимает в них участие.

ное участие²⁶. В результате такого обучения уже шести-восьмилетние дети в ряде традиционных культур часто оказываются способными к самостоятельному проведению наиболее простых обрядовых операций (ср. Миллер 1928, с. 124).

Таким образом, до формального приобщения ребенка к обрядовому миру взрослых его обучение носит в основном симпрактический характер. Картина не меняется и после прохождения им процедуры посвящения. Усвоение обрядовых норм поведения и в этом случае сопряжено с его непосредственным участием в обрядовой же деятельности; техника обучения и здесь опирается не на предварительное внеконтекстное изложение норм, сопровождаемое объяснением их смысла, а на тот же показ или рассказ, но неизменно в контексте конкретного обрядового действия²⁷. Это приводит к тому, что транслируемая через обряд информация остается нерасчлененной, «сырой»; прошлый опыт передается не в виде вербально артикулированных норм и принципов поведения, а в виде некоторой последовательности действий, включающей субъекта, норму, мотив и т.п. как единый комплекс, ситуацию (ср. Левада 1965, с. 108–112).

Уже одно только наличие подобного симпрактического информационного канала позволяет предполагать, что внутри обрядовой жизни традиционного общества нет места для внеконтекстной, категориальной речи; она не становится здесь обособленной и самостоятельной системой кодов, выходя за рамки ситуативности. Решающим доводом в пользу этого предположения может, очевидно, служить отмечаемая практически всеми этнологами-полевиками крайне ограничен-

²⁶ О наглядном характере обучения обрядовой деятельности в традиционном обществе см. подробнее: Миллер 1928, с. 124, 137–138, 140–150, 221 и след. См. также литературу в примечании 22.

²⁷ Помимо приведенной ранее литературы по общим вопросам обучения в традиционном обществе см. также в этой связи: Фирт 1957, с. 148; Тэрнер 1969, с. 4; Штрелов 1947, с. 104–105; Мэггит 1966, с. 200, 292, 301; Стэннер 1966, с. 260–261; Барт 1975.

ная способность носителей традиционной культуры к вербальному описанию обрядового действия, и в первую очередь того, что касается его смысла.

Хотя на первый взгляд кажется, что разброс значений здесь достаточно велик — от полного непонимания обращенного к информанту вопроса о смысле его собственного обрядового поведения до достаточно сложных положительных реакций на него, — однако в любом случае реконструируемая исследователем семантическая модель обряда далеко превосходит все возможные туземные объяснения. Последнее обстоятельство особенно подробно было рассмотрено В. Тэрнером, проводившим свои полевые исследования среди африканской народности ндембу. И хотя использованная им методика выявления смысла обрядовых символов путем опроса информантов требует очень существенных оговорок²⁸, важно отметить, что это исследователь прямо связывает неспособность информантов к речевой артикуляции инвариантных характеристик обряда с невозможностью для них выйти за пределы конкретного обрядового процесса (Тэрнер 1967, с. 25–27; ср. Малиновский 1961, с. 83). К сожалению, эта мысль не получила у В. Тэрнера дальнейшего развития, оставшись чисто негативной характеристикой обрядовой деятельности в традиционном обществе. Между тем значительный разрыв, который обнаруживается между ис-

²⁸ В. Тэрнер фактически не учитывает своего собственного «возмущающего» воздействия, которое он оказывает на традиционную культуру своими вопросами. Между тем, должно быть совершенно ясно, что ответ на вопрос, пришедший из культуры исследователя, не может прямо рассматриваться как принадлежащий исследуемой культуре. В этом отношении методологическая позиция Ф. Барта (Барт 1961; Барт, 1975), работавшего в традиционных культурах как бы «скрытой камерой», предпочитая не задавать вопросы, а просто внимательно прислушиваться к тем, которыми задаются туземцы, предоставленные самим себе, выглядит гораздо предпочтительней, несмотря на несравненно большую трудоемкость исследований подобного рода.

следовательской моделью обряда и ответами информантов, естественно, ставит перед этнологами вопрос: а чему, собственно говоря, соответствует эта реконструируемая ими семантика обряда, какой человеческой реальности? И здесь за последнее время наметились два основных и прямо противоположных подхода к решению данной проблемы.

Представители первого, структуралистского направления видят в обрядовом поведении особый тип объективации универсальных логических структур, играющих роль своеобразного «текста», стоящего за ритуалом и существующего помимо него. Чтобы проиллюстрировать это положение, структуралисты прибегают к своему излюбленному приему — аналогии, говоря, что соотношение между «текстом» и обрядом подобно тому, какое существует между партитурой музыкального произведения и его исполнением.

Некорректность такой аналогии слишком уж очевидна — еще ни один этнолог не держал в руках «партитуры» обряда, если, конечно, не счесть за нее исследований самих структуралистов, разукрашивающих свои работы математическими символами, привлекаемыми, скорее, для пущей убедительности, нежели чем для существа дела. Поэтому вводится другое допущение — «текст» объявляется принадлежностью бессознательного. А с этих позиций работа исследователя-структуралиста по выявлению семантики обряда оказывается чисто «технической» операцией, заключающейся в речевой артикуляции бессознательного «текста», в экспликации уже имеющейся в нем цепочки логических переходов. В результате для последовательного структуралиста действительно становится неважным, принимает ли в его работе традиционное мышление форму научного анализа, или же, наоборот, его собственное мышление выступает в мифологической форме (ср. Леви-Строс 1964, с. 21). Главное то, что оба они оказываются взаимопроникаемыми благодаря наличию универсальных логических структур.

Разумеется, с подобной характеристикой обряда можно согласиться только в том случае, если будет хоть каким-то

образом продемонстрировано наличие бессознательного «текста». Но, по признанию самих структуралистов, свидетельством тому, могут служить лишь эвристические результаты самого структурного исследования (ср. Лич 1974, с. 50, 56–57), куда, однако, утверждение о существовании универсальных логических структур вводится заранее в качестве исходной посылки. Следовательно, постулируемый структуралистами «текст» на деле оказывается чисто операционной и принципиально неverifiedируемой категорией, получаемой путем «подвешивания» квантора существования к логизированной модели ритуала. Благодаря этой же процедуре бессознательное у структуралистов неизбежно приобретает логический статус, что имеет решающее значение для их оценки традиционного мышления.

Может показаться, что я слишком упрощаю концепцию структуралистов. Но вот пример из работы Э. Лича, в которой этот исследователь, демонстрируя основные идеи и возможности структурного подхода, останавливается, в частности, на обрядовом поведении австралийских аборигенов (Лич 1976, с. 40–41).

Начинает он с естественного, казалось бы, и безобидного утверждения, что современному человеку тотемистический культ представляется совершенно абсурдным. Но таким образом сразу же вводится ложная интеллектуалистская дилемма, которая и разрешается далее Э. Личем через постулирование некоторой «цепочки логических переходов», делающих такую форму обрядового поведения якобы «разумной» для австралийского аборигена, а на самом деле делающих ее таковой именно для носителя высоко вербализованной «теоретической» культуры, каким и является сам Э. Лич.

Всего он выписывает в этой связи восемь в высшей степени логизированных высказываний и правил их соединения, якобы стоящих за тотемистическим обрядом²⁹. И далее

²⁹ О характере этих утверждений читатель может судить хотя бы по первому из них, составлявшему, по мнению Э. Лича, «отправной пункт аборигенной мысли»: «Мы все являемся членами одной социальной группы, поскольку мы происходим от одного общего предка».

весь этот «текст» он переводит на бессознательный уровень, утверждая, что сложная в дискурсивной форме цепочка логических утверждений «конденсируется» во время обряда в единое и неделимое «сообщение». Благодаря этой исследовательской процедуре анализ приобретает характер «замкнутой системы», но одновременно он становится и полностью неверифицируемым, поскольку искомая и обретенная структуралистом «замкнутость» означает в данном случае полный отрыв от изучаемого объекта и подмену его чисто операционной категорией «бессознательно-логического текста».

Приведенный выше пример чрезвычайно показателен в методологическом отношении. Принимая здесь практически все важнейшие посылки структурного анализа, Э. Лич при попытке создать порождающую модель обряда смог вполне обойтись, как это ни парадоксально, без понятия структуры. Последнее у него самым естественным образом незаметно заменилось «цепочкой логических рассуждений». Подобную замену нельзя объяснить лишь особенностями авторского словоупотребления. В проводимой структуралистами «музыкальной аналогии» также прослеживается смешение понятий текста и ментальной структуры. По-видимому, именно здесь расположено наиболее уязвимое место всей концепции культурно-антропологического структурализма.

Дело заключается в том, что структурный анализ в той форме, как он сложился в настоящее время, не совпадает и не может совпадать с анализом структуры. Структурным является именно сам анализ безотносительно к объекту, который вторично структурируется лишь благодаря прикладываемым к нему процедурам определенного рода. Хотя структуралисты без устали говорят о ментальных структурах, последние служат, скорее, не объектом их исследования, а заочным оправданием для применения ими структурного метода, если, конечно, не принять за структуру логическую операцию самого исследователя, которая, как ее ни «конденсируй» посредством символов, остается упорядоченным

синтагматическим и длящимся во времени процессом³⁰. И иначе, по-видимому, быть не может, поскольку если мы вслед за структуралистами признаем, что цель исследования состоит в выявлении «системы аксиом и постулатов», внутри которой реальность очевидным образом проявлять определенные закономерности (ср. Леви-Строс 1964, с. 18, 20), то в результате мы не сможем получить ничего иного, кроме самих же аксиом. Вопрос же о том, как эти последние представлены в сознании носителей изучаемой культуры, как раскрываемая исследователем системность соотносится с их ментальностью, останется совершенно незатронутым, так как субъект анализируемой деятельности заранее исключается из анализа (ср. Леви-Строс 1964, с. 19–20).

Это, по всей видимости, и объясняет принципиальную неспособность структуралиста перейти от описания системности к описанию реальных процессов, порождающих ее. Пример Э. Лича служит тому еще одним доказательством. Сделав отправным пунктом своего исследования «цепочку логических рассуждений», он тем самым вернулся на позиции тех ученых 19-го века, которые видели в «дикаре» прирожденного философа. Разница заключается лишь в том, что в его работе фигура «философствующего дикаря» приобрела противоречивые черты — «дикарь» оказался философствующим бессознательно.

Итак, мы, очевидно, вправе утверждать, что подход структуралистов не ведет к решению интересующей нас проблемы. Постулируя существование «бессознательно-логического текста», выступающего в обряде в качестве «сообщения», они тем самым вообще снимают проблему речевой артикуляции как принципиально значимой в типологическом отношении процедуры. В итоге остается совершенно непонятным, почему же члены традиционных обществ неспособны к вербализации своих «бессознательных текстов» и где вообще

³⁰ Примеры подобных «конденсаций» и дает в изобилии в своих мифологических штудиях К. Леви-Строс.

находится тот порог сознания, который отделяет знание традиционных культур от современной науки³¹.

Второе направление в изучении семантики обряда, которое структуралисты пренебрежительно называют «эмпирическим» (ср. Лич 1976, с. 5), по-моему, оказывается более плодотворным. Его представители начинают не с постулирования «бессознательно-логического текста», якобы предшествующего обрядовой деятельности, а с объективного описания последней. Используя методiku, впервые сформулированную еще А.Р. Рэдклиф-Брауном, они стремятся выявить системные закономерности на уровне самих обрядовых действий. И хотя в рамках данного направления вопрос о том, как эта системность представлена в сознании носителей традиционной культуры, остается практически неразработанным, для нас важно, что здесь она не рассматривается априори в качестве непосредственного отражения неких врожденных ментальных структур. Далее, развивая методологические посылки «эмпирического» анализа³², я попытаюсь восполнить этот пробел и выявить тот уровень человеческой субъектности, с которым следует, по всей вероятности, связывать системность, явно проявляющуюся в обрядовом поведении носителей традиционной культуры.

В ходе решения этой задачи центральными для нас будут два вопроса. Первый из них непосредственно связан с основным постулатом культурно-антропологического структурализма о произвольности и немотивированности соотношения между означающим и означаемым. Это положение,

³¹ Не случайно, что, с точки зрения этих исследователей, весь процесс исторического развития культуры сводится к самораскрытию «универсальных логических структур», объективирование которых в ритуально-мифологической или научной форме зависит от в общем-то чисто случайных внешних условий (ср. Леви-Строс, 1966, с. 408).

³² Подробное изложение основных методологических установок «эмпирического» направления можно найти в работах: Гуди, 1962; Барт, 1975.

нуждающееся, несомненно, в определенных ограничениях и в области лингвистики, откуда оно было заимствовано, оказывается абсолютно неверным для обряда. Как мы увидим ниже, значение, которое приобретает то или иное действие внутри обрядовой семиотической системы, заранее предопределено (и причем достаточно жестко) присущей самому этому действию смысловой потенцией. С этой точки зрения обрядовая деятельность предстает не как процесс объективации универсальных логических структур, для которых окружающий мир является лишь пассивным строительным материалом (ср. Леви-Строс 1967, с. 207), а как активный процесс построения адекватного окружающему миру обрядового поведения, рождающегося на стыке семантической потенции действия и общей оценки обрядовой ситуации, прагматический смысл которой обычно хорошо осознается и легко вербализуется информантами.

Второй принципиально важный для нас вопрос касается чрезвычайно употребительного (но от этого не делающегося более осмысленным) слова *представление*, которое привычно используется исследователями (причем самых разных направлений) в целях объяснения (задним числом) того или иного обрядового поведения носителей традиционной культуры. Объяснительная схема при этом проста до примитивности. Почему, скажем, те совершают то или иное обрядовое действие? — *Да потому, что у них такие-то и такие-то представления*. Или несколько иначе: *Потому, что они верят в то-то и то-то (или считают, что...; полагают, что... и т.п.)*. Но если это так, если носители традиционной культуры действительно имеют *такие представления* и руководствуются ими при совершении обряда, если они действительно *так считают* при этом и *так полагают*, то почему же тогда они, как правило, не в состоянии изложить эти самые свои суждения, когда их просят об этом исследователи-полевики? И здесь опять ответ готов заранее. — *Забыли. Когда-то в прошлом, в стародавние времена, помнили, а сейчас просто забыли.*

Подобная объяснительная схема, вполне естественная для носителя «теоретической» культуры, привыкшего видеть за любым делом слово (и привычно не замечать, что и его-то собственное слово, включая сюда и «идеологическое», чаще всего лишь оправдывает и рационализирует задним числом произвольно выстраиваемое им поведение), представляется совершенно неудовлетворительной. Утверждая это, я тем самым нисколько не ставлю под сомнение способность человека традиционной культуры и думать, и считать, и полагать, и верить и т.п. Я просто хочу сказать, что за вербальными представлениями, оформленными в суждения, всегда лежит гораздо более мощный и глубинный пласт человеческой субъектности, который лишь иногда явным образом выходит на поверхность в виде тех же, положим, вербальных представлений, но гораздо чаще обходится даже без этого, решающим, тем не менее, образом сказываясь на поведении человека.

Вот один поясняющий пример. Нам привычно объяснять широко распространенный обычай, по которому вместе с покойником в могилу одновременно кладут ряд принадлежавших ему предметов, бытующими в разных культурах представлениями о будущей загробной жизни, не задумываясь, однако, при этом, а сами-то эти представления откуда взялись — с неба, что ли, упали? Думается, что объяснительная схема должна быть изменена здесь прямо на противоположную. Сначала спонтанно (но вполне, тем не менее, мотивированно) совершается действие, а уже оно, будучи совершенным и ставшим реальностью, мотивирует в свою очередь появление и соответствующих представлений, прагматически его оправдывающих. Возможность подобного «перевертывания» обусловлена в данном случае тем универсальным (и это я подчеркиваю) обстоятельством психологического порядка, что ряд предметов, наиболее устойчивым образом позиционирующих эго человека в окружающем его «центростремительном» мире, вступает с ним в отношение так называемой «неотчуждаемой принадлежности», которое, в частности, может проявляется в переживании собственности (и отдельным

человеком, и всей культурой в целом) в качестве прямого и непосредственного продолжение плоти ее владельца³³. И этого, как представляется, уже вполне достаточно для того, чтобы спонтанно захоранивать их вместе с покойником с последующим и, надо сказать, совершенно естественным теперь прагматическим объяснением — *ради будущей его благополучной загробной жизни*.

А теперь другой пример, но уже иного рода — когда действие совершается, а возникновение соответствующих представлений, наоборот, блокируется культурой по тем или иным основаниям. Вот наших мужиков (дело происходит в 19-ом веке) застаёт в поле гроза. Дальнейшее их поведение в силу, как принято говорить, обычая (а я скажу — в силу конкретной и устойчивой системы «ожиданий»), определяется тем, спали ли они минувшей ночью со своими женами, или нет. Если не спали, то ведут себя по бытовому и просто ищут укрытие от дождя. Если кто-то из них спал, то сначала он постарается побыстрее найти воды, чтобы омыться, и лишь затем присоединяется к остальным.

Логика построения поведения представляется здесь в целом достаточно прозрачной. Илья пророк, пуская громы, побивает на земле всякую нечисть. И в это крестьянин действительно верит, причем сразу же и бесповоротно. Спроси его, и он наверняка так же приблизительно и сказал бы. Кроме того, судя по его поведению, в данной конкретной ситуации состоявшаяся минувшей ночью связь с женой явно переживается им сейчас как очень сильное осквернение, опасно для жизни сближающее его с поганой нечистью и требующая поэтому срочного очищения. Отсюда, если оставаться в привычной объяснительной парадигме, недолго прийти к выводу, что по представлениям крестьян жена была сродни этой самой поганой нечисти.

³³ О подобном переживании плоти, «расширенном» за счет собственности, см.: Леви-Брюль 1950; Перепелкин 1966, с. 9; Романов 1978; Романов 1985, с. 93–95; ср. Канторович 1957.

Все бы вроде хорошо. Да только в таком случае, если бы крестьяне действительно верили в это, зафиксировав свою веру в виде определенного вербального суждения, читательская моя аудитория, по крайней мере, ополовинилась бы, поскольку под вопросом оказалось бы само деторождение у русских. Ведь вряд ли кто-либо из наших крестьянских предков согласился хотя бы одну ночь провести с подобной мерзостью (если только не приписать им совсем уж непотребные и извращенные половые наклонности).

Все, однако, сразу же становится на свои места, если мы, вспомнив о введенном ранее понятии потенциального текста, вместо того, чтобы говорить о мужицкой вере в бесовскую (буквально) породу своих баб, просто скажем, что в русской крестьянской традиции понятие жены с очень большой степенью вероятности стало «ожидать» и «предполагать» понятие нечисти (а как увидим мы вскоре — и понятие покойника, которое, судя по всему, было генетически исходным для «отрицательных» коннотаций *жены*). И эта потенция могла спонтанно актуализироваться на уровне поведения лишь избирательно — только в определенных по своему прагматическому смыслу ситуациях, играющих по отношению к ней роль своеобразного «спускового крючка». И только в этих конкретных условиях пара *жена ↔ нечисть*, минуя стадию своей речевой артикуляции (т.е. не порождая представления о том, что жена действительно из племени поганой нечисти), могла, тем не менее, прямо заявить о себе в виде вербально не оформленного и формально не зафиксированного субъективного регулятора поведения³⁴. Далее я

³⁴ В том числе — и поведения речевого. Ср. в этой связи русские народные пословицы типа: *Бабу побить, что в церковь сходить*. Били-то мужики своих баб, конечно, и за дело и без дела, но во всяком случае не потому, что действительно видели в них поганое отродье и хотели как истые борцы за веру православную свести эту нечисть с белого света. А вот облегчающее душу оправдание битью, пусть и ироническое, выстраивается в пословице весьма показательно. Битье жены как некая очис-

попытаюсь показать, что подобного рода регуляторы как раз и играют решающую роль в построении адекватного обрядового поведения; причем и с точки зрения их порождения, и с точки зрения трансляции они остаются непосредственно вплетенными в обряд, будучи типичными феноменами сим-практической культуры.

Как можно легко заметить, оба подлежащих рассмотрению вопроса касаются, хотя и с разных сторон, общей проблемы формирования субъективного смысла в ходе построения адекватного ситуации обрядового поведения. Чтобы полнее раскрыть наиболее существенные черты этого процесса, обратимся к материалам конкретной обрядовой традиции, а именно русской крестьянской патриархальной традиции 19-го — начала 20-го в. Выбор материала обусловлен в данном случае не только доступностью самого широкого круга источников, подчас совершенно уникальных по детальности своих описаний обряда, но и тем чрезвычайно важным для нас обстоятельством методологического порядка, что моделирование процессов активного построения обрядового поведения основывается таким образом на данных, которые, согласно общепринятым исследовательским установкам, казалось бы, полностью исключает саму возможность подобного подхода.

Практически все исследователи русской обрядовой традиции видят в ней, по сути дела, механическое воспроизведение (просто по сложившемуся обычаю) возникшего в отдаленном прошлом некоторого творческого первообраза, чей изначальный смысл давным-давно забыт последующими поколениями. Соответственно проблема генетических корней конкретного обряда, если и ставится, то решается, как правило, в чисто диахронической перспективе — за счет постулирования возникших во время оно определенных по содержанию пред-

тительная процедура явным образом приравнивается здесь к хождению в церковь, что представляется вполне закономерным для того потенциального текста, в котором понятия жены и нечисти образовывали свои ми «ожиданиями» единый семантический пучок.

ставлений. Я же вопреки этому попытаюсь показать, что даже в случае такой вроде бы твердо устоявшейся и глубоко «забывшейся» традиции, как наша, имеет прямой смысл говорить об активном построении обрядового поведения, в котором роль предшествующего образца при оценке адекватности или неадекватности того или иного действия, несмотря на всю очевидную важность, не является все-таки решающей³⁵.

Начнем наш анализ с двух наиболее простых в типологическом отношении действий — *выметание сора из избы и печение хлеба*. В домашней обрядности крестьян первое из них прочно связалось с темой отделения, потери, нарушения союза и т.п. Эта «отрицательная», «дизъюнктивная» семантика, присущая *выметанию*, нашла отражение в целом ряде примет и обычаев, из которых здесь для предварительной демонстрации приводится лишь небольшая часть: когда метут избу, нужно всячески избегать того, чтобы оказаться «замеченным» — в противном случае тебя не будут любить девушки (Балов 1901, с. 101), вообще люди (Ефименко 1877, с. 173), не возьмут в кумовья (Никифоровский 1897, с. 83), будет неласковая теща (Ефименко 1877, с. 179); оставляющие дом жильцы не должны выметать сор, если непосредственно вслед за ними туда въезжают новые — иначе им не избежать напрасных ссор (Резанов 1903, с. 71; ср. Никифоровский 1897, с. 140); нельзя мести пол после отъезда близкого человека, чтобы окончательно «не вымести его» (Чернышев 1901, с. 310; Ефименко 1877, с. 184; Авдеева 1842, с. 116); чтобы не ушло богатство, нельзя выметать сор из избы вечером (Даль 1904, с. 202; Иванов 1892, с. 916; Малыхин 1861, с. 295 и т.д.) и особенно под Новый год (Крачковский 1874, с. 166); по той

³⁵ Я хочу тем самым сказать, что если мы мысленно представим себе ситуацию, что какой-то обряд (положим, свадебный) забыт, а весь производственно-бытовой контекст сельский жизни остался прежним, то в соответствии с моими методологическими посылками можно ожидать, что вскоре обряд восстановится вновь и скорее всего именно в прежних своих внешне (и только внешне!) «традиционных» формах.

же причине нельзя мести пол разными вениками (Даль 1904, с. 202); чтобы предохранить себя от опасных последствий выметания, следует всякий раз сопровождать его специальной молитвой-заговором³⁶ и т.д.

Далее мы еще не раз вернемся к теме *выметания* в контексте самых различных обрядовых ситуаций. Однако этот дополнительный материал лишь подтвердит то, что обнаружили вышеприведенные обычаи: в русской обрядовой традиции за *выметанием* закрепились ярко выраженная «дизъюнктивная» семантика. Непосредственной предпосылкой для этого служило то обстоятельство, что двигательные схемы *выметания* в силу своей «отрицательной» направленности (веником мели от себя) сами по себе оказывались потенциальными носителями «дизъюнктивного» смысла. Выметание формировало отчетливую семантическую неоднородность осваиваемого пространства, трансформируя исходно нейтральный и изотропный топос в субъективированное поле с явным структурным центром, периферией и «отрицательным», центробежным вектором действия. Разумеется, данная топология являлась лишь потенцией смысла, однако именно ее структурная организация весьма жестко запрограммировала практически весь возможный набор «дизъюнктивных» семантических оттенков, которые могло принимать *выметание* в ходе обрядовой деятельности в конкретных обрядовых ситуациях.

Выметанию сора из избы в семантическом отношении противостояло *печение хлеба*. Это было типичное «соединительное» действие. Правда, в отличие от *выметания* своей смысловой потенцией оно было обязано не просто двига-

³⁶ О «дизъюнктивном» характере этих последствий можно судить по содержанию молитвы: «Святая хижина, на святом месте поставленная, святою крышею покрытая, впереди-то Господи, по краям апостолы» (Доброзраков 1875, с. 211). В данном случае *выметание* явно предьявляется сознанию как действие, размыкающее, подобно открытой двери, внутреннее домашнее пространство и потому требующее компенсации в виде специальной оградительной молитвы.

тельными схемам, а всему производственно-бытовому комплексу сельской жизни. Как известно, крестьянская семья кормилась с земли, распределявшей миром по едокам³⁷ В этих условиях *выпечка хлеба* (а он пекся обычно раз в неделю на всю семью), отражая совместный и нераздельный способ ведения хозяйства, неизбежно приобретала «положительную» семантику соединения. В повседневной жизни она проявлялась прежде всего в абсолютной несочетаемости *печения хлеба* с «отрицательными» ситуациями и действиями. Например, запрещалось печь хлеб до выноса покойника из избы (Зеленин 1916, с. 1179); запрещалось печь хлеб, когда вот-вот ожидались роды — неисполнение этого предписания грозило новорожденному скорой смертью (Добрынкин 1867, с. 67); наоборот, когда хлебы сажали в печь, не следовало ради сохранения семейства «ходить дверьми» (Ефименко 1877, с. 184; ср. Крачковский 1874, с. 186); во время выпечки хлеба нельзя было мести избу (Даль 1904, с. 202) и т.п.

Во всех этих случаях мы сталкиваемся, по сути дела, с отрицанием (*нельзя*) «положительного» действия (*печь хлеб*) в контексте «отрицательной» ситуации (*когда домашние еще с покойником; когда домашние пока без новорожденного; когда открытая дверь нарушает замкнутость домашнего мира; когда совершается размыкающее домашний мир выметание*). Поскольку в обрядово-бытовой деятельности за *печением хлеба* закреплялась «соединительная» семантика, то теперь любая неудача в его выпечке с очень большой степенью вероятности должна была наводить в сознании тему отсоединения. Это и обуславливало порождение целого ряда примет, где подобная неудача прямо рассматривается как очевидный знак скорой «дизъюнкции», например: забытый в печи хлеб — к покойнику (Смиречанский 1871, с. 129); треснувший в печи хлеб — к отлучке кого-либо из семейни-

³⁷ Как отражение этого ср. здесь пословицы типа: «Родится роток, родится и кусок», «Родится роток — и краюшка хлеба готова» и т.п. (Даль 1904, с. 53).

ков (Даль 1904, с. 199; ср. Манжура 1894, с. 188) или к покойнику (Шейн 1890, с. 582; Зеленин 1915, с. 793; Крачковский 1874, с. 198); непропеченный хлеб — к отлучке хозяина или к разорению (Иванов 1892, с. 980); перевернувшийся в печи хлеб — к близкой смерти или какому другому несчастью (Милорадович 1902 (6), с. 402) и т.п.³⁸

Основное, что я пытался продемонстрировать на примерах *выметания сора из избы и печения хлеба*, — это то принципиально важное для нас обстоятельство, что оба рассмотренных выше действия пусть и по разным основаниям, но тем не менее уже обладали вполне определенной смысловой потенцией до всякого их вхождения в обряд³⁹. Роль этого фактора в построении всего обрядового поведения трудно переоценить, поскольку именно на стыке этой смысловой потенции и прагматической оценки общей обрядовой ситуации рождалась адекватная ей поведенческая реакция.

³⁸ Интересно заметить, что «хлеб, увиденный во сне», попадает в этот же ряд, приравниваясь к «хлебу, неудачно испеченному наяву». В сонниках он также истолковывается как предвестник скорой смерти кого-нибудь из близких (Сумцов 1885, с. 88).

³⁹ Судя по всему, выделение в данном случае двух типов обрядовых реакций, «дизъюнктивных» и «конъюнктивных», не есть чисто операциональная процедура. Надо думать, в них, этих реакциях, в конечном счете находит свое отражение самая суть телесного устройства любого животного. Согласно И.П. Павлову, «общий физиологический закон работы скелетной мускулатуры есть движение ко всему, захватывание всего, что сохраняет, обеспечивает целостность животного организма, уравнивает его с окружающей средой, — положительное движение, положительная реакция; и, наоборот, движение от всего, отбрасывание, выбрасывание всего, что мешает, угрожает жизненному процессу, что нарушало бы уравнивание организма со средой — отрицательная реакция, отрицательное движение» (цит. по: Макаренко, Зотов 1978, с. 296). Ср. аналогичные по смыслу термины в англо-американской физиологической литературе: реакции приближения — избегания (approach — escape, avoidance reactions).

Ранее мы уже немного коснулись проблемы адекватности, когда говорили об абсолютной неуместности *выпечки хлеба* в контексте «отрицательных», «дизъюнктивных» ситуаций. Однако, чтобы полнее раскрыть положительное содержание этого понятия и его методологическое значение, следует обратиться к более сложным формам обрядовой деятельности. Рассмотрим под этим углом зрения русскую свадебную и погребальную обрядность. Начнем с последней.

Основную парадигму погребального обряда, призванного отделить умершего от мира живых, образовывали такие «отрицательные», «дизъюнктивные» по своим моторным схемам обрядовые действия, как обмывание покойника, вынос тела и его захоронение. Помимо этого в ряде случаев сюда же попадало мытье избы и омовение родственников после похорон. (Авдеева 1842, с. 122; Ефименко 1877, с. 135; Завойко 1914, с. 96–97 и т.д.). Наличие в обрядовой деятельности подобной парадигмы приводило к тому, что *смерть* помимо всего прочего оказывалась также представленной в подсознании устойчивым пучком «отрицательных» двигательных схем. При этом понятие смерти, проецируясь в биодинамическую чувственную ткань, ассоциировалось не просто с конкретными в топологическом отношении схемами действий, а с их инвариантной «центробежной» направленностью (*с-мывание, вы-несение* и т.п.)⁴⁰ И именно поэтому обряд-

⁴⁰ Если использовать выражение М. Чехова, то можно, видимо, сказать и так: за словом *смерть* стоит «невидимый психологический жест», и конкретнее – «общий жест отталкивания», который непроизвольно отзывается в нашем строении при этом слове, придавая ему чувственно окрашенный и ярко переживаемый негативный смысл; о понятии «общего психологического жеста», скрывающегося за частными бытовыми жестами и словами как их невидимый прообраз, см. подробнее: Чехов 1946, с. 63–64.

Нельзя здесь не отметить попутно, что острую необходимость во введении этого понятия при описании своего личного творческого опыта испытал именно гениальный актер, который уже по своему актерскому делу просто не мог игнорировать свою собственную телесную интуи-

ность похорон могла расширяться за счет маркировки других «отрицательных», но топологически отличных действий. В частности, это коснулось и *выметания сора из избы*.

«Центробежная» направленность этого действия и соответственно его «дизъюнктивная» смысловая потенция делали вполне вероятным превращение *выметания* в контексте похорон в обрядово значимое и вполне уместное здесь событие. Реализовываться эта вероятность могла и в приурочении выметания сора к моменту выноса покойника (Юркевич 1853, с. 290; Куликовский 1890, с. 53; Куликовский 1894, с. 417; Балов 1898, с. 90), и в производном от этого запрете выметать сор из избы до выноса умершего (Герасимов 1900, с. 136; Завойко 1914, с. 93; Богатырев 1916, с. 70; Зеленин 1915, с. 601, 755; Зеленин 1916, с. 1179), и наконец, в преобразовании запрета на выметание, представлявшего собой отрицание «отрицательного» действия, в «положительное» метение вовнутрь — пока покойник лежал в избе, сор не выносили, а заметали под лавку с умершим (Завойко 1914, с. 93; Куликовский 1890, с. 53; Шейковский 1860, с. 30; Чубинский 1877, с. 706).

С точки зрения пространственных решений, в которых находила здесь свое частное выражение актуальность оппозиции *свой ↔ чужой*⁴¹, покойник оказывался столь же отторжимой частью дома, как и выметаемый сор. Эта важная

цию. Для ученого же гуманитария, который мнит себя чисто духовным образованием (или, что наблюдается чаще, — неким подобием «головы профессора Дуэля»), эта интуиция оказывается, естественно, совершенно неактуальной. Но конечная правда остается здесь, видимо, за актером, поскольку мышление, предполагая, конечно же, в качестве своего важнейшего анатомического органа головной мозг, в качестве своего функционального органа с неизбежностью предполагает всего человека во всей его нераздельной целостности; ср. выше частный пример с понятием стула и ролью телесного низа в его формировании.

В связи с семантической неоднородностью пространства ср. известную синонимичность каждой из пар: «*близкий — родной*» и «*далекий — чуждый*».

моторно-топологическая ассоциация делала возможным дальнейшее расширение погребальной обрядности, с одной стороны, за счет захоронения сора (Виноградова 1982, с. 212), а с другой — за счет пространственного сближения покойника с веником: «чтобы покойник не вернулся», его могли бросать вслед выносимому из дома гробу (Рабинович 1978-а, с. 266); из веника делали изголовье в гроб⁴²; листьями от веника набивали для покойника подушку (Карский 1916, с. 298; Неклепаев 1903, с. 227; Смирнов 1920, с. 31); ими же могли устилать дно гроба (Архангельский 1854, с. 24; Фролов 1885, с. 22; Кремлева 1980, с. 24; Богословский 1924, с. 74; Шейн 1890, с. 563).

Формирующееся внутри обряда «ожидание» *смерть* ↔ *выметание*⁴³ являлось, очевидно, наиболее продуктивным, но далеко не единственным из тех, что приводили к расширению обрядности похорон. Понятие смерти, окруженное пучком «центробежных» моторно-двигательных схем с их неизменной «отрицательной» направленностью, делало адекватным в принципе любой поведенческий акт — при условии, что и он обладал тем же вектором действия. Ритуально значимым, к примеру, становилось направлять иглу при шитье савана непременно от себя (Чулков 1786, с. 285; Ефименко 1877, с. 135; Иваницкий 1890, с. 115; Зеленин 1916, с. 1116, 1252); таким же образом предписывалось работать рубанком при изготовлении гроба (Зеленин 1916, с. 1252). Кроме того, по тем же основаниям в контексте погребального обряда мог приобретать значение и маркироваться любой акт разъединения⁴⁴, и,

⁴² Зеленин, 1914, с. 387. Ср. здесь литовский обычай класть веник под подушку тяжело умирающему, чтобы тот поскорее и легче отошел в иной мир (Янулайтис 1906, с. 193).

⁴³ Ср. здесь также весьма показательное толкование сна: выметать сор из избы — к покойнику (Смирнов 1920, с. 24).

⁴⁴ Например, запрещенным становилось разрезание материи при кройке савана — ее следовало непременно разрывать руками (Шейн 1890, с. 540; Иваницкий 1890, с. 115; Мансуров 1928, с. 18; Мансуров 1929, с. 181).

наоборот, за его пределами любое разъединение превращалось потенциально в знак смерти⁴⁵.

Во всех разобранных выше случаях расширение погребальной обрядности шло за счет ритуальной маркировки тех действий, моторно-топологические схемы которых уже сами по себе оказывались адекватными «дизъюнктивной» семантике похорон. Здесь, однако, необходимо подчеркнуть, что «отсоединительный» смысл погребального обряда мог порождать на уровне синтагматики и действия с отчетливо выраженной «соединительной» семантикой. Объясняется это тем, что смысловому инварианту «отсоединения (мертвого от живых)» неизбежно оказывались адекватными «положительные» действия с семантикой «соединения (живых без мертвого)».

В русской обрядовой традиции, как и во многих других, таким «положительным» действием являлся поминальный обед, в котором принимали участие все близкие и родные покойного⁴⁶. Надо, правда, признать, что по ряду причин

⁴⁵ Ср. приведенную выше примету, по которой треснувший в печи хлеб предвещал скорую убыль в семействе, в особенности, где был больной.

⁴⁶ С рассматриваемой точки зрения весьма показательно, что поминальный обед в ряде мест мог перерастать в разгульный пир, наподобие свадебного, с общими песнями, плясками, с хождением из избы в избу и т.п. (Зеленин, 1914, с. 387, 412; Виноградов, 1923, с. 302). В принципе возможны и другие преобразования того же типа. Наиболее показательным здесь оказывается австралийский материал, свидетельствующий о резком возрастании «социально-экономической» активности участников погребального обряда после захоронения покойника. В это время, как отмечают Р.М. и К.Х. Берндты, аборигены «специально изготавливают большое количество предметов, делают подарки, обмениваются вещами, услугами, выполняют взаимные обязательства» (Берндты 1981, с. 381). Необходимо подчеркнуть, что подобные «соединительные» действия являются вполне адекватными погребальному обряду и, вопреки мнению авторов, вовсе не нуждаются в объяснениях бытового или экономического характера.

похоронные поминки все же могли иногда отчасти терять свою смысловую прозрачность и включать в себя элементы кормления покойника. Тем не менее даже в этих (весьма редких, судя по описаниям) случаях продолжала проявляться очевидная тенденция к отстранению умершего от участия в общей трапезе. Она находила свое выражение и в безусловном запрете печь хлеб до выноса покойника из избы, и в призываниях души покойного к столу лишь после ого, как съедено первое блюдо (Юркевич 1853, с. 290), и в самих способах инсценировки кормления души покойного⁴⁷.

Рассмотренные выше типы поведенческих реакций, за счет которых шло расширение похоронной обрядности, в целом представляются достаточно простыми. Тем не менее уже здесь становится очевидным один весьма существенный признак, характерный для обрядовой деятельности. Так же как и в случае с традиционной технической деятельностью особую роль в процессе активного построения обрядового поведения часто играют моторно-топологические схемы действий. Однако работают они по разному и преимущественно разными своими сторонами. Если для технической деятельности важно прежде всего, чтобы конкретная моторно-топологическая схема, ответственная за адекватность поведения, соответствовала столь же конкретным пространственным решениям, объективно диктуемым самой внешней ситуацией (прежде всего орудиями и предметом труда), то в случае обрядовой деятельности на первое по значимости место вы-

⁴⁷ Покойника, как правило, кормили, выливая еду и водку или в угол избы (Зеленин 1915, с. 692), или под стол (Седакова 1983, с. 257), или на угол общего стола (Киркор 1858, с. 151). В связи с последним обычаем необходимо напомнить, что сидение во время трапезы на углу стола обычно наделялось «дизъюнктивной» семантикой: в частности, холостому (или незамужней) это предвещало еще семь лет одинокой жизни. В тех случаях, когда покойнику ставился особый прибор, то его также могли помещать на углу общего стола или на отдельный столик под образа (Зеленин 1915, с. 871).

ходит уже не конкретика моторной топологии действия, а соответствие присущей ему потенциальной семантики общей смысловой направленности обряда⁴⁸.

Этот разрыв с конкретностью двигательных задач, имевший место внутри обрядовой деятельности, имел чрезвычайно важное значение для образования многочисленных «ожиданий», характерных для потенциального текста русской крестьянской культуры. Как я попытаюсь показать далее на материале свадебной обрядности, именно он, открывая возможность для глубокого преобразования двигательных топологием, приводил в конечном итоге к порождению отношений «ожидания» между понятиями, не предполагавшими за собой вроде бы никаких пространственных проекций, что сыграло существенную роль в генезисе как наиболее сложных форм обрядового поведения, так и целого ряда фольклорных сюжетов и мотивов.

Для того чтобы сразу же проникнуть в логику свадебного обряда, начнем его разбор с уже затронутой выше темы выметания. Присущая этому действию «дизъюнктивная» смысловая потенция делала его совершенно неадекватным «положительной» семантики свадебного обряда, призванного соединить вступающие в брак стороны. В первую очередь это проявлялось в широко распространенном запрете подметать избу в день свадьбы и особенно во время брачного пира (Зеленин 1915, с. 545, 744, 771; Гагендорф 1926, с. 177; Мансуров

⁴⁸ Поясню на конкретном примере: адекватное использование веника в быту предполагает, что им как орудием труда выметают сор, являющийся здесь предметом труда; в обряде же похорон внешняя мотивировка действия в виде наличия соответствующего предмета труда, т.е. сора, может в принципе отсутствовать, но мести вслед за выносимым покойником все равно будут и будут не потому, что грязно, а просто в силу отчетливо переживаемой абсолютной уместности самого «отрицательного» действия в данной конкретной ситуации. «Дизъюнктивной» потенцией, присущей *выметанию*, будет, положим, определяться также и прямое нефункциональное употребление того же веника в обряде — укладывание его в изголовье гроба и т.п..

1930, с. 39 и т.д.). В ряде мест запрет на выметание мог трансформироваться в инвариантное ему в смысловом отношении сорение. Причем иногда итоговая трансформация оставалась где-то на индивидуально-бытовом уровне, как в случае нарочитого лузгания семечек на пол (Гагенторн 1926, с. 177), но иногда она приобретала выраженные обрядовые формы — на время свадьбы разбрасывать по полу солому «ради богатой жизни молодоженов», причем на следующее утро молодая, только что встав, впервые в своем новом доме брала в руки веник и начала мести поперек половиц к печке (Шаповалова, Лаврентьева 1985, с. 292; ср.: Лебедев 1853, с. 188; Смиречанский 1871, с. 113; Синицын 1921, с. 77; Мыльникова, Цинциус 1926, с. 153).

Неадекватность *выметания* смысловому инварианту свадьбы находила отражение и в той отрицательной роли, которую часто играл веник в свадебной обрядности. Помимо брачного пира в основную «соединительную» парадигму свадьбы входили также поездка жениха за невестой и первое соитие молодоженов. Показательно, что в обоих случаях помехой (пусть и мнимой) при осуществлении этих обрядовых действий мог оказываться веник, т.е. предмет, прямо связанный с «отрицательными» схемами выметания.

Согласно белорусским поверьям, появление перед едущей свадьбой скачущего по дороге веника влекло остановку поезда, и только магическое умение дружки выправляло положение (б.а. 1854, с. 191). В обрядовой практике использование веника в качестве «преграды» засвидетельствовано в Валдайском уезде, где реальные преграды (в виде заломов деревьев, костров и т.п.), которые устанавливались на дороге, чтобы затруднить движение свадебного поезда, заменялись вешками из веника, которые расставлялись от деревни до деревни⁴⁹ К этому же можно добавить, что веник упоми-

⁴⁹ Мыльникова, Цинциус 1926, с.89; ср. использование веничных прутьев в одном из колдовских обрядов, исполнявшимся для того, чтобы дружка выпал из саней во время движения свадебного поезда (Серебренников 1911, с. 37).

нается на первом месте среди предметов, которые «злонамеренно» (т.е. с целью вызвать разлад в будущей жизни молодоженов) подбрасывались под ноги новобрачным, когда те прибывали в родительский дом жениха после венца (Никифоровский, 1897, с. 63). Фигурировал веник и в связи с сексуальной тематикой, в частности в порче под названием «нестоиха». Считалось, что после ее наведения молодой не сможет найти у невесты детородных органов, и ему будет казаться, что он ошупывает веник (Костоловский 1901, с. 131).

Отрицательная роль веника в свадебном обряде сказывалась также в целом ряде обычаев, связанных с его уничтожением (или в ослабленной форме — прятаньем). Веник могли раздвигать сваты перед крыльцом невестинного дома ради успеха предприятия (Мыльников, Цинциус 1926, с. 33). При согласии родителей на брак его иногда прятали, «чтобы он не засорил дела» (Сумцов 1881, с. 194). Вениками «для смеха» топили баню, в которой мылись молодые после первой брачной ночи⁵⁰. Сжигали веник при изготовлении свадебного каравая, «чтобы тот зарумянился» (Носович 1873, с. 42; Крачковский 1874, с. 42; ср. Машкин 1862, с. 50). С горящими вениками могли гости идти на расхожий стол в последний день свадьбы (Липинская, Сафьянова 1978, с. 198).

Все эти обряды и обычаи, относящиеся к венику, в генетическом отношении являлись прямым следствием неадекватности «отрицательного» выметания «соединительному» смыслу свадебного обряда. Здесь, однако, необходимо сделать одну, но очень существенную оговорку. Неадекватность «дизъюнктивных» действий смысловому инварианту свадьбы была преимущественно связана с партией жениха. В обрядовой же практике другой стороны, напротив, действия

⁵⁰ Петухов 1863, с. 75; Лебедева 1978, с. 218. На русском Севере также засвидетельствован сходный обычай, но там все действие как раз и состояло в сожжении в топке бани возможно большего числа веников, причем молодые, что важно подчеркнуть, в этот день не мылись (Ефименко 1877, с. 80).

«дизъюнктивного» характера (начиная с отъезда девицы из отчего дома) имели основное смыслообразующее значение, поскольку именно в них через отрицание связей невесты со своей родней реализовывался общий «соединительный» смысл свадьбы.

Это, правда, не относится к выметанию сора из избы, поскольку оно уже в силу своей пространственной организации в первую очередь маркировало (и, разумеется, негативным образом) не внутренние отношения невесты с родителями, а внешние отношения между домами, которым еще предстояло только породниться. Поэтому если выметание и способно было приобрести в данном контексте обрядовое значение для невесты, то исключительно в качестве действия, «отрицающего» свадьбу⁵¹. В остальных же случаях оно в это время должно было попадать под запрет точно таким же образом, как и в доме жениха (Зеленин 1915, с. 545, 771; Радченко 1929, с. 110).

А вот за пределами свадебного обряда, в предбрачный период, когда партия жениха еще не заявляла о себе, выметание сора все же могло превратиться для заневестившейся девушки в событие, явно нагруженное «положительно-дизъюнктивной» семантикой. В первую очередь об этом свидетельствует ряд примет, по которым судили о качествах будущего супруга: если девушка по каким-то причинам прерывала метение, то это предвещало буйный характер у ее мужа (Ефименко 1877, с. 184); если редко мела избу, то это говорило о его бедности (там же); если нечисто мела пол — о «корявости» (Бурцев 1898, с. 417; ср. Харламов 1901, с. 11) и т.п.

Судя по данным приметам, любое проявление девушкой отрицательного отношения к выметанию расценивалось как верный знак ее несчастья в будущей супружеской жизни.

⁵¹ Для примера здесь можно привести обычай, по которому невесте сразу же после ухода сватов следовало мести избу из переднего угла к порогу (т.е. выметать сор), если жених был ей «не по мысли», и, наоборот, от порога под образа (т.е. вметать, мести вовнутрь) при согласии выйти замуж (Виноградов 1917, с. 60; ср. Зеленин 1915, с. 920).

Отсюда можно заключить, что в этот период подметание пола как действие, размыкающее внутреннее пространство дома, приобретало для заневестившейся девушки достаточно четкую положительную окраску, которая, в частности, могла выражаться в дублировании подметания открытием дверей — «чтоб женихи ехали»⁵². Еще более очевидным образом это проявлялось в одном весьма распространенном способе гадания о суженом: под Новый год девице следовало вымести избу и вместе с сором, который помещался в подол или фартук, выйти на улицу — имя первого встречного указывало на имя ее суженого⁵³.

В данном случае выметание явно воспроизводит и одновременно ритуально маркирует оставление девицей своего дома ради суженого, причем с точки зрения пространственных решений сама девица, подобно покойнику, оказывается столь же отторжимой частью ее родного дома, как и выметаемый сор. Последнее обстоятельство делало возможным дальнейшее расширение предбрачной гадательной обрядности за счет пространственного сближения девицы с веником. Так, во время гаданий его могли класть в изголовье постели, чтобы увидеть во сне своего суженого (Балов 1898, с. 78). С этой же

⁵² Аникин 1998, с. 145. Если девушку долго не сватали, то ей надлежало во время подметания постоянно приговаривать: «Мету, мету, разметаю, своему суженому-ряженому дорожку растищаю» (Аникин 1998, с. 146); ср. от противного приведенную выше оградительную молитву-заговор, которой сопровождалось подметание пола вне контекста свадебной тематики.

⁵³ Арефьев 1902, с. 126; Завойко 1915, с. 114–115; Смирнов 1927, с. 52; Неклепаев 1903, с. 135. Сходные закономерности обнаруживает и несколько иной тип гаданий — судить по лаю собаки, откуда придет жених. Для этого девушке необходимо было вымести избу, выйти во двор вместе с сором, встать на сметье (Крачковский 1874, с. 179) или сесть на него, поместив предварительно в горшок (Зеленин 1909, с. 10; ср. Смиречанский 1871, с. 130), и слушать, откуда прежде раздастся собачий лай (ср. Кофырин 1900, с. 48).

целью, ложась на полати, обсыпали себя листьями от веника (Смирнов 1927). Веничные прутики, сложенные вроде мостика, помещались под подушку в гаданиях о суженом, известных под названием «мост мостить»; предполагалось, что если во сне суженый переведет девицу через мост, то уже в этом году быть ей замужем⁵⁴. В последнем типе гаданий, а вернее, в самом конструкторском решении особенно отчетливо сказывалась «положительно-дизъюнктивная» семантика выматания, характерная для предбрачного периода: мост, который должен был бы привести к соединению сторон, делался из веника — типичного, как мы видели выше, «дизъюнктора».

Вновь возвращаясь непосредственно к свадебному обряду, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что в топосе невесты преобладали «отсоединительные» по своей смысловой потенции обрядовые действия. Среди них наибольшее значение имели: *расплетание косы невесты*⁵⁵, *смывание девичьей красы*⁵⁶ и *отъезд из отчего дома к венцу*. Остановимся вкратце на семантике трех этих действий.

Расплетение косы в русской обрядовой традиции устойчиво ассоциировалось с темой отделения, разлуки, смерти и т.п. Об этом свидетельствует целый ряд широко распространен-

⁵⁴ Забылин 1880, с. 27–28. Иногда конструкция несколько усложнялась: сделанный из веничных прутиков мостик клали на чашку с водой и помещали все это сооружение под кровать гадающей девицы (Смирнов 1927, с. 58; Иванов 1907, с. 64).

⁵⁵ Суть этого обряда сводилась к тому, что, во-первых, косу невесты расплетали в ее родительском доме и, во-вторых, венчалась невеста с распущенными волосами. О региональных вариациях, прослеживающихся при его проведении, см.: Колесницкая, Телегина 1977, с. 112–113.

⁵⁶ Наблюдающееся в ряде мест подвенечное мытье жениха трактуется обычно как явление вторичное по отношению к бане невесты (Гура 1978, с. 78). Баня жениха, однако, в качестве бытового явления вполне могла появиться и синхронно с баней невесты, но неадекватность этого действия в топосе жениха препятствовало его превращению в полной мере значимое обрядовое событие.

ных обрядовых норм, начиная с обычая хоронить девицу с распущенными волосами, расплестать женщине косу во время родов (и, наоборот, девице по смерти родителей; см.: Радченко 1888, с. XVII; Зеления 1914, с. 456) и кончая приметами, в которых случайное расплетение косы рассматривалось как несомненный знак грядущей «дизъюнкции»⁵⁷. В этот же ряд попадает и обрядовое расплетение косы невесты перед ее отъездом из отчего дома к венцу.

«Дизъюнктивная» семантика данного действия в контексте свадебной тематики не вызывает никаких сомнений. Об этом говорят и материалы сонников, единодушно толкующих расчесывание девицей своих волос во сне как верный показатель скорого замужества, и широко распространенный способ гадания, предписывающий девице, желающей увидеть во сне своего суженого, положить на ночь под подушку гребень⁵⁸, и непосредственное увязывание в самом свадебном обряде двух тем, расплетание косы невесты и смерти ее родителей, — полное расплетание волос допускалось иногда лишь для круглой сироты (Никифоровский 1897, с. 67; ср. Чубинский 1877, с. 585). Наиболее показательным, однако, представляется все же другой обычай — на время расплетания косы сажать невесту на пустую дежу, т.е. кадку, в которой квасили и месили тесто на хлебы.

⁵⁷ Например, оставшаяся не заплетенной по случайности прядь волос предвещала неожиданную дорогу (Бурцев 1902, с. 166; Харламов 1901, с. 41), а расплетающаяся сама собой грива у недавно купленной лошади означала, что покупка пришлась не ко двору (Яковлев 1905, с. 165; ср. Осокин 1856, с. 10; Федоров 1903, с. 8; Раевский 1861, с. 190–191). Ср. здесь также толкование сна: расчесывать волосы — к дороге (Харламов 1901, с. 27; Милорадович 1897, с. 9).

⁵⁸ Интересен с рассматриваемой точки зрения и более «экзотический» тип гаданий о суженом: в ночь на Ивана Купала девушка идет на луг и заплетает там в косу траву, в три пряди, а утром возвращается — если сплетенная трава расплелась, то это сулит девице скорое замужество (б.а. 1912, с. 16).

Исходя из введенного выше понятия адекватности, допустимо утверждать, что *расплетание косы* обладает той же смысловой потенцией, что и *сидение на пустой деже*. Семантика последнего события реконструируется в целом достаточно просто: поскольку пустая дежа являлась предметом внешним и посторонним по отношению к избе (она хранилась, как правило, в клети), сидение на ней неизбежно приобретало «дизъюнктивную» окраску. Однако это обстоятельство еще не может рассматриваться исчерпывающим объяснением подобного нефункционального ее употребления. Актуализация в данном контексте присущей деже смысловой потенции представляется все-таки достаточно случайной, хотя бы в виду того, что существовали предметы, которые сами по себе обладали гораздо более выраженной «дизъюнктивной» семантикой. Между тем связь пустой дежи именно со свадебной тематикой имеет вполне устойчивый, если не сказать системный, характер.

В частности, это подтверждается обычаем, по которому невесту в день свадьбы одевали, когда та сидела на опрокинутой деже (Балашов 1985, с. 375); сидя на деже, она могла дожидаться приезда своего жениха (Рыбников 1910, с. 77); наконец, невесту могли отвести в клеть и там, усадив на ту же дежу, обуть ей сапоги (Серебреников 1865, с. 83) — в этом последнем случае пустая дежа самым очевидным образом ритуально маркирует как бы начальный пункт ее отъезда из отчего дома.

Об устойчивости связи дежи с невестой свидетельствует также один из способов святочного гадания о суженом: около порога ставили дежу, а девушка, пятясь задом, должна была сходу сесть в нее — в случае удачи ей уже в этом году можно было рассчитывать на замужество (Село Вирятино 1958, с. 100). Не менее показательны, что это способ гадания оказался весьма продуктивным, породив и другие, более сложные свои трансформы: пустую дежу выносят на перекресток, девушке завязывают глаза и дают в руки мутовку, которой следует попасть в квашенку (Смирнов 1927а, с. 18; ср. Шаповалова, Лаврентьева 1985, с. 24); пустую дежу на-

девают девушке на голову, и та пытается выйти на улицу передними воротами (Можаровский 1873, с. 100; ср. Бусыгин 1973, с. 73) — в обоих случаях успешность действий свидетельствовала о скором ее замужестве.

Все говорит о том, что в данном случае имелись какие-то существенные дополнительные мотивы, приводившие к тому, что *пустая дежа* и *девка на выданье* оказывались в одном семантическом пучке, устойчиво «ожидая» и «предполагая» друг друга с большой степенью вероятности. Для прояснения их обратимся к одному обычаю, связанному с выпечкой хлеба.

Если в семье были девки на выданье, то, когда пеклись хлебы, нельзя было оставлять порожнюю дежу в избе — небрежение этим запретом грозило надолго задержать желанное замужество (Калинников 1916, с. 49; Селиванов 1886, с. 76). В данном случае логика построения обрядового поведения представляется более прозрачной. *Вытечка хлеба* с присущей ей «соединительной» направленностью воспринимается как действие, скрепляющее всех семейников. При наличии заневестившихся девиц оно оказывается, как и в случае с покойником, явно неуместным в складывающейся ситуации, но в то же время совершенно необходимым по бытовым обстоятельствам. Разрешение этого аффективного конфликта идет через изменение структуры всего события. Чтобы понизить неадекватность *печения хлеба*, ритуально маркируется связанное с ним действие с сильно выраженной «дизъюнктивной» направленностью — после того как хлебы посадят в печь, порожнюю дежу необходимо срочно вынести из избы. Таким образом, с точки зрения пространственных решений *пустая дежа* оказывается в той же позиции, что и будущая невеста — за пределами избы. И как раз наличие подобной пространственной ассоциации, непосредственно возникающей в ходе повседневной жизни, и служило тем дополнительным внутренним мотивом, который обуславливал закономерность сцепления *пустой дежи* со свадебной тематикой и использование ее в обряде расплетания косы в качестве совершенно естественного и уместного здесь «дизъюнктора».

Что касается семантики *омовения*, то здесь в первую очередь следует напомнить, что данное действие входило одной из важнейших составляющих в типично «отсоединительную» обрядовую парадигму похорон. Но и в самой свадьбе «дизъюнктивный» смысл *омовения* замечен со всей очевидностью⁵⁹. Здесь достаточно указать на чрезвычайно показательную в этом отношении тенденцию превращать предвенечное хождение невесты в баню в целое путешествие, дублирующее предстоящий ее отъезд от родителей. Баню старались выбрать подальше от родительского дома, на противоположном конце деревни или даже вообще за ее пределами (Поспелов 1877, с.125; Мыльникова, Цинциус 1926, с. 61). Если такой возможности не было и баня находилась поблизости, то шествие все равно стремились растянуть не менее чем на час, следуя принципу — шаг вперед, два шага назад (Ильинский 1894, с. 364). В тех местах, где бань не было совсем, мылись в печи, но обязательно вне родительского дома (Астров 1905, с. 438; Киреевский 1911, с. 240). По возвращении из бани невеста вела себя уже как гость, в частности усаживалась на лавку под образа⁶⁰.

⁵⁹ Ср. Байбурии, Левинтон, 1978, с. 100

⁶⁰ Мордовская свадебная обрядовая традиция идет несколько дальше, прямо и, надо сказать, вполне логично связывая баню невесты с ее смертью. Отправляясь мыться, невеста просила приготовить для нее гроб, выкопать могилу, напечь блины, созвать родственников на поминки и т.п. После бани она ложилась на покойническое место — на лавку под образа (Евсеев 1959, с. 122-124). Судя по причитам, прямая ассоциация бани невесты со смертью была характерна и для русского свадебного обряда:

Как оставьте-ка, сударыни,
Меня в той бане жаркой,
Чтоб прошла такая славушка,
Что умерла-де красна девушка
В той во бане жаркой.
(Поспелов 1877, с. 126).

Как мы видели выше, и *омовение невесты в бане* и *расплетание косы* обладали вполне определенной «дизъюнктивной» семантикой, в силу чего они могли находить на уровне действий свои прямые соответствия в обряде похорон. То же можно сказать и про *отъезд невесты из отчего дома*. Здесь, однако, моторно-топологический параллелизм с похоронами проявляется наиболее последовательно. Выражался он в том, что в обеих ситуациях обрядовое значение получали топологически сходные действия: садиться на место, где сидела невеста перед самым отъездом к венцу (Забылин 1880, с. 150; ср. Малиновский 1886, с. 38) и где лежал покойник перед выносом (Зеленин 1914, с. 217; Балов 1889, № 54); бросать мусор вослед отъезжающей невесте (Белинский 1925, с. 88) и выметать сор вслед за выносимым гробом; не оглядываться назад во время движения свадебного поезда (Белинский 1925, с. 89) и при шествии похоронной процессии (Романов 1911, с. 70; Смирнов 1920, с. 34) и т.д.

Может показаться, что сопоставление предвенечной обрядности невесты с похоронами имеет чисто формальный характер. И действительно, их параллелизм, вероятнее всего, не имел бы никаких прямых последствий для потенциального текста крестьянской культуры, если по прибытии в дом жениха он не сменялся бы своим последовательным и уже более или менее осознанным отрицанием. Здесь противопоставление свадьбы похоронам могло начинаться с самого начала — с момента вступления молодых в дом: в ряде мест они входили туда не через парадное крыльцо, а через поветь в заднюю дверь, т.е. прямо противоположно тому, как выносили покойника (Смирнов 1920, с. 33; А — кий 1853, № 31; Фролов 1885, № 21; Зимнев 1865, с. 162).

Далее тема похорон могла неожиданно всплывать в самых разных ситуациях, к примеру: столы ставили вдоль всей избы, не поперек, так как на поперечную лавку покойника кладут (Шаповалова, Лаврентьева 1985, с. 264); накрывая свадебный стол, избегали заранее класть ложки, ибо так

полагалось делать на поминках (Гринкова 1926, с. 102)⁶¹. киселя не ставили — «кисель только на поминки» (Шаповалова, Лаврентьева 1985, с. 271); блины на свадьбе подавали в конце, тогда как поминальный обед начинался с них (Максимов 1873, с. 18; ср. Даль 1904, с. 64); спать молодых отводили в помещение, где сверху отсутствовала обычная в крестьянских избах земляная подсыпка, — «чтоб не было никакого сходства с могилой»⁶², и т.п.

Во всех этих обычаях находил отражение тот уже отмеченный выше факт методологического порядка, что отрицание «отрицательного» действия в топосе жениха являлось абсолютно адекватной поведенческой реакцией⁶³. В этой связи можно даже утверждать, что, чем сильнее была «отсоединительная» семантика отрицаемого, тем отчетливее должна была переживаться «соединительная» направленность свадьбы. Поэтому неудивительно, что противопоставление свадьбы похоронам — самому типичному «дизъюнктивному» обряду — могло приобретать в топосе жениха самое существенное и к тому же вполне актуальное для сознания участников обряда значение⁶⁴.

⁶¹ Попутно замечу, что в топосе невесты во время девичника ложку для нее, как и для покойника на поминках, могли сходным образом помещать под скатерть (Феденович 1984, с. 127; ср. Калужникова, Липатов 1983, с. 96).

⁶² Костомаров 1860, с. 162; ср. Чулков 1786, с. 9; Иванов 1892, с. 628. Ср. актуальность отсутствия сверху земляной подсыпки («чтобы не под землей») во время завешивания невесты фатой (Балашов 1985, с. 35). Сходное хтоническое осмысление земляной подсыпки наблюдалось и в других обрядах, в частности при крещении младенца (Пашин 1880, с. 59).

⁶³ Ср. выше об отрицании «отрицательного» выметания в контексте «положительной» свадебной обрядности жениха.

⁶⁴ То же, судя по всему, можно сказать и по поводу обратного противопоставления — похорон свадьбе. По наблюдению О.А. Седаковой, сами исполнители похоронного обряда «осознают связь погребальной и

Еще более важным, однако, представляется другое обстоятельство. Благодаря эксплицитному противопоставлению свадьбы похоронам по-иному должен был восприниматься топос невесты. Задним числом он приобретал новые, теперь уже чисто мифологические черты, представая как «нечистое» место, имеющее непосредственное отношение к смерти, как подземный мир мертвых и т.п. Подчеркну, к порождению подобных ассоциаций здесь приводила сама логика обрядовых действий. Если, к примеру, в топосе жениха становилось адекватным введение молодых с той стороны, откуда выносили покойника, то топос невесты начинал неизбежно ассоциироваться с темой смерти; если в первую брачную ночь обрядовое значение получало отсутствие над молодыми земляной подсыпки, то ретроспективно топос невесты вновь наделялся хтоническими чертами, причем сама поездка жениха за невестой могла уже переживаться как перемещение в вертикальной плоскости, как нисхождение в подземное царство мертвых⁶⁵ и т.д.

Разумеется, все эти ассоциации, все эти формирующиеся внутри обрядовой деятельности «ожидания» никогда не

свадебной обрядности, и это осознание часто выражается в интерпретациях запрета на определенные действия как принадлежащие исключительно свадебной сфере (нельзя осыпать покойного зерном, потому что зерном осыпают молодых на свадьбе, и т.п.) (Седакова 1983, с. 247). Ср. здесь обратимость двух толкований сна, за которыми скрывается, как и предыдущем случае, скалярный характер «ожидания», связующих на уровне потенциального текста понятия свадьбы и смерти (*свадьба ↔ смерть*): «Смерть девушки во сне — к выходу ее замуж в действительности» (Милорадович 1897, с. 6), — и обратное этому: «Женившись или выйдешь замуж во сне — умрешь» (Ястробов 1894, с. 42).

⁶⁵ Быть может, с тем же размещением по вертикали топосов невесты и жениха следует связать один из способов гадания, в соответствии с которым девушке должен был привидеться суженый в тот момент, когда она, предварительно спустившись в подвал, вылезала из него на белый свет (ср. Милорадович 1897, с. 61).

принимали какой-либо законченной формы вербальных суждений. Оставаясь на уровне потенциального текста, они существовали лишь как некоторая возможность будущего события. Но от этого они не становились менее действенными, продолжая и в этой форме эффективно определять адекватность поведенческих реакций. В рассматриваемом конкретно случае именно они приводили к контаминации свадебной и погребальной тематики, что проявлялось в целом ряде характерных для топоса невесты обычаев: от ношения ею траура на протяжении всей предвенечной обрядности⁶⁶ и до прямой инсценировки похорон в доме ее родителей⁶⁷.

Анализируя выше русскую свадебную обрядность, мы шли до сих пор в основном от деятельности к смыслу, пытались продемонстрировать, как в ходе построения адекватного обрядового поведения простая логика действий формировала систему «ожиданий», порождавшую мифологические, по сути дела, ассоциации. Сейчас в завершение нашего анализа свадьбы нам предстоит проделать обратный в некотором смысле путь, проследив, как эта уже сложившаяся на уровне моторной топологии исходная система, стала определять наиболее сложные формы обрядового поведения невесты, не попадающие, как правило, в поле зрения исследователей.

Рассмотрим под этим углом зрения предвенечную обрядность невесты, начав с одного русского средневекового сва-

⁶⁶ Ср. в этой связи показательное сообщение А. Максимова (Максимов 1900, с. 187) о распространении в конце 19-го века среди девушек Новоторжского уезда обычая носить черные траурные одеяния с рубитья до венца. Как подчеркивает сам корреспондент, это нововведение последовало вскоре после того, как жители уезда вообще познакомились с трауром по покойнику (ср.: б.а. 1863, с. 7; Толмачев 1863, с.221; Шереметева 1928, с. 14).

⁶⁷ Когда после первой брачной ночи зять впервые шел к теще на блины (ситуация уже сама по себе весьма показательная), он мог обнаружить там ряженого покойником, который лежал на лавке под образами (Астров 1905, с. 455).

дебного обычая. Согласно ему, утром в день свадьбы, когда в доме родителей невесты собирались ее родные и близкие, ей предписывалось лежать на постели за закрытой занавесью и не выходить оттуда⁶⁸. С точки зрения семантики этот обычай, накладывающий определенные ограничения на общение невесты с родней, дублировал, несомненно, ее отъезд из отчего дома. С точки же зрения пространственных решений он представлял собой закономерную трансформацию последнего. Второе обстоятельство является не столь очевидным, как первое, и поэтому на нем следует остановиться чуть подробнее.

На уровне моторной топологии «дизъюнктивная» семантика *отъезда* была представлена в сознании субъективным образом активно преодолеваемого пространства, разделяющего невесту с ее домашними. Это субъективное «пространство-дизъюнктор», сохраняя свою «отрицательную» семантику, могло свертываться вплоть до понятия границы. Но в ходе подобного преобразования исходный моторно-топологический образ неизбежно лишался своего активного, деятельного аспекта, и если в результате его итоговая трансформация оказывалась связанной с моторикой, то исключительно по линии наложения на нее определенных ограничений.

Таким образом, свадебное «пространство-дизъюнктор», подчиняясь жестким закономерностям смысловой топологии, способно было трансформироваться в образ межи, границы, препятствия и т.п., который, с одной стороны, ассоциировался самым естественным образом с темой отделения, а с другой — с темой пространственной несвободы и соответственно принудительной моторной пассивности. Выход этого топологически преобразованного смысла на уровень обрядовой синтагматики как раз и давал разбираемый нами обычай, сводящийся к пространственному отделению невесты от родных посредством занавеси и к ограничениям в области моторики — не выходить, лежать.

⁶⁸ Рабинович 1978, с. 15. Сходный обычай бытовал ранее и у абхазов (Инал-Ипа 1954, с. 88, 105).

Мы остановились на этом средневековом обычае потому, что процессы, приведшие к его появлению, во многом определили всю предвечечную обрядность невесты классической русской народной свадьбы. На всем ее протяжении от сватовства до венца также прослеживаются обе отмеченные выше тенденции — и к пространственному отделению невесты от родителей, и к ограничению ее двигательной активности. Первая находила свое выражение прежде всего в том, что в этот период свадебного обряда важнейшими ритуально маркированными местами пребывания невесты в родительском доме становились чулан, куть, клеть и т.п.⁶⁹ Вторая была представлена более широким спектром обычаев, начиная с предписаний не покидать избы,

⁶⁹ В литературе этот обычай связывается исключительно с укрыванием невесты от посторонних и соответственно от сглаза. Однако подобная интерпретация его представляется, по крайней мере, недостаточной, поскольку к невесте был ограничен доступ и для ее родителей. Единственная категория лиц, для которых не было никаких ограничений, были ее подруги, вместе с которыми еще до сватовства она проводила зимнее время за пряжей в какой-нибудь снятой ими избенке, посещаемой часто их потенциальными женихами (ср. Надеждинский 1881, с. 284; Иванов 1907, с. 185–187). Избегание невестой своих родителей принимало порой и несколько иные, более выраженные формы. В определенные периоды предвечечной обрядности, в частности во время сватовства, девичника и в самый день свадьбы в ожидании жениха невеста вместе с подругами могла вообще находиться вне пределов своего родного дома (Крачковский 1874, с. 51; Радченко 1888, с. XXXIII; Мансуров 1928, с. 21; Фролов 1885, № 21). Среди типологических параллелей наиболее показательными в данном случае оказываются абхазские обычаи. За несколько дней до свадьбы невеста уходила «в подполье», она старалась не попадаться старшим на глаза, «стеснялась» ночевать с ними под одной крышей, затворялась в специально предназначенном для нее строении и т.п. (Инал-Ипа 1954, с. 85–88; ср. Аджинджал 1969, с. 49).

двора и т.п.⁷⁰ и кончая полным запретом выполнять какую-либо сельскую или домашнюю работу⁷¹.

На первый взгляд может показаться, что обе эти тенденции в предвенечной обрядности невесты, несмотря на их общие генетические корни, развивались вполне самостоятельно, притом по расходящимся направлениям. Семантика ограничения, как мы только что видели, действительно, могла актуализироваться в обряде вне всякой связи с реальным местом укрывания невесты от домашних и даже вообще лишаться изначально присущего ей пространственного аспекта. Но, как это ни парадоксально, именно благодаря такому расхождению двух этих тем, «дизъюнктивный» смысл свадебной обрядности невесты способен был найти новые и неожиданные формы выражения.

Последовательное развертывание темы пространственной несвободы приводила в причитах к образу невесты, чье «жизненное пространство» сузилось до одной «половичинки»:

Да не велел мне-ка батюшко
Широко-то росхаживать,
Да далеко-то разглядывать;
Только велел мне батюшко
Ходить по светлой-то горнице,
Да по одной половичинке⁷².

⁷⁰ Овчинников 1870, № 39; Орлов 1891, № 50; Едемский 1910, с. 30; Мыльникова, Цинциус 1926, с. 51–52; Зеленин 1914, с. 25; Ефименко 1877, с. 75; Зверев 1917, с. 78; Соколовы 1915, с. 357; Федоров 1891, с. 72; Либеров 1899, с. 154–155. Ср. также ограждение этих запретов в причитаниях невесты: Смирнов 1922, с. 24; Тихонравов 1857, с. 36; Андроников 1903, с. 34.

⁷¹ Дерунов 1869, с. 106; Зеленин 1914, с. 25; Ефименко 1877, с. 75; Озаровская 1927, с. 98. Исключение могло делаться только для окончательного приготовления приданого (Мыльникова, Цинциус 1926, с. 53; Гагенторн 1926, с. 175).

⁷² Едемский 1910, с. 35; ср.: Арсеньев 1879, с. 19; Соколовы 1915, № 232; Александров 1863, № 5, с. 28; № 6, с. 3, и т.д.

Здесь как будто еще нет никакой связи с «дизъюнктивной» семантикой. Однако драматическое представление этого образа в обряде непосредственно возвращает нас к теме предстоящей разлуки девицы со своими родными: во время смотрин приведенную из кути невесту ставили против жениха на одну с ним половичку, но ближе к двери и тут же спрашивали, согласна ли она выйти замуж⁷³. В данном случае исходный образ пространственной несвободы прямо превращается в эксплицитный носитель «отсоединительного» смысла, причем происходит это по мере того, как сужение обрядового пространства до одной «половички» (или, по другому — «мостинки», ср. Разумова, Коски 1980, с. 33) оборачивается

⁷³ Кривошапкин 1865, с. 64; Виноградов 1917, с. 9. Возможны были и более сложные трансформы: в избе клалась доска, на один конец которой становился жених, а на другой — приведенная из кути невеста. При согласии сторон сваты до трех раз переводили их с края на край, заставляя кланяться друг другу и целоваться (Зеленин 1916, с. 1138). В этой связи интересно отметить, что даже центральный момент церковного свадебного обряда — венчание молодых — мог ассоциироваться с темой пространственной несвободы:

Поведут молодешеньку
В церковь соборную
Со чужим со чужевиним
Айно с добрым-то молодцем
На едину половонькю
На единый подножничек.
Таки выйдет поп священный
Со крестом со Евангелием.
Он первый лист воскресет,
Слово Божье возговорит:
«Вы становите же девицу
На едину половонькю
На един подножничек
Со чужим со чужевиним...»
(Зверев 1917, с. 85).

для невесты возможностью полного выхода за пределы родительского мира.

Другой пример нетривиальной реализации «дизъюнктивной» семантики связан с развитием в обряде темы маторной пассивности невесты. Наиболее показательными в этом отношении являются случаи ритуализации лежания молодой в разные моменты ее предвенечной обрядности. Помимо уже разобранных выше средневекового обычая, в котором запрещение выходить из-за занавеси дублировалось предписанием не вставать с постели здесь можно привести и другие примеры.

Во время приезда сватов невеста обычно удалялась в куть, клеть и т.п., но вместо этого в некоторых местах ей дозволялось улечься на полатах или печи (Виноградов 1917, с. 6). Сходный обычай наблюдался и во время пропивания. Договорившиеся стороны садились при этом за стол, а невеста укладывалась на полати, принимаясь плакать, стонать и причитывать. После ухода сватов невеста сходила с полатей и опять начинала причитывать собиравшимся у нее подругам, прося у них прощения за то, что не встречает их «посреди двора широкого», поскольку «ноженьки у нее подломились, рученьки белые опустились, голова с плеч свалилася». Когда причитания заканчивались, невеста вновь ложилась на полати, и с этого момента ей уже не дозволялось совершать какую бы то ни было домашнюю работу (Дерунов 1869, с. 104–106).

После сватовства признаком хорошего тона считалось, если невеста причитывала «до тишины», т.е. до обморока — в этом случае подруги накрывали ее скатертью и уносили за перегородку (Мыльникова, Цинциус 1926, с. 57). По утрам вплоть до дня свадьбы невеста оставалась лежать в постели до тех пор, пока пришедшие к ней подруги не начинали петь «будильню»; иногда же она сама начинала причитывать им, не поднимаясь при этом с постели (Зверев 1917, с. 85). Перед самым приездом жениха невесту в ряде мест отводили за перегородку и усаживали на постель, где она и ожидала своего суженого. В этой же связи можно, наконец,

указать и на обрядовое значение перевоза постели молодой в дом ее супруга (Гагенторн 1926, с. 187).

Приведенный материал дает все основания говорить о наличии в предвенечной обрядности невесты выраженной тенденции к превращению ее лежания в ритуально значимое событие. Но развертывание этой темы в принципе могло бы пойти здесь и несколько дальше, по пути включения элементов погребального обряда, как это случилось, скажем, в мордовской или карельской обрядовой традиции, для которых характерно укладывание невесты в разные моменты ее предвенечной обрядности именно на покойническое место — на лавку под образа (ср.: Евсеев 1959, с. 140; Конкка 1974, с. 241 и след.). Эту возможность русская свадьба реализовывала далеко не в полной мере. За исключением одного «смазанного» случая, когда допричитавшуюся до обморока невесту закрывают скатертью⁷⁴, здесь трудно что-либо привести. Тем не менее в волшебной сказке развитие темы неподвижно лежащей невесты дошло до своего логического конца, дав в итоге хорошо всем известный благодаря Пушкину и Жуковскому образ лежащей в гробу «мертвой» царевны⁷⁵.

Подчеркну, однако, что сказка только более последовательным и очевидным образом реализовала ту систему «ожиданий», которая непосредственно складывалась внутри обрядовой деятельности в связи с понятиями невесты и покойника. Как мы видели выше, действия, которые образовывали состав предвенечной обрядности невесты, с одной стороны, и похорон покойника, с другой, проецируясь на моторно-топологический уровень субъектности человека, оказывались здесь в отношении их смысловой потенции

⁷⁴ Ср. в этой связи сходный обычай укрывания смертельно больного для того, чтобы тот легче отошел в иной мир (Седакова 1983, с. 250; Бурцев 1902, с. 171).

⁷⁵ Ср. мотив «невесты в гробу» в русской волшебной сказке: Афанасьев 1957, № 121; Зеленин 1914а, № 44; Зеленин 1915а, № 116; Худяков 1860, № 16; Смирнов 1917, № 9 и т.д.

своего рода «квазисинонимами», образуя единый семантический пучок. В следующем разделе мы подробно остановимся на сюжетообразующей его роли в русской сказочной традиции, испробовав на новом материале объяснительные возможности предлагаемого в работе подхода, связанного в конечном счете с расширением понимания собственно человеческой субъектности.

* * *

Разобранные выше примеры построения обрядового поведения чрезвычайно важны для нас в методологическом отношении. Они призваны были показать, что:

— действия, приобретающие обрядовое значение, входят в обряд с уже присущей им смысловой потенцией, могущей определяться разными обстоятельствами, но далеко не в последнюю очередь и их моторной топологией;

— именно эта присущая действию смысловая потенция выступает в обряде в качестве мощного и принципиально «незабываемого» субъективного регулятора⁷⁶, ответственного в конечном счете за адекватность выстраиваемого обрядового поведения;

— наличие в исторической перспективе некоторого исходного («изобретенного» во время оно) первообраза обряда не является необходимым условием его бытования — под формой традиционности и воспроизведения по обычаю (по принципу «так делали предки») пришедшего из далекого прошлого образца здесь всякий раз скрывается феномен активного построения адекватного обрядового поведения,

⁷⁶ Не надо, положим, помнить, что выметание сора обладает «дизъюнктивной», «центробежной» смысловой направленностью, чтобы начать мести вслед за выносимым гробом — надо просто взять веник в руки и, начав подметать, убедиться на собственном опыте в абсолютной уместности этого действия в данном обрядовом контексте.

— обычно постулируемые для объяснения обряда вербальные представления также не являются безусловной предпосылкой для его возникновения и что, напротив, генетические корни многих из них (как и отдельных фольклорных мотивов и сюжетов) следует искать, в частности, и на уровне самой обрядовой деятельности, где происходит активное формирование отношений «ожидания» между понятиями, начинающими с этого времени образовывать в подсознании единые семантические пучки, готовые к синтагматическому своему разворачиванию⁷⁷.

А вот теперь зададимся вопросом, нужны ли в принципе какие-то дополнительные информационные каналы, надстраивающиеся над обрядовой деятельностью, которые обеспечивали бы ее полноценную передачу от поколения к поколению? Вопрос в свете уже сказанного представляется вполне риторическим. Как и в случае с технической деятельностью в традиционном обществе, симпрактический характер ведущих субъективных регуляторов обрядовой деятельности исключает в принципе какую бы то ни было возможность их текстовой объективации и соответственно исключает саму возможность их трансляции по любым другим информационным каналам, помимо нее самой.

Все, таким образом, говорит о том, что сообщением в обряде выступает в первую очередь сам обряд, в силу чего его действительно можно рассматривать в качестве коммуникативного акта, но при этом чисто симпрактического, разумеется, свойства. Однако обряд — это не просто один из каналов трансляции культуры, на чем настаивают структуралисты, утверждая что сообщением здесь является некая

⁷⁷ Важная в методологическом отношении оговорка: я тем самым не говорю, что сказка или миф вырастают на почве обряда. Вырастают они на «почве» потенциального текста традиционной культуры — как частичная реализация присущей ей системы «ожиданий», которая складывалась по ходу всей жизнедеятельности человека, не исключая, разумеется, и обрядовую.

«цепочка логических переходов». Они упускают здесь главное — обряд одновременно является автотранслирующей себя деятельностью, активно порождающей отношения «ожидания», связующие понятия в семантические пучки различной по содержанию конфигурации. И лишь поскольку передается от поколения к поколению эта деятельность, передаются опосредованно, через вновь и вновь возобновляющееся формирование, и соответствующие обряду семантические пучки, действительно определяющие во многих отношениях содержательную сторону всей традиционной культуры.

Традиционная культура:
устная текстовая деятельность

Структура типичной для традиционного общества устной текстовой деятельности аналогична структуре обрядовой или производственной. Ей также чужда идея предшествующего исполнению замысла (художественного, идейного, композиционного и т.п.), вербализация которого являлась бы непременным условием порождения текста.

Данное положение, взятое само по себе, представляется в настоящее время утвердившимся и не требует дополнительной аргументации. Необходимо, однако, отметить, что это всего лишь негативная характеристика устного творчества, которая, хотя и дает ключ к пониманию ряда существенных его моментов, ничего не говорит о главном — о конкретном «механизме» порождения фольклорного текста. Между тем отсутствие авторского замысла как необходимого элемента устной текстовой деятельности естественно ставит перед исследователями вопрос о том организующем надындивидуальном начале, которое в условиях «текучей», бесписьменной традиции приводит к формированию и закреплению вполне определенных и устойчивых сюжетов. И здесь к настоящему времени наметились два основных и принципиально различающихся друг с другом подхода к данной проблеме.

Представители первого из них (в отечественной науке это прежде всего В.Я. Пропп и его последователи) ищут ее решение на путях выявления в каждом отдельном случае некоторого «этнографического субстрата» (обрядов, обычаев, представлений и т.п.), ответственного за синтагматику повествовательного фольклорного текста. При этом хотя и признается, что действительность передается в фольклоре не прямо, а сквозь призму мышления, в значительной степени отличного от нашего, однако само оно рассматривается скорее в негативном плане — как нечто, затемняющее действительность и соответственно препятствующее выявлению искомого «субстрата», в котором видится конечная цель исторического объяснения сюжета (Пропп 1976, с. 25–27).

Как можно легко заметить, в рамках данного направления интересующая нас проблема практически не находит своего разрешения. Установление определенных корреляций между «этнографическим субстратом» и повествовательным текстом позволяет лишь вывести ее за пределы фольклористики, не затронув при этом ни один из важнейших вопросов, непосредственно связанных с ментальными «механизмами» порождения фольклорного сюжета. Между тем должно быть совершенно ясным, что только на этом пути можно в принципе рассчитывать на достижение положительных результатов при решении как общей методологической проблемы формирования устойчивого сюжета, так и частных вопросов, связанных с его конкретной историко-генетической интерпретацией.

Второе, структуралистское направление, в центре внимания которого оказывается именно ментальность традиционного социума, делает в этом отношении вроде бы важный и решительный шаг вперед. Однако решение рассматриваемой нами методологической проблемы видится здесь в априорном постулировании некоторых универсально-логических ментальных структур и в возложении на них всей ответственности за синтагматику мифа. Насколько

можно понять К. Леви-Строса, общая картина порождения мифологического текста сводится с позиций антропологического структурализма к следующему.

Когда человеческому сознанию предоставляется абсолютная свобода фантазирования (а именно это уникальная, по мнению уважаемого французского этнолога, ситуация характеризует мифотворчество), когда снимаются все системные ограничения, накладываемые объективной реальностью, то разум, не могущий оставаться без работы, вынужден копировать самого себя в качестве объекта и в ходе этого процесса он начинает «объективировать» свои же собственные, имманентно ему присущие, «глубинные» бессознательно-логические структуры, используя для их объективации любой имеющийся под рукой материал (ср. Леви-Строс 1964, с. 18–19).

Естественно, что при таком решении общей методологической проблемы порождения традиционного сюжета вопрос о его частных генетических интерпретациях в принципе теряет свою актуальность. Бессознательно-логические структуры универсальны, а потому все дело в специфичности мифотворческой ситуации, позволяющей разуму «объективировать» их; внешняя же среда лишь поставляет ему необходимый для этого строительный материал, который сам по себе абсолютно не связан с глубинным бытием этих структур.

Во всех этих построениях К. Леви-Строса наибольшие сомнения вызывает корректность двух основополагающих для него утверждений:

- об уникальности мифотворческой ситуации и
- о несущественности связей между структурой и содержанием.

В подтверждение первого своего положения он не приводит никаких абсолютно доказательств. А между тем все известные к настоящему времени факты свидетельствуют о принципиальном сходстве с психологической точки зрения творческого состояния у исполнителей самых разных

типов традиционных текстов — мифа, эпоса, некоторых малых форм обрядового фольклора, а даже подчас и сказки⁷⁸. Не соответствует, судя по всему, действительности и второе утверждение французского этнолога. Как показывает опыт, накопленный и в отечественной науке (это прежде всего работы «палеонтологической школы» 20 — 30-х годов), и за рубежом (см., например, Барридж 1967), синтагматику мифологического текста на самом деле определяют ментальные структуры, но не те универсально-логические фантомы, о которых говорит К. Леви-Строс, а структуры, взятые в своей конкретной по содержанию культурно-исторической определенности, структуры, формирующиеся в ходе конкретной традиционной деятельности.

Принятие именно этих двух положений, отрицающих, с одной стороны, уникальность мифотворческого процесса, а с другой — ориентирующий фольклорное исследование на выявление и изучение бессознательных и в то же время вполне определенных по содержанию ментальных структур, рассматриваемых к тому же в деятельностном аспекте, должно, по всей видимости, стать тем решающим методологическим основанием, которое позволило бы говорить о формировании нового подхода к решению интересующей нас проблемы. Надо думать, что, двигаясь в этом направлении, мы скорее всего сумеем преодолеть как формалистские тенденции культурно-антропологического структурализма, так и псевдоисторические толкования обрядовых теорий. И первым шагом здесь могла бы явиться предпринимаемая далее попытка построить на материале русской волшебной сказки некоторый «рабочий» вариант порождающей модели фольклорного сюжета.

⁷⁸ Наблюдатели постоянно говорят об их «одержимости», «отрешенности», и т.п. Судя по всему, это состояние характеризуется большей или меньшей заторможенностью коры головного мозга, способствующей актуализации тех глубинных семантических связей, тех «ожиданий», которые в норме подавлены.

Выше мы уже выявили ту ментальную структуру, а точнее ту систему «ожиданий», которая, складываясь по ходу обрядовой деятельности, существенным образом определила смысловое поле *невесты*. Мы видели, что в потенциальном тексте русской крестьянской традиции данное понятие с очень большой степенью вероятности стало «ожидать» и «предполагать» понятие покойного, оказываясь вместе с последним в одном семантическом пучке; при этом постоянное проецирование данного пучка на уровень моторной топологии, неизменно возобновляющееся при каждом исполнении свадебного обряда, приводило также к устойчивому сцеплению понятия невесты с мотивами пространственной несвободы и двигательной пассивности. И вот теперь нам остается только продемонстрировать (одновременно верифицируя в какой-то мере полученные ранее выводы), что именно эти окружавшие *невесту* «ожидания», выступая в качестве субъективных регуляторов уже не обрядового, а речевого поведения, могли в принципе приводить к появлению устойчивых в статистическом отношении конкретных фольклорных сюжетов. Начнем мы, однако, не с *невесты*, а с топологемы другого главного действующего лица свадебного обряда — жениха. В данном случае нас будут интересовать прежде всего те возможные трансформы *поездки жениха за невестой*, которые заявляли о себе в волшебной сказке в виде ряда важных, сюжетообразующих, мотивов.

В сказке *поездка* могла превратиться в поиск суженой, похищенной (отделенной) антигероем. Она могла трансформироваться в вертикальное перемещение — тогда герой должен был допрыгнуть до невесты, сидящей, положим, в высоком тереме, или, наоборот, должен спуститься за ней под землю. Наконец, она могла быть вообще исключена как таковая и заменена решением пространственной задачи — герой должен построить мост, который соединил бы его дом с дворцом невесты, причем сказка, что принципиально важно, никак не мотивирует поставленную перед

женихом задачу наличием реального водного препятствия в виде реки⁷⁹.

Во всех этих и им подобных случаях трансформации поездки идут, естественно, не просто по линии чисто двигательного акта перемещения в пространстве, а в связи с «соединительной» смысловой ее направленностью в контексте свадебного обряда. И уже только этот «соединительный» смысл прямо провоцирует появление в сказке темы преодоления препятствий — задним числом он постоянно актуализирует имманентно присущий поездке (просто как конкретному по своему составу действию) аспект решения пространственных задач⁸⁰. Более того, тенденция, просматривающаяся в приведенных примерах, свидетельствует достаточно наглядным образом о принципиальной возможности отделения задачи как таковой от темы поездки.

⁷⁹ Ср. здесь следующую сказочную формулировку «трудной задачи»: «Скажи своему племяннику, чтоб выстроил от своего до моего дома мост хрустальный, между нас чтобы была река молочная и берега кисельные...» (Смирнов 1917, № 34). Важно подчеркнуть — сказка в данном случае никак не мотивирует поставленную перед женихом задачи наличием естественного препятствия в виде реки; последняя, напротив, появляется в обоснование уже поставленной задачи.

⁸⁰ Чтобы рельефней подчеркнуть эту мысль, скажу, что, как это ни парадоксально, но вначале был «мост» и только потом «река» под ним. Попутно замечу, что трансформы подобного рода, основанные как бы на противоходе, отмечаются уже в обряде, в котором, положим, не дальнее расстояние, действительно разделяющее брачующиеся дома, может мотивировать поездку, а наоборот, поездка вполне может мотивировать дальность реально преодолеваемого в обряде расстояния — дома, к примеру, рядом, что называется дверь в дверь, а тем не менее свадебный поезд снаряжается, выезжает за околицу, объезжает всю деревню и только потом возвращается, подкатываясь с противоположной стороны к крыльцу невестинного дома. Нередки трансформы обратного хода и в сказочной традиции, ср. ниже об Иванушке-дурачке.

В случае поиска суженой *задача* непосредственно совпадает с пространственным перемещением героя; само перемещение и составляет задачу, что подчеркивается дальностью расстояния, отделяющего его от суженой⁸¹, и введением сказочных трудностей, ожидающих героя на его пути: естественное водное препятствие превращается в сказке в огненную реку, или река обычная и даже мост есть, но именно здесь герою предстоит вести решающий поединок со Змеем и т.п. В других случаях поездка еще продолжает определять содержание задачи, но сама она также мотивируется ситуацией «озадачивания» героя — найти, например, для царя невесту, которая, однако, в конечном итоге оказывается женой сказочного героя. Отделившись от *поездки*, задача перестает порой совпадать с ней и в содержательном отношении. При этом иногда, как в приведенном случае строительства моста, ее содержание еще сохраняет пространственный аспект, но в принципе оно может вообще лишиться всяких пространственных признаков, будучи сведена, например, к загадыванию загадок. Здесь трансформации *поездки* приходят к своему закономерному итогу, оформляясь в эксплицитное брачное испытание героя, которое и по способу задания, и по содержанию задачи может уже лежать за рамками каких бы то ни было пространственных отношений⁸². И

⁸¹ В так называемой «свадебной лирике» или в заговорах их также неизменно разделяют *поля, высокие горы, глубокие моря и широкие реки*; ср. Аникин 1998, с. 145.

⁸² В этой связи можно добавить, что те же самые закономерности, которые в сказке приводили к появлению темы свадебного испытания, вполне могли обусловить введение подобного испытания и в обряд. И действительно, определенное испытание присутствует в нем, но здесь оно выступает не обособленным и самостоятельным событием, а одной из составляющих самой поездки — обрядовое испытание жениха вляется в нее и приурочивается к моменту преодоления им пространственных границ, разделяющих брачующиеся стороны. К примеру, у дверей невестинаго дома жениха (а чаще его дружку) могут ждать испытания в форме вопросов, загадок, особой метафорической речи и т.п.

вот в этом-то контексте как раз и начинает в полной мере «работать» в волшебной сказке топологема невесты, часто определяя характер встающей перед героем задачи.

Как мы видели ранее, ее топологема, будучи вполне закономерным смысловым преобразованием *отъезда*, делала адекватными свадьбе целый ряд обычаев, связанных с пространственным отделением невесты от родителей, ее двигательной пассивностью (в пределе — со смертью) и пространственной несвободой. Она же влекла появление трех этих мотивов и в волшебной сказке, причем в их важнейшей сюжетобразующей роли. Чтобы проиллюстрировать это положение, остановимся вкратце на четырех сказочных сюжетах (в указателе Н.П. Андреева № 709, 530, 559, 307).

Первый из них, известный под названием «Мертвая царица», сводится к следующему: злая мачеха ищет смерти красавицы-падчерицы, та спасается и живет в лесу у разбойников; мачехе все же удается отравить ее, девушку кладут в гроб, ее видит царевич, берет гроб к себе, она оживает и выходит за него замуж. Анализируя этот сюжет в «Исторических корнях волшебной сказки», В.Я. Пропп, следуя своим методологическим принципам, пытался рассматривать его сквозь призму первобытного обряда посвящения. Однако и он в конечном итоге вынужден был признать, что этнографический материал «экзотических» обществ не объясняет здесь главного — почему такая устойчивая форма временной смерти, как положение во гроб, оказывается специфически женской. Неразрешимость этого вопроса вынуждала В.Я. Проппа предполагать, что подобная дифференциация возникла позднее обряда посвящения, уже в самой сказочной традиции (Пропп 1946, с. 113).

С нашей же точки зрения, для интерпретации генетических корней данного сюжета нет никаких оснований (ни фактических, ни методологических) прибегать к синтагматике первобытного обряда посвящения. И *смерть матери*, и *изгнание в лес*, и *мертвый сон*, и *замужество* царевны представляют собой довольно простую цепочку поверхност-

ных преобразований свадебного «дизъюнктивного» смысла. Причем в этот же ряд самым естественным образом вписывается и мотив «невесты в гробу», который, как уже было показано, намечался непосредственно в свадебном обряде, рождаясь на пересечении двух семантических полей, связанных с неподвижностью невесты и ее пространственной несвободой⁸³.

Таким образом, с позиций глубинной семантики все составляющие данного ряда оказываются своеобразными алломотивами, лишь на поверхности сказочного повествования создающими иллюзию сюжетного развития. Но при такой постановке вопроса, когда сказочный сюжет рассматривается в качестве синтагматической развертки некоторой конкретной по содержанию и парадигматически организованной системы «ожиданий», в принципе надо предположить, что сюжетная схема «Мертвой царевны» станет не единственным способом упорядочения входящих в нее элементов и что, следовательно, вероятным будет появление своеобразных сюжетов-перестановок. И действительно, русская волшебная сказка дает еще иной вариант их сцепления — это малоизвестный сюжет «Отец и дочь»: по смерти матери отец требует от дочери выйти за него замуж, дочь прячется в специально изготовленном для нее столбе; столб спускают на воду, принц вылавливает его и обнаруживает там царевну. В его отсутствие сестры велют ее зарезать; слуга отпускает царевну, та живет в лесной хижине, пока царевич не находит ее; после этого следует свадьба (Смирнов 1917, № 252; ср. Худяков 1964, № 14).

Сравнение основных сюжетных схем «Мертвой царевны» и «Отца и дочери» показывает, что набор входящих в них синтагматических элементов в принципе одинаков. Разница заключается лишь в том, что в последнем сюжете *сокрытие в столб*, родственное по семантике *положению во гроб*, выно-

⁸³ Ср. показательное в данном случае толкование сна: делать во сне гроб — к свадьбе (Зеленин 1916, с. 1262).

сится в самое начало, и это задним числом позволяет ввести новую, инцестную, мотивировку всего сказочного повествования: дочь прячется от отца из-за посягательств последнего. Таким образом, по своему сюжету сказку «Отец и дочь» следует, несомненно, отнести к группе сказок «Мертвая царевна», а не к «Свиному чехлу», как это делает, правда, с оговорками и очень условно Н.П. Андреев, в своем указателе.

В отличие от многоходовой композиции «Мертвой царевны» сюжет второй интересующей нас группы сказок (тип «Сивка-Бурка») оказывается много проще: герой с помощью волшебного коня доскакивает до заключенной в башню царевны и благодаря этому становится ее мужем. Совершенно очевидно, что в данном случае динамика сюжетного развития в значительной мере определяется характером встающей перед героем задачи. Но если для В.Я. Проппа мотив заключенной в башню невесты восходит к «изоляции девушек, производившейся когда-то во время месячных очищений» (Пропп 1946, с. 30), то, с нашей точки зрения, он прямо порождается той самой топологемой, которая в обряде делала адекватными свадьбе обычаи, связанные с пространственной несвободой невесты, а в так называемой «свадебной лирике», в причитах девицы, могла порождать образ жестокосердного отца-притеснителя, прямо-таки «душителя свободы», который все никак не дает девице «широко-то расхаживать, да далеко-то разглядывать», да только велит ей «ходить по светлой-то горнице, да по одной половичинке»⁸⁴.

⁸⁴ Помимо «Сивки-Бурки» мотив невесты в заточении появляется и в ряде других волшебных сказок. Однако наибольший интерес с точки зрения сюжетообразования вызывает новеллистическая сказка «Про попа», совсем декамероновского по содержанию толка: ревнивый поп, ради собственного душевного спокойствия, заключает в подземелье свою красавицу жену, но именно это обстоятельство и приводит ее к повторному браку, причем обманутый муж сам венчает молодых. Важно подчеркнуть, что здесь одно простое заточение наперекор всем бытовым реалиям обращает в девицу на выданье даже замужнюю женщину.

В связи с «Сивкой-Буркой» полезно, по моему, сделать одно небольшое отступление, касающееся как «положительной» функции сказочной невесты, часто приносящей герою сказочное же благополучие (в виде царства или полцарства), так и генетических корней коррелирующего с невестой-благодетельницей образа Иванушки-дурачка. Начнем с последнего. Внимание исследователей концентрируется, как правило, на его исходном неимушем и в целом весьма плачевном состоянии, причем объяснения этому часто ищут непосредственно в жизненных реалиях (и иногда вроде бы даже и находят их, положим, в том порядке наследования, при котором младшему сыну в семье не достается совсем ничего). Поиски «этнографического субстрата» вещь, конечно, полезная и необходимая, но только в том случае, если есть понимание того, что именно подлежит объяснению. В данном же конкретном случае его, как мне кажется, просто нет.

Если подойти системно и учесть все моменты, связанные с последующим преобразованием Иванушки-дурачка, то станет очевидным, что в его лице мы имеем перед собой, быть может, самый яркий пример того, как работали непосредственно внутри сказочной традиции уже упомянутые ранее трансформации «противоходного» типа. Здесь на глубинном уровне «ожиданий» (величин, подчеркиваю, скалярных) не исходное негативное состояние Иванушки-дурачка мотивировало последующее его благое превращение, а ровным счетом наоборот — именно благое его состояние в качестве женатого задним числом мотивировало первоначальное появление его на уровне синтагматики в образе крайне неприглядного и ленивого сопливца. Иными словами, Иванушка не потому волшебным образом обращается в красавца и умницу «царевича», что изначально он неимуший дурачок (да к тому же типично педикулезного вида), а, напротив, именно потому, что грядущая женитьба, превращая его в полноценного, работоспособного мужика, без всяких сомнений повысит его социальный статус (что сказочным образом подтверждается в волшебной

сказке раз за разом)⁸⁵, он как раз и должен, чтобы отчетливо проявилось это радикальное изменение, маркироваться изначально как *дурачок* с полным набором отрицательных характеристик.

И вот это уже действительно подлежит «этнографическому» объяснению, причем относиться оно должно вовсе не к образу Иванушки-дурачка, а к облагораживающей его невесте, приносящей ему «полцарства». Но тут, понятное дело, за объяснением далеко ходить не надо. — Достаточно просто посмотреть на статус в деревне неженатого мужика, неспособного без бабы ладно вести на земле самостоятельное хозяйство, чтобы понять, где следует искать генетические корни сказочного образа невесты, самым решительным образом меняющей незавидное положение нашего отечественного соплеменца⁸⁶.

Возвращаясь к рассмотрению двух последних из обещанных сказочных сюжетов, «Царевне Несмеяне» и «Девушке, встающей из гроба», следует сказать, что и тот и другой представляет собой несложную «одноходовку», чья специфическая содержательная сторона целиком предопределяется характером «трудной задачи».

В первом случае герою необходимо рассмешить царевну Несмеяну; ему удастся сделать это, в результате чего та ста-

⁸⁵ И не только в сказке, но и в самом обряде — ср. здесь княжеско-боярскую номенклатуру свадебного поезда.

⁸⁶ Для хозяйства, положим, нужен был навоз, «чтобы земля рóдила», и коров держали не столько ради молока, которое потребляли в основном ребятишки, а именно ради него; причем количество вывозимого на поля навоза являлось интегрированной оценкой состояния всего хозяйства (поэтому и могли, положим, сказать, оценивая крепость его, приблизительно так: «Этот-то, эва, сколько возов навоза на поля вывез, а этот-то ...»). Но каждодневный уход за коровами лежал как раз на жене хозяина, которая (не говоря уже о приносимых ею детям, будущих помощников в крестьянском деле) обеспечивала таким образом основу домашнего благополучия всей семьи.

новится его женой. Анализируя данный сюжет, В.Я. Пропп утверждал, что непосредственно он не содержит никаких следов реального прошлого и что сказки этого типа лишь косвенно отражают первобытную магию смеха (Пропп 1976, с. 177, 203). С предлагаемой здесь точки зрения, этот сюжет действительно не имеет отношения к прошлому, но не только прямого, а и косвенного. Зато он оказывается в одном ряду с такими нормами свадебной обрядности, как ношение невестой кручинной (траурной) одежды, ее бесконечные (вплоть до обморока) слезные причитания и, наконец, прямой запрет смеяться на протяжении всего предвенечного периода (Добрынин 1910, с. 35). Как мы видели выше, все эти формы обрядового поведения, являясь закономерным результатом возможных трансформаций свадебной топологии, непосредственно предопределялись отношениями очень сильного «ожидания», которые сложились в целом между *свадьбой* и *похоронами*. И у нас, таким образом, нет никаких оснований сомневаться, что здесь же находятся генетические корни и сказочного сюжета о Несмеяне.

В сюжете «Девушка, встающая из гроба» задача, подлежащая решению героем, сводится к следующему: ему необходимо отчитать мертвую царевну, которая, оживая по ночам, предается людоедству; герой действует успешней своих неудачливых предшественников — он избавляет царевну от чар и благополучно женится на ней. В данном случае мы сталкиваемся с уже знакомым нам мотивом «невеста в гробу», чья принципиальная генетическая интерпретация была предложена при анализе сюжета «Мертвой царевны». Новым в рассматриваемом сюжете является лишь агрессивный характер умершей девицы, что, по всей видимости, можно объяснить простой интенсификацией погребальной тематики, попадающей сюда вместе с образом гроба. Косвенное подтверждение такое толкование находит в ослабленном варианте этого сюжета, где исключение данного образа превращает царевну-людоедку просто в тяжелобольную, лежащую без движения несколько лет, — герою, ест-

ественно, удается излечить ее, и благодарный отец отдает за него свою дочь⁸⁷

Как мы пытались показать выше, каждый из четырех рассмотренных нами сказочных сюжетов является непосредственным порождением свадебной топологии невесты. И хотя есть все основания говорить о том, что ими далеко не ограничивается круг мотивов, возводимых к тому же источнику, более важным, однако, представляется общий методологический вывод, прямо вытекающий из нашего анализа: синтагматика сказочного повествования определяется непосредственно не «этнографическим субстратом» в виде обряда, обычая и т.п. и не врожденными «универсально-логическими» образованиями левистросовского типа, а всегда конкретной по содержанию и подсознательной по характеру системой «ожиданий», которая формируется в ходе всей жизни традиционного социума, в ходе всех видов деятельности, бытующих в нем.

Этот вывод сделан на сравнительно узком материале русской волшебной сказки. Однако он, судя по всему, применим и для других фольклорных жанров. По крайней мере имеется ряд конкретных исследований, свидетельствующих в его пользу⁸⁸. И это позволяет предполагать, что при изучении сказки мы столкнулись с каким-то общим феноменом в области фольклорного сюжетообразования. Думается, будет полезным в завершении нашего разговора об устной текстовой деятельности в традиционном обществе попытаться хотя бы кратко сформулировать суть этого явления, касающегося генеративной роли подсознательных структур в процессе порождения фольклорного текста.

⁸⁷ Смирнов 1917, № 51; ср. также № 349. О вариативном характере этих сюжетов приходится говорить хотя бы на том основании, что, появляясь в качестве эпизодов в других сказочных повествованиях, они обнаруживают очевидную тенденцию к взаимозаменяемости, ср. Афанасьев 1957, № 121 и примеч.

⁸⁸ См., например: Барридж 1967 (для мифа), Романов 1985 (для эпоса), Вертоградова 1985 (для обрядовой песни).

В первую очередь здесь следует отметить, что в отличие от подхода К. Леви-Строса, в рамках которого структура принципиально обладает лишь операционной реальностью и прямо соотносится лишь с исследовательскими процедурами самого ученого⁸⁹, при нашем подходе выявляемые структуры имеют непосредственное отношение к психологической реальности изучаемого процесса. Именно они в момент развертывания фольклорного повествования определяют избираемость смысловых сцеплений, резко повышая вероятность реализации некоторых из них; благодаря им речевая деятельность традиционного исполнителя, находящегося в условиях «свободного фантазирования», начинает подчиняться вполне жестким ограничениям субъективного характера, что в конечном итоге приводит в силу сходства систем «ожиданий» у носителей каждой конкретной культуры к формированию устойчивого в статистическом отношении сюжета.

Подчеркиваю, сюжет — это прежде всего организованная «ожиданиями» парадигматическая смысловая структура, и лишь потом явление синтагматического порядка, закрепляемая в сознании памятью. Естественно, что оба эти аспекта могут вступать друг с другом в самые разные отношения, но несомненным является одно: ведущим среди них выступает парадигматическая представленность сюжета в подсознании — когда меняются структуры, породившие какой-либо фольклорный сюжет, то рано или поздно трансформируется и сам сюжет, несмотря на всю консервирующую силу памяти.

Если теперь с этих позиций взглянуть на устную текстовую традицию, то неизбежным становится признание ее прин-

⁸⁹ К изучаемому объекту уважаемому (совершенно искренне) французскому этнологу приходится буквально пробиваться, постулируя никак им не раскрываемые далее «универсальные принципы работы мозга». И лишь благодаря этой опосредующей процедуре перед ним вообще открывается возможность говорить что-то о мифологическом мышлении (не приходится только удивляться, почему это «что-то» обнаруживает столько параллелей с характеристикой научной мысли).

ципального сходства с обрядовой деятельностью. И дело здесь, думается, не только в негативной общности их коммуникативных характеристик, о чем говорилось ранее, но и в том, что соответствующие субъективные регуляторы поведения по сути своей оказываются явлениями одного уровня, связанного с парадигматической структурированностью бессознательного.

Традиционное мышление и самосознание

Предпринятое нами исследование имело своей задачей выявить некоторые определяющие в типологическом отношении характеристики традиционной культуры. Теперь, подводя предварительные итоги, мы, как кажется, имеем достаточно, чтобы назвать ее важнейшей чертой симпрактичность всех информационных процессов. Проведенный анализ показал, что ни обряд, ни фольклор, ни материальное производство в традиционном обществе сами по себе не требуют для своего бытования наличия какого-то особого информационного канала, который бы лежал бы за пределами самой деятельности. Во всех этих случаях передача информации непосредственно совпадает с актом ее порождения.

Полное доминирование в традиционном обществе симпрактических коммуникативных процессов с самого начала увязывалось с еще одной особенностью его культуры — категориальным характером речи. Как было показано, эти процессы не оставляют места для отвлеченного вербального плана деятельности и тем самым прямо препятствуют превращению речи в самостоятельную и обособленную от практики систему кодов.

Нельзя, однако, было ограничиваться простой констатацией этого важного, но все же чисто негативного факта. Отсутствие объективированного в слове плана, с которым бы индивид мог произвольно, по мере надобности соотносить свою деятельность, естественно ставило вопрос о том субъектив-

рованным организующим деятельность начале, которое действительно определяет процесс построения адекватного поведения. Проведенное в связи с этим исследование показало, что каждому из основных видов традиционной деятельности присущи свои особые субъективные регуляторы поведения, но всех их роднит одно общее свойство — все они органически вплетены в саму деятельность и в отличие от плана вовсе не противостоят ей как явления чисто отвлеченного вербального мышления.

Последнее обстоятельство представляется чрезвычайно важным, так как оно позволяет значительно расширить понимание типологии традиционного общества, связав необходимым образом основополагающую особенность его культуры, а именно симпрактичность последней, с особенностями традиционного сознания. Дело в том, что подобная ее симпрактичность, в сущности, означает, что данный тип культуры не создает никаких предпосылок для того, чтобы человек мог произвольно с опорой на объективированный план преодолевать свою «связанность» со смысловыми полями ситуационной действительности. Решение выдвигаемых традиционной культурой поведенческих и познавательных задач постоянно носит такой характер, что человек оказывается полностью погруженным в деятельность и ничто в ней самой не облегчает ему выход за пределы своего эмпирического Я, занятие по отношению к себе рефлексивной позиции умозрящего со стороны наблюдателя.

В этом мы могли убедиться уже неоднократно — практически всякий раз, как только заходил разговор о трудностях, испытываемых носителем традиционной культуры при описании своей же собственной деятельности. И далее у нас не будет недостатка в свидетельствах подобного рода. Однако с этого момента явление «связанности» будет интересовать нас не с точки зрения его культурной обусловленности, а скорее как феномен чисто психологического порядка. Опираясь на материалы этнопсихологических экспериментов и критически пересматривая их результаты, я попытаюсь показать, что

вопреки распространившемуся в последнее время мнению традиционное мышление обладает несомненной типологической определенностью и что суть его как раз и состоит в постоянной «связанности» индивида с психологическими полями ситуационной действительности.

Рассмотрим под этим углом зрения два типа этнопсихологических опытов — с классификацией и решением силлогизмов, — без анализа которых в настоящее время не может обойтись ни одно исследование по традиционному мышлению. В качестве предварительного замечанию укажу, что концентрирование нашего внимания на явлении «связанности» в методологическом отношении означает решительный разрыв с господствующим в западной современной этнопсихологии подходом к мышлению как чисто интеллектуальному акту. Основываясь на идеях Л.С. Выготского, высказанных им в последних работах незадолго до смерти, о соотношении интеллекта и аффекта (Выготский 1934; Выготский 1935; см. также: Зейгарник 1949), я полагаю, что экспериментальное изучение мыслительных операций в принципе нельзя проводить в отрыве от тех стоящих за ними побудительных мотивов, которые определяются общим отношением испытуемого к складывающейся во время опыта ситуации.

В связи с этим приходится, однако, констатировать, что подавляющая часть этнопсихологических работ практически полностью лишена того «живого» фактического материала, который позволил хотя бы приблизительно судить о том, как непосредственно переживается эксперимент носителем традиционной культуры. Исключение здесь составляет лишь блестящая публикация А.Р. Лурией результатов опытов, проведенных отечественными психологами школы Выготского в начале 30-х годов среди неграмотного населения наиболее глухих районов Средней Азии (Лурия 1974). Наличие многочисленных протоколов, более или менее систематически отражающих отношение испытуемых к экспериментальной ситуации, делает данную работу совершенно уникальной. Именно по этой причине в дальнейшем нашем анализе осо-

бенностей традиционного мышления мы будем целиком опираться на приводимые в ней материалы.

Начнем с эксперимента на классификацию. Суть его состоит в том, что испытуемому после подробного предварительного объяснения предъявляют изображения ряда предметов (например: молоток, лопата, полено, пила) с просьбой отобрать те из них, которые «подходят друг к другу». Результаты опытов показывают, что неграмотные носители традиционной культуры, как правило, выполняют группировки на основе восстановления наглядно-действенной предметной ситуации — по принципу соучастия в ней предметов (в рассматриваемом примере обычно воспроизводилась ситуация «заготовки дров»), в то время как грамотные испытуемые из контрольной группы отдают явное предпочтение вербально-логическим операциям, подводя ряд предметов под одно общее понятие (в данном случае — инструмента) (Лурия 1971, с. 51–52; Лурия 1974, с. 99).

Качественная разница между конкретным, наглядно-действенным способом группировки и абстрактно-понятийным выступает здесь достаточно явно. Дело, однако, осложняется тем, что иногда традиционные испытуемые строят и такие классификации, которые по своему внешнему виду очень похожи на абстрактно-понятийные, и расхождение обнаруживается только в том, что в отличие от членов контрольной группы эти испытуемые не в состоянии дать категориального обоснования ими же созданной вроде бы категориальной группировке предметов (Тульвисте 1976, с. 96; Коул, Скрибнер 1977, с. 150). Это обстоятельство лишает эксперимент его очевидной однозначности и потому требует проведения более глубокого, динамического анализа, в рамках которого единую по принципу каузальную трактовку получило бы как общее, типологическое различие между конкретным и абстрактным способами группировок, так и частные отклонения, наблюдающиеся в классификациях традиционных испытуемых. Обратимся в этой связи к структурам психологических полей, складывающихся у испытуемых в ходе решения экспериментальной задачи.

В контрольной группе задача с самого начала противостоит субъекту как нечто данное ему и обособленное от него, самостоятельным, объективным и закрепленным через соответствующие понятие смысловым полем, обладающим достаточным побудительным значением к решению. В связи с этой задачей у субъекта формируется во время опыта личностный мотив (обычно — «чтобы испытать себя»), который, однако, входит не в смысловое поле задачи, а в ситуационное поле эксперимента. В результате складывается положение, когда отношения между двумя этими полями становятся строго дифференцированными и не пересекающимися: в одном субъект решает задачу, в другом — испытывает свою сообразительность. Но подобное раздвоение означает, в сущности, раздвоение самого субъекта и возникновение в его сознании более или менее рефлексивно напряженности, которая делает для него возможным произвольное проведение контрольной инспекции. Последняя же, в свою очередь, как раз и открывает перед ним путь к категориальному обоснованию проводимой им группировки.

В группе носителей традиционной культуры общая психологическая картина выглядит совершенно иначе. Прежде всего здесь следует отметить, что сама по себе задача обладает для испытуемых этого разряда, по-видимому, лишь минимальным побудительным значением и экспериментатору приходится прибегать к обходным маневрам, чтобы «разговорить» их. В опытах, о которых сообщает А.Р. Лурия, этой цели служило создание непринужденной, привычной для испытуемых обстановки — экспериментальная работа велась чаще всего в чайхане, после длительного разговора за чаем, в виде «игры» и сопровождающей ее беседы (Лурия, 1974, с. 61). Таким образом, в данном случае уже с самого начала ни о какой самостоятельности смыслового поля задачи не может быть и речи. Оно сразу же начинает контаминировать с ситуационным полем эксперимента, протекающего в форме непринужденной беседы. И именно эта форма беседы рождает у испытуемого соответствующие мотивы, направленные на поддержание совместного разговора с экспериментатором по поводу предложенной задачи.

Эта исходная аффективная окраска опыта самым радикальным образом сказывается на всем последующем течении психической деятельности традиционного испытуемого. Приводимые протоколы (Лурия 1974, с. 69–79) убеждают нас в том, что решение экспериментальной задачи не становится для него операцией, хотя бы в какой-то мере обособленной от психологического поля беседы. Оно и дальше продолжает идти в лицах реальных («Ты» и «Я») или воображаемых («Он») участников разговора.

Так, когда экспериментатор, желая помочь испытуемому, указывает, что некто («Он») придерживается другого мнения, это расценивается не как подсказка, ведущая к решению задачи, а прежде всего как основание для вынесения суждений (часто оценочного характера) по поводу этого «некто»: «Нет, это сумасшедший человек так сказал!», «Нет, он дурак!», «Почему он сделал это?!», «Наверно, у того человека в крови какая-то мысль была» и т.п.⁹⁰

⁹⁰ Нельзя не привести здесь еще одного высказывания традиционно испытуемого, который, работая с рядом «молоток — пила — полено — лопата», в ответ на подсказку экспериментатора: «А вот один человек сказал, что лишнее здесь *полено*» — заметил: «Наверное, у него много дров». Для сравнения укажем, что испытуемые, которые хотя бы короткое время (буквально 2 — 3 месяца) побыли в школе или на курсах, вели себя в этой ситуации совершенно иначе. Их не смущала форма введения «чужого мнения» («А вот один человек сказал, что...»), и они сразу же переходили к суждению о содержании этого «мнения», лишь изредка соскальзывая на оценку личности: «Я не знаю, правильно или неправильно» (выражается сомнение относительно «чужого мнения»); «Я сказал, что очки не подходят» (выражается несогласие с «ним»); «Нет, эти стеклянные, а кастрюля железные, не знаю, почему он так сказал» (сначала выражается несогласие — и тут же «переход на личность») и т.п. Следует подчеркнуть, что во всех этих случаях показателем не успех или неуспех испытуемого в применении подсказки, а сама направленность его сознания на содержание предложенного ему «чужого мнения».

Ориентация на «лицо», провоцируемая психологическим полем эксперимента, легко просматривается и в той части протоколов, которую обычно принимают за обоснование проведенного традиционным испытуемым решения. Судя по имеющимся материалам, мотивы соответствующих высказываний также формируются не в смысловом поле задачи, а на основании все того же психологического значения беседы, которое приобрел для испытуемого эксперимент. Складывается впечатление, что испытуемый не обосновывает своего решения, а просто втолковывает уважаемому, но не вполне понятливому экспериментатору («ТЫ»), как все обстоит на самом деле. Он убеждает его, апеллирует к его личному опыту, указывает на самоочевидные и не требующие никаких доказательств вещи. Естественно, что непосредственное присутствие экспериментатора лишает испытуемого возможности давать прямые личностные оценки «ТЫ». Однако в скрытом виде они все же выносятся и здесь, и их нетрудно распознать за тем тоном, с каким испытуемый вызывает к здравому смыслу беседующего с ним экспериментатора⁹¹.

Решающее влияние исходной аффективной установки традиционных испытуемых на протекание их мыслительных процессов нигде, однако, не сказывается с большей силой, чем в той роли, которую играет «первое лицо» («Я») беседы-эксперимента в формировании смыслового поля задачи. Если, как мы видели выше, у членов контрольной группы отбор изображений получает смысл вне непосредственной связи с эмпирическим «Я» испытуемого и соответственно прямо ориентируется на объективно-системные, отвлечен-

⁹¹ Вот типичное высказывание традиционного испытуемого, «обосновывающего» свой отказ убрать один «лишний» предмет из предложенного ему ряда «молоток — пила — полено — лопата»: «Все эти сходны. Я думаю, что они все нужны. Вот видите, чтобы пилить, надо пилу, а чтобы ломать, надо лопату... Все нужные» (Лурия 1974, с. 69). Оценочный подтекст в данном случае вполне очевиден: «Не понимать таких простых вещей может разве что последний глупец!»

ные отношения между понятиями, то в группе носителей традиционной культуры, напротив, операции отбора становятся осмысленными и системными лишь благодаря прошлому житейскому опыту, т.е. лишь за счет непосредственного введения своего эмпирического «Я» в предъявленные им исходные условия задачи.

В данном случае мы имеем полное растворение смыслового поля задачи в психологическом поле эксперимента. «Я» испытуемого на протяжении всей процедуры опыта остается первым лицом диалога, ни на минуту не превращаясь в противостоящее себе «ТЫ». Недифференцированность полей оборачивается здесь полным отсутствием рефлексивной напряженности. Субъект оказывается целиком связанным с психологическим полем эксперимента, что лишает его возможности произвольно менять направленность своего сознания (прежде всего с самой операции группировки на то, как она производится им, т.е. на свою собственную психическую активность) и что на феноменологическом уровне выражается в его неспособности давать внеличные обоснования создаваемым им классификациям.

Итак, в рамках предпринятого анализа выявилась вся существенность психологических различий, стоящих за абстрактным и конкретным способами группировок. Было показано, что с каузально-динамической точки зрения решающим моментом для однозначной оценки традиционного сознания должна стать не просто его очевидная склонность к созданию классификаций наглядно-действенного характера, но такой наиболее устойчивый и глубокий его признак, как неспособность к произвольной вербальной интроспекции. Именно на основании этого второго критерия мы не можем рассматривать в качестве исключений те упоминавшиеся ранее случаи, когда традиционные испытуемые создают вполне понятийные по своему внешнему виду группировки. Поскольку и в этих случаях испытуемые также не в состоянии дать внеличных обоснований своим классификациям, мы просто обязаны предположить, что перед нами здесь вновь яв-

ление, суть которого сводится к все той же типичной для традиционного сознания связанности с ситуативным полем

Действительно, как показывает дальнейшее исследование подобных псевдопонятийных группировок, характер психологического использования традиционными испытуемыми опорного, обобщающего слова резко отличен от категориального. В ходе экспериментов со всей определенностью выясняется, что слово, даже становясь основой группировки, сохраняет у традиционных испытуемых все свойства комплекса, который ориентируется не на систему отвлеченных связей между понятиями, а на личный, наглядно-житейский опыт, т.е. опять-таки на их же собственное эмпирическое «Я»⁹² Таким образом, на основании имеющегося в нашем распоряжении материала можно, видимо, заключить, что и в данном случае смысловое поле задачи не получает в традиционном сознании никакого автономного статуса. В результате субъект вновь оказывается «погруженным» в психологическое поле эксперимента, лишаясь вместе с этим возможности произвольно управлять течением своих мыслительных процессов.

Эксперименты второго типа, связанные с решением простейших силлогизмов, судя по всему, еще более однозначно характеризуют традиционное мышление. Результаты опытов отличаются исключительной однородностью — испытуемые из традиционных обществ вовсе не решают задач подобного рода (Лурия 1974, с. 110; ср. Коул, Скрибнер 1977, с. 198).

Интерпретация отрицательного исхода опытов не вызовет особых затруднений, если, как и прежде, начать анализ с рассмотрения психологической структуры эксперимента. В развитой «теоретической» культуре смысловое поле силлогизма обладает объективным побудительным значением, вполне достаточным для возникновения у субъекта чувства

⁹² По сообщению А.Р. Лурии, комплекс обычно формируется в этом случае по принципу нужности предметов, их полезности и т.п. (подробнее см.: Лурия 1974, с. 99 и след.).

«логической неполноты». В отличие от этого для традиционного сознания силлогизм не обладает никаким побудительным значением. Сознание просто отказывается усматривать здесь системно упорядоченное смысловое поле⁹³ и, как и в случае с классификацией, пытается перевести решение задачи в личностный план, без остатка растворив ее в ситуационном поле беседы-эксперимента.

Установка на «лицо» с наибольшей силой проявляется здесь в том, как традиционные испытуемые мотивируют свой отказ решать силлогизм: «Я что знаю, то и говорю!», «Я ведь не видел, как же я могу сказать!», «Не хочу врать!» и т.п. (Лурия 1974, с. 108–121). Судя по этим ответам, любое решение задачи неизбежно задевает в данном случае личность испытуемого. Воспринимая стоящую перед ним задачу исключительно в поле беседы-эксперимента, он как бы прикидывает содержание условий на себя и, не найдя аналогий в личном опыте, отказывается от вынесения суждений, чтобы не обмануть собеседника («Ты») и не превратиться из-за этого в лжеца («Я»). Весьма примечательно при этом, что, когда экспериментатор берет всю ответственность на себя, говоря: «А как получается по моим словам», — решение силлогизма в какой-то мере облегчается⁹⁴.

⁹³ Ср. в этой связи отмечаемые исследователями трудности, которые представляет для традиционного испытуемого простое воспроизведение исходных посылок силлогизма (Лурия 1974, с. 109; Коул, Скрибнер 1977, с. 201).

⁹⁴ Ср. Лурия 1974, с. 111, 116–117. Еще один момент, который можно расценивать как проявление «личностной» ориентации сознания связан с тем, что А.Р. Лурия называет «недоверием к исходной посылке силлогизма» (Лурия 1974, с. 119). Как отмечает сам автор, это недоверие возникает тогда, когда содержание посылки не подтверждается личным опытом испытуемого, но в таком случае логичнее, видимо, говорить не о доверии к безликой посылке, а о недостаточной авторитетности «лица» стоящего за ней самого экспериментатора («Ты»).

Последствия, вытекающие из «личностной» ориентации сознания, в данном случае вполне очевидны. Субъект, как и в опытах с классификацией, оказывается целиком связанным с психологическим полем эксперимента и соответственно лишенным возможности выйти в сферу отвлеченного мышления, переориентировав свое сознание с содержания предъявляемых ему посылок на связующие их отношения объективно-логического характера. Таким образом, каузально-динамический анализ приведенного выше экспериментального материала убеждает нас в том, что традиционное мышление отличается несомненной типологической определенностью. Его сущность, как это и следовало ожидать на основании рассмотренных ранее особенностей традиционной культуры, заключается в постоянной связанности субъекта с психологическими полями ситуационной действительности.

Разумеется, связанность в данном случае вовсе не означает, что индивид полностью предоставлен внешним силам поля и непосредственно подчиняется сиюминутным аффективным побуждениям. Если бы дело обстояло именно так, то о мышлении как интеллектуальном акте, ведущем к построению адекватного поведения, т.е. к овладению в той или иной степени внешней ситуацией, говорить вообще не пришлось бы. Суть вопроса, как мы видели выше, состоит в том, в какой форме протекает этот мыслительный процесс и в какой мере сама эта форма предполагает абстрагирование субъекта от своего эго. Дело заключается в том, что пространственно-временная морфология окружающего каждого человека предметно-событийного мира с присущей последнему выраженной эгоцентричной интенцией однозначно позиционирует субъекта ситуационной реальностью — реальностью, разумеется, и прошлой, и настоящей, и будущей (и даже — воображаемой), но неизменно, подчеркиваю, ситуационной. Так вот, говоря в данном случае о связанности, я имею в виду прежде всего неспособность носителя традиционной культуры последовательно противостоять именно этой непроизвольно-центростремительной интенции, что по-разному, но

тем не менее практически всегда дает о себе знать в самых различных по содержанию этнопсихологических опытах.

Рассмотрим под этим углом зрения еще один эксперимент, проведенный М. Коул и С. Скрибнер в центральной Либерии среди крестьян-рисоводов из народности кпелле (Коул, Скрибнер 1977, с. 217 и след.). Процедура его сводилась к следующему. Двух испытуемых сажали за стол, разделив их экраном так, чтобы они не видели друг друга. Каждому из них давался в руки идентичный набор из десяти отличающихся друг от друга внешним своим видом деревянных палочек. Задача состояла в том, чтобы один из испытуемых («говорящий») последовательно описывал свои палочки так, чтобы другой («слушающий») мог опознавать их среди своих. Главный итог, как его сформулировали сами исследователи, заключался в том, что традиционные испытуемые практически не справляются с коммуникацией в ситуации, когда зрительное поле «говорящего» и «слушающего» не совпадает.

Данная формулировка, исходившая из того, что этот эксперимент будто бы действительно является экспериментом с коммуникацией, уже заранее предопределила ход всего дальнейшего обсуждения исследователями полученных результатов. В центре их внимания закономерно оказался вопрос о том, способен или неспособен «говорящий» учитывать то, какая информация необходима «слушающему» для понимания его сообщения? (Коул, Скрибнер 1977, с. 220). Проведенные опыты, рассмотренные с точки зрения коммуникации, свидетельствовали вроде бы в пользу первого, однако этнологические наблюдения за носителями традиционной культуры в неформальной обстановке говорили со всей определенностью об обратном.

«Наши собственные наблюдения в повседневных, лабораторных ситуациях, — пишут в этой связи наши авторы, — и более тщательно проверенные наблюдения многих антропологов свидетельствуют о том, что люди из традиционных обществ не испытывают никаких трудностей при коммуникации.

Так, Эванс-Притчард описывает, каким образом люди народности занде пользуются имеющимися в речи возможностями неоднозначного выражения, чтобы защититься от своих соплеменников, которые, возможно, недружелюбно к ним относятся. Вот замечательный пример такой косвенной речи, именуемый *санца*:

“Человек говорит своему другу в присутствии жены: *“Ну и порхают же эти ласточки, друг мой”*. Он говорит о ветренности своей жены и на случай, если она поймет намек, прикрывается тем, что смотрит во время этой якобы невинной реплики вверх, туда, где летают ласточки. Друг понимает, что он имеет в виду, и отвечает: *“Да, не говори мне об этих ласточках!”* (Ты говоришь сухую правду.) Жена также понимает, о чем идет речь, и говорит раздраженно: *“Да, господин, оставь эту ее (жену) и возьми хорошую ее (жену), господин, если ты женился на ласточке, господин!”* (Женись на другой, если ты так думаешь.) Муж делает вид, будто он удивлен и огорчен, что жена обиделась из-за невинной реплики по поводу ласточек. Он говорит ей: *“Разве обижаются по поводу тех, кто наверху (ласточек), госпожа?”* Она отвечает: *“Ах, господин, мне не нравится, когда меня обманывают. Ты говоришь обо мне. Ты упадешь с моего дерева”*. Смысл ответа следующий: *“Ты глуп, что пытаешься обмануть меня в моем присутствии. Ты говоришь обо мне, и ты всегда нападаешь на меня. Я убегу, и, если ты попытаешься выследить меня, с тобой что-нибудь случится”*”.

Эванс-Притчард следующим образом определяет удачную *санцу*: “Самое главное — это говорить туманно и оставлять открытым путь к отступлению, если человек, на которого вы нападаете, обидится и попытается доставить вам неприятности”.

Чтобы удачно вести такой диалог, говорящий должен очень тонко чувствовать значение, придаваемое его репликам лицом, к которому он обращается. Если он не способен точно уловить точку зрения слушающего, он не может завершить *санца* и добиться желаемого результата» (Коул, Скрибнер 1977, с. 221–222).

Я всегда говорю, что любой этнопсихологический эксперимент неизменно подвергает испытанию не только испытуемого, но и самого испытателя, и приведенная выше обширная выдержка из работы М. Коула и С. Скрибнер предоставляет нам полную возможность судить о том, насколько успешно они выдержали его в данном конкретном случае. Приводимый ими пример с *санца* должен был по мысли авторов четко обозначить разительное противостояние результатов проведенного эксперимента, рассматриваемого с коммуникативной точки зрения, речевому поведению носителей традиционной культуры в неформальной обстановке. Противоречие, как им казалось, было настолько сильным, что они даже и не пытались разрешить его в своей работе, предложив вместо этого целую программу будущих исследований в надежде, что ее реализация позволит им в дальнейшем найти выход из создавшегося крайне двусмысленного положения.

Не знаю, была ли эта программа в конце концов осуществлена, но нисколько не удивлюсь, если результаты новых опытов, будь они проведены, стали бы отличаться от уже полученных самым радикальным образом. И дело здесь вовсе не в традиционных испытуемых, а в самих исследователях — в их способности понимать, чем в действительности они занимаются. В соответствии с предложенной авторами программой резко должна была бы расшириться зона вербального сотрудничества традиционного испытуемого с экспериментатором, в результате чего испытание испытуемого плавно трансформировалось бы в его обучение, в способности к которому нет никаких принципиальных оснований сомневаться.

Между тем, если потребность в проведении дополнительных исследований и существует, то она, на мой взгляд, связана здесь прежде всего с выяснением и конкретизацией того, как именно переживалась складывающаяся во время опыта ситуация самим традиционным испытуемым. Отсутствие в работе протоколов не позволяет судить об этом. Однако отрицательный характер его результатов дает основание предполагать, что по крайней мере коммуникативного значения

для испытуемого (в отличие от замысливших этот эксперимент исследователей) она, быть может, и не приобретала вовсе, а потому изначальное понимание проведенного эксперимента именно как *эксперимента с коммуникацией* вообще представляется крайне сомнительным.

Но главное даже не в этом. И результаты опытов и неформальные наблюдения этнологов никоим образом не противоречат друг другу (как полагали М. Коул и С. Скрибнер), характеризуя, хотя и с разных сторон, один и тот же типичный для симпрактической культуры феномен связанности. Пример с *санца* просто демонстрирует (не оставляя при этом никаких сомнений), что симпрактичность отнюдь не означает примитивности и сама по себе традиционная культура вовсе не исключает чрезвычайно сложных форм речевого поведения. Однако не менее наглядно тот же пример свидетельствует одновременно и о том, что, каким бы хитроумным ни было иносказание, оно, тем не менее, полностью сохраняет здесь выраженный контекстно-ситуативный характер. При этом его порождение не только не требует от субъекта выхода за пределы конкретно-событийного психологического поля, но, напротив, прямо предполагает непосредственное позиционирование говорящего ситуационной реальностью, что проявляется в его постоянной (и уже хорошо нам знакомой) ориентации на «лицо» наличествующих в данный момент собеседников (*Я, ТЫ, ОНА*).

А что же эксперимент с несостоявшейся коммуникацией? — А он и в принципе не мог состояться, поскольку по сути своей вообще не мог стать *экспериментом с коммуникацией*. Содержание предъявлявшейся задачи требовало от традиционного испытуемого практически невозможного — изменить привычной ему чисто ситуационной ориентации на «лицо» наличествующих («ТЫ») или возможных («ОН») участников текущего собеседования. И дело тут вовсе не в экране, скрывавшем во время опыта «слушающего» и просто превращавшего последнего в общем-то привычное для испытуемого «ОН». Дело как раз именно в самой задаче

(безотносительно к наличию «слушающего» или к отсутствию его), которая, несмотря на всю, казалось бы, естественность и простоту, имела в своей типологической основе явно «теоретический» характер.

Ее успешное решение требовало от испытуемого, чтобы он, преодолев свою связанность с психологическим полем эксперимента, вывел себя за пределы окружающего его предметно-событийного мира и произвольно занял по отношению к нему позицию отстраненного наблюдателя, избавившись от какой бы то ни было ориентации на «лицо». Только в этом случае он был бы в состоянии описать действительность объективно — как неосмысленную своим непосредственным присутствием в ней. И только в этом случае порождаемое им описание явилось бы для второго участника эксперимента («слушающего») однозначно читаемым опознавательным алгоритмом.

Вот я и говорю, что отрицательные результаты эксперимента свидетельствуют не о «трудностях при коммуникации», до которой, вопреки мнению М. Коул и С. Скрибнер, дело в принципе не могло дойти, а о все том же характерном для симпрактической культуры феномене связанности, допускающем (причем уже самой своей сутью) порождение сложнейших метафорических иносказаний ситуативного толка, но не допускающем (той же своей сутью) порождение простейших нормативных текстов.

Мы преодолеваем трудности, связанные с порождением нормативных текстов, без особой задумчивости — но только потому, что в свое время уже прошли предварительное обучение абстрагированию в школе⁹⁵. Именно здесь

⁹⁵ Однако в школе, если кто забыл, это дается нам вовсе не так легко, что проявляется прежде всего в характерной для младших школьников «невнимательности», которая по своей психологической сути как раз и есть прямой результат произвольного позиционирования их предметно-событийной реальностью, постоянно вступающей в конкурирующее отношение с содержанием слова учителя.

мы впервые сталкиваемся с тем типом задач, решение которых требует от субъекта выведения себя за пределы окружающего предметно-событийного мира и произвольного занятия по отношению к нему (и, следовательно, к своему эго) отстраненной позиции. Избавляясь таким образом от своей заданности ситуационной реальностью, мы замечательно переносимся в реальность иного свойства — реальность «умозримую», образованную и наличествующими в нашей «теоретической» культуре системами неспонтанных понятий, и эксплицитно сформулированными в ней нормами и принципами поведения, и теми же планами и алгоритмами деятельности, и множеством других артефактов подобного рода. Но как бы внешне не разнились все «теоретические» артефакты, соответствующая им общая «умозримая» реальность типологически отличается от реальности ситуационной и отличается именно тем, что наше место в ней не предопределено, как в последней, заранее произвольно-центростремительной интенцией окружающего мира, а еще только подлежит более или менее самостоятельному с нашей стороны определению. Чрезвычайно показательным в этом отношении является опыт восприятия такого своеобразного артефакта «теоретической» культуры (в европейском ее варианте), как картина, выполненная по строгим правилам линейной перспективы.

Хорошо известно, что носители традиционной культуры испытывают практически непреодолимые трудности в понимании относительного расположения изображенных в перспективе объектов. Зарубежные этнопсихологи, зафиксировавшие этот факт, ищут его объяснение, оставаясь, как правило, в рамках издавна сложившейся проблематики, связанной со зрительным восприятием. В центре их внимания (и всех их споров) оказывается способность (или неспособность) традиционного испытуемого к «восприятию глубины на двухмерных изображениях» (ср. Коул, Скрибнер 1977, с. 84–92). Между тем само выражение *восприятие глубины*, употребляемое здесь исследователями без всяких оговорок, просто вводит их в за-

блуждение, являясь, по сути дела, чистой воды метафорой. Ведь одно дело воспринимать реальную глубину полый емкости, которая как имеющаяся в наличии данность уже самой своей полостью приглашает нас действительно заглянуть в нее (по практической ли надобности, или хотя бы из простого любопытства), и совсем другое — активно выстраивать совершенно особую позицию, с которой плоскость картины могла бы в принципе обернуться своеобразной обманкой, иллюзорным подобием емкого «окна», куда хотелось бы «заглянуть», ради того чтобы мысленно перенестись в другой мир, не совпадающий с реально тебя окружающим.

Совершенно очевидно, что две эти ситуации с психологической точки зрения, т.е. с точки зрения возможностей, которые они предоставляют субъекту, отличаются друг от друга самым решительным образом. Если в первом случае система зрительного восприятия работает в обычном («экологическом», как сказал бы, наверное, Дж. Гибсон) режиме, считывая возможности для развертывания той или иной двигательной активности, то в случае с картиной она, напротив, не предполагает за собой никакого другого действия, кроме иносказательного — одного чисто «духовного умозрения».

Действительно, для адекватного восприятия картины, т.е. для того чтобы при просмотре на ее плоскость возникла возможно более полная иллюзия глубины, субъект должен решить две взаимосвязанные задачи, чей состав целиком определяется двойственной природой данного артефакта. С одной стороны, картина — это просто вещь, просто картонка или холст с нанесенными на них красками, вставленные в раму и повешенные на стенку. Как и любая другая вещь, она вместе с остальными предметами обстановки однозначно помещает субъекта в окружающий его предметно-событийный мир ситуационной реальности. Но с другой стороны, это такая вещь, которая в силу имеющегося на ее плоскости изображения обладает способностью скрывать вещную составляющую своей природы, маскируясь под окно, отверстие и т.п. И вот чтобы субъект смог мысленно «заглянуть» в это «окно», он должен непременно

выполнить два предварительных условия: сначала он должен избавить себя от своей заданности окружающим его миром вещей, отстроиться от него, чтобы он не отвлекал внимание смотрящего, а затем присвоить себе виртуальный мир изображения разместившись в нем как в единственно его окружающем.

Первая часть этой двуединой задачи решается прежде всего за счет угашения двигательной активности субъекта, которая в противном случае будет неизменно свидетельствовать (посредством кинестезии) о его присутствии именно в мире реальных вещей и препятствовать таким образом адекватному восприятию являемого картиной изображения⁹⁶. Вторая ее часть предполагает, что субъект, уже застыв на оси проекции (желательно, как можно ближе к вершине зрительной пирамиды) и отрешившись от всего, что окружает и непроизвольно привлекает к себе, делает только одно — созерцает изображение (лучше одним глазом) и ничего больше.

Но даже это, взятое само по себе, вовсе не предопределяет еще возникновение иллюзии глубины — надо также воспользоваться еще теми специфическими возможностями, которые предоставляет перспективистская картина для того, чтобы субъект смог пережить изображенный на ней виртуальный мир как реально окружающий и позиционирующий его. А для этого он должен превратиться хотя бы на миг в «субъекта

⁹⁶ В музее решению этой задачи способствует помимо всего прочего и нейтральный фон стены, на которой размещаются картины, и общая «скудность» обстановки, что, действуя вместе и в одном и том же направлении, снижает степень непроизвольного позиционирования субъекта предметно-событийной реальностью, облегчая таким образом отвлечение от нее. В «иллюзионистском», рамповом театре, воспроизводящим, по сути дела, сходный опыт художественного восприятия, этой же цели служат максимально возможное обездвиживание зрителя (за счет его помещения в кресло) и минимальная освещенность зрительного зала. Дальнейшее, правда, зависит уже здесь от поведения ваших соседей по месту. Шуршание, положим, конфетными обертками может сразу же разрушить театральную иллюзию и насильно вернуть вас к реалиям нашей жизни.

счисляющего», т.е. фиксирующего и считывающего те пропорциональные отношения между изображенными на картине предметами, которые позволили бы ему пережить себя присутствующим среди них в качестве соразмерной им фигуры, пусть и не изображенной, но тем не менее незримо представленной в этом виртуальном мире своей собственной точкой зрения на него. И именно в этот момент — и притом, подчеркиваю, как прямое следствие подобного позиционирования субъекта уже не реальными вещами, а изображенными на картине объектами — ее плоская поверхность преобразуется для него, редуцированного до «точки зрения», в уходящее вдаль (т.е. по ту сторону стенки) пространство, а это в свою очередь рождает предполагаемое (в принципе) иллюзионистской природой картины впечатление глубины⁹⁷.

⁹⁷ Попутно замечу, что иллюзионистскую свою природу европейская картина сохраняла, несмотря на все происходившие изменения, вплоть до начала 20-го столетия. Суть же переворота, произведенного художественным авангардом в этот период, как раз и состояла в выведении картины из ее иллюзорно-предметного бытия и акцентировании внимания на ее вещной «посюсторонней» (если считать от поверхности стенки) природе. Картина, оказываясь (в пределе) за пределами всех проекционных линий, идущих от действительности, призвана теперь была не изображать последнюю, а входить в нее наряду с другими присутствующими в этом мире вещами (такими, как стул, стол и прочее). Отсюда, в частности, проистекало и новое понимание реализма — как сотворение именно Вещи (Res), не бывшей и невиданной доселе в этом мире; соответственно беспредметность живописи в конечном счете была призвана выявить и подчеркнуть полноценную предметность самой сотворяемой художником картины.

Сходный по своей сути переворот произошел в это же время и в театральном деле, породив у нас в итоге такой своеобразный феномен как «театр действенников», который призван был не отражать события жизни, а стать совершенно самостоятельным событием жизни в ряду всех прочих (таких, положим, как военный парад, партийный съезд, судебное заседание и т.п.).

Первый вывод, прямо вытекающий отсюда, состоит в том, что разговор в данном случае должен вестись не просто о «восприятии глубины», а об активном «вчитывании» ее субъектом в плоскость картины и причем таким субъектом который до опыта ее восприятия уже обладал бы способностью выводить себя из заданности окружающим его реальным миром вещей, абстрагироваться от своего эмпирического эго, и, переносясь в «умозримый» мир пропорциональных отношений, изготавливать из себя их своеобразного «счетчика»⁹⁸. Если теперь с этих позиций взглянуть на те принципиальные трудности, которые испытывают носители традиционной культуры в понимании относительного расположения изображенных в перспективе объектов, то закономерным становится и второй, обратный, вывод. Негативные результаты соответствующих этнопсихологических опытов свидетельствуют опять о том, традиционный испытуемый, напротив, не в состоянии последовательно противостоять эгоцентрической интенции окружающего его предметно-событийного мира, не в состоянии произвольно выходить за его пределы, и редуцировать себя до «точки зрения», преодолевая таким образом свою связанность с психологическими полями ситуационной действительности.

С нечто подобным мы сталкиваемся, по сути дела, и в случае со словом. Оно также, обладая двойственной природой, может позиционировать нас в принципе двояким образом. Своим индикативным значением, отсылающим нас к лицам, предметам и событиям, слово однозначно помещает нас в окружающий мир, причем помещает изначально готовыми к восприятию тех возможностей, которые порождаются нашим непосредственным присутствием в нем. Маркируя объекты окружающего мира, слово позволяет субъекту вычленять эти

⁹⁸ Кстати сказать, в историческом плане именно появление такого «счетчика», предполагавшегося картиной Возрождения, предшествовало «универсальному матезису» Нового времени, когда, в частности, были заложены и основы современного естествознания (см. ниже).

возможности, более или менее свободно оперировать ими, овладевать в конечном счете внешним своим поведением и, как следствие, адекватно реагировать на складывающуюся предметно-событийную ситуацию. Но помимо этого то же самое слово в определенных условиях (и только, замечу, в пределах «теоретической» культуры) может реализовать и другую сторону своей природы, отсылая нас своим категориальным значением в мир отвлеченных от нашего эго общезначимых понятий. И только здесь, подчеркиваю, может сформироваться как установка на восприятие системных отношений между ними, так и субъективная потребность в выявлении этой системности посредством вербальных определений.

Так вот, опыты показывают, что носитель «теоретической» культуры преодолевает свою связанность с психологическими полями ситуационной действительности и выводит себя из заданности окружающим его миром ровно в тот момент, когда он с опорой на слово-понятие переносит свое внимание с отношений между предметами, представленными в понятиях, на отношения между самими понятиями. Но чтобы это могло иметь место хотя бы в принципе (просто для того, чтобы было куда «выводить» себя), культура, подтверждая свой «теоретический» статус, должна предоставить и соответствующие возможности — в виде, положим, тех же объективированных и эксплицитно явленных систем неспонтанных, категориальных понятий, а субъект, пройдя предварительно школу и научившись решать в ней (пусть и простейшие) задачи, уже должен бы обладать способностью произвольно выходить на уровень чисто абстрактного умозрения, задаваемый этими и подобными им по типологической своей сути виртуальными объектами. Личность при этом как бы мультиплицирует себя, одновременно пребывая в четко дифференцированных и соподчиненных видах деятельности. И такая иерархически организованная структура сознания, создавая предпосылки для ауторефлексии, открывает для субъекта путь к произвольному, осознанному отношению не только к внешней ситуации, но и к собственному Я, к своей собственной психической активности.

В отличие от этого традиционное сознание, привычное к работе с опорой на предметное значение слова, даже сталкиваясь с задачей чисто понятийного характера, пытается ассимилировать ее за счет непосредственного введения в приемлемый для себя и знакомый предметно-событийный контекст. Иерархии полей в данном случае не возникает — идет лишь экстенсивный рост исходного ситуационного поля. И хотя структура последнего может становиться в принципе как угодно сложной, обнимая собой и реальную ситуацию («беседа с экспериментатором»), и виртуальную («условия задачи»), однако при всем при этом она всегда будет оставаться в единственном числе — с единым смыслопорождающим центром, в роли которого выступает собственное и постоянно тождественное себе эмпирическое Я традиционного индивида.

Таким образом, можно, видимо, сказать, что если в основе «теоретического» мышления лежат структуры, образованные строго дифференцированными смысловыми полями, то традиционное мышление в качестве необходимой своей предпосылки требует объединения, сведения полей по их важнейшему содержательному параметру — личности самого испытуемого. Естественно, что в последнем случае «двухмерная» структурированность сознания накладывает вполне определенные ограничения на возможности преодоления ситуационной связанности — в смысле выхода субъекта за пределы окружающего его предметно-событийного мира.

Главное заключается в том, что достигаемая на основе такого мышления известная произвольность в отношении субъекта к ситуации ни в коей мере не распространяется на его отношение к самому себе. Отсутствие иерархически организованных смысловых полей приводит к тому, что процесс овладения традиционной личностью собственным поведением исключает момент аутоабстрагирования — рефлексивное самосознание остается практически недоступным для нее, личность оказывается просто лишенной возможности осуществлять произвольный, осознанный контроль над своей мыслительной деятельностью. И только в этом смысле мож-

но, очевидно, говорить о постоянной связанности традиционного субъекта с психологическими полями ситуационной действительности.

Данный вывод уточняет понимание типологической сущности традиционного мышления, но вместе с тем он ставит перед нами два важных вопроса. Первый из них касается структуры традиционного знания. Исходя из предложенной трактовки традиционного мышления, мы вправе ожидать, что, как бы ни были сложны сами по себе положительные знания традиционной культуры о внешнем мире, они в принципе не могут включать правила собственного построения, т.е. эксплицитное знание о способе рассуждений, об умозаключении, выводе и прочей мыслительной «технике». Появление в традиционной культуре подобного «знания о знании» должно блокироваться самой структурой традиционного сознания — присущей ему недифференцированностью полей и рождающейся в силу этого ситуационной связанностью, которая делает невозможной произвольную переориентацию внимания субъекта с деятельности на то, как она производится им.

В полном соответствии с нашими ожиданиями система знаний традиционной культуры оказывается полностью лишённой знания самой системы. К этому решающему для нас выводу пришел Р. Хортон, который на материале высокоразвитых африканских традиционных культур специально рассмотрел вопрос об отличии традиционного знания от научного⁹⁹. Согласно Р. Хортону, суть традиционного знания как раз и состоит в том, что все оно заключено внутри одной системы мысли, не допускающей никаких альтернатив (Хортон 1967, с. 155). Мысль в этих условиях может распространяться лишь экстенсивно, в одной содержательной плоскости, и, несмотря

⁹⁹ Я бы только сказал не научного, а «теоретического», употребив таким образом понятие гораздо большего семантического объема, поскольку сама наука есть лишь частная и весьма специфическая реализация познавательных возможностей, которые предоставляет культура «теоретического» типа.

на всю возможную сложность ее спекуляций, направленных на объяснение явлений внешнего мира, она никогда не столкнется с эпистемологической проблемой, касающейся природы правил и принципов своих собственных построений (Хортон 1967, с. 162; Тульвисте 1976, с. 99-100; ср. Дуглас 1970, с. 96, 110). Вместо этого, добавлю я, в силу самой ситуационно-плоскостной и предметно-событийной структуры смысловых полей, личностно ориентированная традиционная мысль будет постоянно испытывать сильную озабоченность и напряженность относительно авторитетности источника знания и порождать в его оправдание фигуры «культурных героев» (предков, богов и т.п.), непроизвольно «изобретая» противолодом его авторитетнейших «изобретателей».

Второй интересующий нас вопрос затрагивает специфику представлений традиционного субъекта о своей личности. Дело в том, что из всего сказанного ранее о дорефлексивном характере традиционного мышления следует, что процесс формирования аутопредставлений в данном случае должен существенно отличаться от имеющего место в «теоретической» культуре, где он протекает (если протекает) преимущественно в плане внутреннего собеседования человека с самим собой¹⁰⁰. Если данное предположение окажется верным, это не только вновь подтвердит правильность избранного направления исследования, но и одновременно выявит еще одну переменную в историческом отношении величину, которую наряду с другими можно будет рассматривать в качестве типологической характеристики традиционной культуры.

Первым доводом в пользу нашего предположения служат те этнопсихологические исследования, которые были непосредственно нацелены на выявление принципиальной способности испытуемых делать объектом анализа свои собственные личностные качества. Эксперименты, как это и следовало

¹⁰⁰ Ср. в этой связи чрезвычайно глубокие мысли А.А. Ухтомского о «двойничестве» как крайней форме проявления аутизма современного «ученого» человека (Ухтомский 1973).

ожидать, показали, что традиционные испытуемые не в состоянии произвольно переориентировать свое сознание таким образом, чтобы рефлексивно описывать черты своего характера. При этом они либо совсем отказывались о сотрудничестве с экспериментатором, либо относили вопрос к описанию внешних, материальных фактов их жизни, называя, к примеру, своей отрицательной чертой «плохого соседа» или «плохую одежду». Иногда, правда, испытуемые все же пытались давать характеристики своим особенностям, но, во-первых, это касалось почти исключительно конкретных форм поведения («медленно работаю» и т.п.) и, во-вторых, само их изложение строилось обычно как пересказ чужого мнения: «Говорят, что я...» (см. подробнее: Лурия 1974, с. 147–162; ср. Редфилд 1964, с. 36).

Данные результаты хорошо согласуются с многочисленными этнологическими наблюдениями, свидетельствующими о том, что главная роль в формировании аутопредставлений принадлежит в традиционной культуре не личностным особенностям индивида, а таким довольно поверхностным, с нашей точки зрения, факторам, как его социальный статус, физическая природа, принадлежащая ему собственность и т.п. (Вернер 1957, с. 419–426; Радин 1927, с. 52–53; Рид 1955, с. 256–257, 267; ср. Мид 1963, с. 149–150). Осознание своей индивидуальности предстает по этим материалам не произвольным актом абстрагирующей и затем возвращающей к индивиду рефлексивной мысли, а скорее присвоением приходящего со стороны чужого мнения, что вряд ли можно назвать самоанализом. Построение интегрального аутообраза исчерпывается фиксацией ряда «поверхностных», «контурных» точек, в качестве которых выступают прежде всего поведенческие (часто ритуализованные) «знаки внимания» (от почитания до осмеяния), оказываемые индивиду его родным социумом (ср. Ватсон 1970, с. 76, 81–83).

В этом квазирефлексивном процессе сознание оперирует приходящими со стороны оценочными «знаками внимания», полностью сохраняя их изначально имплицитный характер. Чужая оценка, оставаясь в ситуационной форме

поведенческого акта, не преобразуется у индивида в факт самооценки, в явление внутреннего рефлексивного собеседования. В результате вся мотивационная сфера его поведения, весь его внутренний мир остается практически закрытым и для него самого, и соответственно для всей культуры в целом¹⁰¹. Каждый судит о своем поведении, ориентируясь не на такие категории рефлексивного мышления, как вина, совесть и т.п., а на внешние их соответствия в виде последствия поступка, стыда и т.п., предполагающие постороннюю поведенческую реакцию. Соответственно этика не принимает здесь формы эксплицитно выявленных и вербализованных норм поведения и, как единодушно отмечают все исследователи, остается непосредственно вплетенной в ткань повседневной жизни традиционного общества (Вернер 1957, с. 402; Радин 1927, с. 71–72; Фортес 1938, с. 34; Рид 1955, с. 257; Стэннер 1965, с. 218; Барт 1975, с. 153–154 и т.д.).

Как в «теоретической» культуре, так и в традиционной формирование аутопредставлений подразумевает, что человек вступает в те или иные отношения со своим личным, индивидуальным прошлым. Вопрос, однако, заключается в том, что с психологической точки зрения характер этих отношений в этих двух случаях далеко не одинаков. «Теоретическое» сознание осваивает прошлое и вводит его в память личности, используя главным образом категории времени. Пережитое конституируется здесь как некоторая временная последовательность событий, как бы мультиплицирующих личность во множестве ее былых обстоятельств и состояний, что формирует известные предпосылки для отстраненного взгляда на себя. В противоположность этому процесс освое-

¹⁰¹ Ср. здесь отмеченные выше трудности, которые испытывает традиционный индивид при обосновании своего поведения. В связи с «незрячестью» традиционного общества относительно внутренних факторов поведения человека ср. также характерное для него неразличение предумышленности и непредумышленности совершенного проступка (Хартлэнд 1970, с. 147).

ния прошлой жизни традиционным сознанием протекает в основном в пространственных терминах (ср. Барридж 1969, с. 200; Барт 1975, с. 135) и по своей сути никак не связан с рефлексивным мышлением.

Чтобы проиллюстрировать это положение, обратимся к конкретному материалу так называемых «туземных автобиографий». Их число в зарубежной этнологии исчисляется многими десятками, однако опять приходится с сожалением констатировать, что все они представляют собой не более или менее спонтанное и самостоятельное изложения взгляда на себя традиционного индивида, а скорее составленное по наговоренным им данным сочинение самого исследователя¹⁰². Естественно, что при такой редакционной обработке практически полностью снимается весь живой пласт оригинальной традиционной мысли. Тем больший интерес должны вызвать у нас те редкие образцы автобиографий, которые записаны непосредственно со слов информантов без постороннего систематизирующего «содействия». В результате долгих поисков мне удалось обнаружить несколько таких документов, три из которых, наиболее типичных, я привожу ниже¹⁰³.

Биография Мойнагашева. «Я живу на правом берегу Базы. И летник и зимник мой стоят в одном месте. Татарское имя мое Зимник, а русское — Осип; татарское имя моего отца — Адычак, а русское Федор; фамилия моя Мойнагашев. Жил по Аскы-су прежде великий человек по имени Мойнагаш. Род, которому я принадлежу, называется по-татарски Том. Мне отроду 27 лет, а жене моей, по имени Кыстар, 26. Лошадей у меня 3, коров 6, овец 20 и яманов 5. Яманух (домашних коз) не доят, а держат их ради приплода. Податей

¹⁰² Подробнее о методах составления «туземных автобиографий» и принципах их издания см.: Лэнгнис 1965.

¹⁰³ То, что приводимые далее документы более или менее аутентичны, не может вызывать особых подозрений, поскольку собирались они именно в качестве образцов живой речи, что, естественно, исключало редакторскую правку.

2 руб. 57 коп. за полугодие. Подати платим деньгами. Я занимаюсь звероловством, убивая коз, белок, лисиц и прочих зверей» (Катанов 1907, с. 237).

В биографии Мойнагашева тема прошлого всплывает лишь в связи с его родовой принадлежностью, а собственно процесс описания жизни сводится для него к простой фиксации сложившейся к настоящему времени ситуации без какой бы то ни было попытки проникнуть в историю своего личного прошлого. Надо сказать, что сходное гипертрофированное переживание традиционной личностью настоящего момента, доходящее до почти полного игнорирования всего, что лежит за его пределами, достаточно хорошо прослеживается и по другим этнологическим материалам (Хэлловел 1937, с. 669; Гэлли, Харрисон 1978, с. 173; Барт 1975, с. 135). Это, однако, не значит, что традиционная личность в принципе лишена способности расширять актуальную для себя действительность в направлении своего индивидуального прошлого, и приводимые далее два других документа не оставляют на этот счет никаких сомнений.

Биография Ходуганова. «Я принадлежу к кости Каш. Имя у меня одно — Ныгалай; имя моего отца Пюрюнгеи; третье мое имя — Ходуган. Годов мне больше 70 и меньше 80. Место моего рождения было здесь. Я ездил к Чота и доезжал до Хамзыры. Бывал я даже у Чота, принадлежащего к Бейшошуну. Там я ездил, производя торговлю. Я продавал: топоры и ножи, иголки и кремни, пояса и платки, порох и свинец, чай и табак. От Чота я получал: шкуры, ремни, оленей, кожи и козы шкуры. Я ездил на конях с этим (Степаном) и многими товарищами. У нас никогда не воровали. На оленях мы не ездили там потому, что они не переносят ни жара, ни мух. Я ездил туда со Степаном и Костяком (т.е. присутствующими здесь)» (Катанов 1907, с. 615).

Биография Шыршпанова. «Я бывал в земле Чота. Переезжал в земле Чота далее, переехал реку Камсару. Потом переехал реку Торахем, впадающую в Камсару. Есть еще река, называемая Толбул. Она тоже впадает в Хамзыру. Недалеко

от Толбула стоит кумирня Чота. Если отправиться от кумирни дальше, то будет река Владыко Бейхем. Я бывал выше бурят, живущих по р. Ага. Сами они народ весьма богатый, имеющий много скота. Водку они делают сами и пьют, перегоняя ее из коровьего и кобыльего молока. Народ бурятский, живущий в д. Солонцы, — небогатый. Они народ сильно пристрастный к водке. Я ходил до устья Систи-хема. Я ходил туда с торговой целью, будучи прежде человеком богатым... Олени пропали у меня от такой болезни, во время которой олень сильно чешется и линяет. Парши у них тоже много. Коней моих кончили волки. Старик Костаяк-Кодуган — старший брат моей жены. Производя торговлю, я ездил с ним иногда; ездил с ним недалеко вниз» (Катанов 1907, с. 633–634).

Главное, на что следует обратить внимание в связи с двумя последними «автобиографиями», — это совершенно особый характер отношения традиционной личности к своему прошлому. Судя по этим документам, прошлое явно переживается не как временная последовательность событий, а скорее как некоторая цепочка локусов, соответствующая возможному маршруту путешествия с начальной и конечной точкой в месте беседы информанта с исследователем. Наиболее показательным в этом отношении является жизнеописание Ходуганова, где изложение прошлого начинается с пространственной увязки биографического факта с ситуацией беседы (*«место моего рождения было здесь»*), плавно трансформируется затем в некоторый род «путевых заметок» (*«вот он тронулся, едет и описывает то, что видит»*) и в конце концов вновь возвращается в исходную точку (*«я ездил туда со Степаном и Костаяком»*, т.е. с непосредственными свидетелями беседы).

Привычное нам выражение *жизненный путь* применительно к описаниям подобного рода уже не будет выглядеть чистой метафорой. Артикулируясь топографически, прошлое на самом деле выстраивается здесь как путь, пусть и виртуальный, но именно путь, имеющий притом круговую траекторию. Совершенно очевидно, что в этих услови-

ях, когда наличные ситуационные моменты начинают прямо контаминировать с биографическими данными личности, образуя с ними единый хронотоп, говорить о возникновении рефлексивной установки не приходится вовсе. Расширяя действительность в направлении прошлого, сознание в данном случае обходится явно без этого; оно не предполагает возникновения иерархически организованных рефлексивных структур, оставаясь, как следствие, абсолютно «незрячим» относительно внутреннего опыта личности.

Конечно, делать какие-либо обобщающие выводы на столь ограниченной документальной основе было бы делом крайне рискованным. Тем не менее, три обстоятельства, повышающие, как мне кажется, диагностическое значение приведенных жизнеописаний, заставляют отнестись к ним, по крайней мере, со всей серьезностью.

— Во-первых, можно полагать, что за топографической артикуляцией прошлого (так же, как и за нашей метафорой *жизненного пути*)¹⁰⁴ скрывается, в конечном счете, глубинный пласт единой человеческой субъектности, формирующийся на двигательно-перцептивном ее уровне. Судя по всему, именно здесь рождается тот самый исходный хронотоп *эго*, в рамках которого временные и пространственные его составляющие оказываются по сути своей инвариантными¹⁰⁵.

¹⁰⁴ В этот же ряд следует, по всей видимости, поставить и тот хорошо известный из языкознания факт, что многие термины, принадлежащие сфере пространственной ориентации, будучи неоднозначны по своей семантике, принадлежат одновременно и сфере временной ориентации.

¹⁰⁵ О хронотопической структуре окружающего мира см. выше на с. 20–21. С этой же точки зрения, замечу попутно, было бы весьма любопытно взглянуть на феномен ностальгии, выражающийся в неизбывной тяге индивида к прошлому, но утраченному по тем или иным причинам месту пребывания, которое, несмотря на всю свою «прошлость», продолжает в каком-то отношении оставаться местом самым для него «естественным» и «притягательным» (прямо, можно сказать, по законам аристотелевской физики).

— Во-вторых, нельзя не заметить, что структура психологического поля, в котором рождалось жизнеописание, в своей основе полностью соответствует той, с которой мы уже ознакомились при анализе этнопсихологических экспериментов. И в том и в другом случае задача решается за счет встраивания ее содержания в ситуационный контекст беседы — прямо-таки непосредственно в «здесь и сейчас». Однако в случае с «автобиографией» это сказывается не столько в ориентации «на лицо» (хотя и это тоже имеет здесь место), сколько в актуализации указанного подсознательного хронотопа, в результате чего беседа как событие, имеющее место в настоящем, оказывается одновременно и отправной и конечной точкой всего *пройденного* к моменту описания, *прошлого*, жизненного пути, определяя тем самым круговую траекторию последнего¹⁰⁶.

— И, наконец, третье, что, собственно, и придало мне решимости завести весь этот разговор, несмотря на крайне скудную источниковедческую базу. Дело в том, что по сути

¹⁰⁶ С нечто подобным, я столкнулся, проходя в шестидесятые годы срочную службу в рядах в СА. Читая письма моих не больно грамотных сослуживцев, которые, прежде чем послать их своим «любимым девушкам», давали мне для проверки, я обнаружил, что практически все они начинались со свернутого описания самой ситуации написания послания (*Вот я взял ручку и бумагу, удалился в ленинскую комнату, сел и — «Во первых строках своего письма спешу сообщить...»*) и заканчивались возвращением в ту же наличествующую исходную ситуацию, сложившуюся в ленинской комнате (*Вот теперь написал, сижу и — «Жду ответа, как соловей летит!»*). Конечно, в данном случае это было просто деревенским эпистолярным штампом, но если штамп все-таки живет, активно воспроизводясь раз за разом, значит лежащие за ним глубинные мотивы хотя бы в какой-то степени оставались актуальными для пишущих.

Весьма примечательным, надо сказать, было и содержание самих посланий, которые часто представляли собой покорную фактам солдатской жизни «течку сознания», зафиксированную на бумаге прямо-таки с авангардистской смелостью — без единого знака препинания, включая, разумеется, и точку (кроме одной завершающей).

те же закономерности обнаруживает в традиционной культуре и воспроизведение «коллективного прошлого», отразившегося в мифологических и эпических сказаниях, повествующих о деяниях предков, былых героев, богов и т.п. Прошлое здесь также артикулируется топографически, о чем, в частности, свидетельствует неоднократно отмечавшаяся в литературе сюжетообразующая роль пространственных перемещений героев. Но поскольку топография настоящего и прошлого, как правило, перекрывается (хотя бы отчасти), постольку актуальная ситуация исполнения начинает прямо контаминировать с содержанием сказаний и в результате само воспроизведение текста начинает переживаться как некоторое путешествие, коррелирующее с тем, о котором повествует сказание.

В этой связи можно было бы сослаться на целый ряд свидетельств самого разнообразного характера — от запрета оставлять сказание недосказанным (чтобы не принудить героя застыть где-то на полдороге) и до непосредственного отождествления исполнителя сказания с совершающим подвиги героем или с кем-нибудь из его помощников. Приведу, однако, только одну, но весьма показательную концовку эпического сказания шорцев, в которой исполнение текста прямо связывается с темой путешествия:

«В землю хана (вместе) я ходил.

Счастье хана в эту землю я доставил.

Держа комыс, сделанный из желтого из желтого тала,

На землю, освещаемую солнцем и луной, я вступил.

Верхом на белом зайце

В эту землю я вернулся.

Длинный путь не укорачивал,

Короткий путь не удлинял —

Вот все, что я слышал!»¹⁰⁷

¹⁰⁷ Дыренкова 1940, с. 25; ср. с. 71. См. также: Зеленин 1934, с. 234.

Наиболее интересный материал по контаминации смыслового поля «коллективного прошлого» и ситуационного поля его воспроизведения содержится в книге: Уланов 1968.

Таким образом, анализ материалов «традиционных автобиографий», несмотря на весь его предварительный характер, показывает, что не только построение цельного аутообраза, но и неразрывно связанные с этим процессы освоения личного прошлого могут протекать в квазирефлексивном плане и что в принципе они совсем не требуют от субъекта в качестве необходимой своей предпосылки сколько-нибудь развитой способности к произвольной самооценки и самоанализу. Этот вывод подтверждает выдвинутое ранее предположение о дорефлексивном уровне развития самосознания в традиционном обществе и позволяет ввести в интересующую нас проблему взаимосвязи культуры и мышления новую переменную (в историческом плане) величину, на этот раз касающуюся типологических особенностей традиционной личности.

Подводя итоги данного раздела, следует сказать, что явление связанности, приобретающее у нас центральное значение для понимания типологической сущности традиционного мышления, с абсолютной необходимостью предполагает, что в традиционной культуре отсутствуют противостоящие субъекту смысловые поля, объективированные в системе неспонтанных понятий. Этот вывод как нельзя лучше согласуется с симпрактическим характером информационных процессов, господствующих в традиционном обществе. Приобщение индивида к традиционной культуре следует сопоставить, таким образом, не с «теоретическим» усвоением подобных понятийных систем, связанных в конечном счете с циркуляцией по чисто коммуникативным каналам категориальных планов, алгоритмов, норм и принципов поведения, а с совершенно отличным от этого процессом прямого наведения у индивида на основе его непосредственного подключения к тому или иному виду социальной деятельности таких ситуативных регуляторов поведения, которые в принципе исключают саму возможность своей объективации.

Подобный, симпрактический способ трансляции традиционной культуры, в сущности, означает, что последняя не выдвигает перед сознанием задач, решение которых потре-

бовало бы от индивида отвлечения от своего эмпирического Я. И с этой точки зрения экспериментальный материал этнопсихологических исследований и этнологические наблюдения лишь фиксируют вытекающие отсюда последствия показывая, что единственно мыслимой альтернативой здесь становится мышление, решающее задачи на основе введения их содержание в ситуационное поле, смыслообразующим центром которого неизменно вступает все то же эмпирическое Я традиционного индивида.

* * *

Оглядываясь на проведенное исследование, нельзя не заметить, что его общая логика подчинялась в основном «нисходящему» движению мысли — от причины к следствию, от традиционной деятельности к соответствующей культуре и далее к мышлению. На этом пути были получены важные результаты, позволяющие говорить о несомненной типологической определенности традиционной культуры и мышления, о том, что их наиболее существенные признаки — симпрактичность информационных процессов и вытекающая отсюда связанность с психологическими полями ситуационной действительности — образуют вполне законченную и целостную систему отношений, внутри которой ведущая роль принадлежит культурной обусловленности мышления, его зависимости от структуры поведенческих и познавательных задач, выдвигаемых перед индивидом самой его жизнью в традиционном социуме.

Необходимо, однако, обратить внимание и на то, что по мере нашего продвижения вперед сама традиционная культура приобретала совершенно новые и неожиданные грани, заставляющие не без оснований заключить здесь слово *традиционная* в кавычки. «Традиционной» ее можно счесть лишь по конечным и притом чисто внешним проявлениям — в виду отсутствия в ней сколько-нибудь выраженной множест-

венности противостоящих друг другу, альтернативных поведенческих версий. Между тем симпрактический характер имманентно присущих «традиционной» деятельности субъективных регуляторов поведения прямо говорит о том, что под формой традиционности и механического повторения возникшего некогда образца, уже имеющегося в наличии и только воспроизводимого далее с опорой на память, здесь, напротив, скрывается феномен активного построения поведения и что в данном случае процесс трансляции культуры непосредственно совпадает с актом ее порождения¹⁰⁸. Отталкиваясь от этих наблюдений, мы, очевидно, вправе сказать, что вопреки широко распространенному мнению традиционная деятельность по сути своей вовсе не является непосредственным следствием исторически ей предшествующего творческого первообраза и поэтому нет никакой необходи-

¹⁰⁸ В какой-то мере положение дел здесь противоположно тому, что мы имеем в культуре «теоретического» типа. Последняя отличается от «симпрактической» именно тем, что она, обобществляя в той или иной степени функции индивидуального сознания по категоризации поведения, всегда предлагает человеку в качестве регуляторов его деятельности как раз готовые и устоявшиеся образцы — в виде тех же ее планов, алгоритмом, норм и т.п., которые очевидным образом противопоставлены субъекту. Но именно эта их объективированная форма, создавая предпосылки для произвольного к ним отношения, приводит с необходимостью к тому, что «теоретическая» культура в отличие от «традиционной» неизменно предстает на уровне явлений в виде множества поведенческих версий и, в частности, таких, которые порождаются сознательным нарушением санкционированной нормы. Кстати сказать, предпринятая у нас в прошлом веке попытка сотворить безальтернативную «теоретическую» культуру за счет систематического насилия, нацеленного на отсечения несанкционированных властью поведенческих версий, была изначально обречена на неудачу, поскольку, по сути дела, предполагала «межвидовое скрещивание» двух разрядов культур — «симпрактического» и «теоретического», что по определению невозможно.

мости для объяснения ее происхождения выходить за пределы самой традиционной деятельности и постулировать внеположенные ей и типологически отличные порождающие принципы, предполагающие фигуру «учредителя», «изобретателя» и т.п.

Как это нетрудно заметить, полученные выводы имеют не только содержательное, но и методологическое значение. По сути дела, они позволяют говорить о наличии необходимых причинно-следственных связей между господствующим в обществе типом деятельности, с одной стороны, и характером культуры, мышления и самосознания, с другой. Основываясь на этом принципиально важном моменте, можно, думается, вновь вернуться к поставленному в начале вопросу о типологии первобытной культуры.

В данном случае следует, по всей видимости, исходить из того, что первобытное общество знает лишь те виды деятельности, которые присущи и традиционному обществу. Но как только мы признаем этот весьма вероятный и пока никем вроде бы не оспариваемый факт, нам сразу же приходится учитывать и весь комплекс вытекающих отсюда последствий — мы сразу же можем настаивать на типологическом единстве обеих культур и, следовательно, на симпрактичности информационных процессов в первобытном обществе, на связанности первобытного мышления с психологическими полями ситуационной реальности, на до рефлексивном уровне развития самосознание первобытной личности.

Вместе с тем становится до конца понятным и то глубокое значение, которое имеет для сближения обеих видов культур упоминавшийся выше признак бесписьменности. В рамках предложенного подхода появление и распространение письма должно рассматриваться в первую очередь как несомненное свидетельство того, что в обществе сложились качественно новые, «теоретические», виды деятельности, порвавшие свои непосредственные связи с ситуационными полями актуальной действительности. И хотя обратное утверждение являлось бы не корректным и методологичес-

ки и фактически (как показывает пример древней Индии, возникновение «теоретической» деятельности опережает письмом), в тенденции указанный признак все же отражает суть вопроса, свидетельствуя о доминировании в первобытном обществе симпрактических коммуникативных процессов.

Итак, если принять предложенный ход рассуждений, достаточно вероятным становится выдвинутое ранее предположение о типологическом сходстве первобытной и традиционной культуры, об их вхождении в разряд симпрактических культур. Данный вывод чрезвычайно важен для дальнейшего исследования, поскольку в конечном итоге именно он, формируя известный исторический фон, дает возможность отчетливо увидеть то принципиально новое в культуре, что принесла человечеству древность по сравнению с предшествующей ей первобытной эпохой. Но об этом пойдет речь уже в следующей главе.

Глава вторая

ТИПОЛОГИЯ ДРЕВНЕЙ КУЛЬТУРЫ

Введение:

от первобытной культуры к древней

Хотелось бы начать прежде всего с того, что полученные выводы заставляют сразу же и бесповоротно усомниться в обоснованности позиции тех исследователей эволюционистского направления, которые исходили в своих построениях из неизменной сущности «человеческого духа» и, отрицая саму возможность качественного различия этого самого «духа» в разных культурах, практически сводили весь разговор к чисто количественной стороне дела — насколько та или иная из них отстает по объему накопленных знаний и технологических достижений от европейской, постоянно принимавшейся здесь (сознательно или бессознательно) за точку отсчета в качестве наиболее продвинутого образца¹⁰⁹. Подобный эволюционистский подход и к тому же явно европоцентристского толка выглядит, конечно, на сегодняшний день безусловным анахронизмом. Однако реагировать на это можно по-разному.

Можно принять его к сведению и, оставив в стороне именно как анахронизм, идти дальше своей дорогой, утверж-

¹⁰⁹ Выражая сомнение по поводу «неизменности человеческого духа», я тем самым нисколько не ставлю под сомнение тезис о «психологическом единстве человечества». Просто я полагаю, что единство это — не имеющаяся в наличии данность, а скорее возможность и именно в том смысле, что никому в принципе не заказано приобщение к той или иной культуре «теоретического» типа.

дая, к примеру, что «теоретические» культуры, часто отличающиеся в содержательном отношении самым решительным друг от друга образом, все вместе противостоят, тем не менее, всем культурам «симпрактическим» и, разумеется, не просто по объему или содержанию знаний, а по общему для них способу трансляции информации, который в свою очередь определяет все основные их типологические характеристики: абстрактность мышления, иерархическую структуру знаний и т.д. Разведя предварительно все культуры по двум этим основным типам, можно в принципе продвинуться несколько дальше, попытавшись связать их вновь, но уже в конкретно-исторической перспективе, продемонстрировав наличие здесь общего вектора развития — от культур «симпрактических» к «теоретическим», который, разными путями пробивая себе дорогу в истории, дает о себе знать вот уже на протяжении нескольких тысячелетий, начиная с древности и вплоть до нынешнего времени.

А можно, напротив, выстраивая свою позицию в противостоянии европоцентристскому эволюционизму и невольно попадая через его отрицание в сформированное им проблемное поле, делать далее упор на неповторимости каждой отдельной культуры (т.е., в сущности, ломиться в открытую дверь) и под влиянием новых либеральных веяний отрицать в принципе возможность их проецирования на общую типологическую шкалу, говоря, в частности, (по причинам, видимо, политкорректности) не об отсталости (с точки зрения типологии) традиционных обществ, а о «многолинейности развития человеческой культуры».

Так вот, и новые эти *веяния* оспаривать здесь я тоже не собираюсь и вовсе не потому, что из тех же либеральных соображений признаю теперь право за каждым принимать их за *собственное мнение*. Просто с возрастом пришло понимание, что выступать против любых *веяний* в науке равносильно справлению малой нужды против ветра с теми же неблагоприятными последствиями, которых можно с гораздо большей пользой для дела избежать, сойдя куда-ни-

будь в сторону с продуваемого в данный момент места¹¹⁰. И выводы, полученные ранее, позволяют, как кажется, легко это сделать. Они дают достаточно оснований (по крайней мере, методологического порядка), чтобы говорить об историческом развитии культуры и мышления, о том, что их «теоретический» тип в своих исторических истоках прямо связан с формированием качественно новых, асимметрических, видов деятельности и что решающие сдвиги в этой сфере следует, судя по всему, отнести к периоду древности.

В центре нашего внимания оказываются, таким образом, те наиболее общие процессы, которые сопровождали переход от первобытного общества к древнему. Начнем, однако, с одного важнейшего источниковедческого факта, ко-

¹¹⁰ Хотелось бы только обратить внимание сторонников «многолинейности культурного развития человечества» на то, что тезис, на котором они настаивают, абсолютно тривиален, если иметь здесь в виду преемственность каждой отдельной культуры в отношении определенного ряда присущих им констант, определяющих своеобразие их содержательного «лица». Но между прочим, цель науки в том и состоит, чтобы за являемым разнообразием фактов попытаться ухватить некоторое единое начало, позволяющее систематизировать их с последующей верификацией тем или иным способом.

Реальная же проблема, заслоняемая нынешними разговорами о «многолинейности культурного развития», состоит в тех крайне разрушительных последствиях, которыми часто сопровождается на современном этапе воздействие «теоретической» культуры (прежде всего европейского, технологически ориентированного ее варианта, который воспроизводим и мы, да еще, к сожалению, в самой варварской его форме) на традиционные общества, при всем, однако, понимании того, что само это воздействие (целенаправленное или произвольное), как бы к нему не относиться, являлось и является принципиально неустрашимым фактом всей человеческой истории. И разговор в данном случае может идти лишь о том, как обеспечить условия, при которых переход традиционного общества к культуре «теоретического» типа стал бы наименее болезненным.

торый, казалось бы, лежит непосредственно перед глазами и тем не менее, практически всегда выпадает из поля зрения исследователей. В отличие от первобытной культура древности так или иначе, но именно сама, своими разного рода нормативными текстами, прямо и непосредственно рассказывает что-то о себе историку. Это означает, что в данный период культура по каким-то внутренним мотивам наконец «прозрела» относительно себя и впервые приступила к самоописанию.

Из всего сказанного ранее должно быть уже понятно, что событие это ни в коем случае нельзя расценивать как тривиальное в типологическом отношении — как проявление самой естественной и универсальной способности «человека как такового» к самоописанию. Напротив, если согласиться с выводом о симпрактическом и соответственно «незрячем» характере предшествующей первобытной культуры, оно должно рассматриваться как несомненное свидетельство того, что человек стал наконец преодолевать свою связанность с психологическими полями ситуационной действительности, выходить за ее пределы, чтобы затем, после абстрагирования от нее, вновь возвращаться к ней, но уже в новом для себя качестве — в качестве «умозряющего» стороннего наблюдателя, способного, как и любой полноценный носитель «теоретической» культуры, произвольно вычленять и фиксировать сложившуюся в обществе норму.

Можно, конечно, и не согласиться с симпрактической характеристикой первобытной культуры и сказать, что отсутствие в нашем распоряжении подобного рода текстов (как, впрочем, и всех остальных), которые могли бы дойти до нас от первобытной эпохи, объясняется исключительно бесписьменным состоянием последней. Логичней, однако, предположить обратное, а именно — что и сама-то письменность возникает как прямой, но притом чисто «технический» по своей сути ответ на потребность общества в фиксации типологически новых, нормативных, текстов и что мотивы, ответственные за их появление, сами по себе

мотивировали, правда, уже во вторую очередь возникновение того же письма¹¹¹. В противном случае, если бы такого рода тексты (тексты, подчеркиваю, «теоретические» по своей типологической сути) действительно имели место быть в первобытную эпоху, то тогда осталось бы совершенно непонятным, почему же потребность в их фиксации, которая более или менее регулярно приводила в древности к формированию той или иной системы письменности (или заимствованию ее), нигде и ни разу не заявила о себе сходным образом в предшествующую эпоху (или в синхронно существовавших рядом с древними и в то же время стадияльно первобытных обществах).

Но если это так, если чисто эволюционный процесс постепенного накопления знаний не может привести к изменению типологической сути культуры, если письменность, взятая сама по себе, не может рассматриваться в качестве самодостаточного источника интеллектуального развития¹¹², на чем подчас настаивают историки-древники, то как же

¹¹¹ В связи с данной мной «технической» характеристикой письма и вторичностью мотивов, приводивших к ее появлению, уместно, очевидно, напомнить, что «теоретическая» культура могла в принципе формироваться и в условиях бесписьменности, как это случилось, к примеру, в древней Индии, где первоначально вместо письма были заменительно разработаны свои особые приемы фиксации текста в изустно передаваемой традиции.

¹¹² В пользу этого говорит также то обстоятельство, что само по себе наличие письменности в современной «симпрактической» культуре в отрыве от транслируемого посредством нее «теоретического» содержания никак не проявляет себя в качестве фактора, преобразующего сколько-нибудь существенным образом мышление человека. см. подробнее: Тульвисте 1982 с дальнейшей отсылкой к исследованию С. Скрибнер и М. Коула, проведенному ими в Либерии среди народности вау, где усвоение собственной системы письменности, сложившейся под прямым европейским влиянием, не сопровождалось усвоением европейских же школьных знаний.

все-таки случилось в нашей общей человеческой истории, что именно эпоха древности оказалась несомненно отмеченной преодолением былой симпрактичности и формированием качественно нового, отвлеченного от ситуационной действительности, абстрактного мышления?

Поиски подхода к данному вопросу продолжались у меня не один год, при том что уже с самого начала было совершенно ясно, что его решение должно каким-то существенным образом соотноситься с тем, что было предложено отечественными психологами школы Л.С. Выготского в связи с формированием категориального мышления в онтогенезе. Как было выявлено ими, развитие этого процесса, проходя у ребенка в два этапа, идет от усвоения в школе системы неспонтанных, «научных» понятий к овладению собственным поведением, т.е. к качественному повышению его произвольности в результате того, что ребенку становится доступным (благодаря первоначальному его сотрудничеству со взрослым учителем) самостоятельное выстраивание ауторефлексивной позиции¹¹³.

Естественно, что прямо спроецировать эту последовательность из двух событий на уровень филогенеза категориального мышления не представлялось возможным, поскольку сама она в качестве исходного своего пункта уже предполагала наличие носителя определенной системы неспонтанных понятий (некоторого подобия школьного учителя), и вопрос, таким образом, повисал безответно в воздухе, напоминая классический по своей безответности: *Что раньше — курица или яйцо?*

Так продолжалось, подчеркиваю, много лет, пока в голову, не помню уж по какому случаю, не забрела невольная мысль: *а что, если в историческом плане генезис категориального мышления шел в обратном направлении — от овладения собственным поведением к выработке системы неспontan-*

¹¹³ Ср. выше о подростковом кризисе как следствии современного школьного обучения.

ных понятий? И как только это случилось, все остальное сразу же стало, что называется, «делом техники». Вопрос теперь формулировался для меня следующим образом: с каким новым по сравнению с первобытностью конкретным видом деятельности можно хотя бы гипотетически связать то обстоятельство, что древние общества в ходе своего исторического развития начали более или менее регулярно сталкиваться со спонтанно (и это я подчеркиваю особо) возникавшими перед ними поведенческими задачами, аналогичными по своей структуре школьным, т.е. требующими для своего решения отвлечения субъекта деятельности от самого себя? Явившись передо мной в таком виде, он резко сузил поле возможных ответов на него, четко обозначив главное направление поисков. — Поскольку сам переход к древности, несмотря на всевозможные локальные вариации, неизменно предполагал, тем не менее, образование государства, то где-то здесь и следовало теперь искать методологически выдержанное решение данного вопроса.

Так в поле зрения в качестве культурного феномена оказалось у меня государство древности, трактовавшееся обычно историками лишь с социально-экономической и социально-политической точки зрения. Его образование, рассмотренное в культурно-исторической перспективе, в сущности, означало, что в обществе впервые стала постепенно складываться «чистая» информационная деятельность, которая и по месту, и по времени переставала в тенденции совпадать с соотносимыми с ней управляемыми процессами. Составление любого нормативного документа в принципе означало, что он, будучи составленным «здесь и сейчас», мог быть более или менее однозначно прочитан в любом «там и тогда», а это в свою очередь становилось возможно только в том случае, если его создатель уже заранее описал в тексте модальную действительность как неосмысленную собственным присутствием в ней, т.е. отвлекшись в конечном счете от самого себя. Сбор информа-

ши. ее обработка, принятие и формулирование решений, их трансляция и т.п. превращались постепенно в операции, обособленные от действительно-ситуативного контекста, в силу чего сознание «управленца», регулярно сталкиваясь с задачами, требовавшими для своего решения выхода за пределы ситуационной реальности, вынуждено было работать в абстрактном режиме, целиком ориентируясь не на симп-практические регуляторы поведения, а на отвлеченные нормы, планы и алгоритмы деятельности.

Таким образом, можно, видимо, полагать, что именно государство, спонтанно формируя своими управленческими задачами безусловную потребность в абстрагировании, как раз и составило в конечном итоге тот своеобразный аналог современной начальной школы, на выходе из которой уже имелась вполне «зрячая» личность с иерархической организацией сознания, способная к произвольной интроспекции и отвлеченному мышлению. И это, разумеется, не могло не остаться без последствий.

Первейшим из них стало то, что человек смог наконец «прозреть» в отношении окружающего его мира и соответственно весь этот мир (по крайней мере, потенциально) превратился для него из практически обживаемого «присутственного места» в сторонний и прежде невиданный объект — объект текстового отображения. Сформировались все необходимые предпосылки для того, чтобы в обществе смогла возникнуть «теоретическая» культура, которая, наподобие современной, объективировала бы в текстах сложившийся *modus vivendi*, а сами эти тексты превратились бы в основной предмет ее трансляции. И как только это случилось, как только появились такого рода тексты, построение адекватного поведения сразу стало включать в себя в качестве предварительного своего этапа прохождение не метафорической «начальной школы абстрагирования» (в лице того же государства), а школы уже вполне реальной, где ребенок (как правило, вместе с грамотой) усваивал одновременно и вполне конкретную, присущую только дан-

ной культуре систему опорных мировоззренческих понятий, которая сформировалась в ходе текстовой объективации поведения.

Исторический цикл первоначального развития «теоретической» культуры благополучно таким образом замыкался, поскольку именно сюда, в эту настоящую школу, только генетически связанную с метафорической, сдвигался теперь основной процесс обучения, выдвигавший перед ребенком задачи, требовавшие для своего решения преодоление им ситуационной связанности. Важно при этом подчеркнуть что от конкретного содержания задач с типологической точки зрения мало что зависело здесь¹¹⁴. Главное заключалось в усвоение именно категориально выписанного образа действий вне зависимости от того, какой конкретно вид деятельности подвергся первоначально текстовой объективации. Однако с точки зрения содержания каждой отдельной культуры древности и ее трансляции от поколения к поколению этот момент оказывался решающим.

Здесь мы вплотную подходим к вопросу о том, как в рамках предполагаемого мной универсального, «теоретического», направления развития древней культуры, когда

¹¹⁴ Как мало, замечу попутно, зависит в принципе и сейчас, в современной школе, от содержания предъявляемых ученику задач. Не так уж и важно в конечном счете, каким именно предметам обучать. Гораздо важнее обучать так, чтобы ребенок, научившись (пусть и на ограниченном материале) выходить за пределы ситуационной реальности и абстрагироваться от себя, хотя бы раз интенсивно пережил связанный с этим драматический момент «прозрения» и вполне прочувствовал воодушевляющее расширение горизонтов собственного незнания. Только в этом случае можно будет надеяться, что в дальнейшем, чем бы потом он ни занимался во взрослом состоянии, когда подавляющая часть школьных предметных знаний будет за профессиональной ненадобностью преспокойно забыта, постоянное самообучение станет его ведущей по жизни внутренней потребностью.

истоки ее непосредственно увязываются с образованием государства, можно в принципе объяснить формирование в эту эпоху множества совершенно различных по своему содержанию конкретных культур, кардинально отличающихся друг от друга своими мировоззренческими установками. Ответ здесь будет по необходимости кратким. — Все объясняется тем, какая именно сфера общественной жизни и какой вид деятельности стал изначально преимущественным объектом категоризации в тот самый ответственный с генетической точки зрения момент, когда культура «прозрела» в отношении окружающего мира и приступила к его текстовой объективации.

Если же вы спросите теперь: «А почему, собственно говоря, в античной Греции таким преимущественным объектом категоризации стала полисная жизнь, а в древней Индии торжественный обряд жертвоприношения?» — то сразу же и решительно отвечу: «Не знаю». И это не будет свидетельством ни моего неразумия, ни научной честности. Такой отрицательный ответ просто обязателен здесь для меня и совершенно логичен, поскольку он прямо вытекает из уже сделанных ранее допущений. Чтобы ответить на него содержательным образом, необходимо было бы знать культуру предшествующей древности эпохи, необходимо иметь в наличии дошедшие от первобытности тексты, что, однако, по определению невозможно — в силу «незрячего» ее характера. Можно утешать себя лишь тем, что с типологической точки зрения содержательный момент представляется здесь все-таки случайным, так как главное заключалось, несомненно, не в том, что именно «увидела» древняя культура, а что она вообще «увидела» что-то.

В заключение, прежде чем перейти к анализу древнеиндийского материала, который, надеюсь, позволит более отчетливо представить, как в пределах одного типа становилась возможной содержательная диверсификация «теоретических» культур, хотелось бы обратить внимание читателя на одно важное обстоятельство. У меня нет никаких иллю-

зий по поводу чисто спекулятивного характера всего предшествующего разговора, касавшегося общих закономерностей исторического развития культуры в эпоху древности и мне не хотелось бы, чтобы какие-то иллюзии на этот счет оставались у читателя. Испытывая лично глубочайшее отвращение к спекуляциям как таковым¹¹⁵ и, тем не менее, вынуждено идя здесь на них, я оправдываю себя исключительно тем, что иногда они, если только не расценивать их в качестве самодостаточных и готовых ответов, оказываются в каком-то смысле полезными, так как подчас позволяют ставить вопросы там, где обычно их не ставят, или рассматривать материал под таким углом зрения, под которым его обычно не рассматривают.

Культура древней Индии:

общее и особенное в ее формировании

Из-за ожидаемого и, как я пытался показать выше, вполне закономерного недостатка сведений по ранней истории древней Индии нам трудно судить о конкретных социальных процессах, приведших к тому, что формирование «теоретического» типа культуры в период так называемой брахманической прозы — в абсолютной хронологии это приблизительно первая половина I-го тысячелетия до н.э. — неразрывно связано с нормативным описанием обрядовой деятельности. Нет, однако, никаких сомнений, что преимущественным объектом категоризации только что «прозревшей» культуры изначально здесь стал торжественный обряд почитания богов (*yajña*). И именно это обстоятельство решающим образом опре-

¹¹⁵ «Образцовыми» (в отрицательном, естественно, смысле) для меня являются здесь спекуляции по поводу так называемого *осевого времени*, подменяющие собой реальный научный анализ и рождающие иллюзию понимания лишь за счет частого употребления этого до сих пор модного словосочетания.

делило содержательную неповторимость всей последующей древнеиндийской традиции, причем как в «ортодоксальных», так и «диссидентских» ее вариантах.

Об исключительной роли, которую сыграла в становлении древнеиндийской культуры текстовая объективация обрядовой практики, говорит уже хотя бы тот факт, что, приступив к описанию и толкованию ведийского ритуала жертвоприношения, брахманическая мысль сосредоточилась и потом задержалась на этом почти на полтысячелетие, неизменно порождая нормативные тексты, большей частью прямо и реже косвенно ориентированные на тот же обряд. В результате по объему и содержанию информации, находящейся ныне в нашем распоряжении, ситуация вполне сопоставима с той, как если бы мы сами проводили в те отдаленные времена полевые исследования, поставив при этом одну единственную перед собой цель — описать во всех подробностях обрядовую жизнь древней Индии и все, что связано с ней. Но в том-то и суть вопроса, если рассматривать его в типологической плоскости, что все это культура проделала именно сама — без какого-либо нашего стороннего участия (как в случае с «незрячей» традиционной культурой, где побывал, положим, полевик-исследователь), — начав реализовывать в качестве «теоретической» свою собственную способность к самоописанию.

Между тем внимание исследователей-индологов практически никогда не останавливается на этом важнейшем в типологическом отношении моменте, что в общем-то тоже вполне объяснимо и по-человечески понятно. Наличие столь обширного и совершенно уникального материала приводит к тому, что именно он оказывается в первую очередь в центре их внимания. И чем внимательней и ответственней они работают, чем пристальней всматриваются сквозь текст в обряд, тем менее различимым становится для них сам текст в качестве совершенно особого и самостоятельного культурного артефакта, обладающего (как показывает своей избирательностью тем индологическая историография)

поразительной по силе способностью скрывать свою собственную реальную природу за отображенной в нем обрядовой реальностью.

Прикидываясь наподобие иллюзионистской картины «открытым окном» и как бы приглашая «заглянуть» в него текст, оставаясь в своем типологическом значении практически невидимым, прямо-таки провоцирует исследователей на написание обстоятельных работ, посвященных, положим, тому или иному конкретному ведийскому обряду с учетом всех возможных различий в его исполнении представителями разных жреческих школ. Разумеется, сомневаться в чрезвычайной полезности и важности таких работ, многие из которых по праву стали в индологии просто классическими, было бы с моей стороны полным безумием. Но в то же время нельзя не отметить, что спонтанное «выглядывание» в это маняще раскрытое «окно» сразу же оборачивается, как это ни парадоксально, резким сужением исследовательской перспективы со всеми вытекающими отсюда крайне негативными последствиями. Причем касается это как общей оценки типологической сути древнеиндийской культуры, так одновременно и методологических предпосылок для ее предметного анализа.

Дело в том, что в произвольно формирующейся «заоконной» перспективе изначально стирается всякое различие между нормативным текстом и объективированным в нем обрядом, а присущий творцам этих текстов способ мышления, совпадая соответственно с тем, который (как полагают исследователи) стоял за прежней обрядовой практикой, равным образом предстает перед ними как *магический, архаический, не-современный* и т.п. А между тем из всего, что говорилось ранее, следует, что описание обряда и толкование его смысла вовсе не являлись тривиальными с типологической точки зрения операциями. Напротив, в ходе развертывания этой обрядово-нормативной текстовой деятельности радикально трансформировалась вся познавательная ситуация в культуре. Ее «прозрение» относительно себя и закрепл-

ление своего «прозрения» в тексте открывали, в частности, перед ней принципиальную возможность переориентировать свое внимание с описываемой деятельности на высказывания о ней. И, надо сказать, реализация этой возможности, закономерно приводящая в любой культуре «теоретического» типа к появлению «знания о знании», не заставила себя долго ждать. Она в полной мере заявила о себе уже внутри самой брахманической школьной обрядовой традиции — в так называемых *яджнапарибхашах*, своеобразных метатекстах, содержащих как самые общие принципы построения нормативного описания обряда, так и вербальные определения ряда наиболее важных из употребляемых в тексте «технических» обрядовых терминов.

Одно только формирование подобной иерархической системы знаний, характерной именно для «теоретической» культуры, говорит с полной определенностью о том, что общая отсылка к *магическому мышлению* отсылает нас явно «не туда», а разговор о принципиальной типологической «инаковости» брахманической мысли, логически вытекающий из ее определения в качестве *архаической* или *не-современной* (если эти слова вообще что-то значат), представляется здесь по меньшей мере не вполне уместным. Но иначе, по всей видимости, и быть не могло, поскольку само «имянаречение» мышления состоялось в данном случае все в той же «за-оконной» перспективе — по признакам описываемого в тексте обряда, а не по признакам того нового пространства возможностей, которое предоставлял для мысли сам описывающий обряд текст.

Вот я и говорю, что давно пришла пора изменить перспективу научного исследования таким образом, чтобы вывести наконец саму обрядово-нормативную текстовую деятельность из «слепого пятна» и отдать ей должное как важнейшему феномену древнеиндийской культуры. А для этого в центр нашего внимания необходимо поставить ту конкретную и чрезвычайно своеобразную по содержанию систему понятий с присущими только ей динамическими

интенциями, которая непосредственно формировалась в ходе описания обрядовой практики. Только в этом случае можно, судя по всему, рассчитывать на понимание как внутренней логики развертывания текста (принципиально, подчеркну, отличной от логики описываемого в нем обряда), так и общих закономерностей развития тех жанровых форм, в которые он отливался, являясь вначале в виде литургических *санхит* (прежде всего — «Яджурведы»), затем в виде *брахман* и потом *упанишад*. В противном же случае весь разговор об истории жанров скорее всего сведется к изложению сведений, характерных для чисто традиционного источниковедения, как это случилось в последнем обзоре ведийской литературы даже такого выдающегося санскритолога-эрудита, как Я. Гонда, имевшего к тому же за собой уже более чем полутора вековой опыт предшественников (ср. Гонда 1975, с. 354–360).

Вступая, однако, на этот путь с намерением выявить и понять логику развертывания обрядово-нормативного повествования и его эволюцию, мы сразу же наталкиваемся на препятствие — в виде «непроницаемости» брахманической мысли для современного читателя и вынужденно констатируем «инаковость» ведийской культуры, а вместе с этим и «инаковость» той человеческой реальности, которая стояла за ней. Выходить из этого положения можно по-разному. Можно ограничиться все той же общей и, по сути дела, монологической отсылкой к архаичности мышления творцов брахманической прозы, приняв имплицитно свое собственное за точку отчета. А можно и не удовлетвориться подобной отсылкой и задуматься сначала над тем, что в принципе обуславливает непонимание чужой культуры, чтобы затем объяснить наше собственное непонимание в данном конкретном случае. Так или иначе, но разговор здесь должен непременно идти разом и об исследуемой культуре, и о культуре самого исследователя.

Начнем с того, что каждая из них — как, впрочем, и любая другая — характеризуется своей собственной и только

ей присущей семантической системой, которая формируется отношениями «ожидания», спонтанно связующими, помимо всякой воли субъекта, все наличествующие в культуре понятия и соответственно все слова, маркирующие их, в единую и целостную смысловую структуру. Сам факт того, что слова представлены в сознании носителей культуры не в качестве изолированных данностей, засвидетельствован, как уже говорилось ранее, экспериментально. Но если признать этот установленный факт и смириться с ним, то следующим шагом должны бы стать три важнейших в методологическом отношении вывода, вытекающих один из другого.

Во-первых, если все слова еще до всякого их сцепление на уровне актуального высказывания уже в какой-то степени спонтанно «ожидают» и «предполагают» друг друга, значит, вербальное значение каждого из них определяется в конечном счете его «ожиданиями» всех (в пределе) остальных, входящих в общую для них всех семантическую систему культуры. Вполне, замечу, в духе Николая Кузанского — *каждое во всем, и все в каждом*.

Во-вторых, состоявшаяся и выраженная в тексте мысль предстает с этой точки зрения лишь частичной реализацией тех возможностей, которые предоставляет для ее развертывания данная семантическая система. В свою очередь, объективирующееся в словах мышление оказывается лишь выводением ограниченной выборки «ожиданий» из их латентного состояния с одновременным «вымораживанием» всех остальных, присутствующих теперь в высказывании лишь в снятом виде. Исходя из этих соображений, я и предложил выше называть подобного рода системы, определяющие как содержательную специфику каждой конкретной культуры, так и своеобразие их познавательных возможностей, *потенциальным текстом культуры*.

И, наконец, третье, уже непосредственно касающееся проблемы непонимания. Более или менее адекватное восприятие инокультурной мысли предполагает обратное ее проецирование в ту же или достаточно близкую ей систе-

му «ожиданий», где эта мысль только и может в полной мере значить то, что она значит в исходном для нее потенциальном тексте.

А вот если он иной и притом кардинально? Если, положим, «ожидания», характерные для исследуемой культуры, не совпадают в решающих моментах с «ожиданиями» культуры исследователя? Вот тогда-то и будет рождаться ощущение непонимания — и это в лучшем случае, поскольку отчетливое переживание непонимания хотя бы содействует формированию исследовательского мотива, нацеленного на преодоление его тем или иным способом. В худшем же случае будет рождаться иллюзия понимания, клаузула предел всякому дальнейшему продвижению вперед. Рождается такая иллюзия в результате простого «присвоения» чужого текста — за счет его произвольного и бессознательного проецирования в свою собственную систему «ожиданий», где чужое высказывание, вроде бы и возрождается к жизни в субъективной реальности, но в реальности, по определению, новой. И в этой новой своей жизни оно, разумеется, приобретает и новый, отличный от оригинального смысл, вполне, быть может, удовлетворяющий исследователя, но, по сути дела, совершенно неудовлетворительный.

Отсюда вытекает двуединая цель, к которой желательно стремиться ради более или менее адекватного восприятия исследуемого текста, реальная жизнь которого, по точному замечанию М.Бахтина, «всегда развивается на рубеже двух сознаний» (Бахтин 1976, с. 127). С одной стороны, необходимо постоянно отслеживать стоящие за ним чужие, инокультурные «ожидания» и, насколько это возможно, делать их своими (по крайней мере, своими знакомыми), так чтобы зона ближайшего его развертывания в каждый момент становилась бы хотя бы немного ожидаемой, а присущая ему внутренняя логика переживалась бы несомненно логичной и самим исследователем. Но, с другой стороны, чтобы понизить возмущающее влияние «ожиданий», наличествующих в собственной культуре исследователя, и соответ-

ственно уменьшить риск их «вчитывания» в инокультурный текст, не менее важно уметь произвольно отстраиваться от них, предметно выявлять их всю *не-естественность*, всю их *не-универсальность* и в этом смысле делать их до какой-то степени чужими. Вот при таком диалогическом движении мысли от своей культуры к чужой и обратно, находясь внутри бесконечного герменевтического круга, мы только и можем рассчитывать на постепенно углубляющееся (но, никогда не исчерпывающее по причине неисчерпаемости соответствующей системы «ожиданий») понимание исследуемого текста.

Подчеркиваю, что задача по реконструкции всей системы «ожиданий», определяющих исчерпывающим образом содержательное своеобразие каждой конкретной культуры, вовсе таким образом не ставится, да и поставлена она быть не может в силу ее принципиальной невыполнимости. Однако и ограничивать себя частными и изолированными реконструкциями «ожиданий» в равной степени не представляется по большому счету возможным — в силу той же системности самой системы «ожиданий». Следовательно, чтобы преодолеть частность частных филологических реконструкций, нацеленных на выявление семантики того или иного конкретного слова, именно сюда, на эту системность, и должен быть перемещен основной акцент историко-культурного исследования. И, надо сказать, что необходимый понятийный инструментарий для этого у нас уже имеется на руках.

Дело в том, что, употребляя выше понятие потенциального текста в качестве общеметодологического, нацеленного прежде всего на предметное описание познавательной ситуации, в которой находится исследователь-гуманитарий, мы на время отвлекались от свойственной данной системе иерархической организации. Но, как уже говорилось в первой части работы, в системе «ожиданий», образующих потенциальный текст, всегда имеется более или менее выраженное семантическое ядро, связанное с наиболее силь-

ными ценностными ориентациями культуры. И именно это ядро в свернутом виде — в виде одного или нескольких центральных понятий, составляющих ведущую для данного социума область автопредикации индивида, — уже включает в себе все основные интенции культуры, только ждущие своего часа. Это именно та самая область потенциального текста, в «ожидании» которой бытуют все остальные опорные понятия культуры, в результате чего даже самые, казалось бы, прозрачные из них могут приобрести совершенно специфические и неожиданные для нас коннотации. И это одновременно та его область, актуализация которой приводит к порождению практически всех наиболее ответственных высказываний «теоретической» культуры, в частности, относительно того, в чем она видит смыслообразующее начало человеческой жизни, кого она рассматривает человеком по преимуществу и т.п. Короче говоря, это именно то, что, скрываясь за явленными текстами, определяет в самых общих чертах являемое ими лицо каждой отдельной культуры — ее содержательное своеобразие и неповторимость.

В древней Индии брахманического периода в силу того, что преимущественным объектом категоризации «прозревшей» культуры стал здесь торжественный обряд почитания богов, место такого семантического ядра, замыкавшего на себе все основные силовые линии смысловых полей, заняло понятие *яджны*, переводимое обычно как *жертвоприношение*. Ввиду его решающей роли в структурировании брахманической мысли имеет, я думаю, смысл, ради того чтобы яснее обозначить истоки нашего непонимания, заранее отметить те связанные с данным понятием трудности, возникающие из-за разницы в «ожиданиях», с которыми мне самому приходилось постоянно сталкиваться и по мере сил бороться в ходе своей работы. Именно этим и будет определяться план нашего ближайшего разговора о содержательном своеобразии древнеиндийской культуры поздневедийского периода.

Начнем мы его с самых предварительных замечаний относительно понятия яджны. Затем, расширяя поле исследуемых «ожиданий», подробно остановимся на тех неожиданных для нас коннотациях, которые приобретали из-за сцепления с *яджной* понятия *слово* (*vāc*), *истина* (*satya*), *быть* (*bhū*) и *сам* (*ātman*). Далее, отталкиваясь от полученных результатов, мы попытаемся прояснить для себя, в чем заключалось жанровое своеобразие брахманической прозы, отметив основные этапы ее развития. И, наконец, в заключение нашего разговора о древнеиндийской культуре посмотрим на частном примере *дхармашастр*, как в рамках сложившегося потенциального текста становилось возможным расширение «поля зрения» культуры, что выражалось в данном случае в переходе от уже состоявшегося нормативного описания обряда к нормативному описанию повседневной практики «дваждырожденных».

Культура древней Индии:
о понятии уајѣа

Итак, *яджна*. Само по себе это слово является наиболее общим названием для жертвоприношения¹¹⁶. Определенная разница, однако, между нашим *жертвоприношением* и *яджной* обнаруживается уже на индикативном уровне их значений. Хотя, рассуждая аналитически, мы, разумеется, и в состоянии вычленив в жертвенном обряде две его составляющие, предметно-действенную и словесную, однако спонтанно и произвольно мы готовы сразу же расценивать его вещественную сторону как наиболее весомую, наиболее значимую, а словесную, скорее, как сопроводительную,

¹¹⁶ В зависимости от жертвуемого материала различались три следующих типа яджны: приношение священного напитка сомы, приношение жертвенного животного и, наконец, приношение, изготовленное из зерновых, — так называемая *хавир-яджна*.

уточняющую и в этом смысле подчиненную. И эта наша готовность, это наше ожидание, совершенно для нас естественное, не подтверждается *яджной* брахманических текстов. Здесь данное понятие отсылает в первую очередь к слову мантры, слову литургической формулы, и только потом, во вторую очередь, — к обрядовому действию.

Вот, к примеру, жрец-адхварью расстилает по алтарю бархис (специально собранную для этого особую траву), произнося мантру (ВС II.2 = ШБр I.3.3.11): «Стелю тебя мягким, как шерсть, на котором прекрасно сидится богам!» Для нас эта мантра просто сопровождает дело, непосредственно отражая его и дублируя с помощью слов. Для ритуалиста же подлинным событием здесь является, напротив, произнесение мантры, а само расстилание бархиса совершается для того, чтобы ее слова не повисли в воздухе, не найдя себе опоры (*pratiṣṭhā*) в обрядовом действе.

Казалось бы, какая разница?! А разница-то, как выяснится скоро, самая существенная. Сейчас, забегаю вперед, скажу только, что при такой расстановке акцентов проблема соответствия слова и дела, или, иначе говоря, проблема истинности высказывания, выстраивается противно всем нашим ожиданиям: не слово (*vāc*) должно соответствовать делу (*karman*), чтобы иметь отношение к сущему, а скорее, наоборот, — дело должно соответствовать сущему слову мантры. Но ведь об этом еще надо (и, главное, можно) позаботиться, причем позаботиться именно практически, заранее совершив соответствующие подготовительные операции. В данном случае необходимо, положим, заранее найти пригодную для жертвенного обряда траву, необходимо срезать ее в требуемом количестве, сопровождая свое действие соответствующей мантрой, особым образом связать ее, принести домой, развязать и, наконец, расстилать подобающим образом. Ну, а слово? — А слово мантры и без того имеет самое прямое отношение к сущему — оно «истинно» само по себе, ибо это извечно сущее Слово Веды, Слово священного текста.

Еще большие трудности представляет для нас вербальное значение *яджны*. Здесь также обнаруживается чрезвычайно важное для понимания брахманического текста отличие данного понятия от *жертвоприношения*. Действительно, наше *жертвоприношение*, как минимум, двухвалентно — оно, по крайней мере, «ожидает» и «предполагает» слова *человек*, отсылающее к субъекту, совершающему жертвенный обряд, и *божество*, означающее того, кому приносится жертва. Таким образом, понятие жертвоприношения оказывается изначально и помимо всякой нашей воли связанной с идеей отношения между двумя действующими лицами разного сакрального ранга, наличие которых, являясь безусловной предпосылкой обряда, только и оправдывает для нас его проведение. Но в силу этого само жертвоприношение произвольно переживается нами как нечто вторичное и инструментальное — как действие, обеспечивающее человеку искомое отношение с сакральным.

Иное дело *яджна*. Данное понятие обретает смысл и притом предельно в брахманической прозе насыщенный при заполнении уже только одной валентности. В частности, это проявлялось в том, что при описании ситуации (ситуации, замечу, архетипической), когда во время оно жертвоприношение впервые совершали сами боги, вполне естественный для нас вопрос: «А кому же предназначена была их жертва?» — перед ритуалистом даже не вставал.

Нам, конечно, трудно смириться с этим, но как иначе быть, если в «Шатапатха-брахмане» боги раз за разом предаются совершению *яджны*, восхваляя ее до изнурения¹¹⁷,

¹¹⁷ Чрезвычайно распространенный в брахманической прозе устойчивый оборот: *tenārcanīah śratuantaś ceguh* (они предавались ей, славословя до изнурения), — может отсылать к двум различным ситуациям, когда «славословие до изнурения» (т.е. неустанная рецитация речей, гимнов Ригведы) имеет место во время жертвоприношения или когда оно предшествует ему, выступая и для богов, и для людей в качестве средства распознавания *яджны*.

если яджной при этом они почитают саму яджну¹¹⁸, устойчиво отождествляемую с Праджапати — отцом-прародителем и богов и их соперников асуров (и вообще «всего здешнего»)? В какой еще системе «ожиданий» могло случиться утверждение, что именно благодаря совершенной ими яджне боги, причастившись к ней первыми из существ, только и смогли стать бессмертными богами¹¹⁹, достигнув с ее помощью неба¹²⁰? Человек же лишь вторит им, когда совершает

¹¹⁸ Ср. толкование фразы *uajñena uajñat auajanta* (РВ X.90.16 = ВС XXXI.16) в ШБр X.2.2.1–2. Здесь данная фраза означает, что боги почтили яджну-Праджапати с помощью яджны, совершив ее, имея в качестве жертвы того же Праджапати.

Попутное замечание методологического порядка по поводу так называемых «отождествлений» типа: *Праджапати — яджна*, которыми полна брахманическая проза. Я. Гонды (Гонда 1983, с. 8–9), совершенно справедливо отмечая, что это не отождествления в прямом смысле слова, предлагает рассматривать их своеобразным сжатием более развернутых высказываний; в данном конкретном случае, в связи с яджной как Праджапати, он отсылает в качестве примера к ШБр XI.1.8.2 и след. В отличие от Гонды я полагаю, что эти развернутые высказывания, напротив, часто сами являлись вторичным обоснованием спонтанно рождавшихся кратких «отождествлений», наличие которых в тексте свидетельствует просто о том, что два понятия по тем или иным основаниям уже стали «ожидать» и «предполагать» друг друга с очень большой степенью вероятности, образуя единый семантический пучок. Как бы то ни было, но рассматривать их «эквиваленциями» в духе С. Шаера (Шаер 1925), следовавшего за Л. Леви-Брюлем в понимании магического мышления, на мой взгляд, не представляется возможным в принципе.

¹¹⁹ Ср. ШБр I.5.2.6: «Пожертвовали боги этой (яджной)... и после того, как пожертвовали, стали боги тем, чем они есть сейчас».

¹²⁰ Постоянно встречающийся в «Шатапатха-брахмане» мотив завоевания богами неба (см. I.6.1.10, I.6.2.1, I.7.3.1–2, I.7.3.22 и т.д.) связан с тем, что, достигнув неба (*div*), боги (*deva*) обретают, наконец, свою собственную, небесную (*deva*), природу.

свой жертвенный обряд и приобщается вслед за ними к истинносущему. И ведь не только человек, но и все в этом мире добротнo существует лишь в той мере, в какой оно сопричастно яджне, и наоборот, все, что не причастно яджне, может лишь ничтожиться¹²¹.

Яджна очевидным образом обладала для ритуалиста беспредпосылочной сакральной природой¹²². Являясь атманом всего сущего, включая тех же богов¹²³, она была высшей и притом самодостаточной ценностью, а не просто инструментальным действием, способствующим налаживанию добропорядочных отношений с сакральным. Можно, видимо, с полным правом утверждать, что в противовес нашему *жертвоприношению* понятие *яджна*, образуя собой семантическое ядро культуры, имело предельно сущностный, а не относительный смысл. В конечном счете оно отсылало к идее основного и постоянно возобновляющего свое действие вселенского порождающего принципа, в силу которого существует все мироздание и которому подчинены все порождения верховного прародителя, Яджны-Праджапати.

Можно также утверждать, что все остальные опорные для брахманической прозы понятия, «ожидая» и «предполагая» *яджну*, имели ее в качестве своей предпосылки, в то время как сама *яджна*, напротив, заключая их в себе в свернутом виде и придавая им экзистенциально насыщенный характер, ничего больше уже не «предполагала» за собой. Именно она задавала тот уровень предельного, беспредпосылочного смысла культуры, выше которого мысль ритуалиста, если и поднималась, то с неизбежностью перенастраивалась на апофатический лад. В итоге, выходящий за эти границы вопрос о сути самой яджны — или, говоря иначе, о сути

¹²¹ Ср. ШБр I.5.2.4. Подробнее см. ниже.

¹²² Яджна, как скажет позднее Джаймини в самом начале «Миманса-сутры», существует сама по себе, а божество представляет собой лишь *дополнение* к ней.

¹²³ Ср. ШБр VIII.6.1.10, XIV.3.2.1.

самого Праджапати — парадоксальнейшим для нас образом сам утверждался в культуре в качестве положительного ответа, причем ответа в наивысшей степени ответственного и глубокомысленного, констатирующего ее принципиальную невыразимость.

Отсюда проистекало характерное для брахманической прозы употребление вопросительного местоимения *ka* (кто?) в качестве тайного имени яджны-Праджапати¹²⁴. Отсюда же его постоянный эпитет *anirukta* (несказуемый, неизъяснимый, не могущий стать предметом определения), свидетельствующий о том, что единственным ответом на вопрос: «А кто же он сам по себе — не по своему творению, а по конечной своей сути — вот этот Праджапати?» -- могло быть только молчание, полное, однако, невыразимого смысла¹²⁵. И, надо полагать, отсюда же как следующий этап в развитии брахманической мысли, когда объяснительные возможности яджны были окон-

¹²⁴ Ср. ШБр I.1.1.13, где вопрос, заключенный в словах мантры: «*Кто запягает тебя? (kas tvā yunakti)*» — уже сам по себе мог пониматься одновременно и утвердительным ответом на себя: «*Ка-(Праджапати) запягает тебя!*»

¹²⁵ Ср. постоянно всплывающий в «Шатапатха-брахмане» мотив молчания при толковании приношений, посвященных Праджапати. Заметим, что впервые движение ведийской мысли в этом направлении намечается в одном из поздних космогонических гимнов «Ригведы» (РВ X.121), по духу (и, судя по всему, по времени) чрезвычайно близком брахманической прозе. Гимн выстраивается как цепочка крайне двусмысленных высказываний с использованием все того же вопросительного местоимения *ka*; в результате каждый вопрос, относящийся к самому Праджапати как творцу мира, непосредственно совпадает с ответом, утверждающим его под именем Ка в качестве творца. Аналогичный ход, но, как кажется, чуть более последовательно совершается в другом космогоническом гимне «Ригведы» (X.129), где исчерпание предельных возможностей для положительных утверждений о происхождении мира подчеркивается целым рядом апофатических высказываний.

чительно определены, берут начало характерные в большей степени уже для *упанишад*, но впервые предпринятые именно в *брахманах* обстоятельные разговоры об атмане¹²⁶. Они прямо свидетельствуют о начавшейся трансформации прежней системы «ожиданий», о расширении семантического ядра культуры за счет вхождения в него понятия *атман*. Именно оно, постепенно приобретая свое терминологическое значение беспредпосылочной основы сущего, начинало теперь задавать уровень предельного смысла культуры, дополняя *яджну* в функции ведущего объяснительного принципа, но, естественно, при сохранении с ней, как мы увидим далее, всех своих существенных семантических связей.

Культура древней Индии:
что значит говорить сатью?

Можно с полным правом утверждать, что вслед за «Ригведой» именно брахманическая проза во многом определила «содержательное лицо» и ведущие познавательные интенции всей последующей древнеиндийской традиции. Как уже указывалось выше, в период становления и развития брахманической прозы — от *санхит* «Яджурведы» до ранних *упанишад* — в ходе описания и толкования торжественных обрядов почитания богов окончательно сформировалось семантическое ядро древнеиндийской культуры, центральное положение в котором заняло понятие яджны. Его смысло-

¹²⁶ См., например, типично упанишадский пассаж X.6.1.1–X.6.5.9 в *Мадхьяндина*-рецензии «Шатапатха-брахманы», посвященный толкованию обряда агничаяны. Попутно отмечу, что две последние брахманы из него, четвертая и пятая, образуют в *Канвия*-рецензии начало «Брихадараньяка-упанишады» (I.1.1 — I.2.7). Перевод А.Я. Сыркина сделан без учета их неразрывной смысловой (и текстологически подтверждаемой) связи, по крайней мере, с двумя предшествующими брахманами «Шатапатхи», второй и третьей.

вое поле, втягивая в себя все важнейшие понятия экзистенциального порядка и одновременно придавая им эту экзистенциальность, структурировало ритуалистическую мысль самым парадоксальным образом, открывая перед ней возможность совершать вроде бы немислимые и невероятные с нашей точки зрения ходы. В частности, это коснулось слова (*vâc*) и всего круга связанных с ним понятий.

Попадая в поле притяжения *яджны*, оно обрастало совершенно неожиданными и непривычными для нашего сознания коннотациями, что, разумеется, затрудняет сегодня адекватное восприятие нами брахманического текста — адекватное, повторюсь, стоявшей за ним и порождавшей его человеческой реальности. Прояснение и анализ этих коннотаций должны бы стать теперь одним из неперемных условий формирования той перспективы, в которой повествование *брахман* не представляло бы продолжением наших собственных мыслей о сакральном, сущем, истинном и т.п., чем случается непроизвольно грешить нам на практике при полном (как правило) сознании недопустимости подобного «греха» с общих теоретико-методологических позиций.

Вот в этой связи и с этим прицелом, решая одну частную задачу по семантике слова, обратимся к тексту «Шатапатха-брахманы», хотя и составленному уже на излете собственно брахманической прозы¹²⁷, но, тем не менее, чрезвычайно для нее представительному и в то же время совершенно уникальному по широте охвата обрядового материала.

Наше внимание сразу же привлекает его начало, самая первая его брахмана (I.1.1.1, 4–6), где принятие жертвователем обета совершить жертвоприношение довольно неожиданно истолковывается как взятие на себя обязательства

¹²⁷ Более точная датировка «Шатапатха-брахманы» крайне затруднительна. По мнению Я. Гонды, лучшее, что можно на сегодняшний день предложить, это период от составления брахман «Черной Яджурведы» до первых упанишад (~ 600 г. до н.э.); см. подр.: Гонда 1975, с. 354–360.

говорить во время предстоящего полнолуного обряда одну только сатью (*satya*), исключив из своего оборота анриту (*anrita*). Каких-либо вопросов относительно того, что значит в данном контексте говорение сатьи у исследователей и переводчиков, судя по всему, просто не возникает: *satya* безоговорочно понимается как *истина, правда (truth, Wahrheit)*, *anrita* — как *ложь, неправда (untruth, Unwahrheit)*¹²⁸.

Не испытав и не пережив здесь никакого «сопротивления материала», современной нашей мысли не остается ничего другого, как ассимилировать его самым естественным для себя образом — за счет произвольного «вчитывания» в текст лишь своих собственных и хорошо ей знакомых представлений, сцепленных к тому же наиболее привычным для нее способом. В итоге без всякой задумчивости мы получаем от нее в свое распоряжение вполне приемлемую для нас, ожидаемую нами и поэтому вполне нас удовлетворяющую интерпретацию с явным этико-религиозным подтекстом: ложь оскверняет человека, а раз так, жертвователю, приступающему к сакральному действию, требуется совершить облагораживающее его нравственное (оно же — внутреннее) очищение.

Типичный пример подобной ассимиляции дает перевод В.С. Семенцова (следующего в данном случае за Ю. Эггелингом) первой брахманы «Шатапатхи»: «Кто собирается принять обет, тот, стоя между очагами Ахаванией и Гархатпайей и повернувшись лицом к востоку, прикасается к воде; он прикасается к воде потому, что человек — это нечистое, ибо он лжет, и потому, что этим действием [достигается] внутреннее очищение...»¹²⁹.

¹²⁸ Помимо перевода Ю. Эггелинга см. также: Хиллебрандт 1880, с. 5; Ольденберг 1919, с. 203; ср. перевод Кейта «Айтарея-брахманы» 1.6, где дикшитару сходным образом предписывается говорить сатью.

¹²⁹ Семенцов 1981, с. 66; ср. перевод В.Г. Эрмана: «Причина, по которой он касается воды следующая: нечист человек, ибо он молвит неправду; потому совершает он внутреннее очищение». (Эрман 1980, с. 145.)

Все вроде бы понятно и вполне логично. Дело, однако, заключается в том, что сам текст, объясняющий необходимость очищения перед принятием обета — *tad yad āpa upasṛṣaty amedhyo vai puruṣo yad anṛtam vadati tena pūtir antarataḥ* — при ближайшем рассмотрении ничего не знает ни о «внутреннем очищении», ни о наличии прямой причинно-следственной связи между произнесением анриты и «греховным» (в нашем смысле этого слова) состоянием человека. Ключевая для его понимания фраза *tena pūtir antarataḥ*, введенная поначалу в заблуждение Ю. Эггелинга и всех тех, кто последовал за ним, значит, конечно же, не «этим действием [достигается] внутреннее очищение», а прямо противоположное — «с этим (говорением анриты) смердящим изнутри (он становится)»¹³⁰. Возможные сомнения на этот счет развеивает Канвия-рецензия «Шатапатха-брахманы» (II.1.1.1), которая, как правило, менее эллиптическая и потому чаще дает более понятное и вразумительное чтение:

«Вот почему он прикасается к воде. Ведь человек непригоден для жертвы. Непригоден же для жертвы он тем, что говорит анриту — с ней гнилостный смрад (его) выходит сюда изнутри» (*sa yad āpa upasṛṣaty amedhyo vai puruṣas tena ha puruṣo 'medhyo yad anṛtam vadati tena idam antarataḥ śuktaḥ pūtir vāti*)¹³¹.

Справедливости ради надо сказать, что впоследствии сам Ю. Эггелинг отчасти исправляет свою ошибку, трактуя в III.1.2.10 *pūti* как *foul*, но и в новом своем переводе он сохраняет прежнюю идею причинно-следственной связи между произнесением анриты (в его переводе — *untruth*) и внут-

¹³⁰ Для *pūti* в значении *смердящий* ср. выражение *pūtam vācām vadanti* в ШБр XIII.2.9.9, где слово *pūta* употреблено в качестве антонима *surabhi* (*благоуханный*).

Последняя фраза — *tena idam antarataḥ śuktaḥ pūtir vāti* — осталась совершенно непонятой Свамнатханом, переводчиком Канвия-рецензии. Без всяких комментариев он предлагает такое, что и переводом-то называть, судя по всему, весьма трудно: «By that (touching) is verily "sacrifice"».

ренной нечистой (греховностью) человека: «He is foul within, in that he speaks untruth»¹³².

Между тем подобной связи наш текст, как кажется, тоже не обнаруживает. Смысл скорее заключается в том, что при произнесении анриты некое смердящее начало, которое изначально покоится внутри человека, получает доступ наружу, оскверняя тем самым и самого жертвователя, и, следовательно, яджну; чтобы не допустить этого ему и предписывается, воздерживаясь от анриты, говорить дальше одну только сатью. В свете такого понимания устройства человека перевод ШБр I.1.1.1, 4–6 должен бы выглядеть скорее так:

«Собираясь принять обет (воздержания, жертвователь), став между (огнями) ахаванией и гархалатьей и повернувшись лицом к востоку, прикасается к воде.

Вот почему он прикасается к воде. Ведь человек непригоден для жертвы, раз говорит анриту — с ней он смердит изнутри. Поистине, вода — пригодна для жертвы; *“Да приму я обет, став пригодным для жертвы!”* — так (он думает). Поистине, вода — это то, что очищает; *“Да приму я обет, став чистым с помощью того, что очищает!”* — так (он думает). Поэтому и прикасается к воде...

Поистине, сатья и анрита — это двоица, третьего нет. Именно боги — сатья, люди — анрита. (Принимая обет со словами): *“Вот я перехожу от анриты к сатье!”* — тут он и переходит от людей к богам.

Поистине, (во время яджны) он должен говорить только сатью. Ведь сатья — это обет, которого держатся боги; поэтому и сияние у них. Сияние подлинно бывает (у жертвователя), если он, зная так, говорит сатью.

В таком случае по завершении (яджны) он слагает (обет — с яджусом): *“Сейчас я таков, какой есть!”* Ведь будто нечеловеком он теперь становится, когда принимает обет.

¹³² Ср. перевод Г. Ольденберга (Ольденберг 1919, с. 203): «Der Mensch ist nicht rein für das Opfer; da er Unwahrheit spricht, ist er innerlich verfault».

И раз уж неладно выйдет, если скажет: “*Вот я перехожу от сатхи к анрите!*” — а тут он действительно вновь становится человеком, то обет пусть слагает (говоря) именно так: “*Сейчас я таков, какой есть!*”».

Предложенный перевод оставляет, разумеется, непроясненным вопрос о значении *сатхи* и *анриты* в данном обрядовом контексте, но возможное направление его решения он как мне кажется, все же намечает. Для начала попытаемся выяснить для себя, что же такого «смердящего» может быть в человеке, что в силу своего сродства с аяритой способно актуализироваться при ее произнесении. Диагностичным здесь оказывается мифологический контекст, в котором второй (и последний в первой книге «Шатапатхи») раз употребляется определение *смердящий* (*ṛiti*):

«Лежал, поистине, Вритра, покрыв собой все то, что между небом и землей. Из-за того, что лежал, покрыв (*vr-*) все это, имя ему Вритра. Индра убил его. Убитый и смердящий (*ṛiti-*), тек он (гнилью) во все стороны к водам... Вот поэтому и стала часть вод отвратной. Взметались те (воды) выше верха; отсюда (возникла) здешняя (травы) дарбха, она же — вода, лишенная смрада (*anāṛbhuṭa-*). В остальных же (водах) подлинно есть смешение, раз в них стекал (гнилью) смердящий Вритра. Тут (адхварью) и отгоняет их этими двумя павитрами (из травы дарбха) и уже пригодной для жертвы (*medhya-*) водой окропляет (жертвенную утварь). Поэтому он и очищает (кропительную воду) этими двумя павитрами» (ШБр I.1.3.4–5).

Непригодность для жертвы (*amedhya*) и в этом случае соотносится со смердящим началом, только здесь оно непосредственно воплощается во Вритре — этом предельном выражении (по крайней мере, со времен «Ригведы») силы сопротивления заведенному богами порядку. Вся его жизнь — одна сплошная анрита, одно сплошное нарушение того мирового лада, который они установили и поддерживали. «предаваясь до изнурения жертвенному действу». Уже само рождение Вритры есть результат словесной ошибки (точнее, ошибки в ударении, влекущей за собой инверсию смысла),

которую допустил Тваштар во время яджны, назвав нарождающегося Вритру «*indraçatru*» («имеющим Индру (своим) врагом-(убийцей)») ¹³³; в промежутке, пока слова его прародителя не сбылись и он действительно не был убит Индрой, Вритра только и знает, что растет и без меры поглощает подносимую ему еду, не обременяя себя, разумеется, никакими ответными обязательствами ¹³⁴.

¹³³ Надо было бы сказать *indraçātruh* (враг-(убийца) Индры), ср. «Тайттирия-санхита» II.4.12.1; ШБр I.6.3.10 восстанавливает здесь полную форму: *indrasya çatruh*.

¹³⁴ Ср. ШБр I.6.3.6–12:

«Разгневался (на Индру) Тваштар: “Что?! Он убил моего сына?” Заготовил он сомы, в котором не было доли для Индры. Каким этот сома выжимался, таким и делался (его сок) — без доли для Индры.

Поистине, понял Индра: “Это ведь от сомы меня сейчас отлучают!” Незвано — как более сильный у более слабого — поглощал он его прямо из ковша, но тот только вредил ему. Тек он из его жизненных пран во все стороны. Только изо рта не тек, а изо всех остальных жизненных пран тек...

Разгневался Тваштар: “Что?! Он выпил незвано моего сомы?” — и ненароком осквернил яджну. Остатку этого очищенного (сомы), что был в ковше, дал он скатиться в (огонь, сказав): “Вырастай имеющим Индру (своим) врагом!” Достигнув огня, таким он и возник из него.

Из-за того, что возник скатываясь (vr-), он — Вритра. А из-за того, что возник без ног, он — змей. Как отец с матерью приняли его (асуры) Дану и Данаю, поэтому называют его Данава.

А из-за того, что (Тваштар) сказал: “Вырастай имеющим Индру своим врагом-(убийцей) (*indraçatru*)!” — именно Индра и убил его. А как сказал бы: “Вырастай врагом-(убийцей) Индры (*indrasya çatruvardhasu*)!” — вот тогда именно он убил бы Индру...

А из-за того, что сказал: “Вырастай!” — тот и рос и вбок на полет стрелы, и вперед на полет стрелы. Поднял он западный океан и восточный. Чем больше становился, тем больше ел.

В начале дня боги приносили ему еду, в полдень — люди, а в конце дня — предки».

Наличие всех этих мотивов — «смердящее асурическое начало», «осквернение яджны», «противление богам и установленному ими порядку», «вербальный дефолт» и «смерть-небытие» как следствие этого дефолта-анриты, — узлом сплетенных вокруг Вритры, позволяет сделать еще один шаг и конкретизировать наш вопрос следующим образом: а нет ли чего в устройении человека от этого смердящего небытием Змея? Однозначный ответ на него опять же дает сама «Шатапатха-брахмана» — именно живот является тем внутренним Вритрой, которому человек в течение всей своей жизни платит дань всякий раз, как захочет есть¹³⁵. Но если это так, если животом своим человек и в самом деле сродни Вритре, то «вчитывание» в текст привычных нам мыслительных ходов (типа — человек лжет, поэтому он внутренне и, разумеется, метафорически нечист), оказывается, по крайней мере, необязательным условием для того, чтобы разглядеть в ШБр I.1.1.1 определенную, хотя и чуждую нам логику сцепления тем, ту самую логику, которая с полной очевидностью давала о себе знать еще в одной ситуации — в обряде похорон агнихотрина.

Тут мы действительно сталкиваемся со внутренним очищением, но только не с тем этическим фантомом, о котором говорят исследователи, а с очищением в самом буквальном смысле этого слова: по смерти агнихотрина в ходе заключительного его приношения в огонь (*antyeṣṭi*) перед тем, как поместить на погребальный костер тело, полагалось промыть водой внутренности и умастить их маслом, сделав тем самым этого радетеля яджны пригодным для жертвы (*medhya*)¹³⁶ и, следовательно, для мира богов, куда лежал теперь его путь¹³⁷.

¹³⁵ Ср. ШБр I.6.3.17: «(Когда Индра убил Вритру) он разрезал его надвое. Из того, что было в нем природой сомы, он сделал луну, а то, что было природой асуров, он вчинил как живот здешним тварям... И когда здешние твари хотят есть, это они платят дань вот этому животу-вритре».

Если ход наших рассуждений верен и сцепление всех вышеуказанных мотивов и в самом деле имело место в стоящей за текстом человеческой реальности, образуя в сознании (или, лучше сказать, подсознании) ритуалиста единый семантический пучок, единое смысловое поле, сформированное обоюдными их «ожиданиями», произнесение анриты в таком случае неизбежно должно было ассоциироваться с актуализацией в человеке его асурического, богопротивного начала и попадать, естественно, под запрет как действие абсолютно несовместимое с яджной и оскверняющее ее.

Вот в этой связи, оставив до времени «смердящее начало» в покое, присмотримся внимательнее к другому, противоположному в семантическом отношении полюсу брахманического текста — к самой *яджне*, вбиравшей в себя все положительные его коннотации (от посястороннего, земного, благоденствия человека до его потустороннего, небесного, бессмертия). Начнем с предметной составляющей обряда жертвоприношения.

Типологически *яджна* относится к разряду обрядовых действий с ярко выраженной «соединительной» семантикой. Как и церемония приема гостя, с которой она раз за разом сопоставляется в «Шатапатха-брахма-

¹³⁶ ШБр XII.5.2.5; здесь же упоминается и несколько иная практика (осуждаемая, правда, самой «Шатапатхой») — перед промыванием удалять из внутренностей нечистоты (*viruṣṣam kṛtvā...*). Ср. «Катьяна-шраутасутра» XXV.7.18.

¹³⁷ Некоторое подобие *antyeṣṭi* обнаруживается и в самом обряде полнолунного жертвоприношения — когда в конце *яджны* сжигается умащенная маслом прастара, отождествляемая с новым телом жертвователя, которое после приношения в огонь должно птицей взлететь на небо (ШБр I.8.3.11–20); особенно примечательно здесь то, что данный текст содержит очевидную (хотя и не до конца понятную) отсылку именно к погребальной практике (I.8.3.18).

не»¹³⁸, яджна предполагает совместное принятие еды, устанавливающее между двумя сторонами, участвующими в общей трапезе, особо тесные отношения со взаимными обязательствами. Во время совершения яджны такими участниками были, с одной стороны, боги, а, с другой — жертвователь, который после кормления богов вкушал со своими жрецами-помощниками остатки жертвенной еды. Ясное понимание яджны как совместной с богами трапезы проявляется уже в начале «Шатапатха-брахманы» в связи с истолкованием в I.1.1.7–9 необходимости поста сразу же после очищения жертвователя и принятием им обета совершить жертвоприношение:

«С этого времени отказ от еды. Вот тут под обетом (поститься) Ашадха Саваяса разумел полный отказ от еды. Ведь боги понимают намерение человека, они знают, когда тот принимает обет: *“Наутро он принесет нам жертву!”* Все эти боги приходят в его дом; в ожидании проводят они время в его доме. Это День ожидания. И это уже неладно — есть прежде, чем поели (гостящие в доме) люди. Тем более — есть прежде, чем поели (гостящие в доме) боги. Вот поэтому пусть не ест вовсе!

¹³⁸ ШБр I.1.1.8; I.3.1.1–3, 11; I.5.1.26; I.6.4.3 и т.д. Нельзя здесь не отметить, что именно боги идеально подходят под определение гостя (atithi-), которое дает ему более поздняя дхармическая традиция («Гатама-дхармасутра» I.5.36): «из другой деревни» (asamānagāmaḥ — но ведь и боги не из того же села), «проводящий (в доме хотя бы) одну ночь» (aikarātrikaḥ — но ведь и они в ожидании приношений проводят у жертвователя ночь), «прибывающий (вечером), когда солнце село на деревья» (adhivṛksasūryopasthāyī — но ведь и в самом деле собираются они под вечер). В свою очередь и гость может представлять в той же традиции как божество, ср. «Васиштха-дхармашастра» XI.13: «Подобно Агни Вайшванаре приходит в дом гость-брахман. От него получают воды, а от них, изливающихся дождем, — еду». Подобная перекличка, конечно же, не случайна и, в конечном счете, объясняется общей для церемонии приема гостя и яджны «конъюнктивной» семантикой.

А Яджнавалкья на это сказал: *“Если не ест — становится жертвующим предкам, а если ест — объедает богов! Пусть ест только то, что съедается, не будучи съедаемым!”* Поистине, то съедается, не будучи съедаемым, что не идет в жертву; раз ест — этим он не становится жертвующим предкам, а раз ест то, что не идет в жертву, — этим он и богов не объедает».

Парадоксальность решения, предложенного как всегда афористичным и немного резковатым Яджнавалкьей, объясняется внутренней конфликтностью самой ситуации. С одной стороны, предстоит совместная трапеза с богами, а есть прежде них в силу заведенного и среди людей порядка, конечно же, недопустимо, но с другой, и полный пост невозможен, так как он мог бы послужить призывным жестом в сторону умерших предков, приношение которым из-за их сопряженности со смертью как раз и предполагало безусловное воздержание людей от участия в их трапезе — долю жертвователя, согласно ШБр П.4.2.24, должен был составить в этом случае один лишь запах жертвы.

После кормления богов приходил черед кормиться самому жертвователю вместе со своими жрецами-помощниками, а затем наступал тот ответственный момент, ради которого совершалась яджна, — испрашивание хотаром различных благ для жертвователя. Вот тогда-то и актуализировалась тема ответных обязательств богов, порожденных их участием в совместной с людьми трапезе:

«Порадовав богов этой яджной — то ричами, то яджусами, то приношениями, — (жертвователь) становится среди них дольщиком. А как стал среди них дольщиком, то потом (его хотар) и просьбу (для него) просит. Боги, уважив (хозяина жертвы — с мыслью): *“Раз он порадовал нас!”* — исполняют ту просьбу, которую просит для него (хотар). Поэтому и просьбу он просит после (совершения) яджны» (ШБр I.9.1.3).

Неисполнение просьб означало бы в данном случае уклонение богов от своих ответных обязательств, что, разумеется, не могло не расцениваться как нарушение заведенного

порядка вещей и, следовательно, как анрита¹³⁹. Оппозиция *сатья/анрита* потенциально уже присутствует здесь, но она никоим образом не совпадает с привычной нам оппозицией *истина/ложь*, способной иногда давать действительно внешне очень схожие высказывания (типа: «Бог да правда, человек да ложь»). К собственно брахманической мысли, однако, все они не имеют равным счетом никакого отношения: и *сатья* здесь не наша *истина* (или *правда*), и *анрита* никак не *ложь*, и *вера* (*ṣraddhā*) не наша *вера*, и *неверие* (*aṣraddhā*) вовсе не *атеизм*, да и *боги* (*deva*) совсем не наши *боги*.

Если, положим, неверие и находит на людей, а такое, по словам «Шатапатхи», бывало, то тем самым вовсе не ставится под сомнение существование богов; неверие, как и вера, касается лишь одного — действительности самого обряда, что он непременно принесет желаемый плод¹⁴⁰. Соответственно *сатья* должна бы скорее пониматься в контексте яджны как *то, что непременно сбывается*, — а имплицитно и — *если не будет нарушен заведенный порядок, если не случится быть анрите*¹⁴¹. Но боги, они ведь «сложены из сатьи» и не могут

¹³⁹ Ср. ШБр I.1.2.19: «Ведь для скольких божеств берутся части жертвенной еды, столько же считают себя этим обязанными исполнить для этого (жертвователя) то желание, с которым он берет (ее) (*yāvatiḥbhyo ha vai devatābhyo havīmsi grhyanta mam u haiva tās tena manyante yad asmai tam kāmam samarddhayeyuh yatkāmyā grhṇāti*). Поэтому он и отказывает (ее) божествам (поименно)».

¹⁴⁰ Ср. ШБр I.2.5.24: «Те, кто раньше жертвовал, совершали жертвоприношения, дотрагиваясь до (алтаря-веди прежде, чем по нему был расстелен бархис) — становилось им хуже. А тем, кто не жертвовал, становилось лучше. Нашло тогда на людей неверие: «*Кто жертвует, тому становится хуже, а кто не жертвует — лучше!*» После этого жертвенная еда перестала идти к богам отсюда, а ведь боги живут подношением отсюда».

¹⁴¹ Примечательно, что испрашивание хотаром благ для жертвователя сопровождалось со стороны последнего бормотанием пожелания уже самим просьбам стать сатьей (ШБр I.8.1.42), что может означать

изменить своей природе и не исполнить своих ответных обязательств, порождаемых их участием в общей трапезе. Дело остается за малым — не допустить самим анриту в яджну, сделать яджну одной сплошной сатьей, чтобы просьбы жертвователя как часть яджны тоже стали сатьей¹⁴². В таком случае вся вербальная составляющая обряда должна бы выстраиваться так, чтобы звучащая во время него речь могла бы переживаться ритуалистом (причем без тени сомнения) как одно непрерывное говорение сатьи. Вот и посмотрим под этим углом зрения — с целью прояснения индикативного значения *сатьи* в данном обрядовом контексте — на речевую практику участников яджны.

В чисто операциональном плане последняя, как о том единодушно свидетельствует вся ведийская и послеведийская литература, сводилась (в идеале) к воспроизведению обрядовых формул, или мантр. Важно при этом отметить, что уже сами мантры были в глазах ритуалистов далеко не однородными. Мантрами в полном смысле этого слова яв-

лишь одно — чтобы они оказались действенными и сбылись. Ср. сходный оборот в «Ригведе» VIII.44.23: «Если бы, о Агни, я был бы тобой, или же ты был мной, то тут твои желания сбылись бы (*syus te satyā ihaṁsiḥ*)». В примечании Т.Я. Елизаренкова пишет, что «так витиевато выражает автор свою мысль: пусть сбудутся мои желания». К не менее витиевatomу (хотя, конечно, и менее изящному) обороту прибегает для выражения в принципе той же мысли и «Шатапатха-брахмана» I.4.2.13, следующим образом комментируя одну из мантр, в который Агни назван «горшком богов»: «Ведь он и в самом деле горшок богов, и тот, кто знает так про это, подлинно получает горшок того (из них), чей горшок стремится получить». Исполнение желаний жертвователя здесь опять связывается с мотивом общей с богами трапезы, но только буквально — из одного горшка с ними.

¹⁴² Ср. ШБр VII.4.1.5: «... когда жертвователь поет вначале саман (начинающийся со слова) *сатья*, тут он и делает сатью его (т.е. Агни) ртом. Он становится сатьей, сатья оборачивается им, и становится сатьей то его желание, ради которого он совершает этот (обряд)».

лялись, прежде всего, ричи, яджусы и саманы, опиравшиеся на авторитет соответствующих *санхит* и обращенные или к богам, или к необходимым для их почитания жертвенным предметам. Но были мантры и иного рода — так называемые мантры-наказы, которыми жрецы побуждали друг друга совершить то или иное обрядовое действие. Статус последних не подкрепленных очевидным образом авторитетом *санхит* и представлявших собой посюстороннюю речь земных участников обряда, должен был вызывать и действительно вызывал некоторую напряженность, на что, в частности, указывает дискуссия в «Катьяяна-шраутасутре» I.10.1–2 по поводу того, можно ли считать их собственно мантрами. Определенные основания к этому давала сама «Шатапатха», называя наставления типа: «*Поставь кропительную воду!*», «*Протри жертвенные ложки!*» и т.п. — простым наказом (*praiṣa*), который можно произнести, а можно и опустить (I.2.5.21).

Наряду с этим были мантры-наказы, чье воспроизведение по ходу обряда считалось строго обязательным, и, тем не менее, даже в этом случае при их трактовке, как в ШБр I.1.4.11, всплывали весьма показательные мотивы, связанные с определенной недостаточей, возникающей в результате обращения жрецов к друг другу:

«Потом (адхварью) громко зовет того, кто приготавливает жертвенное зерно: “*Приготавливающий жертвенное зерно, приди! Приготавливающий жертвенное зерно, приди!*” Поистине, (зов) “приготавливающий жертвенное зерно” — это речь. Именно речь (которую до этого должен сдерживать адхварью) он теперь выпускает. Но ведь речь — это яджна. Значит, именно яджну (выпущенную было с этим зовом) он призывает обратно (говоря: “*Приди!*”»).

Произнесение мантры-наказа явно переживается здесь как упущение яджны, ее потеря, и в этой связи становится актуальным вопрос о ее возвращении обратно, который сразу же снимается за счет истолкования *приди* в качестве зова, обращенного не к одному из представителей земных участников обряда, а непосредственно к самой яджне.

Понятно, что это частная интерпретация, приложимая лишь к частному случаю. Но вопрос-то, если он на самом деле возникал, требовал гораздо более радикального и более универсального решения тем более, что многократно повторяющийся стандартный обмен наказаниями во время всех основных приношений составлял неперемнную часть яджны. Кроме того, если мы правильно встроились в ход рассуждений ритуалиста и вопрос этот действительно провоцировался посясторонней ориентацией мантр-наказов, можно, видимо, ожидать, что его решение будет заключаться, с одной стороны, в повышении (тем или иным способом) их статуса, а, с другой, в противопоставлении их тоже вроде бы посястороннему мирскому слову. Именно в этом направлении и движется мысль «Шатапатхи», делающей в данном случае особое ударение, во-первых, на «согласном», «симфоническом», характере взаимодействия жрецов как гарантии успешности яджны и, во-вторых, на необходимости полного исключения ими мирского слова из своего оборота:

«Убежала как-то от богов яджна. Уговаривали ее боги: *“Послушай нас, вернись к нам!”* (Послушалась) она: *“Да будет так!”* — и вернулась к богам. Пожертвовали ею боги, когда она вернулась, и после того, как пожертвовали, стали боги тем, чем они есть сейчас.

Когда этот (адхварью) обращается (к агнидхре с призывом): *“Вели, чтоб было услышано (хотаром)!”* — именно яджну он теперь уговаривает: *“Послушай нас, вернись к нам!”* А югда в ответ (агнидхра) говорит: *“Да услышано будет!”* — именно яджна теперь возвращается (послушавшись): *“Да будет так!”*

Этой вернувшейся (яджной), природой семени, жрецы занимаются, передавая (ее) из рук в руки неприметно для жертвователя. Передавая из рук в руки, жрецы занимаются ею так же, как занимались бы, передавая из рук в руки наполненный горшок. Это именно речью они занимаются теперь, передавая (ее) из рук в руки. Ведь яджна и в самом деле речь, а речь — семя. Это именно им они и занимаются теперь, передавая из рук в руки.

После того как сказал (хотару): “*Произноси (призывающие молитвы)!**” — адхварью не должен говорить стороннего и хотар не должен говорить стороннего. Адхварью обращается (к агнидхре с призывом): “*Вели, чтоб было услышано!*” — и яджна тогда возвращается к агнидхре.

После этого агнидхра не должен говорить стороннего до своего ответного: “*Да услышано будет!*” Агнидхра говорит в ответ: “*Да услышано будет!*” — и яджна тогда вновь возвращается к адхварью.

После этого адхварью не должен говорить стороннего, пока не скажет (хотару): “*Жертвуй (посвятельную молитву)!**” (Сказав): “*Жертвуй!*” — адхварью передает яджну в руки хотару.

После этого хотар не должен говорить стороннего, пока не скажет: “*Вашат!*” С помощью восклицания *вашат* он изливает эту (яджну), природой семени, в огонь-утробу. Поистине, огонь — это утроба для яджны. Из него она и рождается.

Вот с этими словами (жрецы передают друг другу речь) при хавир-яджне, а во время приношения сомы вот как:

После того как адхварью набрал чашу сомы, он не должен говорить стороннего до обряда, предвещающего исполнения (удгатарами, сидящими поодаль, хвалебной песни на очищение сомы). (Говоря им): “*Вернитесь!*” (и тем самым призвав их к себе для исполнения остальных хвалебных песен) адхварью передает яджну в руки удгатам.

После этого удгатары не должны говорить стороннего до последнего (самана хвалебной песни). (Сказав хотару)¹⁴³: “*Это последний!*” — удгатары передают яджну в руки хотару.

После этого хотар не должен говорить стороннего, пока не скажет: “*Вашат!*” С помощью восклицания *вашат* он изливает эту (яджну), природой семени, в огонь-утробу. Поистине, огонь — это утроба для яджны. Из него она и рождается.

¹⁴³ Для конъектуры *сказав хотару* ср. «Катьяяна-шраутасутра» III.3.18, у Эггелинга вопреки общей логике рассуждений ритуалиста и прямому указанию «Катьяяны»: *thus thinking*.

Если тот, к кому яджна возвращается, все же скажет стороннего, он впустую прольет (семя-яджну) жертвователя, как пролил бы наполненный горшок. Когда же жрецы занимают-ся яджной, согласно ведая (*saṁ-vid-*) (ею), там все ладится и не кончается выкидышем. Поэтому так только и следует вынашивать яджну.

Поистине, речений вот этих (которыми жрецы обмениваются при хавир-яджне, числом) пять: (адхварьево) — *“Вели, чтоб было услышано!”* (*o ṣrāvaṃ*); (ответное агнидхры) — *“Да услышано будет!”* (*astu śrausaḥ*); (адхварьево) — *“Жертвуй!”* (*yaḥ*); (ответное хотара) — *“Мы, кто жертвуем...”* (*ye yaḥmataḥ*) и *“Ваша!”* (*vausaḥ*). Пятерична яджна, пятерично жертвенное животное, пять времен у года. Вот в чем для яджны единая мера, в чем совпадение (по числу).

В этих (речениях) семнадцать слогов. И ведь Праджапати из семнадцати частей. Яджна — Праджапати. Вот в чем для яджны единая мера, в чем совпадение (по числу).

Если этот (жертвователь) желает дождя¹⁴⁴ — жертвует ли он во время ново- и полнолуного приношения или (подобным ему) ишти-приношением, — пусть скажет: *“Поистине, я желаю дождя!”* И еще пусть скажет по такому случаю адхварью так: *“Представь в уме восточный ветер и молнию!”*; агнидхре — так: *“Представь в уме тучи!”*; хотару — так: *“Представь в уме гром и дождь!”*; брахману — так: *“Представь в уме все это!”* В том случае, когда жрецы занимаются яджной, согласно ведая так (ею), дождь и в самом деле идет.

Поистине, (говоря): *“Вели, чтоб было услышано!”* — боги призывали сияющую (корову). (Говоря): *“Да услышано будет!”* — подпускали теленка (чтобы у нее прибыло молоко).

¹⁴⁴ Переход к теме дождя мотивирован в данном случае тем, что слово *ṣrāvaṃ* (*вели, чтоб было услышано*) омонимично каузативу глагола *ṣru* (*sru*) в повелительном наклонении со значением *заставь пролиться*; соответственно *astu śrausaḥ* должно бы тогда пониматься одновременно и как *да будет проливо*.

(Говоря): “Жертеуй!” — отнимали (его от вымени). (Говоря). “Мы, кто жертвует...” — садились рядом. С восклицанием *вашат* доили сияющую. Поистине, сияющая (корова) — это здешняя (земля) и вот это ее дойка. Поистине, кто знает так эту дойку сияющей, для того, так же доясь, эта сияющая (земля-корова) исполняет все желания». (ШБр I.5.2.6–20.)

Перед нами типичный образец ритуалистической мысли со своей особой и неповторимой логикой развертывания повествования, определявшейся сцеплением целого ряда образов и мотивов, входивших в сознание ритуалиста в качестве единого смыслового поля. В попытке прояснить присущие ей ходы отметим важнейшие из них.

Произнесение мантр-наказов опять ассоциируется с упущением и бегством яджны-речи. Гарантия от него усматривается в согласованном, «симфоническом», взаимодействии жрецов: каждый из них, произнося свой наказ, упускает яджну, но ее тут же подхватывает другой. Только так, осторожно, будто имеют дело с горшком, полным воды, передавая ее как семя, которое в свое время даст доношенный плод, они могут избежать опасности выкидыша; но и сами эти мантры становятся яджной-речью лишь при согласованном их воспроизведении — лишь в этом случае, взятые как целое, они действительно начинают обнаруживать присущие ей меру и числовые соответствия¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Ср. АйтБр III.9, где ритуалист, будучи также озабочен сомнительным статусом мантр-наказов, прибегает, однако, к другому, более привычному для брахманической прозы приему. Он выстраивает в этой связи соответствующую «этимологическую фигуру» и, играя на омонимичности корня *is*, просто показывает, что сам наказ (*praisa*) уже по своему имени имеет непосредственное касательство к возвращению убежавшей от богов яджны: «Поистине, убежала от богов яджна. Стремись они добыть ее, подгоняя с помощью наказов. Раз добыть ее стремились, подгоняя с помощью наказов, то и имя им наказания (*yajño vai devebhyo udakrāmat tam praiṣaiḥ praiṣam aicchan yat praiṣaiḥ praiṣam aicchans tat praiṣāṇām praiṣatvam*; ср. АйтБр I.2).

Необходимым условием подобной «симфонии» является сохранение жрецом молчания в определенные периоды обряда почитания богов. Молчание, таким образом, есть тоже неотъемлемая часть жертвоприношения, эквивалентная в некотором смысле произнесению мантр в голос¹⁴⁶.

Нарушить каким-либо образом молчание в промежутке между мантрами значит прервать согласие, произнести нечто стороннее яджне. Отсюда требование — жрец не должен говорить стороннего (па-аравуāhareṭ) яджне¹⁴⁷, пока она в его руках. А стороннее яджне все, что не есть молчание и мантра, т.е. любое мирское, «человечье», слово (*mānusi vāk*), а не только ложное. Если «человечье» слово — слово, разумеется, нарушающее согласие, отвлекающее от яджны (ср. ШБр I.7.1.15) и вредящее ей (ср. ШБр I.8.1.29) — все же вылетает в означенное время, во искупление (*prāyaścitti*) этого греха, чтобы восстановить «симфонию», следует пробормотать очищающий рич или яджус, обращенный к Вишну¹⁴⁸. Когда все это соблюдается, яджна по заведенному богами порядку приносит свои плоды и желания жертвователя исполняются, становясь сатъей: идет вовремя дождь, травы растут, молока в изобилии и т.п.

Приведенный отрывок позволяет наметить фундаментальнейшую оппозицию, определившую в данном случае весь ход рассуждений ритуалиста: есть Речь и речь. Есть

¹⁴⁶ Ср. аналогичную функцию молчания, заменявшего собой произносимую в голос мантру, при жертвоприношениях Праджапати.

¹⁴⁷ Здесь *аравуāhareṭ* тождественно, без всякого сомнения, *mānusiṁ vācam vūāhareṭ* в ШБр I.1.4.9.

¹⁴⁸ Ср. ШБр. I.1.4.9. Развернутое обоснование необходимости молчания для дикшитара излагается в ШБр III.2.1.38: «Вот когда он сдерживает речь, а речь — это подлинно яджна, яджну он и заключает в себя. Но если, сдерживая речь, он (все же) вымолвит слово, то яджна, будучи упущена (им), убегает прочь. И в этом случае пусть пробормочет рич или яджус, обращенный к Вишну. Тут он вновь ухватывает яджну, и в том для него искупление».

Речь, воспроизводящая Речь богов, состоящая из мантр, соответствующая порядку яджны, соразмерная ей и неизменно приводящая к исполнению желаний; и есть сторонняя яджне речь, не состоящая из мантр, не соразмерная яджне, нарушающая «симфонический» порядок и чреватая здесь только выкидышем¹⁴⁹; избежать его можно, превратив ее именно в речь стороннюю, не оставив ей места внутри яджны.

В свете этого требование говорить во время яджны одну только сатью, с чего начинается текст «Шатапатха-брахманы», в чисто прагматическом отношении означает, что ради успеха яджны, чтобы желания жертвователя сбылись, активная речевая практика участников обряда в идеале должна была бы свестись к мантрам, т.е. к воспроизведению Речи, благодаря которой «боги стали тем, чем они есть сейчас», а

¹⁴⁹ Попутно отметим, что для «филологически» ориентированного сознания ритуалиста «выкидыш» здесь не просто случайная метафора. Речь по самой своей женской природе (vās f.) способна давать разный плод — и доношенный, и недоношенный. Ср. как «Шатапатха-брахманы» последовательно обыгрывается этот прихотливый характер женской природы Речи, проявившийся в ее споре с Умом по поводу того, кто из них лучше:

«Пошли они за ответом к Праджапати. Праджапати и произнес вослед (своему) уму: *«Это Ум лучше тебя! Ведь ты подражательница Уму в делах, идущая следом, а подражатель превосходному, идущий (за ним) следом, хуже (его)»*

Когда же было сказано противно ей, надулась Речь и случился с ней выкидыш. И сказала тогда Речь Праджапати: *«Ради тебя не стану больше беременить себя приношениями, раз сказал ты противное мне!»* Поэтому, что ни делается ради Праджапати во время яджны, все делается без речи. Ведь Речь и в самом деле перестала беременить себя приношениями ради Праджапати.

А этот плод вынашивали боги — когда в шкуре, когда в чем. Вот и спрашивали они: *«Не здесь (atra) ли он?»* И получился из него Атри» (ШБр I.4.5.11–13.)

стали-то они именно сатьей, причем и в том смысле, что их слова непременно сбываются, но и в том, что они, приняв участие в общей с людьми трапезе, просто не могут уже в силу своей этой сатья-природы не исполнить желаний жертвователя, ибо противное означало бы анриту — противоправное неисполнение ими своих ответных обязательств.

В том же контексте, когда мантры однозначно противостоят «человечьему» слову, последнее как вредящее яджне начало неизбежно должно было ассоциироваться с анритой и, разумеется, вовсе не потому, что оно — греховная ложь в нашем понимании этого слова; мирская речь, будучи необязательной в смысле сбываемости и изначально чреватая возможностью «выкидыша», просто нарушает необходимую «симфонию», препятствуя тому, чтобы желания жертвователя сбылись, став таким образом сатьей.

Если вывод наш этот верен и нам хотя бы отчасти удалось приладиться к мысли ритуалиста, мы, дойдя вместе с ним до последнего ее проявления, должны бы столкнуться с парадоксальным требованием полного отказа от мирского слова уже за пределами яджны — когда запрет на него распространяется на всю повседневную жизнь жертвователя. Вот он, положим, разводит жертвенные огни и принимает на себя обет каждодневно после совершения агнихотры почитать их, поддерживая до конца жизни. Коллизия, возникавшая при этом, состояла в том, что теперь он должен вроде бы неукоснительно держаться сатьи, но как же можно было совсем обойтись без повседневной речи?! Решаться этот вопрос мог по-разному, но главное, как о том свидетельствует «Шатапатха-брахмана», что он и впрямь возникал:

«Поистине, уход за (жертвенным огнем после его) разведения (и вбирания в себя вместе с вдыханием его дыма состоит в) сатье. Тот, кто говорит сатью, дает ему разгореться (внутри) так же, как если бы окроплял он этот разожженный огонь маслом. Жизненная сила (*tejas-*) его становится все больше, день ото дня становится ему лучше. А вот кто

говорит анриту, тот гасит его так же, как если бы окроплял он этот разоженный огонь водой... Поэтому пусть говорит он только сатью.

Из-за этого и сказали родственники Аруне Аулавешу: "Ты совсем устарел. Разведи для себя два огня (чтобы набраться силы)". И сказал он: "Значит, вы говорите мне: "Стань молчаливником (*vāsatyanta eva-edhi*)!" Поистине, кто развел огонь, не должен говорить анриту. Не говорить же анриту он только и может, когда не говорит совсем. Только тогда уход (за жертвенным огнем действительно становится) сатьей (и прибавляет силы)!"» (ШБр II.2.2.19–20)¹⁵⁰.

Отметим для себя два важнейших момента. Разведение жертвенных огней с их последующей интериоризацией явно переживается здесь как изменение природы человека; еще один шаг — и мы, оставаясь в пределах той же логики, получили бы на выходе обряд пранагнихотры¹⁵¹, при котором любое вкушение еды предстает не как подношение асурическому животу-вритре (со всеми вытекавшими отсюда «смердными последствиями»), а как непрерывная и ежедневная атма-яджна, успех которой начинает самым естественным образом зависеть от того, говорится ли при этом одна только сатья (т.е. мантры) или все же дают случиться анрите¹⁵².

В таком случае вывод, который сделал для себя Аруни Аулавешу из речи родственников-доброхотов, вполне закономерен: сбудется или нет то или иное мирское его слово, нельзя с определенностью предсказать в силу неопределенности и непредсказуемости самой мирской жизни. Ее

¹⁵⁰ Перевод Эггелинга неверен, и в приложении *Additions and Corrections* (SBE, vol. XII, p.452) он исправляет его.

¹⁵¹ О пранагнихотре см. подр.: Бодевитц 1973, с. 215 и след.

¹⁵² Возможный в этой связи вопрос об имевших место и в данном случае фекалиях, вполне мог разрешаться в духе ШБр VI.6.4.1 — за счет их соотнесения с пеплом (*bhasman*) от этого внутреннего огня.

отличие от обрядовой как раз и состоит в том, что во время обряда любая мантра сразу же становится «истинной», находя себе опору (*pratiṣṭhā*) в жертвенном действии того или иного жреца, которое, согласно «Катьяяна-шраутасутре» I.3.5, должно быть реализовано с последним словом жертвенной формулы. А раз так, чтобы не отпасть от сатьи, чтобы ненароком не загасить в себе огонь и не изменить своей новой природе, лучше уж сохранять тогда полное молчание.

Судя по всему, подобная практика как альтернатива «человечьей» анрите и в самом деле могла иметь место в повседневной жизни. По крайней мере, эпизод с Видегхой Матхавой, который упорно не отвечал на вопросы своего домашнего жреца, вынашивая во рту Агни Вайшванару (ШБр I.4.1.10–19), говорит, видимо, об этом. Но логика ритуалиста, отточенная в очных и заочных дискуссиях, способна была предложить и не столь прямолинейные решения.

Ту же дилемму, которая вставала перед агнихотрином, обязанным изо дня в день утром и вечером совершать возлияния молока в жертвенный огонь, «Каушитаки-брахмана» II.8, прибегнув к привычным для ритуалиста ходам, снимает следующим образом. Произнося вечером мантру: «Свет — это огонь, огонь — свет!», а утром: «Свет — это солнце, солнце — свет!» — «светом он называет того, кто сущий свет (*tam jyotiḥ santam jyotir ity āha*). Он произносит отвечающее сущему (*satyaṁ vadati*). Его здешний атман, составленный из речи, становится сделанным из сатьи (*satyamaṇa-*). Но и боги сделаны из сатьи...»; и далее говорится, что благодаря этой произносимой дважды в день сатье он остается сделанным из сатьи, хотя бы и говорил в промежутке анриту.

Подобное решение проблемы, несмотря на кажущуюся нам эксцентричность, целиком соответствует привычной для ритуалиста логике рассуждений. Если, положим, уделяемая богам часть жертвенной лепешки (*avadāna*) снизу и

сверху поливается адхварью маслом, то она суть масло¹⁵³. Если хотар, произнося во время полнолуного обряда «разжигающие» ричи, начинает со звука *хин*, а завершает их гудящим *ом*, что является приметой самана, то и вся яджна жертвователя соединяется с саманом¹⁵⁴; и, разумеется, если по обеим сторонам от мирской речи оказывается сатья-мантра, то превосходством сатьи наделяется и сама мирская речь.

По своему решает все ту же дилемму «Айтарей-брахмана». Вот человек проходит посвящение (*dīkṣā*), дающее право жертвовать сому. Но длиться-то оно может и целый год. Среди других встававших при этом житейских вопросов¹⁵⁵ естественно возникал вопрос и о повседневной речи — а как же с ней ему быть? И, надо сказать, ответ, предложенный «Айтареей», на изумление прост и удивительно изящен в этой своей простоте:

«Поистине, посвящение (*dīkṣā*-) — это рита (*ṛta*-); посвящение — сатья. Поэтому только сатья должна говориться тем,

¹⁵³ Ср. ШБр I.7.2.10: «Сделав (в джуху-ложке) подстилку из масла и дважды уделив (из лепешки) жертвенной еды, он (положив в джуху оба преломка) еще сверху поливает (их) маслом. На самом деле (есть только) два приношения (в огонь): одно — приношение сомы, другое — приношение масла. Что до приношения сомы, то состоит оно единственно из него самого. А вот хавир-яджна, как и жертвенное животное, это то же, что и приношение масла. Эту (лепешку) он и делает теперь маслом — поэтому и масло (у нее) с обеих сторон».

¹⁵⁴ Ср. ШБр I.4.1.1: «Подлинно говорят: „Нет яджны без самана!“ И ведь саман не поют, не сказав (сначала) *хин*. Когда (хотар) говорит (вначале) *хин*, тогда исполняется то, что в природе *хина* (состоящей в предварении самана). И именно с каждым гудением звука *ом* (после каждого рича) он достигает того, что в природе самана. А вместе с этим и вся яджна его соединяется с саманом».

Появление этой сложной объяснительной конструкции спровоцировано в данном случае тем, что во время полнолуного обряда, о котором идет речь, саман как раз и не исполняется.

¹⁵⁵ Об этом см. подр.: Кане 1941, т. 2, с. 1139–1140.

кто проходит посвящение. Но тогда действительно могут сказать: «Кто ж это из людей в состоянии говорить одну только сатью?! Ведь это боги сложены из сатьи (*satyasamhitā*), а люди сложены из анриты (*anṛtasamhitā*)».

Пусть тот, кто проходит посвящение, обращается (к собеседнику) с речью, добавляя (к его имени слово) *vicakṣaṇa*¹⁵⁶.

Vicakṣaṇa — это подлинно глаз (*caks-*). Ведь с его помощью видит он и в самом деле явственно (*vi-*). Поэтому и спрашивают говорящего: «Ты видел?» Если говорит: «Видел!» — то ему верят. А если сам видел, то даже многим другим не верит. Поэтому тот, кто проходит посвящение, пусть обращается (к собеседнику) с речью, добавляя (к его имени слово) *vicakṣaṇa*. Произнесенная (с этим словом) речь его и наделяется превосходством сатьи». (АйтБр I.6)

На практике предложение «Айтарея-брахманы» могло бы выглядеть приблизительно так: «*Девадатта, о явственно видимый, запряги-ка лошадей!*» И теперь уже неважно, исполнит ли этот всеми (и мной в том числе) затурканный Девадатта его наказ или нет — все равно благодаря добавлению *vicakṣaṇa* мирская речь хозяина оборачивается сатьей, ибо тот и в самом деле виден ему явственно. Но дело, разумеется, не в практике, а в самом ходе рассуждений ритуалиста и том конечном выводе, который мы просто обязаны из этого сделать для себя относительно индикативного значения сатьи и анриты в данном обрядовом контексте.

В целом соотнесение глаза с сатьей вещь достаточно тривиальная для брахманической мысли, как, впрочем, почти каждое из высказываний, входящих в разбираемый отрывок. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить его с ШБр I.3.1.27–28, где адхварью в определенный момент полнолуного обряда предписывается направить свой взор на жертвенное масло:

¹⁵⁶ Проницательный, но одновременно и явственно видимый, у А.Б. Кейта «discerning», что, на мой взгляд, ведет к чрезмерному уплощению мысли ритуалиста и практически полной утере двойной его игры со словом *vicakṣaṇa*.

«Он смотрит (на масло). Поистине, глаз — это сатья. Глаз же и в самом деле сатья. Поэтому, если бы сейчас подошли двое спорящих (один из которых говорил бы): “*Я видел!*”, (а другой): “*Я слышал!*” — мы поверили бы именно тому, кто сказал бы: “*Я видел!*” (Смотря на масло) это именно сатъей он теперь и приправляет (его) обильно.

Смотрит он (с яджусом): “*Ты — накал! Ты — свет! Ты — бессмертие!*” Вот эта мантра как раз и есть сатья. Ведь (масло) это и в самом деле — и накал, и свет, и бессмертие. (Произнося этот яджус) это именно сатъей он теперь и приправляет (его) обильно».

Сравнение показывает, что ход мысли ритуалиста подразумевает в обоих случаях тождественные в принципе шаги: глаз — это сатья; нечто, поставленное в связь с глазом (в «Айтарея-брахмане» — это повседневная речь, к которой добавляется *vicakṣana*; в «Шатапатха-брахмане» — масло, на которое направляет свой взор адхварью), «приправляется сатъей»; эта «заправка» сопровождается словом-сатъей (в первом случае — словом *явственно видимый*; во втором — мантрой, утверждающей и без того всем очевидное (*ведь и в самом деле накал...*) и к тому же имеющей еще опору в веде («Ваджасанейи-санхита» I.31).

Есть, однако, и отличие. Объяснение «Шатапатхи» нацелено, прежде всего, на раскрытие «очевидного» и имеющего отношение к существу яджны смысла, который заключен в «бросании взора», притом что само масло только тем, что оно *масло*, уже содействует исполнению просьб жертвователя, желательным для него образом воздействуя на богов, будучи по одному своему названию самой приятной для них привадой¹⁵⁷. Цель, преследуемая «Айтарея-брахманой», в

¹⁵⁷ Ср. ШБр I.3.2.17. Кстати сказать, в упомянутом выше эпизоде с молчалиником Видегхой Матхавой, который вынашивал во рту Агни Вайшванару, его домашнему жрецу после нескольких неудачных попыток удалось-таки разговорить его, выманив Агни с помощью рича, содержащего слово *масло* (ШБр I.4.1.10–13, 18–20).

данном случае прямо противоположная — наделить «превосходством яджны» то, что не есть яджна, т.е. то, что не имеет отношения к существу яджны. Не имеет же отношения к ее существу и, следовательно, не является сатьей простая «человечья» речь, обычная и повседневная — и причем вся целиком, а не только ложная (в нашем смысле этого слова) ее сторона. Но поскольку «сатья и анрита, — говоря словами “Шатапатхи”, — это двоица, третьего нет», наша обычная повседневная речь и есть та анрита, которая, затеавшись в обряд и нанося ему ущерб, препятствует тому, чтобы вся яджна и как неотъемлемая ее часть просьбы жертвователя, оформленные в виде мантр, стали определенно сатьей и сбылись.

В этом, собственно говоря, и заключалось отличие поскюстороннего мирского слова от поскюстороннего же, но обрядового наказа. Когда, к примеру, адхварью говорит агнидхре: *«Поставь кропительную воду! Протри ложки! Подойди с жертвенным маслом!»* и т.п. — он абсолютно уверен в том, что тот и впрямь поставит воду, протрет ложки и подойдет, и наказ его реализуется, и слово его непременно станет сатьей. В то время как от того же Девадатты можно ждать всякого, и такая неопределенность, грозящая тем, что говоренное слово может пропасть попусту и не найти себе опоры в действительности, обернувшись выкидышем-анритой, вызывает упреждающее стремление защитить себя от этого тем или иным способом, заранее покрыв возможную недостачу.

Приведенные тексты, пытающиеся различными средствами разрешить коллизию между требованиями обряда и обыденной жизни, дают нам ясно понять и живо представить, что имели в виду ритуалисты, употребляя *сатья* и *анрита* в данном контексте. В пределах свойственной им логики рассуждений, которой мы пытались по возможности следовать, предписания, аналогичные тому, что изложено в ШБр I.1.1.5, требовали (повторю еще раз, но теперь уже с полной уверенностью) лишь одного — чтобы стороннее

яджне «человечье» слово так и осталось сторонним ей, а вся речевая практика участников обряда была бы целиком сведена к произнесению мантр. Но поскольку *мантра* и *яджна* в пределах все той же логики оказывались, в конечном счете, синонимами, принятие жертвователем обета держаться далее сатьи означало провозглашение им своей решимости совершить обряд почитания богов и боле ничего — ничего из того, что подразумевало бы наше *держаться истины*.

Культура древней Индии:
что значит *быть* (*bhū*)?

Каких-либо сомнений в том, что *сатъя* и *анрита* в их ситуационно-индикативном значении отсылают здесь именно к мантре и противостоящему мирскому слову, теперь, на мой взгляд, быть уже просто не может. Но само их появление, да еще в маркированном месте — в самом начале первой брахманы «Шатапатхи», крайне примечательно. Оно сразу же переводило весь последующий разговор в высший регистр — на уровень предельного смысла культуры. Оно сразу же указывало на то, что с точки зрения упорядоченного, а потому и добротного сущего (*sat*) — ведь другим, не упорядоченным, не добротным и соответственно не нагруженным положительными коннотациями, это сущее не могло даже помыслиться¹⁵⁸ — *яджна*, о которой пойдет дальше

¹⁵⁸ Положим, слово *pātra* (*горшок*) в сильной смысловой позиции уже само по себе, обходясь без каких бы то ни было дополнительных определений, отсылало именно к идее настоящего, добротного горшка, а вспомогательных грамматических маркеров (в данном случае наречия-префикса *apa-*) требовала лишь идея недоброкачественного, непригодного к употреблению и тем самым ненастоящего горшка (*apa-pātra*). Ср. наблюдения С.Л. Невелевой над языком эпической поэзии, согласно которым «маркированными соответствующими грамматическими средствами (прилагательными, части-

речь, и есть искомая сатья (sat-ya), т.е. то, что непременно сбывается, что с необходимостью станет сущим (sat). А сатья в свою очередь и есть по преимуществу яджна, благодаря которой желание жертвователя сбывается (satyo bhavati) и сущее (sat) являет себя очевиднейшим образом — в виде полного срока его жизни, идущего вовремя для него дождя, изобилия у него еды, скота, потомства и т.п. Анрита же (an-ṛta), напротив, есть отрицание (an-) заведенного (ṛta) порядка вещей и, следовательно, яджны, с помощью которой этот порядок установили когда-то боги и неизменно отстаивали потом в постоянной борьбе с асурами.

Таким образом, в своем вербальном значении те же сатья и анрита отсылали уже не просто к мантре и противостоящему ей мирскому слову, а непосредственно к самой бытийной основе яджны. Подчиняясь этому импульсу и привычно отступая в поисках опоры во время оно, ритуалистическая мысль не могла, в конце концов, не столкнуться с вопросом об исходном состоянии мира, когда еще не было в нем порядка, а столкнувшись, не могла не дать ответа вроде того, что предложила «Шатапатха-брахмана», связав, в частности, преодоление изначального хаоса с последовательным разведением сатьи и анриты и закреплении их за богами и асурами соответственно:

«Вступили боги и асуры, два порождения Праджapati, в отцово наследство — из речи, из сатьи и анриты, и именно и из сатьи и из анриты. Говорили они сатью, и те и другие, и анриту — и те и другие.

Боги оставили анриту — держались они сатьи, а вот асуры оставили сатью и держались анриты.

цами) оказываются отрицательные понятия»; отсутствие таковых при положительных понятиях «восстанавливается логически», причем «их однозначный смысл не только положителен, но и соответствует высокой степени признака» (Махабхарата. Книга третья, Лесная. Перевод с санскрита Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. — М. 1987, стр. 705, прим. 14).

Та сатья, что была в асурах, увидела это (и сказала): “Поистине, боги, оставив анриту, стали держаться сатьи. Пойду-ка я туда!” Пошла эта (половина сатьи) к богам.

Та анрита, что была в богах, увидела это (и сказала): “Поистине, асуры, оставив сатью, стали держаться анриты. Пойду-ка я туда!” Пошла эта (половина анриты) к асурам.

Теперь боги говорили всю сатью, асуры — всю анриту. Боги — те говорили, прилепившись к сатье. Были они вроде бы последними из мужей¹⁵⁹, последними из неимущих. Поэтому и теперь, кто говорит, прилепившись к сатье, вроде бы и становится последним из мужей, последним из неимущих, но, в конце концов, именно он и существует по-настоящему (bhū-). Ведь боги, в конце концов, и в самом деле по-настоящему существовали.

А вот асуры говорили, прилепившись к анрите. (Привлекая к себе скот) красовались они, как соль¹⁶⁰, и были вроде бы и имущими. Поэтому и теперь, кто говорит, прилепившись к анрите, красуется (привлекая скот к себе), как соль, вроде бы и имущим становится, но в конце концов он только ничтожится (ragā-bhū-). Ведь асуры в конце концов и в самом деле ничтожились.

Так вот, эта сатья — то же, что и тройственное знание (trayī vidyā). Боги сказали: “Да сотворим мы эту сатью, совершив яджну!”» (ШБр IX.5.1.12–18).

Все, как мы видим, начинается здесь с дифференциации речи — с ее распада на сатью и анриту. Но сатья, согласно приведенному тексту (и, добавим, согласно нашему ее пониманию), не что иное, как «тройственное знание», т.е.

¹⁵⁹ ...последними из мужей (aiṣavīratarāḥ) — Перевод условен. Из всех предложенных интерпретаций aiṣavīra (см. Макдонелл, Кейт 1958, т. 1, с. 123) ясно одно, что aiṣa- придает всему сложному слову уничижительное значение (у Эггелинга: *very contemptible*).

¹⁶⁰ (Привлекая скот) красовались они, как соль (usa iva pīpīciṁ) — у Эггелинга: *throve even as salt soil*.

все те же ричи, яджусы и саманы, или, говоря иначе, все те же мантры по преимуществу. Их произнесение подразумевает сотворение яджны-сатьи, а поскольку сатья противопоставлена «непорядочной» анрите, то и наведение порядка в мире. Следствием дифференциации речи стало возникновение двух взаимоисключающих и противостоящих друг другу состояний — божеского и асурического, соотносимых в тексте с глаголами *bhū* (быть) и *parā-bhū* (быть вне, далеко, исчезать, приходить в упадок).

В данном случае мы сталкиваемся с довольно редким для «Шатапатха-брахманы» узусом *bhū* не в качестве связки, а по линии его глубинного значения (в предложенном переводе — *существовать по-настоящему*¹⁶¹), которое с необходимостью актуализируется при его столкновении с антонимичным *parā-bhū*, сопряженным в свою очередь с негативными мотивами и, прежде всего с нанесением ущерба яджне¹⁶². Оно прямо указывает на то, что значит в данной культуре быть в полном смысле этого слова. Быть на уровне предельного смысла культуры, когда яджна играет роль ее семантического ядра, по самой своей сути должно было коррелировать в сознании с идеей жертвоприношения, с пребыванием на месте почитания богов (*devayajana*) и, наконец, с приобщением благодаря этому добропорядочному и добротному существу, являющему себя в виде полного срока жизни жертвователя, наличия у него многочисленного потомства, скота и т.п. Быть в полном смысле этого слова значило быть, как боги, сатей, творить сатью-яджну, утверждать через нее присущую миру благодатность для жертвователя, но одновременно и лишать асурическое, не-сущее, начало какого бы то ни было места в мире, какой бы то ни было

¹⁶¹ Для подобного перевода *bhū* ср. прим. 158.

¹⁶² Ср. сцепление данного мотива с *parā-bhū* в ШБр I.4.1.40: «Хотели было асуры-ракшасы навредить богам, жертвовавшим жертвой. Навредить-то они хотели, да не смогли навредить (прилепившись к ней) вот и ничтожились (*parā-bhū*-)».

возможности случиться в нем — причем как во временном аспекте¹⁶³, так и в пространственном¹⁶⁴.

Семантическое поле *para-bhā* также выстраивается в его отношении к *яджне*. Ничтожиться — значит не иметь места

¹⁶³ Ср. постоянно звучащую в «Шатапатха-брахмане» тему: с помощью *яджны* боги завоевывают год (времена года, месяцы, темную и светлую их половину, дни и ночи) и тем самым лишают асуров-соперников в нем (в них) доли (I.5.3.3; I.5.3.9–13; I.7.2.22–24 и т.д.).

¹⁶⁴ Чаще всего это выражается в мотивах изгнания асуров за пределы трех миров, лишения соперников богов доли в них и т.п. Чтобы воспрепятствовать выходу асуров из небытия, боги, согласно «Шатапатха-брахмане», прижимают их сверху тремя мирами и на всякий случай «еще тем, что четвертое помимо этих миров» (I.2.4.13), хотя уже и об этом четвертом нельзя с уверенностью сказать, есть ли оно или нет (I.2.4.21). В качестве примера можно привести еще одно место из «Шатапатхи», где самым естественным образом совмещаются уже оба указанных аспекта. Цитируемый далее текст имеет своей целью объяснить, почему хотар при произнесении «разжигающих» ричей должен, не переводя дыхания, трижды повторить первый из них и трижды последний:

«Не переводя дыхания, пусть трижды повторяет первый (рич), трижды — последний. Поистине, миров этих — три. Это именно эти миры он тем самым ткёт соединенно, эти миры вызволяет для себя. И три дыхания в человеке. Это (трехчастное) дыхание он тем самым и вкладывает в этого (жертвователя) сотканным без разрывов...

Их он подлинно произносит сотканными без разрывов. Дни и ночи года он тем самым ткёт соединенно, и, сотканные вместе, эти дни и ночи года протекают (у жертвователя) без разрывов. А вот (его) врагу-ненавистнику он теперь не оставляет места рядом (*paraṣṭhānaṁ kaṇṇā*). Он же оставит (ему) рядом место, если будет произносить (ричи) несотканными. Поэтому он и произносит (их) сотканными без разрывов». (ШБр I.3.5.13, 16)

Хотя здесь асуры прямо не упомянуты, необходимо учесть, что в «Шатапатха-брахмане» «враг-ненавистник» жертвователя всегда как бы принадлежит их роду-племени.

в трех мирах, не быть сопричастным яджне¹⁶⁵, вредить, как вредят ей асуры в своих непрерывных попытках хоть каким-то боком прилепиться к ней (ср. ШБр I.2.1.6; I.4.4.8; I.6.1.11–12,15 и т.д.), и, конечно же, говоря анриту, давать возможность случиться не-сущему (a-sat), выпуская на волю смердящее асурическое начало «из слепой темноты, где нет совсем огня»¹⁶⁶.

Вот в этом смысловом контексте проведенное выше сближение смердящего анритой человека (ШБр I.1.1.1) со смердящим небытием Вритрой (ШБр I.1.3.4–5) представляется, на мой взгляд, вполне оправданным — тем более, что антонимичная анрите сатья проявляет себя именно в том, что воды на земле текут¹⁶⁷, а образ воплощающего анриту Врит-

¹⁶⁵ Ср. оппозицию *причастность яджне / ничтожность* в ШБр I.5.2.3–4, где к мантре хотара: «Восхвалим богов, достойных восхвалений! Поклонимся достойным поклонений! Принесем жертвы достойным жертв!» — прилагается следующий комментарий:

«Поистине, достойные восхвалений — это люди, достойные поклонений — предки, достойные жертв — боги.

Поистине, те создания, которые вслед за ними не приобщаются к яджне (yajñe anapvābhaktāḥ), подлинно ничтожатся (parābhūtāḥ). (Говоря) именно так он теперь приобщает к яджне те здешние создания, которые могут не впасть в ничтожество: скот — вслед за людьми, вслед за богами — птицы, травы и деревья. Вот так все что ни есть здесь такого становится причастным яджне».

¹⁶⁶ Именно так, апофатически, ШБр I.9.2.35 характеризует местопребывание асуров, предписывая выбрасывать им мякину от жертвенного зерна «под самый под шкуры черной антилопы».

¹⁶⁷ Ср. ШБр VII.4.1.6, где после рассказа о том, как боги, спев саман, начинающийся со слова *сатья*, стали сами сатъей, а сатья обернулась ими, в продолжение этой темы говорится: «Так вот, эта сатья — то же, что и воды. Ведь воды и в самом деле сатья. Поэтому и говорят: “Сатья проявляет себя в том, что воды текут (yena āro yanti tat satyasya rūpat)” Именно воды сотворили (боги) прежде всего здешнего. Поэтому только когда воды текут, и возникает здесь все что ни есть из здешнего».

ры уже со времен «Ригведы» как раз и ассоциируется с силой препятствующей течению вод и тем самым жизни. В том же смысловом контексте ключевая для понимания первой брахманы фраза *tena pūtir antaratāḥ*, с которой мы начали наше исследование, оказывается одновременно ключевой для понимания всего своеобразия той перспективы, в которой виделись предельные возможности открывающегося перед человеком экзистенциального выбора.

Неприкаянно бродя между небом и землей по промежуточному миру (*antariksa*) — о котором «Шатапатха-брахмана» не преминет упомянуть, что он как *промежуточный* и названия своего собственного не имеет (ср. I.4.1.26) — человек, будучи «неукорененным и обрубленным с обеих сторон» (ср. I.1.2.4), может плодить вслед за асурами одну лишь «непорядочную» анриту и продолжать ничтожиться или же, напротив, неустанно повторяя сатью (в момент совершения яджны, во время изустной передачи вед ученику, при повторении их про себя (*svādhyāya*) и т.п.), укореняться в истинносущем, утверждать вслед за богами благодатный для себя порядок в мире, а после кончины отправиться к ним на небо. Но это, по-моему, уже совсем другая жизненная история — совсем отличная от той, которая слышится нам за *сатьей* и *анритой*, когда исследователи толкуют их здесь в качестве нашей *истины* и нашей *лжи*, встраивая их тем самым в контекст опять же нашей культуры со своими собственными представлениями о сакральном, сущем, истинном и т.п.

Культура древней Индии:

о понятии *ātman* (сам)

Как уже говорилось выше, понятие *атман*, дополняя со временем *яджну* в функции ведущего объяснительного принципа, приобретало самое общее свое терминологическое значение — значение беспредпосылочного начала, из которого

все сущее рождается и в котором, тем не менее, продолжает неизменно пребывать — в непосредственной связи с его не-терминологическим значением, как оно прослеживается в брахманической прозе. В этом отношении устойчивый оборот *ātmanā bhavati*, характеризующий в текстах состояние жертвователя, который благодаря совершенной им яджне заставляя соперников впасть в ничтожество (точно также, как боги, предавшись когда-то яджне, заставили ничтожиться соперничавших с ними родственников-асуров¹⁶⁸), представляется, на мой взгляд, чрезвычайно показательным.

Насколько я могу судить, уточнение *ātmanā* при сказуемом *bhavati* вовсе не нейтрально в семантическом отношении, как это получилось в переводе Эггелинга ШБр I.4.1.35 («he is himself victorious»; аналогичным образом у Кейта в АйтБр II.1, 15). Напротив, конкретизируя здесь присущую *bhū* (быть) «положительную» семантику, оно очевидным образом указывает на то, что именно данная культура понимает под безоговорочным условием добротного существования в первую очередь, ставя при этом ударение на идее ни от кого не зависящего самостояния и самодостаточности. Сочетание *ātmanā bhavati*, будучи, по сути дела, синонимичным *svayam bhavati*¹⁶⁹, означает, что жертвователь как хозяин (*pati*) яджны, исполняемой жрецами по его велению, представляя в качестве главы семейства весь свой «народ» (*prajā*)¹⁷⁰, которым он благополучно прирастает благодаря совершаемым жертвоприношениям, действительно *самобытствует, существует сам собой, является сам себе хозяином* и в этом смысле становится на своей яджне рав-

¹⁶⁸ И те и другие имеют своим отцом Яджну-Праджапати и маркируются в текстах *брахман* одним и тем же «фамильным» именем — *Праджапатъевы* (*prajāpatiḥ*).

¹⁶⁹ Именно так глоссирует это сочетание Шадгурушишья в своем комментарии на АйтБр II.15.

¹⁷⁰ В буквальном смысле этого слова, т.е. *то, что народилось (от этого жертвователя)*.

нозначным Праджапати (ср. ШБр I.6.1.20), сущему в себе самом (*svayambhu*) уже по определению (ср. ШБр I.9.3.6)¹⁷¹

Тексты недвусмысленно свидетельствуют о том, что уже само совершение яджны утверждало жертвователя в этом его «верховном» качестве среди своих семейников. Для них зависящих от него и подчиненных ему, он как раз и был *сам* в смысле нашего *сам* в выражениях типа: *Сам сказал!* – сопровождаемых указующим перстом на верх, на верховного «хозяина». Разумеется, совпадение понятия атмана с нашим *сам* лишь частичное и касается здесь лишь идеи верховенства, взятой в наиболее общем ее виде. Для выявления же специфических коннотаций *атмана* необходимо учитывать что в *брахманах* выражение этой идеи очень часто осложнялось использованием «пищевого кода»¹⁷², превращавшего жертвователя в «поедателя» (*atta*), а зависящее от него окружение в «поедаемое» (*adya*).

Собственно говоря, одной из целей обряда и было установление подобного нерархического отношения. Ради этого, положим, адхварью нельзя было жертвовать упабхрит-ложкой¹⁷³ – иначе *здесьний народ отложится (от поедателя)*

¹⁷¹ Стоит попутно отметить, что точно так же, как и поздневедийский жертвователь, будет самобытствовать позже и совершенный царь «Артхашастры», который благодаря следованию изложенным в ней правилам смог достичь аналогичного состояния, обозначаемого в тексте словом *ātmavanta*.

¹⁷² Кода, надо сказать, вполне естественного для потенциального текста, семантическое ядро которого образовало понятие яджны, подразумевающее, в частности, и жертвенную еду.

¹⁷³ Упабхрит-ложка (букв. *подносящая*) постоянно соотносится в брахманических текстах с «поедаемым» соперником; на алтаре она лежит непосредственно на расстеленной по нему траве (на бархисе), т.е. ниже джуху-ложки (букв. *наливающая*), которая лежит на пучке травы (на прастаре) поверх бархиса и в свою очередь соотносится с «поедателем»-жертвователем. Ложкой джуху адхварью совершает возлияние в огонь, держа ее в правой руке; вспомогательную упабхрит он держит в

жертвователя) и не станет ни поедателя, ни поедаемого (ШБр I.3.2.15); чтобы разделить власть и люд, между бархисом, представляющим в обряде «поедаемый» народ, и лежащей на бархисе прастарой, отождествляемой с новым атманом жертвователя, прокладывались две соломинки-разделители (ШБр I.3.4.10); вознося джуху-ложку как более превосходную над упабхрит, он тем самым поедателя возносит над поедаемым (ШБр I.5.3.20); набирая в джуху-ложку масла больше, чем в упабхрит, адхварью вкладывает силу и мощь именно в «поедателя» (ШБр I.3.2.14) и т. п.

Совершение во время обряда всех этих и им подобных действий влечет за собой достижение жертвователем искомого состояния верховенства. Именно теперь он как раз и делается добротным, т.е. не испытывающим в «еде» нужду, «поедателем», порождая необходимое для себя как «поедателя» «поедаемое» им соответствие, т.е. подчиняя себе окружение, без которого он сам и не сам вовсе, а так — нечто незавершенное и неполноценное. Представляя на жертвоприношении весь свой «народ» (и «двуногий», и «четвероногий»), жертвователь тем самым «поглощает» его, заставляет «войти в себя» и делает его действительно своим (sva), принадлежащим ему как неоспоримому хозяину и нарекаемым соответственно по его имени¹⁷⁴. И вот только теперь, совместив в себе оба взаимно предполагающих друг друга начала (и «порождающее», и «порождаемое»), он действительно самобытствует (ātmanā bhavati), превращаясь для своего окружения в несомненного сам — в хозяина, не имеющего среди своих соперника.

Если отвлечься от чисто индийской специфики, мы, по сути дела, сталкиваемся здесь с частным проявлением ха-

левой над первой и по мере надобности подливает в нее масло, однако по окончании возлияния адхварью должен непременно вознести джуху-ложку «как более превосходную» над упабхрит.

¹⁷⁴ В связи с поглощением «поедаемого» в имени «поедателя» ср. ниже стр. 249.

рактерного для многих других древних культур (и не только древних) способа выражения отношения *иметь* в терминах отношения *состоять из*. Как писал Ю.А. Перепелкин в связи с текстами пирамид, в этом случае «действительная принадлежность чего-либо или кого-либо тому или иному лицу может быть выражена путем приурочения или отнесения к его плоти, к его самости даже тогда, когда относимое не является непосредственной частью его по местонахождению или происхождению»¹⁷⁵. Своеобразие древнеиндийской культуры заключалась, однако, в том, что использование в данном смысловом контексте «пищевого кода» не могло в конечном счете не отсылать брахманическую мысль к фундаментальной для нее идее двоицы (*dvayam*), предельным воплощением которой являлся все тот же Праджapati-Пуруша, совмещавший в одном своем лице оба аспекта яджны — и ее объектную сторону (как жертвенная еда), и субъектную (как поедатель жертвенной еды).

Крайне примечательным в этом отношении является толкование «Шатапатха-брахманой» еще одной обрядовой нормы, призванной так же, как и приведенные выше, обеспечить жертвователю его верховенство над родичами. В соответствии с ШБр I.8.3.5-6 в конце ново- и полнолуного обрядов положено было раздвигать лежащие на алтаре жертвенные ложки, перемещая джуху в восточном направлении, а упабхрит в западном. Объясняя причину, по которой следует поступать таким образом, «Шатапатха» начинает с обычного для брахманической прозы противопоставления двух этих видов жертвенных ложек:

«За джуху-(ложкой) именно жертвователь; тот, кто не жалуется его подношениями, за упабхрит. Как раз вперед (на восток) он и выдвигает теперь жертвователя, а того, кто не жалуется его подношениями, задвигает назад (на запад). За

¹⁷⁵ Перепелкин 1966, с. 9. О возможных мотивах, спонтанно приводивших (и приводящих подчас по сию пору) к подобному способу словесного выражения отношения принадлежности, см. выше на стр. 94.

джуху-(ложкой) именно поедатель, поедаемый за упабхрит. Как раз вперед он и выдвигает поедателя, а поедаемого задвигает назад» (ШБр I.8.3.5).

Следующая затем ремарка (ШБр I.8.3.6): *tad vā etat samāna eva karman vyākriyate tasmād u samānād eva purusād attā cādyāḥ ca jāyete videvaṁ dīvyamānā jātyā āsate caturthe puruse trīye samgacchāmaha iti*, — содержащая, по моему мнению, как бы ответную реакцию «поедаемых» жертвователем родственников, представляет для нас особенный интерес.

Обычно данное место привлекает внимание исследователей как свидетельство (но притом единственное во всей ведийской, поздневедийской и послеведийской литературе) тому, что во времена «Шатапатха-брахманы» якобы допускались браки между родственниками в третьем-четвертом колене. Такого понимания придерживалась как средневековая комментаторская традиция (см. Кане 1941, с. 461), так и европейская индологическая школа (см. Макдонелл, Кейт 1958, т. I, с. 475)¹⁷⁶. Между тем, если ввести эту ремарку в контекст живой брахманической мысли, если учесть способность последней совершать абсолютно неожиданные для нас ходы, подготовленные, однако, всей предполагавшейся ею системой «ожиданий», связывавших понятия поедателя, еды, яджны, яджаманы, Праджапати, Пуруши, Агни, атмана и т.п. в единое и целостное смысловое поле, в единый семантический пучок, то вывод, скорее, будет прямо противоположным. Вот давайте и разберем последовательно каждую из фраз, имея перед собой в качестве цели прежде всего восстановление именно этого, скрытого от наших глаз подтекста.

¹⁷⁶ Из этого же исходит и Эггелинг в своем переводе: «Thus the separation (of the eater and the eaten) is effected in one and the same act; and hence from one and the same man spring both the enjoyer (the husband), and the one to be enjoyed (the wife): for now kinsfolk (jātyāḥ) live sporting and rejoicing together, saying, "In the forth (or) third man (i.e. generation) we unite"».

īd vā etat samāna eva karmaṇ vyākriyate [Истинно выходит, что разделяется эта (двоица) именно в ходе единого обрядового действия]. — Ср. от противного ШБр I.2.1.1–2, где единое (*samānam*), наоборот, сотворяется, когда двумя различными жрецами, но именно одновременно (*saha*) совершается (*kriyate*) пара (*ubhayaṃ*) различных обрядовых действий — укладывание черепков на угли, с одной стороны, и двух камней для растирания жертвенного зерна на шкуру черной антилопы, с другой.

īasmād u samānād eva puruṣād ātta cādyaḥ sa jāyete [Оттого и рождается из единого мужа-(пuruṣи) и поедатель и поедаемый]. — Не вижу никаких оснований для того, чтобы сразу же сужать, как это делает вслед за комментатором Саяной Ю. Эггелинг, значения *ātta* (поедатель) и *adya* (поедаемый) до мужа и жены соответственно. Здесь, как и ранее, эти слова маркируют отношения подчинения любого вида, но прежде всего архетипическое «царь — народ». Хотя, надо сказать, сексуальный тренд, столь характерный для брахманической мысли в целом, не исключен и в данном случае, но по совершенно другим основаниям. Здесь он прямо мог провоцироваться тем обстоятельством, что «народ» жертвователя, уже по своему названию (*prajā*, f.), составлял с жертвователем-пурушей (*puruṣa*, m.) разнополую пару, а «разнополость» слов, как свидетельствуют тексты *брахман*, всегда находилась в поле зрения ритуалиста и по мере надобности использовалась им при обосновании той или иной обрядовой нормы, что в свою очередь тоже не удивительно, поскольку одной из целей яджны как раз и было порождение потомства (т.е. «народа» в буквальном смысле этого слова).

Следует также подчеркнуть, что слово *puruṣa* разбираемой фразы — это отнюдь не нейтральное *tan* эггелинговского перевода. «Ожидая» и «предполагая» понятие яджны, оно прямо отсылало брахманическую мысль к Пуруше-Праджапати в его изначальном, недвойственном, состоянии, причем отсылало с тем большей степенью вероятности, что сотворение им мира, приводящее к появлению двоицы, самым естественным образом могло осмысляться, как показывает пример

ШБр Х.6.5.1–8 (≈ КБрУп I.2.1–7), все в том же «пищевом ключе». Здесь в качестве исходной ипостаси Праджapati — до порождения им «всего здешнего», когда, разумеется, еще не было ни еды, ни ее поедателя и, следовательно, еще не было соответствующего иерархически-властного деления, подразумеваемого самим словом *prajā-pati*, — выступает именно Голод (*aśaṇāyā*), абсолютная, так сказать, «пищевая негация», подразумевающая, однако, идею столь же абсолютной «отрицательной» полноты и целостности. Сотворяя ради собственного утоления мир, Голод становится воплощенным (*ātmanvin*) в нем двояким образом: с одной стороны, как поедатель (в виде космического животного, чью спину образовало небо, грудь — земля, живот — промежуточный мир и т.д.), а с другой, как еда (в виде соотносимого опять же со всем сотворенным миром жертвенного коня, который во время ашвамедхи и посвящается Голоду-творцу, ставшему теперь, после сотворения «всего здешнего», действительно *Prajā-pati*)¹⁷.

¹⁷ Попутно замечу, что в переводе А.Я. Сыркина *Канвия*-рецензии «Брихадараньяка-упанишады» две первые ее *брахманы*, вырванные из их непосредственной смысловой связи с предшествующим толкованием обряда агничаяны (см. выше с. 207, прим. 126), изначально предстают перед читателем в совершенно искаженной перспективе. Отвлекаясь от частности, скажу в этой связи только о главном. Разговор в них с самого начала идет не просто об ашвамедхе и ее символической интерпретации, как утверждает А.Я. Сыркин в своих комментариях и из чего он исходит в своем переводе, а о том, что два наиболее значимых обряда — с одной стороны, ашвамедха (приношение в жертву коня после его годичного странствования, в результате которого он становится достойной Праджapati жертвенной едой), а с другой, агничаяна (сооружение в течение года особого жертвенного алтаря, в котором как поедатель воплощается на земле Агни-Праджapati) — образуют все ту же уже знакомую нам двоицу, «поедателя» и «поедаемого». И именно для того, чтобы обосновать взаимную дополняемость этих обрядов, в тексте, собственно говоря, и приводится повествование о сотворении Голодом мира, выдержанное последовательно все в том же «пищевом ключе».

Так вот, если ввести анализируемую фразу «Шатапатхи» в этот соответствующий брахманической мысли и привычный для нее контекст, смысл высказывания будет заключаться в том, что, раздвигая ложки, наш жертвователь утверждает желанную для себя двоицу подобно тому, как утвердил ее во время оно Праджапати-Пуруша, сотворив мир, где стало возможным совершение яджны, и обзаведясь одновременно атманом как хозяин сотворенного им мира и соответственно — как «поедатель» его¹⁷⁸.

videvam dīvyatmā jātyā āsate [не устают безбожно играть (словами его) семейники] — Для *div-* Бетлинг, в частности, дает: *spielen, scherzen, tändeln*; слово *videvam* беру в основном значении — безбожно (Бетлинг со ссылкой на это место предлагает — *Würfelspiel*). Для конъектуры *его* см. ниже. Перевод Эггелинга выглядит слишком искусственным: «*kinsfolk (jātyāh) live sporting and rejoicing together*»; Сваминатхан в переводе соответствующего места в *Канвия*-рецензии «Шатапатхи» (II.8.1.5) следует за Эггелингом.

caturthe puruṣe tṛtīye samgaśchātma itī [«Мы совокупаемся (или сходимся) в третьем-четвертом пуруше (или колене)»] — Для *puruṣa* в значении *поколение, колено*, помимо Бетлинга, см. также ТС II.1.5.5, 5.4.10.4; ср. *dvipuruṣa-* в КШС VII.1.6. Обыгрываемая здесь положение дел состоит, насколько я могу судить, в том, что группа родственников из трех-

¹⁷⁸ Подобное утверждение двоицы именно сейчас, при завершении полнолуного обряда, жизненно важно для жертвователя, так как оно должно гарантировать ему добротное существование в этом мире несмотря на то, что его новый атман, «составленный из ричей, саманов и яджусов», отправляется вслед за яджной на небо (ср. ШБр I.8.3.11–14). Когда же после смерти радателя яджны совершается заключительное приношения его мертвого тела в огонь, он вновь уподобляется Праджапати, но уже в исходном для того, недвойственном, состоянии, которое, однако, благодаря оставшемуся сыну, в котором воплощается атман отошедшего в иной мир жертвователя, вновь чревато порождением все той же двоицы. И так без конца.

четырёх поколений действительно «сходится» в общем для них предке, называясь одним и тем же фамильным именем, образованном от имени этого самого предка с вриддхи первого слога (по типу: *Bhrgu* → *Bhārgava*). Для узуса *sat-gat* в контексте «имянаречения» ср. ШБр X.6.2.1, где вслед за утверждением, что *поедатель и поедаемое — это двоица* (*dvaṃyām vā idam attā caivādyam ca*), в продолжение говорится: «*Вот когда и то и другое сходится, только поедатель называется (собственным именем), не поедаемое (tad yadobhayaṃ samāgacchaty attāivākhyāyate nādyam)*».

КШБр П.8.1.5 имеет хотя и не большое, но чрезвычайно важное для нас отличие: *uta hi trīṇi puruṣe samgacchāmahe caturthe samgacchāmahe iti videvām dīvyamānā āsate jātīyā asya sma iti*. Здесь, как бы ни трактовать связь двух *iti* и ни расценивать область действия последнего, заключительные слова *asya sma* (мы суть его, т.е. мы принадлежим ему, — отсюда, в частности, конъектура *его* в предыдущей фразе) указывают вполне определенно на контекстуальный характер высказывания. Оно принадлежит «народу» жертвователя, составлявшему с ним одну общую группу из трех-четырёх поколений и для которых он как их *сам*, т.е. как самое естественное выражение всей семьи в целом, был их «поедателем» или, говоря иначе, главой этой большой «поедаемой» им семьи. Таким образом, «безбожная» игра словами присутствующих при жертвоприношении семейников жертвователя заключалась в обыгрывании — за счет двусмысленности *satgat* и *puruṣa* — именно работающей экзогамной нормы, не допускавшей между ними брачных отношений.

Главное, все же, заключается для нас не в этом. Если ход наших рассуждений верен и перед нами здесь действительно игра словами «поедаемых» семейников, принадлежащих жертвователю-пuruṣе как «хозяину» (и следовательно, входящих в его *сам* в качестве *своих*), тогда мы вправе, видимо, утверждать, что ответственная за порождение непотребной шутки система «ожиданий» совпадала в конечном счете с той, которая стояла также за уже вполне серьезными выска-

зываниями брахманической прозы об атмане. На этом можно с достаточной уверенностью настаивать даже несмотря на то, что само слово *атман* не принимало явного участия в «безбожной» игре слов, и настаивать потому, что в контексте живой брахманической мысли оба понятия, *атман* и *пуруша*, вне всякого сомнения «ожидали» и «предполагали» друг друга с очень большой степенью вероятности, находясь, таким образом, в одном семантическом пучке¹⁷⁹.

Шутка, как мы видим, шуткой, но совершенно частный вопрос, связанный с ее пониманием, сразу же отсылает нас к наиболее фундаментальным содержательным особенностям поздневедийской культуры. И это совсем не случайно. Дело в том, что на уровне «ожиданий» последней, на уровне ее интенций, предшествовавших любой конкретно определившейся в ней мысли, один только шаг отделял разговор о «поглощении» жертвователем-пурушей своих семейников от, казалось бы, самых отвлеченных рассуждений об атмане как о начале, в котором радикально снимается присущая «всему здешнему» двойственность. И, наоборот, в силу скалярного характера «ожиданий» один только шаг отделял подобные рассуждения об атмане от разговора о самобытствующем жертвователе-«поедателе», образуемом с «поедаемым» им окружением полноценную и самодостаточную двоицу¹⁸⁰.

В брахманических текстах это очевидным образом проявлялось в их постоянной взаимной соориентированности и постоянном сближении друг с другом, как в КБрУп I.4.1, где к Атману, представляющему здесь собой творящее мир начало, прилагается определение *puruṣavidhāḥ* — *имеющий вид пуруши* или, скорее, *величиной с пуруш*; ср. значение *puruṣavidhā* в ШБр X.6.1.11, где данный композит определяет именно величину Агни Вайшванары, равную мере пяди (*prādeśamātra*). Примечательно, что в аналогичном контексте «Чхандогья-упанишада» вместо *Агни Вайшванары* дает *Атман Вайшванара* (см. ЧхУп V.18.1).

¹⁷⁹ Возможность такого внешне не мотивированного обратного перехода, подтверждающая правомерность наших умозаключений, на-

Судя по всему, именно этот второй и вполне вроде бы «приземленный» (с нашей точки зрения) план *атмана* и придавал брахманической мысли ту необходимую ей «онтологическую» уверенность при оперировании им, без которой она, отнюдь не склонная, как свидетельствуют тексты, к беспредметным, не имеющим опоры в реальной жизни спекуляциям, просто не могла бы состояться в принципе. Но если это так, если эти наши рассуждения верны, то мы, наверное, не будем слишком далеки от истины, сказав в заключение, что траектория семантического развития понятия *атман* в качестве исходного своего пункта предполагала идею самобытствующего жертвователя-хозяина и, следовательно, эволюция брахманической прозы, приводившая к формированию жанра *упанишад*, где рассуждения об атмане заняли центральное место, непосредственно определялась теми возможностями, которые открывала для движения брахманической мысли вся поздневедийская система «ожиданий», сформировавшаяся, как указывалось ранее, в результате текстовой объективации торжественного обряда почитания богов. Именно в ходе нормативного описания и толкования обрядовой практики понятие атмана, оказываясь в поле притяжения *яджны*, постепенно приобретало в брахманической прозе значение беспредпосылочной основы сущего. Дополняя *яджну* в качестве ведущего объяснительного принципа, оно вместе с ней отсылало к предельно мыслимому (в ко-

гляднее всего демонстрируется «Айtareя-араньякой» (II.3.1), где после соотнесения атмана с пятичастной уктхой, которую составляют пять стихий (Земля, Ветер, Пространство, Вода и Огонь), в продолжение темы говорится: *Ведь и в самом деле из этого (атмана) возникает все здешнее, в него и входит. Поистине, кто знает так, становится прибежищем для единых (с ним семейников). Поистине, кто знает, что в этом (атмане) еда, а что поедающее начало, в том поедаатель рождается (и) еда для него готова (etasmāddhīdam sarvam uttistīthy eṣa evāpyety ayanam ha vai samānānām bhavati ya evam veda tasmin yo* *ṇnācānnādaṇca vedāḥsminn annādo jāyate bhavaty asyānnam).*

нечном счете, опять-таки лишь апофатически) онтологическому началу, в котором радикально снимается свойственная всему здешнему миру двойственность, начиная с неизбежного его раздвоения на *то* и *это*, на *поедателя* и *поедаемое*, на *творца* и *творение*, *отца* и *сына* и т.д. В *старших упанишадах*, однако, тема двойцы (dvayam) становится основной, причем с весьма показательной перестановкой акцентов. Если в *брахманах* ударение делается, скорее, на сотворении здешнего мира как условия, необходимого для совершения жертвоприношения, то в *упанишадах*, напротив, — на свертывании этого мира и возвращении его (благодаря разрабатывавшимся медитативным процедурам) к исходному, «до-тварному», самодостаточному и уже вполне целостному состоянию, в котором все, что разделено сейчас «по имени и образу» (nāmāṇubrahmāṇam), вновь становится, как говорит КБрУп I.4.7, «одним» (ekam).

Культура древней Индии:

к жанровой эволюции брахманической прозы

Начав свой разговор о поздневедийской культуре с конкретного анализа ряда семантических полей, я отступил от более, казалось бы, естественного порядка изложения — идти от общего (как обычно понимают это) к частному. В соответствии с ним надо было бы, положим, дать сначала самую общую жанровую характеристику брахманической прозы и, поскольку проведенные семантические реконструкции опирались в основном на текст «Шатапатха-брахманы», особенно подробно остановиться именно на ней. Здесь надо было бы непременно предупредить читателя о том, что текст «Шатапатха-брахманы», (букв. «Брахманы ста путей»), состоящий из четырнадцати книг и ста глав, принадлежит ритуалистической школе Белой Яджурведы, к которой помимо него относятся хорошо известная наше-

му читателю по переводу А.Я. Сыркина «Брихадараньяка-упанишада», являвшаяся продолжением и завершением «Шатапатхи», а также основной «школьный» текст этой традиции — «Ваджасанейи-санхита», представлявшая в своей основе (книги с первой по восемнадцатую) строго упорядоченное собрание яджусов. Надо было бы сказать, что каждый из этих текстов бытовал в двух рецензиях — *Канвия* и *Мадхьяндина*; что за время составления «Шатапатха-брахманы» с известной долей условности — оговорка эта оправдана, впрочем, относительно всего, что касается ведийской хронологии, — принимается обычно 600 г. до РХ; что этой же школе, но уже за пределами корпуса ведийской литературы, принадлежит также «Катьяяна-шраутасутра», содержащая описание предметно-действенной стороны жертвоприношения, за которую основную ответственность нес жрец-адхварью, и «Параскара-грихьясутра», посвященная уже домашним обрядам. Надо было бы также сказать, что школьная традиция Белой Яджурведы в целом более поздняя, чем близкая ей по содержанию традиция Черной Яджурведы, и что тексты ее в жанровом отношении имеют наиболее законченные и совершенные формы.

Оставаясь в кругу проблем, характерных для традиционного источниковедения, еще много чего можно было бы сказать в этой связи и полезного, и интересного. Но вот ведь какой вопрос: а разве сведения эти — сведения, разумеется, чрезвычайно важные для специалиста, но, по-моему, имеющие и для него скорее внешние «рамочный» и вспомогательный характер — разве они, взятые сами по себе, в состоянии способствовать пониманию внутренней логики жанрового развития брахманической прозы? Разве их изложение может заменить собой выявление этой логики, за которой, как можно заранее полагать, наверняка скрывались очень существенные изменения в мотивации творцов ритуалистических текстов?

Вот я и говорю, что пришла пора взглянуть на эту проблему не с точки зрения текстов, возникавших как бы сами

собой и плавно сменявших друг друга с течением времени, а прежде всего с точки зрения стоявшей за ними и порождавшей их человеческой реальности. Поэтому, собственно говоря, я и начал свой разговор о брахманической прозе именно так, как начал — с анализа присущей ведийскому ритуалисту чрезвычайно своеобразной в содержательном отношении системы «ожиданий», резко отличной от нашей. Имея яджну в качестве семантического ядра, она властно управляла вниманием ритуалиста, структурировала всю его мысль и, в конечном счете, отвечала за то, что именно оказывалось для него убедительным объяснением как таковым и чему мы — в силу наличия у нас принципиально иной системы «ожиданий» — просто не можем не отказать в этом статусе, тут же заводя разговор об «архаичности», «несовременности» его мышления и т.п., упуская при этом из виду, что наша собственная мысль уж в этой-то части, по крайней мере, «архаична» ничуть не в меньшей степени, поскольку и она всегда имеет в качестве своей предпосылки определенные беспредпосылочные «ожидания» — только другого в содержательном отношении рода.¹⁶¹ Вот и посмотрим теперь, как в этой перспективе бу-

¹⁶¹ Для многих из нас, положим, самым убедительным научным объяснением мира оказывается его математическое представление. И этот наш «предрассудок», эта наша изначальная готовность воспринимать природу наподобие книги, писаной языком математики, предшествует нашей же собственной научной мысли — как принципиальная возможность ее, как бессознательная ее предпосылка, как ярчайшее проявление того факта, что уже с греческой античности и христианского средневековья само *число*, «ожидая» и «предполагая» понятия логоса и ратиио (причем с очень большой степенью вероятности) и входя таким образом в семантическое ядро европейской культуры, имело выраженный онтологический характер. Ср. чрезвычайно показательную в этом отношении неизбывную внутреннюю потребность новаторов науки 17-го столетия раз за разом отсылать читателя в оправдание своего «универсального матезиса» к библейскому высказыванию о том, что бог сотворил мир «посредством чисел, мер и весов».

дет вырисовываться вопрос о жанровом своеобразии брахманической прозы и логике ее развития.

Практически все индологи сходятся на том, что целью создателей брахман было не столько систематическое описание торжественного обряда почитания богов, сколько его комментирование и объяснение¹⁸². Вполне допускаю, однако, что исследователи могут даже и не подозревать, до какой степени они правы, делая в данном случае особое ударение на истолковании обряда. Мое предположение основано на том, что индикативное значение *описания* и *объяснения* остается при этом совершенно непроясненным, а подобная непроясненность изначально чревата тем, что при разнесении брахманического текста по соответствующим рубрикам, мы, вероятнее всего, будем опять непроизвольно руководствоваться спонтанными, «житейскими», понятиями собственной культуры, решительно расходясь тогда с самосознанием древнеиндийской ритуалистической традиции. А для нее содержание такого текста сводилось к мантрам и брахманам, причем под последними, что особенно важно здесь подчеркнуть, понимались одновременно такие, казалось бы, разнородные составляющие, как толкование обря-

¹⁸² Исключением здесь, насколько я знаю, является монография В.С. Семенцова (Семенцов 1981), в которой автор попытался радикально пересмотреть традиционную трактовку брахманической прозы. Следует, однако, отметить, что предложенная им в этой связи концепция «ритуального символизма», отрицающая наличие в *брахманах* объяснительных пассажей и трактующая их в качестве своеобразных наставлений по медитации, настолько произвольна, а факты, приводимые в ее подтверждение, настолько избирательны и несистемны, что впечатление убедительности она может произвести лишь на неспециалиста. Трудно сказать, какие более весомые аргументы в ее пользу смог бы привести рано ушедший из жизни В.С. Семенцов, но, по крайней мере, в том виде, как она представлена в монографии, она просто не соответствует текстам брахманической прозы (см. подробнее: Романов 1991, с. 71–79).

да и несомненно попавшие бы у нас в разряд описаний правила его исполнения¹⁸³.

Естественно возникает вопрос — так что же это за *описание*, если для ритуалиста оно в каком-то смысле оказывалось сродни нашему *объяснению*? Чтобы покончить с этим крайне двусмысленным положением, в котором мы пребываем, продолжая оперировать межеумочным понятием *описание*, позволю себе сопоставить вкратце два текста *Белой Яджурведы* — «Ваджасанейи-санхиту» и «Шатапатха-брахману», держа при этом в уме, что для ритуалиста проблема соответствия слова и дела выстраивалась противно всем нашим ожиданиям. Повторю еще раз, не Слово (*vāc*) мантры должно было соответствовать обрядовому делу (*карман*), чтобы иметь отношение к сущему, а наоборот, обрядовое дело должно было соответствовать Слову мантры, образуя для нее опору в этом мире и низводя таким образом заключенную в ней благодатную силу, именуемую *брахмой* (*brāhman*, п.), на землю — в семью конкретного жертвователя; тогда как само Слово, будучи Словом Веды, было «истинным» само по себе, помимо всех ее земных проекций.

Итак, принято говорить, что содержание «Ваджасанейи-санхиты», если отвлечься от ее заключительных, более поздних книг, представляет собой собрание литургических формул, расположенных в порядке их произнесения во время жертвоприношения. Не принято, однако, говорить, что устроенное таким образом собрание мантр и есть самое прямое и очевидное описание яджны и причем именно в том ракурсе, в каком воспринимали ее ритуалисты, постоянно отождествлявшие этот торжественный обряд почитания богов со Словом.

¹⁸³ Ср. АпШр XXIV.1.30–34: «Мантры и брахманы — установления яджны. Имя *веда* приложимо и к мантрам, и к брахманам. Брахманы — предписания для обряда (*карман*). Остальные брахманы — это истолкование (*arthavada*), порицание, прославление, примеры и прошлая практика».

Принято также считать, что содержание «Шатапатха-брахманы» распадается на изложение мантр, описание предметных действий, совершаемых в основном жрецом адхварью, и, наконец, на объяснения скрытого смысла как тех, так и других. Не принято, однако, считать, что «Шатапатха-брахмана», по крайней мере, в древнейшей ее части (книги с первой по девятую) есть, в сущности, один большой комментарий к древнейшей же части «Ваджасанейи-санхиты» (книги с первой по восемнадцатую), ориентированный, так или иначе, на изложенные в ней мантры. Характеристика эта приложима, по моему мнению, не только к тем частям текста «Шатапатхи», которые (в полном согласии с самой ритуалистической традицией) справедливо считаются исследователями смысловым комментарием, но также и к тем, которые (уже вопреки той же традиции) обычно рассматриваются в качестве самостоятельного описания обрядовых действий.

Все, на мой взгляд, говорит о том, что описание этой, предметно-действенной, стороны обряда еще не составляло здесь отдельной задачи и, сохраняя вторичный, вспомогательный характер, позволяло, прежде всего, уточнить время и место произнесения той или иной мантры. Более того, складывается впечатление, что в тенденции полнота такого «описания» напрямую зависела здесь от того, в какой мере исчерпывающее толкование мантры предполагало экспликацию уместного для нее «рукотворного» контекста. А исчерпывающим оно становилось ровно в тот момент, когда изначально присущая мантре природа сатьи начинала заявлять о себе очевиднейшим на месте жертвоприношения образом, и, в частности, тогда, когда ее слова находили себе реальную опору в обрядовом действе того или иного жреца, не оборачиваясь тем самым выкидышем-анритой со всеми вытекавшими отсюда негативными последствиями для жертвователя.

Без этих оговорок согласиться с вышеприведенным определением брахманической прозы было бы крайне трудно, поскольку ее тексты нередко содержат довольно объем-

ное и последовательное изложение некоторых обрядовых норм, что менее всего отвечает нашему пониманию объяснения. Разумеется, попадая отскоком в поле зрения ритуалиста, эти нормы также становились предметом заботливого истолкования. Показательно, однако, что при этом оно чаще всего сводилось к выявлению связи (*bandhu*) между обрядовым действием и все тем же Словом литургической формулы¹⁸⁴.

Таким образом, если «Ваджасанейи-санхита», будучи собранием мантр — т.е. Ведой по преимуществу в школьной традиции *Белой Яджурведы* — уже изначально заключала в себе присущую им благодатную силу, именуемую *брахмой*, то «Шатапатха-брахмана» имела отношение к этой силе лишь опосредованно, во вторую очередь. Это прямо вытекает уже из одного ее названия, содержащего слово *brāhmaṇa*, в самом общем плане характеризующее нечто как *имеющее касательство к браhme (brāhmaṇ)*. Касательство же к браhme «Шатапатха» действительно имела и имела постольку, поскольку тоже приводила мантры — но только для того, чтобы приступить к их последующему (часто пословному) комментированию.

То же, что обычно принимается исследователями за описание предметно-действенной стороны обряда (*karman*), входило в нее лишь в качестве необходимого момента этого толкования и не имело самостоятельного значения. Такого рода описания преследовали вполне определенную цель — показать при каких условиях присущая мантре сила брахмы может быть спроецирована на жертвователя, так чтобы, с одной стороны, обеспечить ему добротное существование в этом мире, а с другой, сотворив ему новый атман из ри-

¹⁸⁴ Вообще говоря, изложение и раскрытие связей между различными составляющими мира яджны являлось одним из основных приемов, к которым прибегал ритуалист при толковании того или иного факта жертвенного мира; подробнее о *bandhu* как «техническом» термине брахманической прозы см.: Романов 1991, с. 76–79.

чей, яджусов и саманов, открыть перед ним дорогу на небо¹⁸⁵.

Тем самым «Шатапатха-брахмана» вплотную подводила ритуалиста к тематике, которая в большей степени ассоциируется у нас с жанром *упанишад*, хотя в действительности актуальность ее в полной мере дала о себе знать уже в поздних книгах нашего текста (начиная примерно с десятой). Но одновременно с этим «Шатапатха», четко обозначив лакуны, образовавшиеся в результате своеобразного и избираемого ее подхода к предметно-действенной стороне яджны, сформировала все необходимые предпосылки для того, чтобы эта «рукотворная» составляющая обряда (*karman*) смогла впервые превратиться в объект последовательного и систематического описания, что, собственно говоря, мы и имеем в «Катьяяна-шраутасутре» в самом чистом виде, незамутненном каким-либо цитированием мантр *санхиты*¹⁸⁶.

¹⁸⁵ В этой связи уместно, в частности, заметить, что одно из самых значимых для упанишад «отождествлений» — атмана с брахмой, — в котором, как правило, видят плод напряженной работы метафизической мысли и прямо-таки вершину ее, является в действительности фразой, спонтанно и без всякой задумчивости рождавшейся в той системе «ожиданий», где понятия самости, яджны, веды и брахмы образовали единый семантический пучок онтологического в содержательном отношении характера. Смысл данного высказывания, если развернуть его в виду нашей «непонятливости» (т.е. в виду того, что наша *самость* окружена совершенно другими «ожиданиями»), как раз и состоял в том, что новый атман жертвователя в случае успеха яджны будут образовывать именно мантры, т.е. ричи, саманы и яджусы, или, иначе говоря, Веды, или, что то же, брахма. И уже совсем другое дело, как это спонтанно рождавшееся в поздневедийском потенциальном тексте исходное «отождествление», эта предшествующая мысли данность, стала трактоваться в дальнейшем с течением времени.

¹⁸⁶ К мантрам «Катьяяна-шраутасутра» только отсылает, приводя лишь первые ее слова, но именно поэтому она как не имеющая непосредственного отношения к Слову и выводилась традицией за пределы корпуса собственно ведийских текстов.

В заключение остается только добавить, что наши наблюдения могут быть не бесполезны для прояснения внутренней логики (подчеркиваю, логики — не истории) развития не только школьной традиции *Белой Яджурведы*, но и всей брахманической прозы в целом. Надежда эта подкрепляется двумя обстоятельствами: во-первых, именно яджурведическая традиция была среди прочих наиболее, по наблюдению Л. Рену, продуктивной в жанровом отношении¹⁸⁷, и, во вторых, что признается уже всеми исследователями, именно традиция *Белой Яджурведы* дала наиболее совершенные и законченные в том же самом отношении образцы школьных текстов, явив собой закономерный итог почти полутысячелетней работы ритуалистической мысли.

Культура древней Индии: «Ригведа» — великое начало или великий конец, положивший начало?

Цель, которую мы преследовали до сих пор, заключалась преимущественно в том, чтобы выявить содержательное своеобразие системы «ожиданий», формировавшейся в древней Индии в ходе текстовой объективации торжественных обрядов почитания богов. При этом мы в значительной степени упростили, конечно, стоявшую перед нами задачу, оставив в стороне «Ригведу», авторитетнейший текст древнеиндийской культуры. Сделано это было по необходимости — в виду того, что дошедшие до нас в ее составе гимны разделялись по времени их создания, по крайней мере, тысячелетием, а по месту — тысячами километров, преодолевавшихся ариями по ходу своего продвижения в Индию.

Да, несомненно, собрание гимнов «Ригведы» можно и должно рассматривать как великое начало древнеиндийской

¹⁸⁷ О решающей роли яджурведической традиции в становлении брахманической прозы и литературы *шраутасутр* см. подробнее: Рену 1947.

культуры, для которой она приобрела значение Слова по преимуществу, превратившись в период литургических санхит в основной источник наиболее авторитетных мантр. Однако, будучи рассмотрена в ретроспективе, она оказывается в то же время еще и определенным завершением предшествующей культурной традиции ариев, о которой мы, к сожалению (но, видимо, совсем не случайно), имеем весьма смутные представления. Нам практически ничего не известно о том конкретно-историческом культурном контексте, в котором рождались гимны, вошедшие впоследствии в состав ригведийского корпуса. Как не знаем мы и того, как реально функционировали они в те отдаленные времена. «Все выглядит так, — писал осторожно в этой связи Л. Рену, — как если бы гимны были составлены для того, чтобы служить ораторским вступлением к церемонии, в которой они занимают доминирующее положение, не входя, однако, в нее в качестве интегральной части. Рецитируемые в ходе литературных состязаний, они касаются ритуала скорее по окружению, в которое погружены, чем по "техническому" их использованию... Именно с этой точки зрения не слишком, видимо, парадоксальным будет утверждение, что "Ригведа" является внешней по отношению к ведийскому культу»¹⁸⁸.

Маргинальное положение «Рич-санхиты» по отношению к шраута-ритуалу приводило к тому, что ключевую роль во всей эволюции собственно литургической литературы играла не она, а более поздняя, но зато прямо ориентированная на описание торжественного обряда жертвоприношений «Яджурведа». Последняя, по наблюдению того же Л. Рену, явилась самым продуктивным элементом ведизма — с ней в

¹⁸⁸ Рену 1947, с. 8; ср. Гонда 1975, с. 88. В связи с отмеченным Л. Рену самостоятельным значением «литературных состязаний» в протоведийском культе заслуживает также упоминания гипотеза Ф.Б.И. Кейпера (1960) о вербальных поединках, приуроченных к празднованию Нового года, как возможном случае рецитации древнейших ригведийских гимнов.

первую очередь было связано становление и брахманической прозы, и литературы сутр. Возникавшие следом аналогичные тексты других *вед* теперь уже также начинали подключаться к разработке общей «партитуры» обряда жертвоприношения и, получая таким образом непосредственно литургическую направленность, становились до определенной степени «яджурведическими» по своей функции (Рену 1947, с. 8–9, 209–210).

В итоге весь корпус ведийской литературы, несмотря на более или менее очевидные различия в генезисе исходных санхит, приобретал единство и целостность — как некоторое совокупное описание яджны, составные части которого жестко увязывались самой древнеиндийской традицией с исполнением своих обязанностей четырьмя главными жрецами жертвенного обряда. Тексты ригведийских школ соотносились при этом с деятельностью хотара, тексты «Самаведы» — удгатара, «Яджурведы» — адхварью, и, наконец, «Атхарваведы» — брахмана¹⁸⁹. И уже только в этом контексте, т.е. благодаря в основным «вторичным» текстам брахманической прозы и литературе *шраутасутр*, становилось возможным (и притом, подчеркиваю, только задним числом) осмысление всего корпуса гимнов «Ригведы» как собрания мантр, предназначенных для рецитации во время совершения яджны.

С учетом всех этих изменений, имевших место как в общей оценке ригведийских гимнов, так и в области их реального функционирования, можно, по-видимому, говорить о втором рождении «Ригведы» в поздневедийский период. Являясь по отношению к древнеиндийской культуре ее великим началом, «Ригведа», тем не менее, будучи введена в новый культурно-исторический контекст, задаваемый теперь брахманической прозой, стала в известном смысле и порождением последней. И именно поэтому вопреки хронологии,

¹⁸⁹ См. подробнее: Тите 1975, с. 199–207. Надо сказать, что реальная обрядовая практика далеко не всегда укладывалась в жесткие рамки этой классификации.

(но, как мне кажется, в соответствии с общей логикой развития древнеиндийской культуры) я и начал свой разговор о ней не с «Ригведы», а с анализа поздневедийских нормативных обрядовых текстов брахманической прозы.

Разумеется, это никоим образом не исключает возможность и необходимость диахронических исследований, нацеленных на выявление прямой преемственности и прямого воздействия «Ригведы» на последующую текстовую традицию¹⁹⁰. В частности, здесь сразу же приходится учитывать, по крайней мере, два момента, сыгравших значительную роль в формировании «теоретического» типа культуры древней Индии. Во-первых, само объединение гимнов в единый кодифицированный корпус явилось, судя по всему, исключительным по значимости прецедентом для составления своих санхит всеми остальными, уже неригведийскими школами. Второй момент связан с тем, что в древней Индии процесс формирования «теоретической» культуры развертывался в условиях отсутствия письменности и именно ригведийская традиция, как бы предвидя эту ситуацию, отработывала загодя такую технику трансляции текстов, когда они жестко фиксировались уже в изустной своей передаче от учителя к ученику.

Подобный способ их передачи позволял в принципе обойтись без письма, но вместе с тем он влек за собой два важных и взаимосвязанных последствия. С одной стороны, в культуре закреплялся чрезвычайно высокий статус слова, при котором рецитация текста (и даже само его знание) приобретало сакральное значение. Но с другой, возникала настоятельная необходимость в дополнительных усилиях, исключавших какую бы то ни было вероятность возникновения случайных искажений текста даже на его фонети-

¹⁹⁰ Необходимая основа для этого заложены у нас трудами Т.Я. Елизаренковой по ведийской филологии и культуре, не говоря уже о ее переводе «Ригведы», поставившем, наконец, отечественную индологию с головы на ноги.

ческом уровне. Все это обусловило формирование второго (наряду с «обрядовым»), столь характерного для древней Индии «филологического» направления развития. В своих истоках оно было непосредственно связано с кодификацией «Ригведы» и составлением наряду с санхита-текстом ее словного текста падапатхи, где все слова санхиты давались в их исходной форме, не подверженной правилам эвфонического звучания. Приблизительно в это же время появились и первые «фонетические» трактаты, пратишакхьи, содержащие помимо всего прочего правила рецитации гимнов и позволявшие на основе падапатхи получить текст санхиты¹⁹¹.

Таким образом, мы можем, очевидно, в заключение сказать, что если для выявления общей логики развития древнеиндийской культуры, приобретающей свою содержательную определенность в ходе текстовой объективации обряда жертвоприношения, еще позволительно до какой-то степени обойтись анализом «яджурведической» (в смысле Рену) традиции, оставив таким образом в стороне «Ригведу», то в историческом плане это представляется абсолютно невозможным. Ее роль в этом процессе была, несомненно, чрезвычайно существенной, причем как с точки зрения содержательных аспектов древнеиндийской культуры, так и, что еще более важно, с точки зрения самой возможности становления «теоретической» текстовой деятельности в бесписьменном обществе.

Культура древней Индии: ее дальнейшее
развитие в послеведийский период

Начну с констатации одного факта. Привычное нашему уху выражение, в котором слово *развитие* самым естественным для нас образом сопрягается с *культурой*, производит,

¹⁹¹ Подробнее о начальной стадии развития ведийской «филологической» традиции см. Гонда 1975, с. 16–18.

на первый взгляд, впечатление вполне осмысленного. Тем не менее, это непосредственное впечатление свидетельствует, скорее, лишь о нашей «языковой компетенции» и именно о том, что нам как носителям определенных языковых навыков свойственно воспроизводить раз за разом (но при этом без всяких сознательных усилий с нашей стороны) это и подобные ему словосочетания (такие как: *развитие науки*, *развитие философии*, *развитие литературы* и т.д.).

Положение дел, однако, сразу же меняется, как только озадачиваешься вроде бы нелепым (с точки зрения «языковой компетенции») вопросом — а что, собственно говоря, развивается при этом? Ответ, казалось бы, подразумевается уже самим словосочетанием *развитие культуры*. Но ведь *культура*, если разговор идет все-таки о научной работе, — это всего на всего один из рабочих концептов, данных нам вовсе не в наших ощущениях (того же, положим, уха), а в сознательно выстраиваемой научным работником определенной концепции. И уж если вся моя концепция (осознано, по определению, ограниченная) предметно ориентирована прежде всего на выявление человеческой реальности, скрывающейся за текстами-артефактами и несущей прямую ответственность за то, что им вообще дано было случиться, то в таком случае именно эту двоицу, обнимающую собой как порождающее, так и порождаемое начало, и следует здесь понимать под словом *культура*.

В моем употреблении оно разом отсылает к двум различным, но взаимно предполагающим друг друга уровням бытования текстов — с одной стороны, к уровню явленных, уже состоявшихся текстов, а с другой, к непроявленному их уровню, к уровню образующей потенциальный текст культуры системы «ожиданий», где эти явленные тексты представлены пока как одна чистая возможность субъективного порядка, как чистая интенция мысли. Вот при таком понимании культуры методологически выдержанное решение проблемы ее развития будет состоять в ответе на вопрос — а каким образом становятся возможными те изменения в си-

стеме «ожиданий», которые приводят к наблюдаемым изменениям в реально состоявшихся в ней артефактах?

Чтобы ответить на этот вопрос, ничего принципиально нового (в методологическом отношении) по сравнению с тем, что уже сказано о первоначальном обретении древней культурой своего содержательного «лица», нам изобретать вовсе не придется. В соответствии со сделанным ранее предположением формирование и закрепление на индивидуальном уровне человеческой субъектности системы «ожиданий», свойственной тому или иному древнему сообществу в целом, протекало в ходе текстовой объективации определенной сферы его жизнедеятельности, имевшей по тем или иным (и, повторяю, неизвестным нам) основаниям наибольшее аффективное значение. Но как только это случалось, как только формирование вполне определенного по содержанию потенциального текста становилось делом пройденным, именно он, обуславливая наиболее устойчивые и характерные интенции познавательного опыта культуры, начинал (помимо всего прочего) определять и то, а что в дальнейшем она в состоянии была «увидеть» в этом мире и притом в каком свете.

Ну, «увидела», и что дальше? — А дальше, если оставаться в рамках предложенного метода, весь ход наших последующих рассуждений должен с необходимостью приобрести вполне рутинный характер. Вот культура «увидела» нечто для себя новое, не бывшее доселе в поле ее зрения, и, «увидев», приступила к описанию. Неизбежным следствием этого станут те или иные изменения в исходной системе «ожиданий», которые в свою очередь сделают возможным дальнейшее расширение поля зрения культуры и соответственно дальнейшее расширение поля ее текстовой деятельности. И так, надо полагать, может длиться до бесконечности, приводя в итоге к тому, что, несмотря на все возможные трансформации свойственного культуре потенциального текста, она, тем не менее, всегда будет сохранять в содержательном отношении черты большей или меньшей

преемственности. Вот давайте и посмотрим теперь, как со всем этим обстояло дело в древней Индии в послеведийский период ее исторического развития.

Важнейшим итогом предшествующей работы брахманической мысли стало, с одной стороны, формирование системы «ожиданий», центральное положение в которой заняло понятие *яджны*, а с другой, текстовая объективация обрядового способа поведения, создавшая все необходимые предпосылки для произвольного к нему отношения. Нормативное описание торжественного обряда почитания богов, разрушая былую симпрактичность обрядовой деятельности, предполагающей, что субъект, норма, мотив и т.п. включены в нее как единый и целостный ситуационный комплекс, влекло за собой возникновение типологически новых возможностей для построения индивидуального поведения. Переносясь в обособленное от практики «теоретическое» пространство нормативного текста и соответственно отвлекаясь от описанной в нем предметно-событийной реальности, субъект оказывался (по крайней мере, потенциально) в позиции отстраненного ее «оценщика». И вот только теперь, когда объективированная обрядовая норма была явным образом противопоставлена ему, он мог самостоятельно и произвольно самоопределиться относительно этой нормы. Теперь, положим, проявив волю, он мог сознательно принять ее и воспроизводить далее, а мог сознательно и не принять и через ее отрицание сотворить уже свою собственную, «диссидентскую», версию поведения.

В этом, собственно говоря, и заключалась суть так называемого «духовного кризиса», когда наряду с «ортодоксальными» учениями *старших упанишад*, продолжавшими в целом традиции прежней брахманической прозы, стали появляться многочисленные «неортодоксальные» учения (в том числе буддизм и джайнизм), которые, не признавая авторитета *вед* и отрицая значимость ведийского обряда жертвоприношения, приступили к разработке альтернативных поведенческих версий. В их лице, вопреки обычной трактовке, мы сталкиваемся не столько с проявлением «кри-

зиса» предшествующей традиции, разрешившегося, как подчас говорят, *освобождением древнеиндийского духа от оков ритуализма*, сколько с абсолютно нормальной и вполне естественной диверсификацией «теоретической» культуры, которая самой своей сутью всегда предполагает необозримое множество являемых ею вариантов.

Можно с полным правом утверждать, что с типологической точки зрения формирование «диссидентских» вариантов древнеиндийской культуры явилось прямым следствием предшествующего нормативного описания ведийского обряда жертвоприношения. И дело (как и всегда, когда разговор идет о «диссидентстве») вовсе не сводится здесь к одной лишь голому «отрицанию». Важно подчеркнуть, что несмотря на все «отрицание» прежней обрядовой практики (и, надо бы, скорее, сказать — именно вследствие такого «отрицания») древнеиндийское «диссидентство» и в своем содержательном существе возникало на основе все того же потенциального текста, сложившегося в результате текстовой объективации яджны. Вращаясь в кругу экзистенциальных проблем, латентно бытующих в нем, оно конституировалось в осознанном противостоянии «ортодоксально-обрядовой» версии, а тем самым уже совершенно произвольным образом определялось ею, будучи задано как бы «от противного».

Ограничившись по поводу «диссидентских» версий этими очень краткими и самыми общими замечаниями методологического характера, вернемся, однако, к осевой линии развития древнеиндийской культуры, несомненным фактом которой явилось в послеведийский период радикальное расширение поля ее зрения. Наиболее естественным для данного вида «теоретической» культуры, где совершение обряда стало переживаться главным делом (*karman*) человеческой жизни, оказывалось постепенное смещение ее внимания в направлении тех относительно простых и не принадлежащих сфере «высокого» шраута-ритуала приношений, которые приготавливались на разводимом во время свадьбы «огне домашнего очага» (*grhya*) и жертвовались

самим домохозяином без помощи приглашенных жрецов. Уже в текстах *брахман* можно иногда обнаружить описание отдельных домашних церемоний, примыкавших так или иначе к торжественному обряду ведийского жертвоприношения¹⁹². Однако сама логика развития текстовой деятельности прямо подводила к тому, чтобы вся домашняя обрядность «дваждырожденных» во всей своей нераздельной целостности смогла в конце концов превратиться в объект последовательного и нормативного описания.

Дело в том, что обязательные к исполнению предписания (*vidhi*) брахманической прозы и литературы *шраутасутр* становились таковыми только для того из «дваждырожденных», который уже озаботился разведением и постоянным поддержанием трех священных огней, совершив необходимый для последующих торжественных жертвоприношений особый обряд под названием *агньядхана*. Однако это был лишь идеальный, желательный и, судя по всему, далеко не регулярный случай хотя бы потому, что он безусловно предполагал относительно высокий материальный достаток в семье жертвователя. Как бы то ни было, но в реальной жизни даже у самого благополучного и преданного яджне «дваждырожденного» всегда имелся временной разрыв между возжиганием домашнего огня в ходе его свадебной церемонии и агньядханой. И вот только теперь, после того как яджна нашла, наконец, свое полное отображение в текстах *санхит*, *брахман* и *шраутасутр*, этот пробел в описании обрядовой практики домохозяина становился действительно ощутимым, что в свою очередь делало возможным дальнейшее расширение предметного поля текстовой деятельности.

В полной мере эта возможность была реализована в *грихья-сутрах*. Основное их содержание составили, с одной стороны, описание пака-яджн, т.е. каждодневных (или периодически исполняемых) жертв, приготовляемых на огне домашнего

¹⁹² Ср. описание похорон агнихотрина в ШБр XII.5.1.1 и след. и в ДжБр I.46–49 или описание обряда посвящения в ШБр XI.5.4.1–18.

очага, а с другой, изложение более или менее общих для всех «дваждырожденных» переходных обрядов, так называемых *санскар*, связанных с зачатием и рождением ребенка с различными стадиями его детства, посвящением, свадьбой и, наконец, похоронами.

Включение санскар в состав *грихьясутр* представляется здесь особенно примечательным. Судя по всему, в мотивационном плане оно было подготовлено всем ходом жанровой эволюции брахманической прозы, завершившейся появлением *упанишад*. Связи последних с повседневной домашней обрядностью имели чрезвычайно глубокий характер. И дело здесь, думается, не столько в том, что они могли содержать типичный для *грихьясутр* материал, как «Брихадараньяка-упанишада», или объединяться, как «Чхандогья-упанишада», в одно произведение с собраниями мантр, употреблявшихся в домашних церемониях. Более важным, по-видимому, является общее отношение составителей *упанишад* к временному целому человеческой жизни как заслуживающему самого пристального внимания.

Ранее мы видели, что в ходе описания и толкования торжественного обряда почитания богов понятие атмана, оказываясь в поле притяжения *яджны*, постепенно приобретало в брахманической прозе значение беспредпосылочной основы сущего. Вместе с *яджной* оно отсылало к предельно мыслимому онтологическому началу, в котором радикально снимается свойственная всему здешнему миру двойственность. В *упанишадах*, как указывалось ранее, тема двоичности (*dvaumat*) становится в тенденции основной, причем на первое по значимости место постепенно выходит обсуждение медитативных процедур, влекущих устранение какой бы то ни было двойственности. Если в *брахманах*, повторюсь, удаление делается, скорее, на сотворении здешнего мира как условия, необходимого для совершения жертвоприношения, то в *упанишадах*, напротив, — на свертывании этого мира и возвращении его к исходному, «до-тварному», самодостаточному и уже вполне целостному состоянию, в котором

все, что разделено сейчас «по имени и образу» (*pātagūrahyaṁ*), вновь становится «одним» (*ekam*).

В тенденции именно это единство, а не просто характерные для *брахман* частные соответствия (*bandhu*) между различными составляющими жертвенного мира, начинает образовывать в *упанишадах* предмет сокровенного знания. И вот только теперь то же самое единство, переживаемое искомой целью, образует собой ту наиболее общую перспективу, в которой весь жизненный путь человека во всех его решающих и маркируемых санскарами поворотных пунктах, — уже с самого обряда зачатия (*garbhādhāna*), когда воплощение атмана и его раздвоение на *то* и *это* только что начинается, и вплоть до похоронного обряда (*antyeṣṭi*), когда приходит время его развоплощения и возвращения к исходному недвойственному состоянию, — предстает перед брахманической мыслью как путь действительно значимый и как значимый превращается для нее в возможный предмет текстового отображения.

Весь временной отрезок человеческой жизни оказывается, таким образом, в поле зрения ритуалиста. Причем в перспективе, задаваемой рассуждениями *упанишад* об атмане, дело, как можно заранее уже полагать, не должно было бы ограничиться здесь одним лишь описанием обрядовой ее стороны. Ведь в контексте этих рассуждений значение, несомненно, приобретала вся повседневная жизнь человека во всей своей нераздельной целостности. Примечательна в этой связи новая трактовка столь обычной и одновременно столь важной для *брахман* формулы: «Поистине, человек — это яджня». В *брахманах* интерпретация данной формулы не выходит, как правило, за рамки установления пространственных соответствий между телом жертвователя, с одной стороны, и жертвенными принадлежностями, с другой (по типу: джуху-ложка — одна его рука, упабхрит-ложка — другая, дхрува-ложка — атман-остов; ср. ШБр I.3.2.2). Принципиально иное ее понимание предлагает ЧхУп III.16.1-5, где то же высказывание интерпретируется в плане временной со-

относимости трех периодов человеческой жизни с тремя возлияниями сомы: утренним, полуденным и вечерним. С яджной, по сути дела, сопоставляется теперь не тело человека (как в *брахманах*), а его жизненный путь — праведная жизнь (и причем уже вся целиком) как раз и есть яджна.

Судя по всему, здесь мы сталкиваемся с самым очевидным проявлением чрезвычайно важной тенденции, наметившейся со времени *старших упанишад* в употреблении слова *яджна*. В *упанишадах* и особенно в послеведийской литературе оно все чаще начинает использоваться в иносказательном смысле — в качестве средства, призванного подчеркнуть безусловно положительную значимость сопоставляемого с ней деяния, хотя бы то и не имело в действительности никакого реального отношения к торжественному обряду почитания богов. В конечном счете подобное изменение в способе его употребления было связано с очень существенными подвижками, происходившими в древнеиндийской культуре на уровне ее потенциального текста послеведийского периода.

Постепенное расширение поля зрения «теоретической» культуры древней Индии приводило к тому, что в преобразующейся одновременно с этим системе «ожиданий» два из наиболее значимых для брахманической мысли понятия, *яджна* и *атман*, продолжая обоюдно «предполагать» друг друга как две важнейшие и положительно переживаемые смысловые доминанты, решительным образом менялись теперь местами. Теперь не *яджна*, как во времена *брахман*, определяла коннотации *атмана*, а равным счетом наоборот — понятие атмана, образуя собой семантическое ядро культуры и сменяя, таким образом, *яджну* в функции ведущего системообразующего начала, стало придавать *яджне* новый, переносный и к тому же явно расширительный смысл, заключающей в себе положительно-этическую оценку любой (в пределе) поведенческой нормы «дваждырожденных».

В субъективном плане водораздел отныне пролегал не столько между освященной временем повседневной практикой и яджной, сколько между благими деяниями как тако-

выми (включая сюда, разумеется, и *яджну* — и причем в качестве деяния образцового), с одной стороны, и прозрением в себе (как в воплощенном атмане) всего сущего, с другой. Последнее безусловно переживалась наивысшей целью человеческой жизни, и уже оборотной стороной этого сдвига в мотивационных установках брахманической мысли закономерно становились радикальные изменения в структуре индикативного значения *яджны*.

Если в *брахманах*, как уже говорилось ранее, *яджна* отсылала в первую очередь к слову мантры, слову литургической формулы, и только потом, во вторую очередь, — к обрядовому «рукотворному» деланию (*karmāṇ*), то теперь, когда торжественный обряд почитания богов, противостоя в ценностном отношении «прозрению атмана», оказывался в одном гомологическом ряду со всеми прочими благими деяниями «дваждырожденных», именно кармический аспект ее значения выходит постепенно на первое место. Наиболее явно это характерное для *упанишад* (как и для всей последующей «ортодоксальной» традиции в целом) смещение акцентов дало о себе знать в противопоставлении ими двух посмертных путей человека (названных позднее *путем знания* (*jñānamārga*) и *путем деяний* (*karmamārga*)). Первый из них, «хоженный богами» (*devayāna*), ведет после смерти в высший мир Брахмы и благополучно кончается там, не предполагая обратного возврата человека, в то время как второй, «хоженный предками» (*pitryāna*), на который домохозяин вступает, совершая при жизни одни лишь деяния (т.е. жертвоприношения, подаяния и т.п.), ведет на луну и оттуда опять на землю, обуславливая тем самым повторное воплощение атмана (и притом — неизвестно еще в каком теле).

Разумеется, упанишадскую концепцию «двух путей» нельзя рассматривать в качестве первопричины, на которой лежит ответственность за расширение «кругозора» последующей культуры. По сути дела, она лишь задним числом оправдывала и до какой-то степени рационализировала уже состоявшийся (и притом совершенно произвольным, но

вместе с тем вполне мотивированным образом) переход брахманической мысли к более широкому взгляду на человеческую жизнь. Нельзя в то же самое время не отметить, что, свершившись как факт, именно эта концепция стала в дальнейшем образовывать собой ту явленную и явственную перспективу, в которой вся повседневная жизнь человека (а не только обрядовая ее составляющая — как в *грихьясутрах*) с необходимостью должна была получить свое последовательное нормативно-текстовое отображение и оценку. И она ее вскоре действительно получила в текстах *дхармашастр* — в *дхармасутрах* и последовавших затем метрических *смирити*.

В индологических исследованиях произведения дхармической литературы обычно трактуются как «правовые книги» и основное внимание уделяется соответственно тому, какое место занимали они в складывавшейся в древней Индии системе правовых отношений (ср. Йолли, 1896 Ленга 1967, Деррет 1968). Тем самым как бы заранее признается, что мотивы их творцов лежали где-то непосредственно в области юридической практики. Наличие же в текстах неправового материала рассматривается, скорее, как свидетельство неразвитости юридической мысли, которая в последующем, при переходе от *дхармасутр* к метрическим *дхармашастрам*, постепенно избавляется от обрядовых архаизмов и дает в итоге чисто правовые трактаты типа «*Нарада-смирити*».

Картина развития дхармической литературы получается в целом вполне логичной и стройной, однако она сразу же начинает вызывать сомнения, как только мы вводим ее в более широкий культурно-исторический контекст и задаемся вопросом о действительных мотивах деятельности их составителей. Собственно говоря, именно с этого частного вопроса, возникшего передо мной, когда я, будучи еще студентом МГУ, занялся переводом «Апастамба-дхармасутры», и началось все проведенное выше исследование, которое в известном смысле можно рассматривать как прямой ответ на него.

Первым шагом на этом пути стал анализ взаимоотношений между текстами *грихья*- и *дхармасутр*. Предпринятый мною шаг был, надо сказать, вполне естественным. Оправдан он был хотя бы тем обстоятельством, что первые из дошедших до нас дхармических произведений — и «Баудхьяна-дхармасутра» и «Апастамба-дхармасутра» — непосредственно примыкали к предшествующей традиции *грихьясутр*, входя вместе с последними (так же, как и *шраутасутры*) в соответствующие кальпы одноименных яджурведических школ. Вскоре к тому же выяснилось, что близость их *грихьясутрам* не ограничивалась одним лишь соседством в школьной брахманической традиции. Она затрагивала также и непосредственно их содержание, включавшее в себя изложение отдельных обрядовых норм, не нашедших своего отражения в предшествующих текстах *грихьясутр*.

Вместе с этим стало очевидным одно, но очень существенное отличие. Если в *грихьясутрах* деятельность составителя практически исчерпывалась нормативным описанием домашнего обряда, то в случае *дхармасутр* она, напротив, только начиналась с него. Основная задача сутракарина сводилась теперь к тому, чтобы заполнить межобрядовые временные зияния и сформулировать нормы повседневного поведения, возведя их (по возможности) к какому-либо обрядовому архетипу. Об этом говорило уже само композиционное строение разделов *дхармасутры* Апастамбы, в которых излагались правила поведения «дваждырожденных» в двух первых (по времени) ашрамах — ученичестве и домохозяйстве.

Вступление в каждую из них отмечалось особым обрядом (санскаррой) — посвящением (упанаяной) и свадьбой соответственно, — подробное описание которых предлагалось одноименной *грихьясутрой*. Так вот, анализ показал, что порядок изложения норм повседневного поведения ученика в максимально возможной степени отвечает временной последовательности действий, совершаемых им в день посвячительной санскары. То же самое стремление к возве-

дению поведенческой нормы к обрядовому архетипу прослеживается в целом и в композиционном решении раздела, посвященного правилам поведения домохозяина. Следует, правда, отметить, что здесь оно выражено в несколько меньшем объеме, поскольку свадебный обряд «моделировал» в основном лишь те обязанности, за которые несла совместную ответственность вновь образуемая супружеская пара, а потому он изначально не мог покрыть собой все разнообразие дел, наполнявших обыденную жизнь домохозяина.

Проведенное сравнение описанных в *грихьясутрах* обрядов посвящения и свадьбы с указанными разделами «Апастамба-дхармасутры»¹⁹³ свидетельствовало о том, что ее составитель явно пытался расширить сферу действия обряда, как бы считывая с него предписания, которым нужно следовать на всем протяжении ученичества и домохозяинства. Разумеется, значительная часть обязанностей не находила при этом своего обрядового «оправдания», однако в данном случае меня интересовало другое. Пример Апастамбы достаточно отчетливо указывал на то, что мотивы текстовой деятельности составителя *дхармасутры* определялись его неизбывным стремлением заполнить межобрядовые зияния, образовавшиеся после описания *грихьясутр*, причем заполнить их таким образом, чтобы по возможности каждое дхармичное деяние ученика и домохозяина выглядело бы как «простираание» во времени обрядового мира жертвоприношения.

Справедливость этого вывода, помимо композиционного строения моей *дхармасутры*, подтверждалась также целым рядом высказываний самого Апастамбы, в которых исполнение учеником и домохозяином своих повседневных обязанностей сопоставлялось раз за разом с совершением ими яджны, причем дважды, что было для меня крайне важным, мотив ее «простираания» был выражен в тексте вполне эксплицитно:

¹⁹³ Подробнее об этом см.: Романов, Вигасин 1980.

АпДх I.4.4: «Вот эта яджна (имеется в виду собрание милостыни) учеником простирается изо дня в день (*nitya-pratatah*)»;

АпДх II.7.1: «Вот эта яджна, посвященная Праджапати (имеется в виду ежедневное кормление просящих милостыню, что должно было предшествовать вкушению супругов), домохозяином простирается изо дня в день (*nitya-pratatah*)».

Так, вместе с этими и подобными им высказываниями, в центр моего внимания попали пояснительные части (артхавады) дхармических текстов, содержащие оценки и мотивировки тех или иных деяний, т.е. то, что до сих пор менее всего привлекало внимание исследователей, в чем усматривали лишь «лирические взлеты», составлявшие «литературную красоту» *дхармашастр* (ср. Ленга 1967, с. 204). С самого начала мне было ясно, что дело тут вовсе не в красотах слога. А вот в чем? — это мне и предстояло выяснить в дальнейшем.

Я исходил из вполне естественного предположения, что наше восприятие дхармического текста как неудобоваримого смешения самых разнообразных и вроде бы совершенно разнородных и ничем не связанных между собой тем (от справления нужды до права, от царской практики до постижения атмана и т.д.) никоим образом не может соответствовать установкам брахманической мысли и что в присущей ей структуре мировосприятия все эти темы должны были обладать определенным внутренним единством, без которого вряд ли сложился бы сам жанр дхармической литературы. Проведенный в этой связи анализ артхавад показал, что таковым единством дхармический текст действительно обладал. Причем приобретал он его ровно в тот момент, когда проецировался в ту (уже знакомую нам по предыдущему изложению) систему «ожиданий», в которой понятия «самости» (атмана) и яджны образовали наиболее значимую область автопредикации индивида, определив собой его ведущие мировоззренческие установки. И вот, в завершение нашего разговора о древнеиндий-

ской культуры, я и предлагаю сейчас посмотреть на материалы *дхармашастр*, позволившие мне прийти к такому заключению.

Начнем с концептуального уровня явленных текстов. Как и следовало ожидать, наиболее общий контекст в котором брахманическая мысль находила оправдание повседневной практике «дваждырожденных», составляли рассуждения упанишад о двух возможных посмертных путях добродетельного человека, а точнее, высказывания о первом из них — о пути, «хоженном предками» (*pitruṅāna*). В содержательном отношении сами эти высказывания являлись результатом прямого переноса «механизма» трансформаций жертвы на человека при описании его посмертных превращений. Сравнение путей жертвы и предков показывает, что в наиболее существенных чертах они совпадают. Исходной точкой в обоих случаях является огонь (жертвенный или погребальный); превращаясь в дым, и человек и жертва достигают неба, откуда потом нисходят дождем на землю. Однако если в *брахманах* «замыкание» круга превращений происходит за счет реально исполняемой яджны, то в *упанишадах* — за счет праведной жизни, осмысляемой как жертвоприношение. И вот теперь вслед за *упанишадами* аналогичные ходы начинает совершать и мысль сутракаринов.

Согласно *дхармасутрам* Апастамбы (II.2.2–3) и Гаутамы (XI.29), жизнь и смерть добродетельного человека являются двумя аспектами единого и непрерывного процесса обмена между землей и небом. Постоянно вращаясь между ними «подобно колесу», он одновременно является и действующим лицом этого обмена (как исполнитель своей *дхармы* и получатель небесного плода), и предметом его. «Механизм» посмертных превращений здесь подробно не излагается — в сутрах просто говорится, что после вкушения плода деяний человек вновь рождается на земле посредством его остатка (*kaṁṭhaśeṣa*). Тем не менее, есть основания полагать, что и «механизм» превращений сутракарины мыс-

тили в духе упанишад. По крайней мере, упоминаемая Апастамбой в II.23.3 «дорога к югу от Арьямана», которую когда-то проложили для домохозяев 80 тысяч возжелавших потомства мудрецов, толкуется комментатором Хараттой со ссылкой на «Чхандогья-упанишаду» как «дорога дыма и прочего», т.е. как «путь предков».

Более подробно о 80 тысячах мудрецов говорится в «Яджнавалкья-смирита» (III.184 и след.). При этом путь, которым они пошли после смерти, уже прямо называется *хоженным предками* (III.184), а несколькими шлоками ниже (III.195–196) составитель дает развернутое описание превращений человека на этом пути, которое в целом достаточно хорошо согласуется с изложенным в упанишадах:

«Ведь и в самом деле те мужи, которые завоевали небо посредством яджны, тапаса и даров, идут по порядку в дым, ночь, темную половину месяца, когда солнце движется к югу,

В мир предков, луну, ветер, дождь, воду, землю, после чего они вновь бродят здесь».

Следует отметить, что высказывания *упанишад* о посмертных путях человека, расставив по-новому акценты, задали для последующей дхармической традиции лишь самые общие ориентиры в ее подходе к «самооправдывающемуся» описанию повседневной жизни в терминах жертвоприношения. И составители *дхармашастр* вновь и вновь возвращаются к данной теме, уточняя и конкретизируя ее. В этом русле движется мысль практически всей дхармической литературы, постоянно испытывая внутреннюю потребность в экспликации (в большей или меньшей степени) актуального для нее мировоззренческого контекста. С наибольшей, по-видимому, силой это проявилось в «Яджнавалкья-смирита», где мы имеем и самое развернутое среди *дхармашастр* описание жертвоприношения как основы жизни, и самое последовательное описание того, каким образом атман, вовлекаясь в отношения обмена между небом и землей, обретает свой воплощенный образ:

«Тот высший сок, который возникает благодаря приношению богам, удовлетворив богов и жертвователя плодом.

Соединившись с ветром, переносится на луну; оттуда лучами солнца переносится в жилище солнца, сделанное из ричей, яджусов и саманов.

То солнце благодаря годовому ходу творит высшую амриту, которая есть причина рождения всех существ — и предающихся еде, и предающихся посту.

Из этой еды — вновь жертвоприношение, вновь еда, вновь жертвенное деяние. Так вращается этот безначальный и бесконечный круг»¹⁹⁴.

Здесь, так же как и при описании посмертных превращений добродетельного человека на «пути предков», жизнь представляется одним из взаимосвязанных проявлений единого и неизменного по сути своей начала, подвергающегося в ходе «космического» обмена циклическим трансформациям. С этих позиций еда является первой земной и непосредственно предшествующей человеку формой «высшего сока», иначе называемого *атманом* (ЯС III.120), *брахмой* (БДх II.18.34), *амритой* (ЯС III.123; БДх II.12.3), *сомой* (МБх XII.80.14) и т.п. Подробное описание того, как происходит превращение еды в человека (или, иными словами, как атман принимает человеческий облик) дается в следующих шлоках *Яджнавалкья-смирिति*:

«Солнце удовлетворяется жертвоприношением в огонь, от этого (солнца) рождается дождь, а потом — растения. Эта еда в виде сока становится мужским семенем.

И если во время соития семя и кровь чисты у мужчины и женщины (соответственно), Владыка принимает одновременно пять элементов, сам будучи шестым»¹⁹⁵.

Описание превращений «высшего сока» на этом не кончается. Далее (III.75–83) излагается помесячное развитие

¹⁹⁴ ЯС III.121–124; ср. ЗМ III.76: «Жертва, надлежаще брошенная в огонь, достигает солнца, от солнца рождается дождь, от дождя — еда, от нее — живые существа» (то же в БЯС IX.86).

¹⁹⁵ ЯС III.71–72; ср. ВГС XII.40–42.

зародыша в утробе матери, и следом за этим (III.84–109) помещается «анатомический раздел», посвященный строению человеческого тела. Заканчивается он описанием местоположения «Владыки» (атмана) — в середине круга, образованного 72 тысячами артерий, исходящих из сердца и названных *хита* и *ахита* (III.108–109).

В приведенных выше шлоках Яджнавалкьи, так же как и в сутрах Апасгамбы и Гаутамы, идея непосредственной вовлеченности человека в отношения обмена между двумя мирами выражена в своей наиболее законченной и обобщенной форме. Это логический вывод, к которому пришла брахманическая мысль в результате уже совершившихся смысловых «переносов» и «отвлечений» от конкретной ситуации жертвоприношения. Однако вывод этот был бы мертв, если бы он не являлся в мотивировках *дхармашастр* в процессе своего становления, если бы он не подтверждался каждый раз при оправдании той или иной дхармичной нормы, проецируясь в ту систему «ожиданий», которая несла ответственность за его порождение, или, говоря иначе, если бы праведное деяние не находило положительной оценки в своей соотнесенности с одним из событий жертвенного мира.

В данной структуре мировоззренческих установок человеческое тело оказывается одной из манифестаций «высшего сока» и в то же время его вместилищем. Проникая в тела, единое и неизменное начало множится, как пространство в пустых сосудах или как солнце в сосудах, заполненных водой (ЯС III. 144). Метафорическому наполнению сосудов «высшим соком» и разделению в них последнего в повседневной практике соответствовало реальное — во время проведения супругами обряда вкушения.

Согласно *дхармашастрам*, одной из важнейших составляющих этого ежедневного обряда являлась предварительная раздача части приготовленной к употреблению еды в сосуды просителей милостыни. Здесь сразу же необходимо отметить два момента. Во-первых, еда в случае идеального

подателя, брахмана, рассматривалась как амрита¹⁹⁶. И, во-вторых, сам проситель, достойный получения милостыни, назывался *сосудом* (*pātra*)¹⁹⁷. Благодаря двум этим опосредованиям достигалась необходимая для оправдания нормы двойственность восприятия повседневной ситуации вкушения. Она приобретала второй, «космический» план (разделение «высшего сока» в сосудах)¹⁹⁸, который и служил этической оценкой дхармичной нормы — кормления просящих подаяния или гостя

¹⁹⁶ Ангирас-смрити 78; В Апастамба-смрити VIII.14 вносится уточнение: эта еда-амрита «составлена из ричей, яджусов и саманов» (то же в Атри-самхита 371). Еде брахмана противопоставляется еда шудры, которая приравнивается крови (Ангирас-смрити 78; Апастамба-смрити VIII.13).

¹⁹⁷ В данном случае мы сталкиваемся с обычным для дхармических текстов употреблением *патры* в значении добродетельного человека (ср. определение патры в Бриддха-Харита-смрити VII.230, Брихад-Яма-смрити III.42), заслуживающего милостыни, и *апапатры* (*непригодный, нечистый сосуд*) в значении грешника, лишённого права на получение подаяния. Показательно, как совершался переход из одного состояния в другое. Согласно Гаутаме (XX.2–7, 10–14), Ману (XI.183–188) и Васиштхе (XV.11–14), основную роль в этих обрядах играла манипуляция сосудами. При церемонии исключения человека из общества «дваждырожденных» и соответственно введения его в состояние апапатры, падшему давался старый, дефектный сосуд, который заполнялся нечистой водой, а потом со словами: «Я лишаю такого-то воды» — опрокидывался. После совершения должного искупления грешник вновь возвращал себе состояние патры, что сопровождалось дарением ему нового сосуда, заполненного чистой водой. Здесь обращает на себя внимание параллелизм данных обрядов с благостным/неблагостным вкушением. В обоих типах обрядов присутствует мотив заполнения сосуда чистой/нечистой водой или «чистой»/«нечистой» едой. При этом если первая ситуация ведет к принятию/исключению из общества «дваждырожденных», то вторая — к бессмертию/в ад (ср. Ведавьеса-смрити, IV.68; Ангирас-смрити, 79).

¹⁹⁸ Ср. ниже о теле как сосуде, в котором делится брахма.

Таким образом, уже простое описание обрядово-бытового действия было чревато его последующей мотивировкой. Распределяя еду-амриту в сосуды, ее владелец непосредственно участвует в оживлении всего благостного круга превращений и в конечном итоге — в порождении новой еды. В результате все процедура вкушения, поглощения еды, оказывается связанной с ее воспроизводством, откуда появление в данном контексте «аграрных» мотивов:

«Подобно Вайшванара-огню входит в дом гость-брахман. Благодаря ему получают воды, а от них, проливающихся дождем, — еду»¹⁹⁹;

«Рот брахмана — это поле, лишенное соли и колючек. Пусть бросает на нем семена. Это земледелие, исполняющее все желания.

Пусть бросает семя на плодородное поле, сокровище помещает в пригодный сосуд. Брошенное на плодородное поле, помещенное в пригодный сосуд не гибнет.

Когда брахман-гость, исполненный знания и винаи, приходит в дом, все растения радуются: «Мы пойдем высшей дорогой»»¹²⁰.

Благостному распределению еды-амриты в «сосуды» *дхармашастры* противопоставляют неблагодное. Еда ритуально нечистого шудры нечиста так же, как и «нечистая по своей природе» (*svabhavadusta*). Вкушение подобной еды делает человеческое тело непригодным для «высшего сока», затрудняя тем самым отношения обмена между двумя мирами. Более того, согласно Васиштхе, она способна изменить направление посмертных превращений на противоположное, выведя человека вместе с его потомством вообще за пределы благостного круга:

«Бывают “сосуды”, сделанные из веды, бывают “сосуды”, сделанные из тапаса. Но даже среди этих “сосудов” лишь тот пригодный, в животе у которого нет еды шудры.

¹⁹⁹ Васиштха-дхармашастра XI.13.

²⁰⁰ Ведавьеса-смрити IV.50–52; ср. Парашара-смрити I.47, 64.

Если дваждырожденный умирает с едой шудры в животе, он становится свиньей или рождается в его (т.е. шудры) семье.

Ибо тот, чье тело напитано соком еды шудры, даже предаваясь постоянному изучению вед, жертвоприношению и молитве, не находит дорогу наверх.

И если после вкушения еды шудры он вступает в связь с женой, его сыновья принадлежат подателю еды и сам он не достигает неба»²⁰¹.

В данном случае понятие *патра* непосредственно вводится в контекст рассуждений о посмертных путях человека. И хотя здесь эксплицитно говорится лишь о его причащении неблагоприятному кругу превращений, совершенно очевидно, что эта ситуация противопоставляется другой — когда вкушение ритуально чистой еды позволяет добродетельному «найти дорогу наверх». Таким образом, описание отрицательных последствий вкушения еды шудры является, по существу, лишь доказательством от противного уже разобранный выше дхармичной нормы, следование которой направляет весь цикл превращений в благостное русло.

Понятие *патра* помимо вкушения «работало» в дхармических текстах в связи с раскрытием еще одной важной темы — ритуальной чистоты. Поскольку очищение тела в данном мировоззренческом контексте представало как очищение сосуда для «высшего сока», оно неизбежно должно было коррелировать в сознании ритуалиста с очищением реальных сосудов²⁰². Подобная корреляция проявлялась и

²⁰¹ Васиштха-дхармашастра VI.26–29. Ср. Ангирас-смрити 67; Веда-вьяса-смрити IV.34, 66; Вриддха-Гаутами-смрити VI.175–176.

²⁰² Ср. МБх XII.80.15: «В шрути говорится, что тело — это жертвенные сосуды (*yajñapātra*). У брахманов, обладающих великим атманом, они должным образом очищены». Совмещение в сознании ритуалиста обоих планов очищения могло иметь настолько органический характер, что подчас даже трудно определить, о чем,

в прямых сравнениях очищения тела с очищением сосуда²⁰³ и, что особенно показательным, в наличии в *дхармашастрах* устойчивой связи обеих тем, в той естественности, с которой составители текстов переходят от первой ко второй (или наоборот)²⁰³.

Необходимо, однако, отметить, что под очищением в *дхармашастрах* понималось не только совершение собственно очистительных обрядов, но вообще вся праведная жизнь человека. Каждое дхармичное деяние могло рассматриваться как очистительное — как *pravitra*. В качестве павитры выступают и жертвоприношения, и дарения, и знание веды, и аскетическая практика, на которой основаны многочисленные искупления, и т.д. Все это суммировано в одной шлоке «Махабхараты» (XII.148.6):

«Жертвоприношение, дарение, сострадание, веды, правдивость — вот пять павитр, шестым же, о владыка земли, (является) хорошо исполненный тапас».

Подобное объединение самых разноплановых с нашей точки зрения деяний под одним общим названием *павитра* (досл. *то, что очищает*, и прежде всего *цедилка для сомы*) в общем-то неудивительно, если учесть, под каким углом зрения воспринималась и описывалась в *дхармаша-*

собственно говоря, идет речь — то ли о теле, воспринимаемом как «сосуд», в котором делится единое и неизменное начало, то ли о реальном сосудах для еды. Примером здесь может служить сутра Баудхаяны II.18.34: «Пусть очищает сосуд для брахмы (*brahmabhājana*-, досл. *то, что делит брахму*) семью изречениями व्याхрити». Комментарий Говиндасвами дает две возможные здесь трактовки. «*Brahmabhājana* (означает) сосуд для милостыни. В шрути говорится, что еда — это брахма. Или же *brahmabhājana* (означает) тело». По мнению Г. Бюлера, переводчика Баудхаяны, составитель текста *дхармасутры* имел в данном случае обе эти трактовки одновременно.

²⁰³ Ср. Васиштха III.59–60; Баудхаяна I.8.5–34; Ману V.105–112; Вишну XXII.92 — XXIII.2; Яджнавалкья III.60–62).

страх человеческая жизнь. В соответствовавшей им структуре мировосприятия человек, как и еда, оказывался одной из манифестаций единого жизненного начала. В ходе порождения мира это начало, называемое *атманом*, *яджной*, *амритой*, *сомой* и т.п., создавая и принимая все более сложные образы: пространства, воздуха, воды, земли, растения и, наконец, человека²⁰⁴, — все дальше уклоняется от своего абсолютно чистого состояния, незамутненного какой-либо двойственностью. А что же делает человек? — Совершая действительное жертвоприношение или деяния, осмысляемые как таковые (а осмыслялась как яджна вся праведная жизнь человека)²⁰⁵, он как бы «замыкает» весь цикл превращений, возвращая «высший сок» в его исходно чистое состояние. И как раз с этих позиций вся добродетельная жизнь человека, все его праведные деяния и представляются павитрой — цедилкой на пути циклического движения «высшего сока».

Преобразования, которым подвергалось единое начало в ходе обмена между двумя мирами, не ограничивались «физическими» (дым, вода и т.п.) и «физиологическими» (начиная с развития зародыша) изменениями. Последние самым естественным образом приобретали социальный характер, оформляясь в систему уже знакомых нам телесных санскар (*saṁskāra*). Конечно, в *дхармашастрах* мы не найдем сколько-нибудь развернутой их трактовки в качестве своеобразных преобразователей «высшего сока». В этом просто не было никакой необходимости, поскольку санскары уже изначально воспринимались в одной парадигме с жертвоприношениями — этими основными преобразователями единого начала. О подобном восприятии свидетельствует прежде всего то обстоятельство, что в классификациях ритуалистов санскары могли относиться к разряду жертво-

²⁰⁴ Ср. ЯС III.70–78.

²⁰⁵ Ср. МБх XII.80.14: «Человек — это яджна, это сома, если ведет себя должным образом».

приношений (как в *грихьясутрах*, где они обычно именуются *пака-яджнами*), и, наоборот, жертвоприношения могли включаться в разряд санскар (как, например, в *дхармасутре* Гаутама (VIII.14–21)). И удивляться этому вовсе не приходится здесь.

Дело в том, что в сложившейся системе ожиданий оба понятия — и *санскара* и *яджна* — равным образом находили свое соответствие в *приготовлении еды*²⁰⁶. Этот образ допускал такое промысливание благостного обмена между небом и землей, при котором все превращения «высшего сока» (в том числе и те, которые являлись следствием совершения санскар) оказывались последовательными приготовлениями жертвенной еды.

Согласно приведенным выше шлокам «Законов Ману» и «Яджнавалкья-смирита», солнце творит дождь («высшую амриту») из сока жертвы. Комментируя эти шлоки, Медхатитха и Виджнянешвара отмечают, что суть изменений состоит в варке сока, возникающего в результате приношения еды в жертвенный огонь²⁰⁷. Рождающиеся от дождя растения превращаются в пригодную для человека еду, будучи сварены или временем (*kālapakva*), или огнем домашнего очага (*agnipakva*)²⁰⁸. На этом процесс варки не кончается.

²⁰⁶ О жертвоприношении как варке по преимуществу см.: Маламуд, 1975.

²⁰⁷ Комментарий Медхатитхи на ЗМ III.76: «Этот сок (жертвоприношения), сваренный временем в лучах солнца, рождается в виде дождя»; Виджнянешвара на ЯС III.71: «И из солнца, полного соком приношений, т.е. масла и прочего, сваренных временем, возникает дождь». Ср. мотив солнца, которое варит (*rasati*) мир посредством времени, в ШБр X.4.2.19; о времени как топливе для жертвенного огня, из которого рождается дождь, см. также БрУп VI.2.10.

²⁰⁸ Ср. ЗМ V.76. В связи с процессом «космической» варки представляет интерес одна из мантр, с которой следовало обращаться к Еде во время поминальной шраддхи (БДх II.14.12): «Земля — твой сосуд, небо — крышка».

Попадая в человека, сок еды, приготовленный внутренним огнем пищеварения, становится мясом, жиром, костями, т.е. обретает человеческую плоть²⁰⁹. Она-то и является объектом телесных санскар. Проходя через них, человек «готовит» свою плоть для заключительного приношения на погребальном костре, где место жертвуемой богам еды занимает его собственное мертвое тело²¹⁰. «Приготовленный» последний раз на этом огне, добродетельный идет наверх, превращаясь в сому, пищу богов²¹¹. Таким образом ретроспективно весь ряд телесных санскар оказывается последовательной варкой оплотившегося «сока», превращавшегося благодаря их проведению в пригодный жертвенный материал (*dravya*).

В связи с устойчивым характером «ожиданий», приводивших к постоянному сцеплению понятий санскар и варки, следует, видимо, обратить внимание еще на одно обстоятельство. Дело в том, что метафорическое «приготовление» плоти в рассматриваемых обрядах дополнялось при их исполнении реальным приготовлением еды — поэтому-то санскар и относились к разряду пака-яджн. Подобную дубликацию вряд ли можно считать случайной. Скорее в ней следует видеть самое естественное проявление той системы «ожиданий», в которой *приготовление, варка* и т.п. имплицировали и *еду* и *человека* одновременно. В этом отношении показателен постоянно встававший перед ритуалистами вопрос в связи с приготовлением еды во время вайшвадевы — церемонии, предвещающей вкушение супругов: что есть вайшвадева? Является ли она санскарной еды или человека? И хотя ответы на этот вопрос могли быть различными²¹²,

²⁰⁹ Виджнянешвара на ЯС III.84; ср. БрУп V. 9.1, ЧхУп VI.5.1-3.

²¹⁰ Ср. БрУп VI.2.14.

²¹¹ БрУп VI.2.16; ЧхУп V.9.4. Об ангьешти с точки зрения «варки» см. подробнее: Маламуд, 1975, с. 110.

²¹² См. подробнее: Кане 1941, с. 743; ср. также комментарий Харадат-ты на АпДх II.3.1.

диагностично то, что он вообще возникал, что эта усложненная процедура приготовления еды имплицировала в сознании ритуалиста «приготовление» (санскара) самого человека²¹³.

Можно привести и другой пример такого же рода. Как уже отмечалось ранее, добродетельный не мог после смерти «найти дорогу наверх», если в нем не закончилось переваривание ритуально нечистой еды. В особо тяжелых случаях, когда внутренний огонь живота не справлялся с ее «приготовлением», требовалось, чтобы очистить оскверненное тело, проведение повторной церемонии упанаяны (ripaṅgiraṇaṇa). При этом торжественный и многосоставный обряд посвящения, обеспечивающий человеку второе рождение благодаря его приобщению к знанию Веды, редуцировался до самой обычной (в конечном счете) пака-яджны — т.е., по сути дела, до усложненной и формализованной процедуры приготовления еды²¹⁴.

Все, как мы видим, говорит о том, что задаваемая образом варки смежность *яджны* и *санскар* как раз и придавала последней самодостаточный характер свернутой мотивировки нормы — мотивировки, подчеркиваю, непосредственно связанной, как и в других разобранных выше случаях, с центральной идеей дхармических произведений о прямой вовлеченности человека своими деяниями в отношения обмена между двумя мирами. Та же идея, оправдывавшая для ритуалиста его обращение к необрядовой практике, могла, однако, находить здесь и еще один способ выражения. Речь идет о круге понятий, связанных с растительной метафорикой, игравшей в *дхармашастрах* чрезвычайно важную роль.

²¹³ Ср. Вишвамित्रа-смирита VIII.23: «Кто вкушает после ежедневно-го приготовления вареной еды, после принесения (из нее) предназначенной богам жертвы и подачи (части приготовленной еды как милостыни), того называют *самоваром* (svayampākī)».

²¹⁴ См. подробнее: Кане 1941, с. 393.

В наиболее концентрированном виде растительная метафора нашла свое выражение в артхаваде, предлагаемой Апастамбой в конце раздела, посвященного одной из главных санскар — свадьбе (II.2.2–5):

«При исполнении (членом) каждой варны своей дхармы — высшее, неизмеримое счастье. Потом, по возвращении (на землю), человек посредством остатка плода деяний достигает рождения в (достойной) семье, красоту, (приятный) цвет лица, силу, мудрость, проницательность, богатство (и вновь) исполнение дхармы. После этого он счастливо вращается между двумя мирами, подобно колесу. Рост плода (у него), так же как у семени трав и деревьев, зависит от качеств поля и его обработки».

Разъясняя смысл последнего сравнения, комментатор Харадатта пишет: «Как у семени трав, начиная с риса, и деревьев, начиная с манго, рост плода зависит от качеств (самого) поля и его приготовления (*samskāra*)..., — так же следует рассуждать и в случае человека, чьими приготовлениями (*samskāra*) являются гарбхадхана и пр.». Если воспользоваться советом Харадатты и «порассуждать» о семантике предлагаемого Апастамбой сравнения, то в нем обнаруживается целый ряд сопоставлений, в той или иной степени характерный для всей дхармической традиции в целом. «плод» деяний — реальный плод, остаток от «съеденного плода» — семечко, человек — поле, деяния человека — различные виды обработки (санскары) поля. Благодаря этим опосредованиям жизнь человека промысливается как выращивание плода на себе самом, а его деяния — как приготовления тела-поля к посеву, где роль зерна играет остаток плода.

Здесь идея добродетельной жизни (как прежде идея яджны) прямо увязывается с образом плодоносящей земли. Соответственно образы плодородия становятся носителями этической оценки поведения человека. Однако не только его. С этими же образами увязывалась также идея дхармичного общества в целом и неразрывно связанная с этим идея пра-

ведного управления страной²¹⁵. Именно это и обусловило чрезвычайную продуктивность растительной метафоры в артаххавах, связанных с царской тематикой.

Царь издревле занимал в Индии вполне определенную позицию в связи со взаимоотношениями двух миров: он «податель дождя», «муж земли» и в этом своем качестве несет ответственность за ее плодородие. Теперь же, когда образы плодородия наполнялись этическим содержанием, отношение царя к земле все больше превращались в простую метафору политики, которая, однако, содержала этическую оценку его деятельности по отношению к подданным. И вот теперь любое дхармичное деяние правителя, содействующее выполнению подданными своих обязанностей (а следовательно, и выращиванию ими благих «плодов»), совпадало по образу с актом, содействующим плодородию земли.

В этом отношении особенно примечательной представляется метафорика, связанная с одним из центральных понятий науки управления — дандой²¹⁶. В момент своего становления в качестве политического термина данное понятие, несомненно, соотносилось с образом жезла как орудия наказания или защиты. Тем более показательно, что в оценочных суждениях дхармических артахавад отмечаются случаи наполнения новой, сексуальной, образностью:

²¹⁵ Ср. противопоставления критя-юги, века праведников, всецело преданных дхарме, кали-юге, когда от дхармы осталась одна четверть, и роль царя как «причины времени» (*kālakāraṇa*) в связи с этим. В первом случае, когда «царь должным образом руководствуется наукой управления», все следуют своей дхарме и земля плодоносит, даже не требуя пахоты. В ущербном веке кали-юга, когда «дхарма побеждена адхармой» из-за пренебрежения царем наукой управления, «лишь кое-где проливает дождь Парджанья, кое-где всходят посевы». Описание четырех веков см. в МБх XII.70.1–23; ПС I.16–33; ЗМ I.85–86, IX.301–302.

²¹⁶ *Danda* — досл. *жезл, палка*; отсюда *dandanīti* — *наука управления жезлом*, т.е. *наука политики*.

«Скопец не может наслаждаться землей, не радуется скопец имуществу, не заводятся в доме у скопца сыновья, как в болоте — рыбы.

Кшатрий без данды — не кшатрий, без данды не может вкусить благополучия. Не может быть счастлив народ, о Бхарата, у царя без данды»²¹⁷.

Развертывание мотивировки идет в данном случае через соотнесения скопца, неспособного «наслаждаться землей»²¹⁸, с кшатрием, который лишен данды и вследствие этого не способен стать для своего народа праведным царем, владыкой земли. Охрана подданных, или народа (*praṇā*), символом чего является данда, явно соотносится здесь с актом порождения. Таким образом, трактовка нового политического понятия подчиняется здесь прежней образной логике царя как «мужа земли».

Следует, однако, признать, что для политических разделов дхармических произведений значительно более характерны другие образы — прежде всего «дождения» и «выращивания», — в которых деятельность правителя находила свое оправдание и этическую оценку.

²¹⁷ МБх XII.14.13–14. Для сопоставления *царь, лишенный данды — скопец* см. также МБх XII.8.4–5; 92.45. В этой же связи интересно отметить явную двусмысленность ЗМ VII.102:

nityam udyatadaṇḍaḥ syān nityam vivṛtapauruṣaḥ
nityam samvṛtasamvāryo nityam chidrānusāry areḥ

Обычный перевод шлоки выглядит так: «Следует всегда быть готовым к войне, всегда обнаруживать силу, скрывать тайны, отслеживать слабости врага». Если же учесть двойственного значение *данды*, его сексуальную коннотацию, шлока приобретает дополнительное и несколько неожиданное для политической сентенции звучание: «Пусть постоянно будет с поднятой дандой, постоянно выказывает мужскую силу, постоянно скрывает слабость, постоянно преследует дыру у врага».

²¹⁸ Согласно нормам обычного права, зафиксированного в *дхармашастрах*, скопец исключается из числа наследников при разделе имущества, в силу чего он и не может «наслаждаться землей».

Рассматривая первый из них Я. Гонда (1975, т. IV, с. 482) пришел к выводу, что царь в древней Индии был озабочен не столько решением управленческих задач, сколько магическим вызыванием дождя. Между тем анализ соответствующих мест свидетельствует о неправомерности такого противопоставления, основанного, по сути дела, на смешении двух планов — плана содержания и плана выражения. В подавляющем большинстве случаев царь дхармических текстов выступает как «дождитель» (или сопоставляется с таковым) не в связи с совершением им магических обрядов, а непосредственно решая конкретные политические задачи, непосредственно участвуя в государственном управлении. Он «дождит» уже тем, что защищает подданных²¹⁹, правильно собирает налоги и распределяет поступления среди населения²²⁰, почитает брахманов²²¹ и в целом ведет себя в соот-

²¹⁹ МБх XII.76.13:

«Люди зависят от такого (защищающего их) царя, способствующего достижению всех (мирских) целей, как существа — от Парджаньи, как дваждырожденные — от великого древа».

МБх XII.70.23–24:

«Кое-где дождит Парджанья, кое-где всходит зерно.

Все соки истощаются, когда владыка земли не хочет, сосредоточившись должным образом на науке управления жезлом, защищать народ».

²²⁰ ЗМ IX.304–305: «Как Индра источает дождь в течение четырех дождливых месяцев, так царю, ведущему образ жизни Индры, следует источать на свою страну благоденствия.

Как Солнце собирает лучами воду в течение восьми месяцев, так и царю следует постоянно собирать налог со страны, ибо это образ жизни Солнца».

В «Вишну-смирिति» (III.54) мысль о том, что царь должен распределять блага только среди достойных, облекается в следующую форму: «Пусть не источает он дождь в непригодные сосуды» (*pārapātravarṣi syāt*).

²²¹ Атри-самхита 14: «Где царь почитает брахманов, знающих веду, опытных во всех науках, там источает дождь Парджанья».

ветствии с дхармой²²². Как «дождитель» и «супруг земли» царь самым естественным образом оказывается связанным с процессами роста на ней. От него зависит произрастание посевов и подданных²²³, их имущества²²⁴, дхармы²²⁵ и т.п.

Появление всех этих и им подобных метафор при описании государственной деятельности правителя было совершенно естественным в той структуре мировосприятия, в которой вся жизнь человека (и причем в любых своих проявлениях) рассматривалась с точки зрения его вовлеченности в отношения обмена между двумя мирами. Трактующая с этих позиций, тема праведного правления неизбежно должна была сцепляться в плане выражения с «аграрными» образами. Однако содержательную их суть составляла уже вовсе не магия, а именно положительная этическая оценка деятельности царя, следующего нормативным предписаниям дхармических текстов.

Итак, анализ оценок и мотивировок, предлагаемых составителями дхармашастр в связи с основными темами дхармических произведений: вкушение, очищение, санскары,

²²² МБх XII.92.1: «Совершенен Парджанья, когда источает дождь вовремя, совершенен царь, когда ведет себя в соответствии с дхармой. Когда есть это совершенство, оно приносит людям счастье».

²²³ ЗМ IX.246–247: «Где царь избегает присвоения имущества преступников, там рождаются со временем люди, живущие долго».

И зерна земледельцев произрастают, как было посеяно, и дети не умирают, и (потомство) не рождается обезображенным».

Ср. МБх XII.70.22–24; 76.1.

²²⁴ ВДх II.49: «Но своею смертью царь прекращает рост имущества. После же совершения обряда посвящения (нового царя) корень имущества вновь начинает расти».

Ср. образ имущества-растения в АпДх I.32.24.

²²⁵ МБх XII.91.14: «Когда дхарма возрастает, всегда возрастают все существа, когда уменьшается — уменьшаются. Поэтому пусть (царь) возвращает дхарму».

Ср. образ дхармы-растения в АпДх I.20.3.

царская практика (включавшая в себя, в частности, и рассмотрение судебных дел) — свидетельствует о том, что центральным понятием, определившим в конечном счете чрезвычайно своеобразный модус восприятия (и соответственно описания) человеческой жизни, являлось понятие *яджны*. Именно в нем снималась кажущаяся нам разнородность тематического состава дхармического текста. Любая из рассмотренных тем находила свои прямые соответствия в окружающих *яджну* образах, в результате чего текст приобретал ту необходимую степень внутреннего единства, без которой вряд ли сложился бы сам жанр дхармической литературы.

Все отвечающие норме повседневные деяния, пропущенные сквозь призму *яджны*, сводились в сознании ритуалиста к единому смысловому инварианту. Все они влекли за собой необходимые для существования двух миров благостные преобразования «высшего сока» — его «разделение» (или «умножение»), «очищение», «варку» и т.п. Но к этому же смыслу сводилась и царская практика. И хотя идея праведного управления страной находила в *дхармашастрах* свои этические образы-оценки («дождение», «оплодотворение», «выращивание»), они, тем не менее, также являлись образами все того же жертвенного смысла — преобразования «высшего сока» на пути его циклического движения между землей и небом.

Заключение

Основная цель нашего разговора о древнеиндийской культуре виделась мной в том, чтобы на материале брахманической прозы и литературы *дхармашастр* проследить некоторые закономерности формирования «теоретической» культуры, взятой в ее конкретной содержательной определенности. Теперь, опираясь на проведенный выше анализ, мы, думается, с большим правом можем настаивать на том,

что содержательная спецификация древних культур зависела в первую очередь от того, что именно из окружающего мира становилось в каждом конкретном случае преимущественным предметом текстового отображения. В древней Индии решающим в этом отношении моментом явился в целом совершенно случайный с общесоциологической точки зрения факт, а именно то, что здесь процесс формирования «теоретической» культуры, протекавший, как и везде, в ходе текстовой объективации поведения, затронул прежде всего обрядовую сферу человеческой жизни.

Именно нормативное описание торжественного обряда почитания богов с последующим его толкованием породило, по всей видимости, исходную для древнеиндийской культуры систему «ожиданий», в которой понятие яджны стало играть роль семантического ядра. И именно эта система закрепляясь на уровне личностных смыслов и являясь здесь в виде ведущих, доминантных, установок человека, начинала существенным образом влиять на то, как и какие виды его поведения становились в дальнейшем объектами категоризации в расширяющейся системе текстовой деятельности. Культура приобретала таким образом и определенный момент инерции, обеспечивавший абсолютно необходимую для нее преемственность в области содержания, и одновременно с этим – способность к дальнейшему своему развитию, т.е. способность трансформировать присущую ей систему «ожиданий» в ходе нормативного описания иных практик, не бывших доселе в поле ее «зрения».

Разумеется, проведенное исследование не имело сколько-нибудь исчерпывающего характера и в принципе очень далеко от своего завершения. Практически мы смогли только наметить осевой, на мой взгляд, путь развития «теоретической» культуры древней Индии, ограничив себя лишь самыми необходимыми для этого материалами *брахман*, *упанишад*, обрядовых сутр и *дхармашастр*. Нельзя, однако, не обратить внимание на то, что наши выводы о глубоких и существенных связях, которые обнаруживает мотивацион-

ная сторона текстовой деятельности с понятием яджны, образующавшем собой ведущую область автопредикации «дваждырожденного», подтверждается, судя по всему, и рядом других текстов, в частности такими тематически далекими от обряда, как политические (ср. Романов 1978) или языковедческие²²⁶.

Здесь мы рассматривали в основном лишь «экстенсивное» направление «теоретической» культуры древней Индии и стремились представить его как более или менее последовательное освоение брахманической мыслью все новых областей поведения индивида. Мы в то же самое время видели, что объективация в *брахманах* обрядовых норм поведения порождала и принципиально иные по своей ориентации исследовательские мотивы. Если раньше они как бы тяготели непосредственно к обряду, то теперь в качестве их источника начала выступать уже сама текстовая деятельность, нацеленная на его категоризацию; формировалась иерархия мотивов и как ее непосредственное следствие — иерархия литературных текстов. Это, по-моему, можно было бы назвать «интенсивным» направлением развития древнеиндийской культуры. Одним из очевиднейших его проявлений стали возникающие в этот период так называемые *яджнапарибхашы* — своеобразные метатексты, которые надстраивались над текстовой деятельностью и отражали проблематику, получившую дальнейшее свое развитие в крайне рафинированной традиции пурвамимансы.

Текстовая объективация обрядового поведения имела и более широкие последствия для древнеиндийской «теоретической» культуры. Благодаря ей формировалась совершенно чуждая традиционной мысли ситуация выбора, принимать этот способ поведения или нет, а на этой основе как реализация

²²⁶ Ср. прослеженное Л. Рену (1941/1942) очень показательное, на мой взгляд, совпадение целого ряда понятий и терминов, употреблявшихся в древнеиндийских сочинениях по ритуалу и грамматике.

резко возросшей теперь произвольности должны были возникнуть, причем в принципе одновременно, и «ортодоксальные» концепции *упанишад*, решавшие проблему выбора в целом положительно, и различного рода «неортодоксальные» «диссидентские» учения, избравшие негативную альтернативу. Расхождение между ними заключалось, в сущности, в разном аффективном переживании *яджны* и прежде всего — в полярно разной оценке ее кармического аспекта, который в полной мере стал актуален уже для *старших упанишад*. Нельзя однако, не видеть, что само расхождение это, приводившее в конечном счете к диверсификации древнеиндийской культуры, изначально предполагало и общую точку схождения, каковой являлась в данном случае все то же понятие *яджны*.

Намеченная выше картина формирования и развития древнеиндийской культуры требует, по всей вероятности, того, чтобы в заключение вновь остановиться на ее самых общих методологических основаниях. В противоположность доминирующей в настоящее время тенденции трактовать культуру в качестве некоторой совокупности артефактов (прежде всего — текстов) и сводить проблемы ее исторического развития к простой трансляции соответствующих норм и правил через их усвоение индивидом я всей своей работой стремился преодолеть ложную (с моей точки зрения) антиномию *культура — индивид*, и утвердить такой подход к культуре, когда и она, и ее субъект рассматриваются системными составляющими социальной деятельности.

Двигаясь по избранному направлению, мы предположили, что формирование «зрячей», способной к нормативному самоописанию культуры древности было неразрывно связано с возникновением качественно нового по сравнению с первобытностью типа текстовой деятельности, а именно — «теоретической». В соответствии с предложенной в работе

гипотезой необходимые для ее конституирования рефлексивные структуры складывались первоначально в области государственного управления. Однако далее, в ходе нарастающей текстовой объективации поведения и одновременно с закреплением этих рефлексивных структур, «теоретическая» культура начала определяться и в содержательном отношении, причем не только на уровне текстов, но, что гораздо более существенно, на личностно-мотивационном уровне индивидуального сознания. С этой точки зрения возникновение в период древности различных по своему содержанию «теоретических» культур следует, по всей вероятности, рассматривать прямым отражением того факта, что в силу конкретных исторических обстоятельств в разных обществах, вступавших на путь цивилизации, различные области поведения индивида становились преимущественным объектом категоризации, осуществлявшейся в ходе внеконтекстной, асимпрактической текстовой деятельности. И именно этот кардинальный важности момент должен, по моему мнению, стать основной методологической посылкой при изучении как древней «теоретической» культуры²²⁷, так и *mutatis mutandis* — современной.

²²⁷ Ср. попытку рассмотрения с этих методологических позиций древнегреческой культуры в кн.: Романов 1991, с. 101–117.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ИССЛЕДОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ
И КУЛЬТУРА ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

ВВЕДЕНИЕ

О ДИАЛОГИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ ГУМАНИТАРНОГО ОПЫТА

Все проведенное выше исследование в методологическом отношении представляет собой попытку более или менее последовательной перестройки гуманитарного опыта на диалогических началах. Я исходил из того, (1) что анализ любой чужой культуры должен по необходимости сопрягаться, так или иначе, с анализом собственной культуры исследователя, (2) что необходимость подобного сопряжения прямо вытекает из диалогической природы гуманитарного опыта и (3) что именно в точке диалогизма гуманитарный опыт со всей определенностью противостоит естественнонаучному.

Надо сказать, что в общем плане вопрос о диалогическом характере гуманитарного опыта уже неоднократно ставился в научной литературе. В частности, А.Я. Гуревич совершенно справедливо отмечал, что «идентичность познающего субъекта познаваемому объекту в науках о культуре порождает ситуацию, невыносимую для наук о природе». «Содержание исторической мысли, — писал он в этой связи, — в равной мере определяется и изучаемым предметом — историческим прошлым и современностью, ценностями того социума, в котором эта мысль возникла. Социально-культурная *включенность* историка не может рассматриваться только в качестве фактора, ограничивающего познание, — прежде всего она есть необходимое условие самого этого познания. Ибо гуманитарное знание имеет природу *диалога*: культура, представителем которой является исследователь, вступает в *диалог* с культурой, служащей предметом исследования» (Гуревич 1979, с. 25–26).

В трактовке диалогизма, предложенной А.Я. Гуревичем, ключевым стало понятие социально-культурной *включенности* исследователя: именно ею определяется двуплановость содержания исторической мысли и именно ею обусловлена диалогическая природа гуманитарного знания. В целом с такой постановкой вопроса нельзя не согласиться. Сомнение здесь вызывает лишь несколько односторонняя интерпретация самого опорного с методологической точки зрения понятия *включенности*. Прежде всего это связано с тем очевидным, по моему разумению, обстоятельством, что в принципе социально-культурная *включенность* исследователя является необходимым условием любого научного познания – как гуманитарного, так и естественнонаучного. Следовательно, задача как раз и должна бы заключаться в том, чтобы показать, в чем в таком случае состоит различие в характере самой *включенности* и в ее функциональной роли, которую она играет в организации гуманитарного и естественнонаучного опытов. Ответить же на этот вопрос не представляется, по-видимому, возможным, если не подойти к явлению *включенности* с той ее стороны, о которой А.Я. Гуревич ограничивается одним только упоминанием, т.е. если не рассмотреть те основания, по которым она действительно должна считаться фактором, ограничивающим познание гуманитария.

Данная проблема, хотя более в негативном ее аспекте, со всей остротой была поставлена М. Бахтиным, предложившим свое понимание диалогического характера гуманитарного опыта. Двигаясь в направлении, отличном от того, которое предлагается здесь читателю, и отталкиваясь от иного, литературоведческого материала, он тем не менее пришел к аналогичной трактовке текста как некоторой динамической сущности, чья реальная жизнь «всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов»; причем, что особенно важно для понимания сущности гуманитарного опыта, он подчеркивал, что «второе сознание, сознание воспринимающего, никак нельзя элиминировать или нейтрализовать» (Бахтин 1976, с. 127).

К сожалению, последняя мысль М. Бахтина, несмотря на весь присущий ей конструктивный потенциал, осталась у него скорее указанием на субъективный характер гуманитарного знания и не получила положительного в методологическом отношении развития. Между тем, если мы вслед за М. Бахтиным признаем невозможность непосредственной и до-опытной нейтрализации воспринимающего сознания, в котором текст преломляется в соответствии с личностными доминантами самого исследователя, обусловленными его собственной культурой, если мы, вслед за А.Я. Гуревичем, признаем к тому же, что именно они, эти доминанты, создавая предпосылки для познания, являются одновременно фактором, ограничивающим его, то нам, видимо, следует согласиться и с тем, что единственный выход из данной ситуации состоит в изменении структуры самого опыта — в опосредованной нейтрализации этих доминант на основе их введения в рамки гуманитарного опыта в качестве объекта. И здесь мы уже вплотную подходим к пониманию его кардинального отличия от опыта естественнонаучного. Но сначала немного истории.

Естественнонаучный опыт, по крайней мере, в том виде, как он чаще всего предстает перед нами в настоящее время, сложился в общих своих чертах в 17-ом столетии — в эпоху европейского «универсального матезиса». Свершившаяся в это время так называемая научная революция, которая чаще всего слишком односторонне сводится исследователями к «революции» в физике, была лишь частным проявлением гораздо более общих и глубинных процессов, связанных с существенным изменением доминантных установок западно-христианской культуры — с реализацией новых познавательных возможностей, обусловленных, в конечном счете, очередной перестройкой ее потенциального текста. Суть этого изменения, если рассматривать его с точки зрения мотивации познания, состояла в том, что от человека, приобщавшегося к новаторскому стилю мышления, требовалось, чтобы он редуцировал себя до одной, условно говоря, «исчисляюще-измеряющей» способности; и самое главное — что

человек стал испытывать внутреннюю потребность в подобном редуцировании своего Я, увидев в этом прямую дорогу, открывающую перед ним возможность за счет операций счисления подражать в какой-то мере Создателю, сотворившему этот мир *посредством чисел, мер и весов*.

Ради этого, чтобы целенаправленно и предметно познавать универсум в его божественных пропорциях, человек еще до опыта должен был стряхнуть с себя свою *ветхую природу* и изготовить (опять же из себя самого) некий исчисляющий эти пропорции «артефакт», неукоснительно следуя строгим правилам метода (представлявшим собой, замечу в скобках не что иное, как алгоритм построения такого «артефакта») При этом сам человек как целостное образование со всеми присущими ему *страстями* (симпатиями, антипатиями и т.п.) должен был остаться теперь за пределами научного опыта. Вся обыденная его чувственность должна была элиминироваться как таковая, чтобы можно было выйти из жизненной связи с миром, посмотреть на него с *точки зрения вечности* (которая на деле оказывалась точкой зрения именно счисляющего субъекта) и увидеть его именно в том *естественном свете* рационального, который в наибольшей степени соответствовал бы божественному замыслу. И вот в этом абстрагирующем движении западно-христианской религиозной мысли природа, становясь предметом познания, и представляла теперь перед «новатором» 17-го века как *книга, писанная языком математики*, адекватное «прочтение» которой приобщало его к проделанной работе Создателя-Геометра. А уж ради этого-то не жаль было поступиться и своей человеческой целостностью, сотворив из себя, по словам Спинозы, *духовный автомат* (или *счетчик*, по выражению Вейгеля)²²⁸.

²²⁸ И, видимо, совсем не случайно, что именно в это же время, т.е. в том же 17 в., наряду с многочисленными измерительными приборами (хронометром, термометром, барометром и т.д.), этими новыми органами познания, лишенными неопределенности человеческих чувств, изобретаются действительно механические автоматы, берущие на себя

Но что же в принципе могло увидеть в этом мире подобное «познающее устройство», наделенное лишь одной «исчисляюще-измеряющей» способностью? — Разумеется, лишь только то, что может быть измерено и исчислено. В полном соответствии с этой единственной конституирующей «духовный автомат» способностью формулируются теперь и общая цель научного опыта. Согласно Галилею, она состоит именно в том, чтобы *измерить измеряемое, а то, что невозможно измерить, сделать таковым*.

При таком универсально-измерительном, «пантометрическом», подходе дело — в силу понятных причин — не могло ограничиться одной лишь неживой природой. Исчисляемым видится теперь и сам человек. О нем также пробуют в это время говорить на языке математики — *посредством чисел, мер и весов*. А что, собственно говоря, может быть измерено в нем? При желании можно, положим, приступить к измерению стоимости его рабочей силы, исчислив предварительно в деньгах затраты, необходимые на ее поддержание, и прибыль, получаемую с каждой пары рабочих рук, — и тогда уже «на выходе» мы будем иметь политэкономия в виде теории трудовой стоимости, которая свои более или менее законченные очертания приобрела, правда, в следующем веке, но в концептуальных своих истоках восходит именно к эпохе «универсального матезиса»²²⁹. Можно

«исчисляюще-измеряющие» функции человека. Появляется, положим, автоматическое устройство, измеряющее и записывающее на бумажную ленту каждые пятнадцать минут атмосферное давление, влажность, силу ветра и температуру (Гук), или механические счетные машины, дань увлечения которым отдали и Паскаль, и Лейбниц.

²²⁹ Попутно замечу, что Маркс в своем гуманистическом стремлении к преодолению отчуждения как раз и восстает против сведения наемного работника к его «рабочей силе», против редуцирования его человеческого целого до, условно говоря, «желудка с руками». И уже совсем другое дело, что предложенное им решение проблемы привело на практике к еще большему отчуждению человека, правда, отчуждению несколько иного, как мы увидим ниже, рода.

также измерить среднюю продолжительность жизни человека²³⁰, да плюс к тому же измерить еще половозрастной состав всего населения страны — и вот тогда мы получим уже другую научную дисциплину, а именно — демографию, которая, зарождаясь под именем *политическая арифметика* все в тот же век «универсального матезиса», сразу же заговорила, по выражению ее создателя У Петти, на языке *чисел, мер и весов*. А можно, предавшись «пантометрической оргии», выстраивать особый мир *моральной геометрии* с *моральным пространством*, с *моральными телами, радиусами* и т.п. и пытаться измерять даже человеческую нравственность, отмечая ее в градусах и минутах на циферблате права²³¹.

Еще много чего можно было измерять и исчислять в этом мире, получая «на выходе» то вполне «серьезные» научные дисциплины (физику, политэкономия, демографию статистику и т.д.), благополучно дожившие до наших дней и подтвердившие на практике большую или меньшую адекватность своих методов, то подчас вроде бы совершенно смешные, «пантометрические», упражнения по измерению нравственности, которые сейчас уже не могут восприниматься иначе как один чистый курьез. Но в том-то все и дело, что выходило это так — то совершенно «курьезно», а то и вполне «серьезно» — у одного и того же «счисляющего устройства», которое по самому своему существу просто не в состоянии было «экзистировать», не пытаясь измерить все, что оказывалось в поле его зрения, ограниченного, так сказать, декартовыми осями координат.

²³⁰ Что было жизненно важно для возникавших в это же время страховых компаний.

²³¹ Кстати сказать, эти и подобные им упражнения в «пантометрии» в духе Вейгеля и Пуффендорфа дали и новый повод для сатиры. И вот уже Дж. Свифт создает свой летающий остров Лапуту, местное население которого думает и даже в любви изъясняется посредством геометрических образов

Следует еще раз подчеркнуть, что именно рационализм европейской культуры²³² санкционировал и делал возможным «фабрикацию» подобных «духовных автоматов», обеспечивая человеку сильнейшую мотивационную поддержку, и именно в тот решающий для него момент, когда он, расставаясь со своей целостностью, начинал редуцировать себя до одной «исчисляюще-измеряющей» способности; причем делала это культура ровно в той мере, в какой позволяла увидеть в подобном редуцировании прямой путь к содружественной работе с Богом, к своеобразной с ним ко-агитации (хотя бы в мысленном эксперименте — как, к примеру, у Декарта при изложении им его собственной теории «вихрей»).

Так вот, если взглянуть с этих позиций на историю формирования научного опыта, становится очевидным, что, вопреки общепринятому мнению, его конституирование в 17-ом столетии было связано вовсе не с выведением субъективного начала как такового за внешние рамки опыта. Напротив, субъект познания впервые в истории эксплицитно и целенаправленно (и притом непосредственно с «санкции» культуры) вводится сейчас в его пределы, последовательно выстраиваясь здесь за счет редуцирования человеческого целого до одной «исчисляюще-измеряющей» способности и соответственно — за счет отчуждения всего остального, начиная с обыденной чувственности²³³. И уже совсем другое дело, что субъективный взгляд на мир с точки зрения его

²³² Говоря в данном случае о рационализме, я имею в виду то единственное, но во многом решающее для западноевропейской культуры обстоятельство, что понятие *рацио* уже со времен античности вошло в семантическое ядро ее потенциального текста, задавая вместе с рядом других понятий (и прежде всего — *бога*) уровень предельного смысла.

²³³ Ср. мысленный эксперимент Галилея, поставленный им в «Пробирных дел мастере». Галилей задается здесь, в частности, вопросом, а что останется от внешних тел, если мы устраним наши уши, языки и носы? — и отвечает: *ничего, кроме размеров, форм, числа и медленных или быстрых движений*.

счисляемости — просто в силу того, что само понятие числа переживалось культурой онтологически (вспомним: *Бог со-теорил мир посредством чисел, мер и весов*), — также начи-нает переживаться (и, можно, судя по всему, добавить, переживается по преимуществу до сих пор) как взгляд объек-тивный, как взгляд *с точки зрения вечности*, как взгляд на мир, не осмысленный собственным присутствием в нем.

Понятно, что и мир в свою очередь закономерно попа-дет в опыт лишь исчисляемой своей стороной²³⁴. Он также подвергается здесь последовательной редукции, представая в виде объекта — в виде такой выборки из прежде окружав-шего человека мира, которая в полной мере соответствует предельно ограниченным способностям исчисляющего «ар-тефакта». Мир как объект познания начинают, в сущности, конституировать сами прикладываемые к нему измеритель-ные процедуры²³⁵, поскольку эти измерения и составляют

²³⁴ Вспомним опять же Локка, утверждавшего, что если уж найдено мерило, *нам нет нужды смущаться тем, что некоторые вещи усколь-зают от нашего познания*.

²³⁵ Осознание этого факта в начале 20-го века образует собой четкий водораздел между прежней физикой, ставшей к этому времени клас-сической, и физикой новейшего времени. Если для новаторов 17 сто-летия методологическая рефлексия по поводу измерительных процедур вообще не являлась проблемой как таковой, то теперь теоретические построения начинаются именно с вопроса о природе самого измере-ния, с вопроса, который, так или иначе, оказывается в центре физичес-кой теории. В начале минувшего века предметно обнаруживается, что идеал классической физики — описать мир, ничего не говоря об изме-ряющем субъекте и о том «возмущающем» воздействии на мир, кото-рые оказывают его измерительные процедуры, есть чистая иллюзия. Соответственно меняется и статус физической теории. Если, поло-жим, Ньютон вполне мог переживать формулируемые им законы (при-чем переживать с высшей степенью онтологической уверенности) в качестве прямого отражения законов природы (вспомним его — *Гипо-тез не выдумываю*), то теперь физико-математическая теория изна-

теперь единственно значимые для такого субъекта события, помимо которых он, оставаясь в пространстве познавательного опыта, просто не в состоянии «экзистировать» сколько-нибудь существенным для себя образом.

Если согласиться с ходом наших рассуждений, можно, видимо, настаивать на том, что социально-культурная «включенность» исследователя, обеспечивающая ему то или иное мотивационное подкрепление, всегда являлась (и является до сих пор) необходимой предпосылкой не только гуманитарного познания, но также и естественнонаучного. Нельзя, однако, при этом не отметить, что сама процедура естественнонаучного опыта такова, что исследователь в качестве носителя вполне определенных и обусловленных культурой доминантных установок (за исключением лишь одной — все той же установки на счисление) сразу же и бесповоротно выводится ею за пределы научного опыта, причем выводится без всякой, как правило, задумчивости со стороны «естественника». И только на высших этажах современного теоретического естествознания эта установка на счисление косвенным образом попадает по необходимости в поле его зрения. Тем не менее и даже в этом случае «очищение» познающего субъекта от всех (и это я подчеркиваю) «антропоморфных элементов» и представлений продолжает признаваться безусловным требованием естественнонаучного опыта (как будто сама счисляющая способность исследователя, решающим образом сказывающаяся на всей организации его опыта, не есть собственно человеческая).

На всем протяжении естественнонаучного опыта исследователь никогда напрямую не сталкивается с проблемой преодоления своих культурно обусловленных доминантных установок, поскольку последние — за исключением,

частью предстает перед ученым лишь как средство отображения объекта, формируемого разного рода измерительными процедурами, и основная проблема заключается в том, чтобы найти ему онтологическое оправдание.

повторюсь, лишь одной, но зато такой, которая конституирует саму основу опыта — изначально выведены за его пределы²³⁶. В результате субъект и объект получают здесь строго фиксированное и непересекающееся значение, и именно это обстоятельство оказывается необходимым и достаточным условием для создания формализованного (тем или иным способом) языка описания.

В отличие от этого гуманитарий просто изначально обречен входить в свой научный опыт во всей своей человеческой целостности и полноте, без какого бы то ни было усекновения своих ушей, языка, носа и т.д. Ведь если гуманитарий, вслед за «естественником», примется последовательно «очищать» себя от «антропоморфных элементов», то по мере такого «очищения» он и в качестве своего визави, скрывающегося за явленным ему в опыте текстом-артефактом, будет получать такой же все более усеченный конструкт, все менее сообразующийся с устроением человека. Но, с другой стороны, чем последовательней гуманитарий будет входить в опыт в своей конкретной культурно-исторической определенности (да притом еще и в теле, постоянно «репрессируемом» европейской версией «теоретической»

²³⁶ Может показаться, что утверждение это не вполне корректно, по крайней мере, по отношению к теоретической физике. Действительно, в квантовой механике методологическая рефлексия по поводу наблюдения событий микромира, т.е. в какой-то степени и по поводу самого субъекта опыта, является неотъемлемым и фундаментальным принципом построения теории. Однако и здесь в качестве предмета рефлексии вводится не личность в ее конкретной культурно-исторической определенности, а некий специфическим образом организованный гносеологический конструкт, чья значимая для теории характеристика исчерпывается, в сущности, функцией регистрации события. Разумеется, эта функция имеет лишь самое опосредованное отношения к культуре, причем выявление этого отношения становится актуальным для исследователя лишь за пределами собственно физических теорий, к примеру, в момент их общеполитического осмысления.

культуры), тем сильнее будет сказываться на получаемых им результатах «возмущающее» воздействие его социально-культурной «включенности». Ситуация на первый взгляд кажется совсем безысходной, однако на практике она уже давно находит свое реальное разрешение.

Если обобщить накопленный в этой связи положительный опыт, то требование, предъявляемое гуманитариям самой природой познания, нацеленного на раскрытие внутреннего мира другого человека, может быть сформулировано следующим образом. Гуманитарий, чтобы нейтрализовать «возмущающее» воздействие присущих ему доминантных установок — а только это и дает ему принципиальную возможность увидеть в другом не собственную свою проекцию, не своего двойника, а именно другого человека — должен во время своей практической работы постоянно ставить под сомнение саму «естественность» всех тех привычных ему объяснений, мыслительных ходов, сцеплений образов и т.п., которые абсолютно произвольно переживаются им как самые естественные. Ведь только так, постоянно сомневаясь в своей собственной «общечеловечности», он как раз и приводит себя в состоянии готовности к восприятию чужой мысли во всей ее инаковости.

Разговор, разумеется, идет вовсе не о том, что исследователь должен избавиться от своих доминантных установок, конституирующих его Я. Это, понятное дело, невозможно в принципе. Но зато в пределах своего опыта он может повысить произвольность своего отношения к ним, сделав их предметом анализа. И здесь столкновение с чужим сознанием, прямо содействующее выявлению всей «неестественности» его бессознательных «пред-рассудков», прямо помогает ему в этом, облегчая в какой-то мере их объективирование и отвлечение от них. Отстроенная таким образом исследовательская позиция формирует чрезвычайно своеобразную познавательную ситуацию, немыслимую в науках о природе. Мысль исследователя-гуманитария действительно начинает двигаться в этом случае между двумя

объектами, между своей и чужой культурами, приобретая соответственно принципиально диалогический характер. Сам же диалогизм, понимаемый в этом смысле, оказывается оборотной стороной объективности гуманитарного знания, его абсолютно необходимым условием и предпосылкой.

Такая неразрывная связь между объективностью и диалогизмом заранее, по-видимому, обрекает на неудачу любую попытку разработать формальный язык описания культуры на основе простого заимствования «монологических» принципов естественнонаучного опыта, как это не так давно происходило в семиотике и структурной антропологии; причем обрекает именно в той (но и только той) мере, в какой исследователь надеется таким образом автоматически решить центральную для себя проблему бессубъектного описания. Поскольку конечная цель гуманитария в методологическом отношении должна была бы заключаться, по моему разумению, в повышении произвольности своего отношения к тем бессознательным «пред-рассудкам», которыми разрешается его собственная культура на личностно-мотивационном уровне его субъектности, и поскольку в каждом исследователе она разрешается, несомненно, по-разному, я вообще сомневаюсь, что здесь может быть предложен какой-то общий, универсально-методологический алгоритм достижения подобной цели.

Лично для меня таким важнейшим инструментальным подспорьем послужило в данном случае понятие потенциального текста, изначально выстраивавшееся мной как приложенное (и опять-таки лично ко мне) средство экспликации той познавательной ситуации, в которой я сам раз за разом неизменно оказывался при каждом столкновении с древнеиндийской культурой²³⁷. Таким образом, уже в силу своего генезиса оно ни в коем случае не может претендовать на какую бы то ни было общезначимость. Фундаментальный для научного познания «принцип дополнительности», пред-

²³⁷ См. подробнее выше на стр. 196–199.

полагающий ограниченность любого подхода, должен, без всякого сомнения, «срабатывать» и здесь. Но все, в том числе и ограниченность, познается в сравнении.

Так вот, предлагаемый мной подход позволяет, в частности, понять также и то, что и «монологизм» и «диалогизм» как два научных течения гуманитарной мысли, прямо противостоящих друг другу по своим методологическим установкам, не являются чисто научными феноменами, целиком и полностью подчиняющимися логике развития самой науки. Напротив, за ними, как, в сущности, и за всяким иным явлением любой научной мысли, можно также (при желании и при достаточной глубине анализа) обнаружить вполне определенные культурные предпосылки, лежащие за пределами собственно научного опыта. Только в данном случае эти предпосылки, реализуясь в виде наиболее глубоких доминантных установок личности, затрагивают уже не какие-то частные аспекты гуманитарного исследования, а непосредственно и его методологическую основу и всю стратегию поведения исследователя в рамках проводимого им познавательного опыта.

Дело в том, что характерная для гуманитарного опыта познавательная ситуация, если подходить к ней с коммуникативной точки зрения, в принципе воспроизводится культурой постоянно — при каждом столкновении индивида с чужим сознанием в ходе повседневного межличностного общения. Но культура, естественно, не только воспроизводит, но и разрешает данную ситуацию, причем делать это она может тоже двояким образом.

В диалогически ориентированной культуре в качестве главного (в ценностно-иерархическом смысле) мотива межличностного общения выдвигается чужое сознание, тогда как сообщению отводится в общем-то подчиненная, инструментальная роль. Слово само по себе вовсе не обладает здесь самодостаточной (помимо собеседника) ценностью, и в пределе (т.е. в идеально расцениваемом культурой случае) даже оно должно быть по возможности сведено к ми-

нимуму, для того чтобы жить непосредственно *душа в душу*²³⁸. Ни о каком «логоцентризме», с необходимостью влекущем за собой выработку «цивилизованных» норм и правил речевого поведения, которые устанавливали бы границы допустимого вторжения в чужую жизнь, и речи быть не может. Напротив, собеседование здесь прямо нацелено на устранение любых границ, маркирующих человека в его душевной отъединенности²³⁹. Культура однозначно формирует личностную установку на переживание диалога как процесса, требующего от его участников активных и сознательных усилий, направленных на постоянное взламывание границ своего Я (как, впрочем, и чужого) ради понимания (или, что то же, вбирания в себя) скрывающейся за словом целостной точки зрения чужого сознания на мир. В идеале складывается динамическая по типу личность, о которой можно было бы сказать, что ее ведущей доминантой становится постоянное преодоление своих собственных доминант, обеспечивающее открытость противостоящему внутреннему миру другого человека.

Но если чужая личность всегда переживается заранее неизвестной и потому искомой величиной, если весь про-

²³⁸ Показательна в этом отношении сцена объяснения в любви Левина и Китти в толстовской «Анне Карениной», где героям для достижения обоюдного понимания достаточно было ограничиться написанием «фраз», составленных из первых букв входящих в нее слов. За этим вроде бы частным литературным фактом, скрывается общее и чрезвычайно показательное стремление русской культуры прорывать, где только возможно, условности взаимного непонимания, сокращать пути, ведущие от одной души к другой, и усиливать всякий случай прямого общения между ними.

²³⁹ Конечно, в реальной жизни все это может сказываться самым непривлекательным образом, оборачиваясь просто натуральным бытовым хамством. Но тем большая ответственность ложится в таком случае непосредственно на «нецивилизованного» человека, предоставленного в своем поведении самому себе.

цесс общения предрасположен именно к ее раскрытию, то соответственно в культуре не возникает никакой потребности заранее постулировать некоторый минимум «общечеловечности» в качестве дополнительного и привносимого извне условия, требуемого для понимания собеседника. Вопрос о принципиальной возможности диалога решается здесь не априорно, а всякий раз ставится и доказывается заново, и притом — практически. В результате противостоящая личность не остается где-то на ранее заданном уровне «общечеловеческой гипотезы», а всякий раз открывается непосредственно в ходе обоюдно заинтересованного разговора как конкретное, неповторимое и сопереживаемое «Лицо».

В отличие от этого культура, ориентированная «монологически», в своих наиболее типических своих проявлениях закрепляет эгоцентрическую установку на сообщение, лишая в предельном случае противостоящее Я всякого самоценного значения. Контекст, в котором читается сообщение, определяется исключительно доминантами воспринимающего сознания, и вопрос о его расширении за счет включения целостной точки зрения собеседника оказывается просто неактуальным, поскольку ведущим мотивом межличностного диалога остается «присвоение» чужого слова. Зато существенное и самостоятельное значение приобретает в культуре постулирование (в той или иной форме) «тождества контекстов» — постулирование общечеловеческого минимума как необходимого условия понимания сообщения.

Именно реализация данной потребности и приводит к постоянному конструированию культурой статичного и абстрактного «общечеловеческого конструкта», например — в виде «естественного человека» с «неотъемлемыми правами личности», с «универсальными логическими структурами», со столь же универсальными «архетипами» и т.п. И только благодаря этому принципиально эгоцентрическая установка может совмещаться с гуманистическими устремлениями личности. Правда, и гуманизм здесь неизбежно приобрета-

ет несколько отвлеченный и отстраненный характер, поскольку закрепляемая культурой мотивация, в сущности не требует видеть в конкретном собеседнике больше, чем очередное проявление «единой человеческой природы». Но тем самым она обеспечивает участникам диалога возможность сохранять переживание своего Я в четко обозначенных и не размытых противостоящей личностью пределах своего собственного внутреннего мира.

Вряд ли нужно говорить о том, сколь радикально может отличаться поведение исследователей в зависимости от того, в какой именно культуре межличностного общения формировались их наиболее существенные установки и ценностные ориентиры. Скорее здесь требует разъяснения другой, менее очевидный, но не менее важный момент. Он связан с тем обстоятельством, что «монологическая» и «диалогическая» культуры не только содействуют закреплению прямо противоположных стратегий поведения исследователя в рамках гуманитарного опыта, но и предоставляют разные возможности для овладения складывающейся внутри него познавательной ситуации – т.е. создают разные по своей глубине предпосылки для осознанного и произвольного отношения и к ней и к самому себе в ней.

Эгоцентрически ориентированная личность, являясь наиболее типическим исходом «монологической» культуры, переживая себя абсолютно автономно и самодостаточно, будет менее всего склонна к рефлексии, направленной на экспликацию своих культурно обусловленных доминант. Препятствием к подобной рефлексии здесь служат сами защитные механизмы личности, не допускающие сомнений в способе ее существования как внешне не детерминированного феномена. Субъективно такая личность входит в научный опыт сразу же в качестве «профессионала» и «специалиста», безусловно стоящего над своей культурой, а вместе с этим – и над самим научным гуманитарным опытом. Возникающая на этой почве онтологическая уверенность рождает иллюзию овладения ситуацией, иллю-

зию бездоминантной свободы, что в принципе затрудняет для исследователя действительное повышение произвольности своего поведения в рамках проводимого им научно-го опыта.

В культуре же «диалогического» типа личность изначально лишена подобных иллюзий, и лишена постольку, поскольку ее бытие имманентно связано с ориентацией на чужое сознание, с признанием лишь относительной автономности своего собственного внутреннего мира. Практически это означает, что наиболее глубокие субъективные установки личности здесь не препятствуют осознанию ее культурной обусловленности, и именно поэтому исследователь, не ставя под сомнение свое *Я*, оказывается в состоянии подвергать анализу свою зависимость от культуры. Он оказывается в состоянии через экспликацию этой зависимости овладевать познавательной ситуацией, достигая все более осознанного и все более произвольного отношения к ней. Разумеется, все это дано ему только в потенции, однако нельзя не видеть, что ее развертывание как раз и представляет в настоящее время, быть может, самое важное и необходимое условие положительного развития гуманитарного знания.

К сожалению, общее состояние и преобладающая тенденция современной отечественной культуры таковы, что на данном этапе, уже, видимо, нужно доказывать саму возможность существования «диалогического» типа личности, и именно это обстоятельство заставляет меня обратиться к культурной традиции России девятнадцатого века. Я надеюсь, что конкретно-исторический анализ ее формирования не только подтвердит вышеизложенные и самые общие рассуждения о «диалогизме» как принципиально возможном способе существования культуры, но и позволит построить достаточно глубокую историческую перспективу, которая содействовала бы осознанию (хотя бы по методу «от противного») сложившейся к настоящему времени культурной ситуации.

Естественно, что с этого момента наше предприятие должно по необходимости приобрести несколько необычные в сравнении с традиционным научным опытом черты, ибо конечной его целью становится не просто знание, не некое приобретение чисто интеллектуального свойства, а формирование на основе этого знания предпосылок для более осознанного и соответственно более произвольного отношения к тем мировоззренческим «альтернативам» которыми по инерции до сих пор разрешается советская культура на личностно-мотивационном уровне субъектности нашей так называемой «интеллигенции» (в том числе и исследователей-гуманитариев).

Прямо признаюсь, что особых надежд на успех в этом предприятии у меня почти что и не осталось теперь. Излишне политизированный и социализированный способ самоосмысления «интеллигенции», аффективно доминирующий вплоть до настоящего времени и продолжающий, в сущности, воспроизводить прежнюю советскую культуру в ее абсолютно неконструктивных на сегодняшний день «диссидентских» версиях²⁴⁰, дает к этому крайне мало оснований. Слабую свою надежду я связываю единственно с тем, что хотя мы уже давно и не являемся полноценными носителями «диалогической» традиции, хорошо уже то, что, несмотря на все изменения, мы еще с тех же советских пор все же продолжаем оставаться ее «несунами». А это хоть в какой-то степени, но все-таки чревато нашим благообразным возрождением в лице *заслуживающих друг друга и заслуженных* (в смысле А.А. Ухтомского) собеседников. Было бы только желание, да еще понимание того, что в действительности мы представляем из себя на данный момент очередного и в общем-то привычного и вполне естественного для «нецивилизованной» русской культуры «смутного времени».

²⁴⁰ Подробнее об этом см. *Приложение*.

ПРЕДЫСТОРИЯ ДИАЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ
В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Не будет, видимо, преувеличением сказать, что все внутреннее развитие России позапрошлого века так или иначе, но было неизменно связано с решением крестьянского вопроса. Это касается не только ее социально-экономической и общественно-политической истории, что в общем-то очевидно, но в ничуть не меньшей степени и истории ее культуры. Именно в это время постепенно формируется совершенно специфический в содержательном отношении потенциальный текст, семантическое ядро которого, определившее наиболее глубокие, доминантные установки русского и в то же самое время по-европейски образованного человека, стало образовывать понятие народа, осознаваемого носителем некоторой нравственной и/или социальной *правды*.

Раскрытие динамики соответствующих процессов и будет составлять основную задачу дальнейшего исследования. При этом не должно возникать никаких опасений, что тем самым мы уклоняемся в сторону от темы диалогизма. Напротив, как я попытаюсь показать ниже, именно в ходе конституирования «народнического», условно говоря, потенциального текста, в результате того что понятие народа, приобретая личностный смысл, стало входить в область автопредикации русского образованного человека, для которого крестьянин с нарастающей силой превращался в неотъемлемого внутреннего собеседника, в живое воплощение его совести, русская культура XIX столетия и приобретала свой принципиально диалогический характер.

Забегая вперед, следует сказать, что решающие сдвиги в Русской культуре, если рассматривать ее с точки зрения диало-

гизма, произошли где-то на рубеже 50 — 60-х годов XIX века. Однако задолго до этого момента — задолго до того, как внутреннее собеседование с народом превратилось в необходимый способ существования личности и соответственно установка на его понимание, на понимание *его* правды, стала определять главное направление нравственных исканий интеллигенции — тема народа в известной мере была уже освоена русской культурой. Тем не менее освоение это длительное время протекало в рамках совершенно иной культурной ситуации и не приводило к радикальным ее изменениям.

Оставляя в стороне вопрос о содержательном своеобразии последней, мы, думается, в целях нашего разговора — для того чтобы лучше обозначилось существо последующих подвижек — можем ограничить себя рассмотрением лишь одного момента, связанного с выявлением мотивационных структур, лежавших за разработкой народной темы русской культурой в конце XVIII — первой четверти XIX в. Важнейшим ориентиром для нас может послужить здесь знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву», а точнее — сама форма путевых заметок, в которую облекались рассуждения А.Н. Радищева о русском крестьянстве. Я полагаю, что избранный автором жанр *путешествия* был далеко не случаен и его нельзя объяснять одним только следованием сложившейся литературной форме. Напротив, по моему мнению, он был самым непосредственным образом связан с внутренними установками Радищева, особым для него образом формировавшим всю познавательную ситуацию, и наша задача должна заключаться как раз в том, чтобы реконструировать эти самые установки, предопределившие в конечном итоге его выбор в пользу данной формы ее разрешения.

Первое, на что следует обратить здесь внимание и что сразу же подводит к сути интересующего нас вопроса, — это двойные заглавия, под которыми сочинение Радищева ходило в рукописях. В одном списке оно именуется: «Обозревающий гражданин, или Путешествие из Петербурга в Москву», а еще в двух: «Проницающий гражданин, или Путешествие из Петербурга в Москву». Увязка *видения* и *путешествия* может

показаться вполне тривиальной, и это действительно будет так, если, оставаясь на чисто литературоведческом уровне анализа, принять жанр *путешествия* за некоторую первичную данность и рассматривать *проницающего гражданина* как его производное, как прямое логическое следствие отсюда — «он *путешествует* и потому *обозревает*».

В реальности же причинная связь была, судя по всему, совершенно иной. Об этом прежде всего свидетельствует тот факт, что и сама гражданская позиция Радищева, изложенная им в предуведомительных строках «Путешествия», обращенных к А.М. Кутузову, читателю-сочувственнику, построена, так сказать, «гносеологически» — с использованием зрительного кода, присущего ему именно как «наблюдателю»:

«Я *взглянул* окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвленна стала. *Обратил взоры* мои во внутренность мою — и *узрел*, что бедствия человека происходят от человека, и часто от того только, что он *взирает непрямо* на окружающие его предметы. Ужели, вещал я сам себе, природа толико скупа была к своим чадам, что от блудящего невинно *сокрыла* истину навеки? Ужели сия грозная мачеха произвела нас для того, чтоб чувствовали мы бедствия, а блаженство николи? Разум мой вострепнулся от сея мысли, и сердце мое далеко ее от себя оттолкнуло. Я человеку нашел утешителя в нем самом. «*Отыми завесу с очей природного чувствования* — и блажен буду». Сей глас природы раздавался громко в сложении моем. Воспрянул я от уныния моего, в которое повергли меня чувствительность и сострадание; я ощутил в себе довольно сил, чтобы противиться заблуждению; и — веселие неизреченное! — я почувствовал, что возможно всякому соучастником быть во благодетствии себе подобных. Се мысль, побудившая меня начертать, что читать будешь» (Радищев 1938, т. 1, с. 227).

Судя по этим строкам, переживаемая Радищевым познавательная ситуация была просто изначально чревата позицией «наблюдателя» (или, выражаясь словами А.Р. Воронцова, друга и покровителя писателя, — *зрителя без очков* (Радищев 1952, т. 3, с. 356). Внутри ее объект исследования изначально консти-

туировался как некоторое «чувствительное пространство», как двоящееся «поле зрения», лежащее вовне и внутри человека. Освоение же этого «пространства», игравшего теперь роль основного психологического мотива, порождало одновременно и «путешествие проницающего гражданина» в смысле жанра, как наиболее естественный для повествования способ сцепления открывающихся «наблюдателю» картин крестьянской жизни, и его «Путешествие» в смысле антикрепостнической акции — акции, имеющей своей целью помочь согражданам поднять *завесу с очей природного чувствования*, чтобы всякий смог увидеть *страдания человечества* и, увидев и проникшись ими, мог тем не менее обрести *веселие неизреченное* в самой своей душевной готовности к сопереживанию чужому страданию, в готовности через сопереживание ощутить себя соучастником *во благодетели себе подобных*.

Подчеркиваю еще раз: и жанр путешествия, и гражданская позиция автора в данном случае происходили из одного общего источника — специфически организованной познавательной ситуации, по отношению к которой они являлись соответственно формой ее разрешения и содержательным выводом из нее.

Дальнейшее повествование Радищева, вплоть до заключительного «Слова о Ломоносове», закономерно принимает форму путевых заметок. Сменяющие по ходу движения *проницающего гражданина* картинки крестьянской жизни вызывают в его «чувствительном» сердце определенные отклики-переживания. И именно они, эти отклики, образуя второй план произведения, трансформируют путешествие внешнее, совершаемое в реальном мире, во внутреннее, сентиментальное, сопряженное с наблюдениями над чувствами, вызываемыми крепостнической действительностью.

Но вот минула Черная Грязь, последняя остановка перед Москвой. Путешествие, собственно говоря, закончено, однако повествование длится далее, разрешаясь «Словом о Ломоносове».

Место и значение «Слова» в общем построении «Путешествия» чрезвычайно важны, и не только и даже не столько потому, что Ломоносовым, как это было однажды сказано,

оптимистически завершается галерея образов крестьян. Суть, по моему, заключена здесь совсем в ином. «Слово о Ломоносове» действительно замыкает «Путешествие», но не по внешней линии «галереи», а по линии внутреннего личностного конфликта создателя «Путешествия».

Говоря о Ломоносове и споря с ним, он как бы вновь возвращается к своим начальным, предведомительным строкам и пытается от экспликации мыслей, побудивших его *начертать* «Путешествие», перейти к оценке своего *чувствительно-го* слова с уже, так сказать, «онтологических» позиций. Здесь он продолжает, в сущности, решать собственную проблему, касающуюся воздействия слова на души и разум современников, — проблему, переживавшуюся им изнутри тем острее, чем очевидней для него была необходимость радикального изменения внешнего, «видимого пространства». И показательно, как он решает ее — находя «онтологическую» опору слову не в речевой стихии народа, не в «собеседовании» с ним, а в соотнесении его с актом сотворения мира:

«...прежде начатия времен, когда не было бытию опоры и все терялось в вечности и неизмеримости, все источнику сил возможно было, вся красота вселенная существовала в его мысли, но действия не было, не было начала. И се рука всемогущая, толкнув вещественность в пространство, дала ей движение. Солнце воссияло, луна прияла свет, и телеса, крутящиеся горе, образовались. Первый мах в творении всемогущ был; вся чудесность мира, вся его красота суть только следствия. Вот как понимаю я действие великия души над душами современников или потомков; вот как понимаю действие разума над разумом. В стезе российской словесности Ломоносов есть первый» (Радищев 1938, т. 1, с. 391–392; ср. с. 388).

Можно, конечно сказать, что это натянутое и случайное сравнение, *ad hoc* придуманное Радищевым и потому мало что значащее. Такое утверждение, однако, представляется не совсем верным, поскольку, несмотря на несомненно «придуманный» характер аналогии, она все-таки «значила» для Радищева, и «значила» настолько, что делала для него возможным самостоятель-

ную ее разработку в песнословии «Творение мира». В нем он выписывает, в сущности, мифологический прецедент своей словесности, находя ей «онтологическое» оправдание в первоначальном акте сотворения мира Создателем посредством слова:

«Возлюбленное слово,
О, первенец меня,
Ты искони готово,
Во мне я ты, ты я.
Тебе я навсегда вручаю
Владычество и власть мою,
В тебе любовь я заключаю,
Тобою мир да сотворю.
Исполнь божественны обеты
Яви твореньем божество,
Исполнь премудрости советы,
Твори жизнь, силу, вещество.
Тобою я прославлюсь,
Бездействия избавлюсь,
Ты то явишь, что я возмог,
А я в себе почию Бог».
(Радищев 1938, т. 1, с. 19)

Здесь, так же как и в «Слове о Ломоносове», Радищев продолжает решать свою собственную проблему бытийного статуса и значения его слова, решать, как это было уже сказано, достаточно надуманно — с помощью совершенно искусственных (с нашей точки зрения) построений и аналогий²⁴¹. Нельзя, однако, не видеть, что за подобным способом решения ее скрывался другой, более существенный факт. Дело в том, что и сам принцип речетворчества Радищева был крайне односторонен в своей

²⁴¹ В связи с предполагаемой мной идейной близостью и определенной эквивалентностью «Слова о Ломоносове» и «Творения мира» достойно упоминания, что в первоначальном тексте «Путешествия» «Слово» отсутствовало, но зато имелось песнословие и, наоборот, включение Радищевым «Слова» в окончательный вариант сопровождалось изъятием из него «Творения мира».

изначальной «эгоцентрической» заданности. В переживаемой «чувствительным наблюдателем» познавательной ситуации слово его также, в сущности, оставалось «монологичным», будучи лишено своих собственных бытийных корней. И в этом отношении Радищев был чрезвычайно близок, как это ни парадоксально, к Н.М. Карамзину, своему вроде бы полному антиподу.

Несмотря на все внешние и очевидное отличие, их слово в равной мере противостояло народной речевой стихии — и именно как слово стороннего «монологичного» наблюдателя. Оно не выросло, как позже у Пушкина, на основе нормализации навыков и тенденций разговорной народной речи. Напротив, оно было целиком сориентировано на раскрытие субъективно-го мира его творца и целиком принадлежало этому миру. Но если Карамзин в силу камерной своей направленности мог вполне удовлетвориться изяществом и приятностью порождаемой им речи, если осознанная установка на «придумывание» входила, так сказать, в правила его игры, исключая тем самым внутреннюю потребность в «оправдании» своего слова²⁴², то для Радищева, переживавшего свое сочинительство как восхождение на лобное место, с которого он посредством слова должен был воздействовать на *среду народных*²⁴³, игровой момент здесь был просто начисто исключен.

²⁴² Ср. следующее высказывание Н.М. Карамзина в его статье «Отчего в России мало авторских талантов»: «Русский кандидат авторства, недвольный книгами, должен закрыть их и слушать вокруг себя разговоры, чтобы совершеннее узнать язык. Тут новая беда: в лучших домах говорят у нас более по-французски!... Что же остается делать автору? Выдумывать, сочинять выражения, угадывать лучший выбор слов; давать старым некоторый новый смысл, предлагать их в новой связи, но столь искусно, чтоб обмануть читателя и скрыть от них необыкновенность выражения!» (Карамзин 1834, с. 196–197). Для нас здесь важно не столько то, что построение нового литературного языка связывается у Карамзина с разговорной практикой «лучших домов», сколько само его острое переживание речетворчества в качестве своеобразного словесного иллюзионизма.

²⁴³ Ср. Радищев 1938, т. 1, с. 387.

Его слово — как он и пытался это показать и во вставной главе о Ломоносове, и в гимне «Творение мира» — «онтологично». «Онтологичность» же его должна, разумеется, подтверждаться уже непосредственно самим словом. Оно должно обосновывать само себя, содержа в себе отсылку на мифологический прецедент. Отсюда приподнятость радищевского языка в тех местах, где он проповедует свои идеи. Отсюда же ритмизованность и предельная насыщенность его речи элементами, связанными в его представлении с идеей церковнославянского языка как языка наиболее адекватного преследуемой им цели — «онтологического» самооправдания его проповедывающего слова.

Естественно, что такое слово являлось по сути своей монологичным, довлеющим себе и своему творцу. Оно могло лишь механически соплагаться с чужой речью, но не в состоянии было служить средством ее отображения и средством действительного познания ее носителя. Неудивительно поэтому, что при разработке «чужой», крестьянской, темы рефлексизирующее сознание Радищева постоянно сбивается, выписывая траекторию, начальной и конечной точкой которой является его же собственное душевное состояние; и в самом крестьянине он закономерно обнаруживает лишь родственного себе «естественного человека», т.е. в конечном счете — свою собственную духовную проекцию²⁴⁴. Соответственно вопрос о понимании народной точки зрения на мир в качестве совершенно самостоятельной и особой перед Радищевым даже не возникает и, собственно говоря, при наличии данной сентиментально-монологической установки и возникнуть-то просто не может.

И все же, несмотря на это, мы вправе утверждать, что именно сентиментализм, впервые поставив проблему личности «не как особи рода *homo sapiens*, а как конкретного субъективного единства» (Гуковский 1938, с. 267), сделал возможным

²⁴⁴ Все это не могло не вызывать внутреннего эстетического протеста у Пушкина, и, судя по всему, именно этим объясняется то плохо скрытое раздражения, с которым он отвечает Радищеву в своем противоположном «Путешествии из Москвы в Перербург».

обращение культуры к народной теме, точно так же как он сделал возможным принципиально новый подход к теме природы или частного быта, раскрываемые им аналогичным образом — через описание спроецированных вовне психологических состояний личности²⁴⁵.

Сентиментализм, формируя особым образом познавательную ситуацию, резко расширял в сравнении с классицизмом значимое для культуры тематическое пространство, снимая его бытовую неоднородность (в ценностно-иерархическом смысле) в индивидуальном личностном переживании. И природа, и быт, и народ — в равной мере могли находить в этом переживании свое внутреннее соответствие и, следовательно, в равной мере становились объектами, достойными (с точки зрения откликающегося на них субъекта) описания.

Субъективный мир личности замыкался теперь не на общих и абсолютных схемах «разума», очищенного от «страстей» и индивидуальных человеческих влечений, а непосредственно на эмпирическом «чувствительном» начале, игравшем ведущую мотивационную роль в словотворчестве сентименталиста. Подобная мотивационная определенность приводила к тому, что освоение внеположенной реальности оказывалось для него актуальным лишь в той степени, в какой она позволяла личности смотреться в нее²⁴⁶. Воспроизводимая культу-

²⁴⁵ См. подробнее: Гуковский 1938, с. 220–221.

²⁴⁶ Характерно в этой связи появление мотива зеркала в заключительных пассажах «Писем русского путешественника» Н.М. Карамзина: «Перечитываю теперь некоторые из своих писем: вот зеркало души моей в течение осьмнадцати месяцев. Оно через двадцать лет будет для меня приятно... Загляну и увижу, каков я был, как думал и мечтал; а что человеку... занимательнее самого себя?» (Карамзин 1987, с. 388). Ср. здесь следующее заявление безымянного автора «Моей дорожной записки» (1797), сочинения непрофессионального и не предназначенного для печати: «Моя дорожная записка мне нравится, может быть, для того, что моя, и что я могу смотреться в нее, как будто бы в зеркало» (Шукинский сборник 1903, с. 216).

рой познавательная ситуация становилась просто изначально чреватой позицией «чувствительного» и монологичного «наблюдателя», для которого эта реальность выстраивалась по законам личного переживания и, в свою очередь, сама переживалась им как зеркало его же собственной души²⁴⁷

Разумеется, разные авторы могли «смотреться» в разные «зеркала» реальности, что, собственно говоря, и обуславливало возможность формирования в пределах единой сентименталистской установки альтернативных идейных и гражданских позиций. Однако главный для нас вывод должен состоять все же в другом: сохраняя себе верность, сентименталистская личность не могла не смотреться в эту реальность, не могла ввести в свой принципиально монологический мир чужую точку зрения и непосредственно вступить с в диалогические отношения.

* * *

Еще в меньшей степени предрасполагали к диалогизму внутренние установки романтической личности. Их структура тяготела к законченному и последовательному эгоцентризму, при котором индивидуальная свобода человека в его душевной отъединенности становилась важнейшей ра-

²⁴⁷ Данная установка на «возвратность», «медиальность» видения могла проявляться по-разному. У Радищева, как мы видели выше, она приводила к последовательному сопряжению фраз, типа: «Я взглянул окрест меня... Обратил взоры во внутренность мою...», а, положим, у Карамзина в его рассуждениях о познании собственной души — к прямому употреблению медимальной формы глагола и соответствующего ему по смыслу сравнения: «Глаз, по своему образованию, не может смотреться на себя без зеркала. Мы смотримся только в других предметах. Чувство бытия, личность, душа — все сие существует единственно потому, что вне нас существует, — по феноменам и явлениям, которые до нас касаются» (Карамзин 1987, с. 57).

зумной ценностью, а мир другого, противостоящего человека представлял теперь лишь в качестве предела осуществления этой свободы. В отличие от сентименталиста романтик уже не только не испытывал потребности «смотреться» во внеположенную ему реальность, но скорее саму ее рассматривал в пределе отражением его же собственной души. И все же в главном — в том, что касается моноличности основополагающего принципа воспроизводимой романтизмом и сентиментализмом познавательной ситуации, — это были близкородственные явления.

В частности, их сродство проявлялось в том, что опыт познания народа ставился и проводился ими в рамках сходной «парадигмы путешествия», а сам субъект этого опыта — будь то «проницающий гражданин» Радищева или «наблюдатель нравов и обычаев отечественных» Ф. Глинки — по отношению к народу неизменно оказывался в позиции «отстраненного зрителя». *Путешествие и народ* в контексте познания и в данном случае продолжали нести в себе взаимно сориентированные и взаимно предполагающие смыслы²⁴⁸. Правда, «познавался» при этом уже не столько «естественный общечеловек», сколько самобытная, нацио-

²⁴⁸ Наиболее примечательный вариант их явного сцепления дает Ф. Глинка в «Письмах русского офицера»: «Путешествуя в Отечестве нашем, нельзя наполнить листов записной книжки описанием картин, мраморных изваяний и прочих произведений художеств, но можно списывать картины с нашей природы, которая богата ими, а всего, как мне кажется, важнее узнавать и описывать нравы своего народа. Путешествие есть единственное к тому средство. Я старался рассматривать людей в их различных состояниях. гостил в палатах и жил в хижинах. Но там и тут главною целью моей было наблюдение нравов, обычаев, коренных добродетелей и наносных пороков» (Глинка 1985, с. 121). Показательно, что само становление этнографического изучения русского народа протекало первоначально главным образом в рамках географических наук; см. подробнее: Пыпин 1890; ср. Токарев 1968, с. 284.

нальная сторона его души, которая, как и душа каждого отдельного человека, мыслилась в своей сущности романтизмом независимой от внешних условий, могущих лишь препятствовать ее творческому проявлению и затемнять ее *наносными пороками*.

Фольклор, нравы и обычаи русского народа приобретали для романтика значение и смысл именно в качестве самобытных форм выражения неизменного и вневременного национального духа; соответственно наблюдение над этими его формами конституировалось в рамках воспроизводимой романтизмом познавательной ситуации как некоторое возвращение к чистым, идеальным истокам народности, как изучение *поучительного остатка прежних времен*, и это, в свою очередь, влекло осмысление самого фольклора искусством старины, а не социальных низов, что в большей мере стало характерно для Пушкина.

Образ современного романтику народа заслонялся идеалом народности, лежащем к тому же в отдаленном прошлом. Таким понятием народа можно было легко оперировать в целях оправдания и подтверждения тех или иных гражданских позиций, часто диаметрально противоположных. Но это, разумеется, не имело никакого касательства к диалогизму, который только и мог поставить в конечном счете под сомнение основной принцип романтической личности — ее идеал ничем не ограниченной и абсолютной индивидуальной свободы.

Нет, видимо, необходимости говорить о том, что подобные построения целиком соответствовали монологическим установкам романтизма и никоим образом не порождали сомнений в их ценности. Хотелось бы только в этой связи еще раз обратить внимание на один хорошо известный факт. Даже для декабризма, явления крайнего революционного романтизма, сама постановка вопроса о «мнении народном» как самостоятельной и требующей учета чужой точки зрения на мир, — вопроса, с которого русская культура в лице Пушкина начала свое движение в сторону диалогизма, —

оставалась, в сущности, совершенно неактуальной и в целом глубоко чуждой.

Приведенные примеры позволяют, надеюсь, в полной мере осознать, сколь своеобразный характер опосредования могла в принципе иметь мотивация, лежавшая за разработкой народной темы, и в то же время сколь долгий путь духовного развития еще предстояло пройти русскому образованному человеку, чтобы его внешняя по отношению к народу позиция «обозревающего путешественника» сменилась радикально иной по своей сути установкой — установкой на *хождение в народ*, на *слияние с народом*, *возвращение на почву*, *опрощение* и т.п. В частности, на этом пути ему еще только предстояло пережить и негативные последствия декабризма, и опыт Пушкина, особенно Пушкина, который, отталкиваясь от романтических установок своих современников (так же как и от радищевских) и преодолевая их, самой своей личностью начал утверждение принципиально новой, диалогически ориентированной культуры.

Пушкин. Предвосхищение диалогизма

Неприемлемым для Пушкина оказался в конечном счете именно монологический характер воспроизводимой сентиментализмом и романтизмом познавательной ситуации — и он радикально ломает ее структуру, вводя в свой творческий опыт в качестве второй доминанты чужую, просто-народную точку зрения на мир.

Начиная где-то с 30-х годов воссоздаваемая Пушкиным образная картина мира во все меньшей степени стала удовлетворять его как художника, если она не заключала в себе одновременно и взгляд со стороны народа. По мере нарастания этой неудовлетворенности в творчестве Пушкина неиз-

бежно происходила актуализация темы носителя этого взгляда, причем ее разработка уже по определению выходила за рамки привычной для современной ему культуры познавательной парадигмы. Установки «обозревающего путешественника», смотревшего на мир глазами отъединенного от него наблюдателя, сменились установками на познание и усвоение самой народной точки зрения на мир²⁴⁹. Трансформировалась соответственно и вся структура его познавательного опыта в целом, поскольку овладение новым способом постижения действительности, хотя оно и протекало у Пушкина внутри его словесного творчества, вплетаясь в процесс литературного описания, имело своим последствием не только формирование новой системы художественных методов, но — и это главное — конституирование у него принципиально нового по самой своей сути субъективного пространства, чреватого совершенно новыми возможностями его освоения.

Если познавательная позиция романтика или сентиментализма воспринималась ими произвольно, без рефлексии — просто как «естественная» и «общечеловеческая» данность постоянно тождественного себе наблюдающего Я, то у Пушкина, совместившего в себе в процессе своей литературной деятельности две точки зрения, два разнородных, но взаимодействующих начала, художественное описание мира стало с необходимостью сопрягаться с осознанием лишь относительной ценности каждой из возможных для него познаватель-

²⁴⁹ Резче всего это обозначилось во время работы Пушкина над темой пугачевского бунта, когда он, испытывая как художник неудовлетворенность односторонностью источников дворянской историографии, предпринимает в ту пору немыслимое по своим целям путешествие в Поволжье и Оренбургский край — специально для того, чтобы посмотреть на Пугачева глазами самого народа, чтобы на основании рассказов очевидцев крестьянской войны, на основании песен и преданий о ней воссоздать образ Пугачева таким, как он отложился в памяти народной. Подробнее об этом путешествии Пушкина см.: Измайлов 1953.

ных позиций²⁵⁰. Любое высказывание внутри творческого опыта Пушкина становилось для него художественно оправданным лишь в том случае, когда оно соотносилось с конкретной точкой зрения, с одним из двух освоенных им миров.

Подобная диалогизация опыта создавала для Пушкина все необходимые предпосылки для осознанного и произвольного отношения к самому себе как социально детерминированной сущности. И только благодаря этой произвольности фактом литературы практически впервые становился и голос простонародной среды и — что, быть может, еще важнее — голос самого дворянина в его полной и незамутненной социальной определенности. Бесхитростные образцы этого «голоса» — не предназначенные к печати дневники, воспоминания, семейные предания, хозяйственно-имущественные записи и т.п. — оставались дотоле за пределами собственно литературы и литературного языка, целиком принадлежа бытовому уровню поведения дворянского сословия²⁵¹. Дело

²⁵⁰ Так, заключив в себя гриневскую стихию, Пушкин мог говорить о *бессмысленности и беспощадности русского бунта*. Но это продолжало переживаться им только одной стороной правды. Вторая же ее половина, соотносимая с видением изнутри простонародного мира, заставляла Пушкина устами Пугачева опровергать его же вроде бы собственный «гриневский» тезис: «Ты увидишь, что я не такой еще кровопийца, как говорит обо мне ваша братия», — и искать человечность в самой жестокости бунта. Интересно в этой же связи сопоставление, проведенное В. Александровым, поступков Пугачева с поступками другого пушкинского героя, Петра I: «*Строитель чудотворный*, Медный всадник, разлучает Евгения с Парашей, губит их! Вождь *бессмысленного и беспощадного русского бунта* соединяет Гринева с Марьей Ивановной, благословляет их: «Дай вам бог любовь и совет». Мы, конечно, не хотим сказать, что это противопоставление было сознательным, но так у Пушкина получилось» (Александров, 1937, с. 32).

²⁵¹ Иногда, правда, он и прежде звучал в сатирах Д. И. Фонвизина, но лишь для того только, чтобы явить собой «низкие» (с точки зрения классицизма) образцы бытовой повседневной речи.

в данном случае даже не в том, что этот эмансипированный «голос» вовлекал вместе с собой в литературу еще не освоенный пласт помещичьей жизни²⁵². Главное — что он уже по самой своей сущности предполагал возможность произвольного к себе отношения, которое могло реализовываться и в плане различных оценочных подходов к нему (от полного приятия и упоения им в поэтических дворянских хрониках аксаковского типа до грустной и в то же самое время беспощадной иронии в пушкинской «Истории села Горюхина») и в плане его использования уже в качестве чисто литературного приема, в качестве формального средства организации текста (ср. тот же голос Гринева в «Капитанской дочке» или Ивана Петровича Белкина в его «Повестях»).

Способность произвольного отношению к этому «голосу», являвшаяся прямым следствием диалогизации творческого опыта, означала для Пушкина одновременно способность произвольного отношения к собственному Я именно как к носителю белкинско-гриневской стихии. И хотя «простонародный взгляд» на эту сторону души еще не приводила у Пушкина (в отличие, скажем, от Л.Н. Толстого) к однозначно негативному ее переживанию, он тем не менее уже делал невозможным для него отношение к своей личности как безусловной, ничем и никак не детерминированной данности. Он уже повлек за собой глубокую рефлексивную напряженность, причем в таком ее виде, когда освоение своего внутреннего пространства перестало совпадать с интроспекцией душевно отъединенного и постоянно тождественного себе Я и потребовало выхода во внешний мир социальных отношений, в котором еще только предстояло найти свое интегрирующее личностное начало. Само его обретение в условиях диалогизированных установок превращалось для Пушкина в проблему, переживаемую к тому же в социальном плане. И именно поэтому процесс самоосознания, конституируясь внутри его творческого литературного опыта, начинал включать в себя в

²⁵² Ср. Берковский 1975, с. 95.

качестве необходимого и важнейшего элемента конкретно-исторический анализ действительности; именно поэтому он неразрывно связан у Пушкина с активным поиском такой социальной позиции, которая могла бы переживаться им онтологическим соответствием своего диалогизированного творческого мира.

Отражением этого поиска стала знаменитая пушкинская формула: «Я мещанин», — или еще точнее, — «дворянин во мещанстве». Было бы большим упрощением видеть в ней простую социальную самооценку Пушкина и не учитывать того обстоятельства, что наиболее глубокие мотивы, приведшие к ее появлению, лежали не столько в плоскости реальных социальных отношений, сколько в отношениях между двумя возможными для него как художника познавательными позициями, в субъективном ощущении медиального положения своего интегрального творческого Я, причастного обоим мирам, но в то же время не сводимого ни к одному из них. Его субъективное пространство, заданное диалогизированными установками, оказывалось изоморфным пространству реальных связей социальной действительности. В результате художественное описание этой действительности становилось для Пушкина своеобразным средством самопознания, актуализируя в его творчестве тему «среднего состояния» героя — «среднего» или по его социальному положению (линия, намеченная в «Моей родословной», в незаконченном «Езерском», «Пиковой даме» и, наконец, в «Медном Всаднике»), или просто по внешней ситуации, ставящей героя на границе двух противоборствующих миров (Гринев и Швабрин в «Капитанской дочке», отчасти Владимир Дубровский).

Ход работы Пушкина, реконструированный Н.Н. Петруниной на основании внимательного прочтения черновых вариантов и планов (Петрунина 1987, с. 207–222, 249), свидетельствует о том, что указанные произведения внутри каждой из указанных групп обладали вполне определенной степенью взаимного притяжения и сцепления, по крайней мере — на стадии замысла. Нельзя, однако, не заметить, что

не менее характерное единство прослеживается здесь и на более высоком уровне — на уровне отношений между самими группами данных текстов. Объединяющий момент заключается в общем для них авторском интересе к образу дворянина-отщепенца, в той или иной форме вступающий в конфликт со своим сословием. И если в рамках первой группы конфликтная суть «среднего состояния» раскрывается со стороны трагического характера отношений медиального героя с социальным верхом (трагического, как в случае «недооценки» им этих отношений — Евгений из «Медного Всадника», так и в случае их «переоценки» — Германн «Пиковой дамы»)²⁵³, то внутри второй группы текстов этот герой рассматривается скорее в контексте его связей с социальным низом, причем общая картина взаимоотношений приобретает здесь далеко не столь однозначный вид.

Основным средством познания «среднего состояния» в этом последнем его аспекте стал образ дворянина, волею судеб оказавшийся причастным крестьянскому движению. «Переходность» положения такого героя позволяла Пушкину подвергнуть прямому анализу возможность духовного единения дворянина с народом в условиях сложившейся социальной действительности. Соответствующий опыт, поставленный в чистом виде в «Дубровском» и «Капитанской дочке» (а в его превращенной форме — и в публицистических сочинениях об А.Н. Радищеве), не оставлял на этот счет никаких сомнений.

Возглавив крестьянский бунт, «положительный» Владимир Дубровский не изменил своей сословной сущности, однако он тем самым заставил изменить себе своего творца — помимо воли и вопреки художественным установкам Пушки-

²⁵³ Оба героя стремятся к независимости, но вектор их устремлений прямо противоположный. Германн, по словам Н.Н. Петруниной, «рвется прочь из смиренного своего угла», стремится... стать вровень с Томским и Нарумовым, Евгений же в своем малом мире «рисует себе как сам большой, и осознает он этот мир как самоценный и независимый от мира праздных счастливицев» (Петрунина 1987, с. 215).

на его герой, став «положительным» носителем идеи единения, неожиданно приобрел явно романтические черты, что, разумеется, не могло не вызвать у автора самой глубокой неудовлетворенности²⁵⁴. Когда же в «Капитанской дочке» Пушкин отошел от жесткой идейной заданности, несостоятельность которой помимо художественного вкуса подтверждалась также и материалами по «Истории Пугачева», это с необходимостью привело его к расщеплению образа дворянина-пугачевца на «отрицательного» Швабрина, примкнувшего к народному восстанию и потерявшему вследствие этого свою честь и достоинство, и «положительного» Гринева, сохранившего верность присяге и тем не менее превратившегося в естественного «собеседника» Пугачева.

В данном контексте эпиграф *Береги честь смолоду* становится ключевым к углубленному прочтению «Капитанской дочки». Будучи формально связан с голосом Гринева-рассказчика, он должен был сближать «Капитанскую дочку» с давней традицией литературного поучения, хорошо знакомой читателю и потому сразу же указывающей на предел, до которого мог продвинуться герой в осмыслении своего жизненного опыта. Однако дело как раз и заключается в том, что сам Пушкин в этом осмыслении оставлял своего бесхитростного и простодушного рассказчика далеко позади себя. Сохранение своей родовой дворянской чести оказывалась для него не самоцелью, не просто следованию самоценным идеалам доброты и благородства как таковым, а необходимым условием «собеседования» с народом, необходимым для того, чтобы между двумя мирами, Гринева и его *вожатого*, — мирами совершенно разными — смогла, несмотря на всю эту разность, протянуться нить настоящего человеческого общения и взаимопритяжения.

Вопреки утверждению Ю.Г. Оксмана (1959, с. 76–77), отделение молодого Гринева, участника событий, от его позднейшей ипостаси мемуариста и комментатора не было про-

²⁵⁴ Ср. Гуковский 1957, с. 387.

диктовано привходящими обстоятельствами цензурного порядка. Напротив, оно непосредственно отвечало замыслу Пушкина, его стремлению ввести «Капитанскую дочку» в круг текстов с подчеркнутой завершенностью мемуарного осмысления. В этих условиях старая и всем известная поговорка в качестве эпиграфа становилась своеобразной зарубкой, по которой можно было судить, где остановилось сознание героя и откуда следовало начинать свое движение читателю. Воспроизведя в своем переживании опыт «Капитанской дочки», читатель в конце концов должен был бы обнаружить, что он пришел к такому восприятию эпиграфа и соответственно всего произведения, которое лежало уже не в смысловом поле гриневского голоса, не в русле традиции литературного поучения, а в мире самого Пушкина — в мире Пушкина-вожато́го, где старая поговорка приобретала совершенно неожиданное звучание от соприкосновения с авторской диалогической установкой.

В данном случае текстовая объективация гриневской стихии не просто изменяла способ ориентирования в сложившейся психологической реальности — она вообще выводила читателя за пределы этой реальности, приобщая его к непривычному миру рефлексии, в котором переживание собственного Я становилось производным от внутреннего собеседования с народом. Именно здесь, в этом еще только развертывающемся пространстве новой культуры, «Капитанская дочка» только и могла явить потенциально присущую ей психологическую объемность, ибо рождалась последняя не в столкновении героев, несущих на себе ее отпечаток, а в охватывающем их сознании Пушкина и, быть может, читателя, сумевшего повторить его опыт.

Сближаясь с читателем на почве знакомых ему литературных или окололитературных форм, Пушкин последовательно преодолевал их, используя эти формы лишь в качестве средства «наведения» в сознании читателя диалогической рефлексивной позиции, которая становилась тем самым основным содержанием транслируемого опыта. Сами же герои, изъятые

из этого контекста, еще не стали непосредственным выражением или хотя бы знаком новой психологической реальности, да и не могли ими стать, поскольку вне Пушкина и его творческого опыта ее пока практически не существовало. Позволительно, видимо, говорить о том, что в данный период творчество Пушкина приобрело выраженный характер «опережающего отражения». Внутри его литературной деятельности начала формироваться принципиально новая рефлексивная позиция, не находившая соответствия в современной ему еще вполне монологической культуре, но зато всей своей сутью обращенная в будущее, в котором внутреннему собеседованию с народом предстояло действительно превратиться в реальный и притом ведущий способ самосознания личности.

Будущее это было не столь уж и отдаленное, лежащее по крайней мере на порядок ближе того срока, который назначил Н.В. Гоголь появлению русского человека в полном его развитии²⁵⁵. Но все же это оставалось только будущим. Современная же Пушкину действительность обрекала его на одиночество — и как человека, не находившего себе родственного по духу собеседника, и как художника, для которого еще не существовало ни предмета описания, непосредственно соответствующего его внутреннему опыту, ни читателя, который мог бы адекватно воспринять этот опыт. Отсюда, видимо, происходило трагическое мироощущение, характерное для поздней пушкинской лирики, отсюда же, видимо, — на пересечении темы трагического одиночества и темы будущего — вырастал и его «Памятник», написанный им незадолго до смерти.

²⁵⁵ В статье 1832-го г. «Несколько слов о Пушкине» Гоголь писал: «Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа: это русский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится через двести лет». Нас здесь не интересует, что конкретно понимал Гоголь под «русским духом» — главное, что он остро чувствовал уникальность и единственность Пушкина-человека, его какое-то особое самостояние среди современников.

Глава вторая

РУССКАЯ КУЛЬТУРА XIX в. ФОРМИРОВАНИЕ ДИАЛОГИЗМА

Мы не будем касаться здесь непосредственной предыстории литературного диалогизма в послепушкинский период. Ее невозможно было бы представить себе и без творчества Н.В. Гоголя, чей уникальный опыт проложил дорогу писателям так называемой «натуральной школы» и тем не менее остался невостребованным ими в наиболее существенной своей части²⁵⁶, и без творчества Ю.М. Лермонтова с его беспримерным в ту пору опытом психологического анализа личности. Однако, как бы ни были важны эти явления сами по себе, они не могут объяснить нам те кардинальные подвижки в русской культуре XIX в. во второй его половине, которые в конечном итоге привели к формированию внутри нее выраженной диалогической традиции. В этой связи достаточно, видимо, ограничиться одним общим замечанием – русская литература сороковых годов, обратившись к народной теме, даже в наиболее «гуманистических» своих проявлениях («Сорока-воровка» Герцена, «Деревня» и «Антон Горемыка» Григоровича, «Записки охотника» Тургенева) продолжала, в сущности, воспроизводить прежнюю, еще допушкинскую монологическую структуру познавательного опыта²⁵⁷; соответствовавшие ей установки все еще про-

²⁵⁶ Подробнее о творческом опыте Гоголя, попытавшегося непосредственно воплотить в своем повествовании обобщенное «народное сознание», см.: Гуковский 1959.

²⁵⁷ В частности, это выражалось в том, что собственная основа и сущность крестьянского характера обрисовывалась в несравненно мень-

должали доминировать в культуре, что в конечном счете и дало основание А. Григорьеву использовать образ *заезжего из чужих краев путешественника* для характеристики творческой позиции писателей, разрабатывавших в сороковых годах народную тему (Григорьев 1915, с. 42).

Если бы мы писали развернутую историю становления «диалогизма» в русской культуре, то нам никак нельзя было бы миновать и рассмотрение темы национального самосознания, а также той роли, которую играло в нем понятие народности. Мы должны были бы проследить историю возникновения и развития двух основных течений общественной жизни 40-х — начала 50-х годов, так называемого «западничества» и «славянофильства». Мы должны были бы показать, в какой мере утверждение данных форм национального самопознания, начавшись с чаадаевского сомнения в сколько-нибудь положительном значении русской культуры и протекая далее в условиях постоянного внутреннего «собеседования» с Европой, способствовало появлению позднее у «почвенников» (А. Григорьев, Ф.М. Достоевский) такого нравственного идеала, суть которого составляли не просто безотносительные данности национального характера, а весьма своеобразная «гносеологическая» абстракция, отражавшая диалогическую природу *самого познавательного опыта* и в содержательном отношении сводившаяся к *пониманию чужой культуры*; мы должны были бы здесь показать, что подобный идеал, требовавший от русского человека для подтверждения его национальной идентичности умения встать на любую другую инокультурную точку

шей степени, чем черты «общечеловеческие». Как писал Я. Билинкис (следуя в данном случае наблюдениям Н.А. Добролюбова, см. его рецензию «Повести и рассказы С.Т. Славутинского», 1860), «художники этого периода усиленно отмечали в крестьянине свойственное главным образом человеку вообще, человеку как таковому, причем мерою человеческого начала оставался человек из общества или, во всяком случае, человек образованный» (Билинкис 1960, с. 404–405).

зрения, по своей природе был родствен идеалу, возникавшему в ходе межсоциального «собеседования» с народом, и что, наконец, оба эти идеала в процессе своего становления постоянно соотносились друг с другом, образуя до некоторой степени одно единое целое. Все это, повторяю, нам следовало бы проделать, если бы перед нами не стояла бы более ограниченная задача — наметить, хотя бы в самых общих чертах, основное направление развития диалогической традиции в отечественной культуре, связанное в первую очередь с социальными аспектами ее формирования.

* * *

Поражение России в Крымской войне ускорило осознание русским обществом невозможности дальнейшего сохранения прежних крепостнических порядков. Они оказывались теперь нетерпимыми не только с точки зрения абстрактно-гуманистических идеалов, но и с точки зрения самого будущего существования России. После знаменитой речи Александра II от 30 марта 1856 г., обращенной к московскому дворянству, всем стало очевидно, что отныне крестьянский вопрос переходит плоскость практического своего решения.

Столь же очевидным стало и то, что *эмансипация* крестьян должна с необходимостью повлечь за собой изменения всего уклада российской жизни, и в первую очередь избавление образованного общества от неотвратимых «забот» служилого государства, простиравшихся от организации воспитания и содержания сограждан до наблюдения за формой покроя их одежды, наличием (или отсутствием) бороды, усов и т.п. Именно вторжение государственной регуляции в область частной жизни образованных слоев русского общества превращало саму частную жизнь в возможное поле гражданской деятельности, внутри которой даже обычный бытовой поступок, не имевший по своей сути никакого касательства к политике, в силу простого его несовпадения

(принятой прежде и санкционированной государством нормой мог уже переживаться человеком непосредственным выражением неприятия современной ему политической действительности.

Оттепель 1856 г., наступившая после смерти Николая I, не отменила, да и не могла отменить специфических условий российской несвободы. Утверждение явочным порядком права на частную, отделенную от государства жизнь продолжало оставаться одним из немногих видов реальной, практической деятельности, отвечавшей требованиям распространившихся в обществе антикрепостнических установок. Тем не менее относительная либерализация режима позволила гораздо полнее проявиться гражданскому подтексту, присущему отечественной частной жизни, и в новых обстоятельствах последняя во все большей степени и все очевидней начала отрицать уже на уровне поведения человека свою собственную «частность» и «отграниченность».

Перефразируя известную пословицу, можно, видимо, сказать, что если *мой дом* в русском сознании и приобретал значение *моей крепости*, то только по отношению к крепостному же государству. В сущности же своей он строился по законам публичного пространства, открытого интересам всего общества, и прежде всего крестьянства. Житие отдельным и обособленным внутренним миром самодостаточного и эгоцентричного *Я* стало неприемлемым для личности в силу самих конституировавших ее поведенческих установок, заставлявших видеть в реализации чужого, народного интереса не препятствие к осуществлению личной свободы, а, напротив, ее необходимое условие и предпосылку.

Все эти изменения в личностно-мотивационной сфере предопределили формирование нового способа поведения с отчетливо выраженной «нигилистической» направленностью. И вот уже офицер (а подчас и офицер генерального штаба) выходит в отставку, чтобы завести лавочку или магазин белья, чтобы открыть торговлю, заняться издательским делом или основать журнал. Семинаристы толпами

уходят в университет; ради него оставляют свои привилегированные заведения правоведы и лицеисты. Женщины перестают пеленать новорожденных, используя вместо этого специальные конвертики; распространяется мода не кормить детей грудью. Безусловно *пошлыми* признаются теперь золотые цепочки, браслеты, цветные платья с украшениями, цилиндры и т.п. По тем же причинам «отрицаются» прическа с пробором у мужчин и высоко взбитые волосы у женщин; «отрицается» также ношение дорогих меховых шуб и вводится мода на холодные, демисезонные пальто с укутыванием шеи и груди шарфом и т.д.

В кругах радикально настроенной молодежи общая тенденция к «отрицанию» устоявшегося стиля поведения и принятых прежде бытовых норм могла в принципе распространяться на все, даже на обои (ср. Кельсиев 1868, с. 308), причем все это, все *прогрессивные мелочи* частной жизни, по точному наблюдению современника (Шелгунов 1967, с. 138), с неизбежностью получали общественное звучание. Было бы, однако, большим упрощением считать, что поведенческий нигилизм являлся исключительной принадлежностью поколения так называемых *шестидесятников*. Правильнее, видимо, говорить о том, что в это время и в этой социальной среде он просто приобрел эксплицитные и активные формы отрицания действительности и более тесно связался на уровне личностно-мотивационных доминантных установок с понятием народа. Пассивные же его варианты сложились, несомненно, еще в период николаевского правления. И хотя внешне они резко отличались от явлений «классического» нигилизма, тем не менее в них также прослеживаются отдельные сущностные его черты. Ограничимся здесь двумя примерами, двумя стилями поведения, на первый взгляд менее всего отвечающими нашим представлениям о нигилизме.

Вошедшая в поговорку лень Обломова рассматривается обычно лишь отрицательной чертой русского характера, сформировавшегося под влиянием паразитических устоев

крепостнической системы. Однако обломовщина как отражение определенного способа бытия российского общества явление, несомненно, гораздо более многоплановое. В ней помимо всего прочего заключена еще и нравственная и гражданская позиция, критическое значение которой в условиях полного (в пределе) поглощения личностных прав служилым государством часто могло проявляться лишь отрицательно — в абсолютном «ничегонеделании». Это закономерная (опять же в пределе) реакция человека, чьи установки лишают смысла всякую деятельность вообще, в том числе и частнопредпринимательскую, рождают ощущение неправоты всей частной жизни, если она не сливается с делом для других и направлена исключительно на улучшение собственного существования человека²⁵⁸. Именно здесь, на уровне глубинных поведенческих установок, обломовщина обнаруживает свое родство с «классическим» типом активного нигилизма и, несмотря на все их внешнее отличие и вроде бы противостояние друг другу, оказывается в известном смысле его предтечей.

Другой, не менее парадоксальный вариант неявного нигилизма представлен стилем поведения, связанным с именем Аксаковых. На первый взгляд может показаться, что в их семейном кругу просто консервируется стародавний, патриархальный помещичий быт, исключающий, казалось бы, уже по определению какую бы то ни было возможность поведенческих новаций. Дело, однако, заключается в том, что в новых условиях, характеризовавшихся постепенным нарастанием экспансии чиновного государства в частную жизнь на всем протяжении николаевского правления, изменилось функциональное значение самого этого быта. Семейные отношения, дружеские привязанности, размеренный уклад деревенской жизни. природа — все это составило теперь тот мир, куда сознательно и произвольно можно было уйти от *лжи, внешней деятельности, своекорыстных*

²⁵⁸ Ср. Пришвин 1969, с. 234.

*хлопот, бесполезных, хотя и добросовестных мыслей, забот и попечений, от презрительной недоверчивости к собственным силам*²⁵⁹.

В этом преобразованном произвольностью субъективном пространстве даже такие нейтральные в политическом отношении элементы помещичьего быта, как ужение рыбы, ружейная или грибная охота, превращались в своеобразный род несанкционированного эскапизма. Уходя в *царство рыб и куликов*, С.Т. Аксаков погружался в мир *спокойствия, свободы*, и это, разумеется, уже было не просто бытовым фактом или его поэтическим преломлением, а выражением вполне определенной, «неприятельской» по отношению к власти гражданской позиции. «Читалась» же последняя чиновным государством с удивительной проницательностью²⁶⁰. Правда, столь же проницательной была реакция и другого читателя — жаждавшего *эмансипации* образованного общества. Стремление человека к независимости, пусть даже в «консервативной» форме, получило у него полное признание.

Положительный успех аксаковских воспоминаний, а тем более очень специальных, рассчитанных на довольно узкий круг читателей «Записок об ужении рыбы» или «Записок ружейного охотника», объясняется не только несомненными их литературными достоинствами, но не в последнюю очередь еще и тем, что сами установки автора, в скрытой форме содержавшие в себе отрицание современной николаевской действительности, не могли не оказаться созвучны-

²⁵⁹ Данная антитеза последовательно проведена С.Т. Аксаковым во вступлении к «Запискам об ужении рыбы».

²⁶⁰ Достаточно здесь вспомнить историю столкновения С.Т. Аксакова с московской цензурой, усмотревшей (и, надо сказать, в известном смысле справедливо) проявление его политической неблагонадежности в словах эпиграфа (*ухожу я в мир природы, мир спокойствия свободы...*), который он намеревался предпослать «Запискам ружейного охотника» во втором издании в 1852 г.

ми стремлению всего российского образованного общества к избавлению от попечительства чиновного государства.

Ряд подобных примеров можно было бы и продолжить. Однако главное для нас заключается в данном случае не в умножении примеров, а в демонстрации. Пусть и на очень ограниченном материале, того кардинального факта, что с точки зрения глубинных поведенческих установок активный тип «классического» нигилизма вовсе не представляется явлением вполне исключительным, стоящим особняком в русской культуре. До него и наряду с ним существовали стили поведения, восходящие к тому же единому для всех них инвариантному началу — к отрицанию самой «частности» частной жизни.

Потенциально данная поведенческая установка уже сама по себе была чревата преодолением эгоцентрической направленности человека и формированием у него принципиально нового внутреннего пространства с доминантой, перенесенной на «собеседника». Политические события середины 50-х годов лишь ускорили реализацию этой потенции, окончательно выявив конкретное «лицо» второго участника диалога — народа. Его интегральный образ, приняв на себя функции структурообразующего личностного начала, т.е. составив неотъемлемый элемент области автопредикации русского образованного человека (и, надо сказать, с этого времени о нем только и можно говорить как об *интеллигенте* в полном смысле этого слова, с каковым оно было востребовано сейчас культурой), определила суть только что складывающейся диалогической традиции. Отрицание абсолютной ценности частной жизни получило здесь чрезвычайно конструктивный и действенный характер, постоянно выдвигая в качестве социального идеала общинное мироустройство, актуализируя стремление личности к *опрощению, возвращению на почву, хождению в народ, к слиянию с ним и т.п.*

В результате радикальным образом изменялась вся познавательная ситуация в культуре. Если ранее в рамках

парадигмы «обозревающего путешественника» тема народа конституировалась преимущественно как тема о народе, то теперь интерес сместился на отношение к нему. Складывалась чрезвычайно своеобразная познавательная ситуация, когда внутренний рефлексивный опыт интеллигента облекался в форму бесконечно заинтересованного и непрерывного диалога с чужим (вроде бы) лицом, а решение проблемы понимания «народа-собеседника», неразрывно сцепившись с выработкой собственной совестливой позиции, стало по сути своей совпадать с выбором жизненного пути и поиском нравственного самооправдания. Именно эти изменения личностно-мотивационного порядка, трансформируя самым решительным образом внутренний опыт образованного человека, и предопределили выдвижение в качестве главной темы русской культуры отношение интеллигента к народу. Ее разработка становилась теперь непременным условием и, более того, единственно возможным способом существования личности. Они же в конечном счете обусловили и то важнейшее конституирующее значение, которое приобрела в этой связи русская литература.

Уже современники отмечали особое положение русской литературы в сравнении с западноевропейской. Главное отличие виделось в том, что в исключительных условиях российской несвободы лишь писатели могли поднимать центральные для общества вопросы, которые на Западе помимо них обсуждались также и философами, и юристами, и историками. Доминирование литературы представало с этих позиций еще одним свидетельством общей отсталости России, свидетельством нерасчлененности ее духовной жизни²⁶¹.

Однако если рассмотреть ту же ситуацию с точки зрения универсальных закономерностей развития культуры «теоретического» типа, то вывод будет уже лежать в совершенно иной плоскости. Мы должны будем констатировать,

²⁶¹ Ср. Новиков 1972, с. 84–85.

что в силу конкретных исторических обстоятельств именно литература и литературная критика оказались в России тем основным видом деятельности, внутри которой в процессе текстовой объективации «нигилистического» (в широком смысле) способа поведения шло формирование системы «ожиданий» с понятием народа в качестве ее семантического ядра. Доминирование литературы диктовалось при этом не просто внешними обстоятельствами цензурного характера, а в первую очередь своеобразием вставшей перед культурой проблемы — проблемы понимания народа как внутреннего собеседника личности. Поскольку ее решение в диалогизированном субъективном пространстве начинало прямо совпадать с выбором жизненного пути и нравственным поиском образованного человека, поскольку весь познавательный опыт оформлялся в результате этого как драматический по своему существу и имеющий непосредственно бытовую основу, постольку именно литература оказывалась наиболее адекватным средством его целостного текстового воспроизведения.

Правда, отправление этой функции повлекло за собой определенные изменения и в самой литературе. Она приобрела резко выраженную антропоцентрическую направленность и вместе с этим перешла в новое, диалогическое, качество. По словам Н.Я. Берковского (1975, с. 145), русская литература стала стремиться к непосредственному восприятию чужой душевной жизни, прорывать, где только возможно, условности взаимного непонимания, сокращать пути, ведущие от одной души к другой, усиливать всякий случай прямого общения между ними и т.п.

Важно отметить, что закрепление диалогизма в русской культуре протекало не только на содержательном, образном или идейном, уровне литературных текстов, но — и это главное — на уровне методов, порождавших их. Проводимый писателем опыт познания героя как своего потенциального собеседника, будучи тождественным (и по своей структуре, и по своей конечной, нравственной, цели — рас-

крытие *правды человеческих отношений*) внутреннему опыту любой диалогически ориентированной личности, становился важнейшим в иерархическом отношении объектом трансляции культуры. Соответственно литературная деятельность превращалась для русского образованного человека этого времени в своеобразный архетип, в деятельность *par excellence*²⁶². А сама фигура писателя начинала переживаться средоточием наиболее типических качеств русского национального характера²⁶³.

²⁶² Проявлялось это далеко не в одном только факте ее экстенсивного распространения, в повальном, так сказать, увлечении писательском делом. Даже наука в рамках данной культурной парадигмы формировалась часто по своим внутренним побудительным мотивам не просто как познавательное движение к отвлеченной от человека, «специальной» и «объективной» истине, но одновременно и как нравственная деятельность, обеспечивающая необходимые предпосылки для реализации *народной правды* и имеющая прямое отношение к созиданию людского счастья (ср. Тимирязев 1939, с. 176). Русский интеллигент в силу присущих ему «народнических» установок просто не мог признать за наукой возможности ее «безнравственного» существования. Характерно в этом отношении признание Н.К. Михайловского: «Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую дополняя» (цитирую по: Соловьев 1905, с. 317).

²⁶³ Показателен ход рассуждений Ф.М. Достоевского о Пушкине-писателе как о первом истинно русском человеке. Основным критерием «русскости» для него оказывается способность понимания и своего и чужого народов. Введение подобного «гносеологического» критерия отражало, разумеется, не некие метафизические данности национального характера, а конкретные культурно-исторические реалии России второй половины XIX в., а точнее, — архетипическую суть диалогического литературного опыта. Формируемая им установка на понимание «собеседника» стала решающим образом определять всю систему ценностных ориентаций русского интеллигента и в своей превращен-

Специфичность познавательной ситуации, сложившейся в российском обществе второй половины XIX в., проявлялась, разумеется не в одном только факте доминирующего положения литературного опыта. Ее своеобразная диалогическая структура обусловила также важнейшие диверсификационные возможности культуры, открывавшие путь к образованию в рамках единой «народнической» парадигмы различных по своему содержанию и часто прямо противостоящих друг другу идеологических позиций. Поскольку процесс познания народа принимал здесь форму понимания «собеседника», поскольку конечным итогом опыта становилось не просто приращение положительных сведений о нем, а именно усвоение народной точки зрения на мир, т.е. изменение внутреннего пространства самого субъекта познания и формирование у него принципиально новой гносеологической позиции, постольку возможные расхождения в последней оказывались наиболее существенным и продуктивным основанием для инвариантных преобразований культуры.

Весь вопрос заключался в данном случае в том, какая именно точка зрения усваивалась русским интеллигентом в качестве народной — а здесь российская действительность предлагала решения, далекие от прямолинейной однозначности. В частности, можно было встать на точку зрения *народа-богоносца* с патриархальной верой в *царя-батюшку*, и тогда *смирение перед народной правдой* непосредственно подводило к политическому консерватизму, к

ной форме могла теперь уже восприниматься в качестве специфической черты русского национального характера как такового. С этой точки зрения обращение Достоевского к Пушкину-писателю в поисках идеального национального образца представляется вполне закономерным и оправданным, поскольку с его именем действительно связано начало утверждения диалогизма в русской культуре. Попутно замечу, что и по поводу самого Достоевского была высказана мысль о том, что *русскую душу можно узнать только в глубоком писателе-человеке* (Суворин 1964, с. 423).

полному приятию православной церкви и принципа самодержавия²⁶⁴. Но можно было, оставаясь на народной же точке зрения, прийти и к прямо противоположным выводам анархистского, по сути дела, толка, как это случилось с Л.Н. Толстым. Самодовлеющий и самодостаточный мир крестьянской общины, приобретая значение высшего нравственного критерия, обуславливал негативное переживание и государства, и церкви, и всего образованного общества в качестве избыточных и потому ложных реалий современной действительности, не имеющих никаких оправданий для своего существования, вследствие чего сознательное отстранение от них (оно же толстовское *неделание*) становилось важнейшим нравственным требованием к личности. Небольшое смещение все той же перспективы в сторону общинного идеала социального равенства имело уже на выходе собственно народничество с его отчетливой установкой на деятельное участие в реальной жизни, на радикальное ее преобразование в соответствии с крестьянской идеей справедливости.

²⁶⁴ Показателен здесь пример Ф.М. Достоевского, обосновывавшего свою личную позицию в отношении царской власти прямой отсылкой на народ; ср. дневниковую запись 1881-го г.: «Я, как и Пушкин, слуга царю, потому что дети его, народ его, не погнушаются слугой царевым. Еще больше буду слуга ему, когда он действительно поверит, что народ ему дети. Что-то очень уж долго не верит» (ПСС, т. 27, с. 46; ср. с. 21; т. 28, кн. 2, с. 281). Аналогичный ход рассуждений обнаруживается у Достоевского и в связи с православием. Его основная мысль, изложенная в письме к А.Ф. Благодия (ПСС, т. 30, кн. 1, с. 236) и неоднократно воспроизводившаяся на страницах «Дневника писателя» (ср. т. 26, с. 152; т. 27, с. 18–19), состояла в том, что интеллигент, стремящийся к пониманию народа, — а это в системе нравственных ценностей Достоевского занимало, безусловно, центральное место — должен преодолеть свое безверие, ибо народ живет идеей православия. Кто же не принимает православной идеи, тот никогда не поймет и самого народа.

Здесь, очевидно, нет необходимости оценивать, насколько адекватно (и адекватно ли вообще) та или иная точка зрения отражала действительно народную. Гораздо более важным и существенным представляется другое обстоятельство, а именно то, что все отмеченные выше культурные версии, являясь непосредственным порождением диалогически организованного субъективного пространства, реализовывали на уровне содержания трансформационные возможности единого потенциального текста, семантическое ядро которого образовывало понятие народа.

Элемент парадоксальности заключался в данном случае в том, что сам народ как самостоятельный предмет описания культуры мог в принципе терять свою актуальность, и именно в силу того, что усвояемый взгляд изнутри крестьянского мира обладал вполне естественно заданной направленностью — на внешнюю по отношению к этому миру и противостоящую ему реальность. Значение народа в контексте культуропорождающих процессов стало определяться прежде всего той мерой, в какой он превращался во внутреннего собеседника русского образованного человека, в какой он, составляя второй полюс диалогического ядра личности, влиял на формирование типичной для русского интеллигента ауторефлексивной познавательной и, следовательно, нравственной позиции. Связанная с ней способность стороннего взгляда на себя в сочетании с тем, что сам этот «взгляд» уже заранее обладал значением безусловной положительной ценности, открывала для личности путь к произвольному отношению к собственному Я, к последовательному, бескомпромиссному, а подчас и просто беспощадному самоанализу. Подобная произвольность, являя собой важнейшее свойство диалогически ориентированной личности, создавала все необходимые предпосылки для того, чтобы новая психологическая реальность превратилась в основной объект описания культуры. И уже следствием этого становилось то, что текстовая объективация этой реальности закономерно выдвигала в качестве главного действующего лица не столько

народ, сколько интеллигента в момент его самосознания, строящегося по типу внутреннего «собеседования» с народом.

Способность к относительно произвольному самоанализу, если ограничиться структурной стороной вопроса, есть в общем-то родовой признак любого человека «теоретической» культуры. Однако степень произвольности и соответственно глубина и направленность анализа уже зависят от того, как и за счет чего в той или иной культуре «теоретического» типа строится ауторефлексивная позиция, каким конкретно содержанием наполняет культура интериоризируемый индивидом «сторонний» его взгляд на самого себя. Одно дело, когда ауторефлексивные процессы уже заранее обречены на подтверждение абсолютной ценности самодостаточного Я, что становится неизбежным если самоанализ ведется с позиций идеала индивидуальной свободы, создающего предпосылки для восприятия чужого лица лишь в качестве предела осуществления этого идеала, и совсем другое — когда формирование познавательной позиции связано с превращением чужого лица во внутреннего «собеседника» личности.

В этом последнем случае, который и воспроизводился русской культурой второй половины XIX в., даже такая степень произвольности, как самоотрицание, не приводила к деструктивным последствиям, полностью соответствуя диалогической природе личности. Ведь отрицалась при этом лишь одна, так сказать, «эмпирическая» сторона ее души. И чем решительней она отрицалась, тем сильнее утверждалась личность в своем диалогизированном субъективном целом, тем сильнее выявлялись конструктивные последствия подобного отрицания, важнейшим из которых становилось стремление человека к нравственному самоусовершенствованию ради все того же «чужого лица».

Реализовываться это стремление могло очень по-разному — и здесь Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский являют собой два, быть может, самых крайних и противостоящих друг другу примера. Толстой, вступая на путь опрощения,

решал для себя задачу самоусовершенствования скорее в «онтологическом» ключе, пытаясь непосредственно перестроить свою жизнь на трудовых началах, с которыми он связывал истоки искомой им нравственности. Уходя в отстроенный на этих началах мир, он тем самым радикально устранял для себя саму возможность участия во лжи современного ему общества. Для Достоевского же, напротив, достижение нравственного идеала пролегалo через последовательное продумывание ситуаций, где зло существовало бы в качестве реальной поведенческой альтернативы. Человек должен не избегать зла, но, наоборот, с полным сознанием идти навстречу ему, проникнуться и испытать себя им, чтобы, пройдя через эти испытания и овладев таким образом всеми формами современной жизни, достичь произвольного состояния и сделать свободный выбор в пользу добра. «Мне, — настаивал Достоевский, — именно нужна моя порочная воля и все к ней средства, чтобы мочь от них отказаться» (ПСС, т. 21, с. 256); чтобы, достигнув «полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое Я — и отдать это все самовольно для всех» (ПСС, т. 20, с. 192).

В опыте Достоевского интенсивное переживание своей порочной воли оказывалось отправной точкой нравственного самосовершенствования, необходимой предпосылкой к достижению им искомого идеала произвольности²⁶⁵. Естественно, что в силу своей потенциальной сопряженности с преступлением оно не могло найти прямого и однозначного

²⁶⁵ Попутно замечу, что именно в этом пункте Ф.М. Достоевский со всей решительностью противостоял современным ему коммунистам. Расхождение с ними лежало у него по его же собственному признанию не столько в области идеалов, христианских в своей основе, сколько в том, что они, намереваясь обобществить частную собственность и таким образом устранить саму возможность совершения человеком зла, намеревались, по сути дела, обобществить процесс становления его как личности, которая становится сама собой как раз в момент усиленного сопротивлении «заедающей» ее среде.

«онтологического» соответствия в реальном мире поступков (за исключением, быть может, ослабленных случаев самоговора). Овладение порочной волей должно было полностью переместиться во внешне никак не проявляющее себя *подполье*, где и разворачивалась действительная драма ее осознаваемого бытия. В отличие от Толстого, чей опыт опрощения мог более или менее исчерпывающе воплотиться непосредственно в поступке, делающем в принципе избыточной литературную деятельность, для Достоевского именно эта деятельность, позволявшая до конца прочувствовать невоспроизводимые в реальном мире ситуации, порождаемые порочной волей, оставалась единственно возможным средством объективации собственного идеала произвольности во всей его полноте.

И тем не менее, несмотря на очевидную несхожесть опыта Достоевского и Толстого, оба они в ходе его проведения пусть и в разной форме, но совершали свое *хождение в народ*. Только у Толстого оно разворачивалось в жестко организованном социальном пространстве с резким противопоставлением праздного существования «образованного общества» трудовой природе крестьянской общины, тогда как у Достоевского в пространстве, в котором определяющее значение приобретал национальный элемент и где собственно социальные критерии могли действовать лишь опосредованно — как отражение того факта, что простонародье менее всех других общественных слоев России было *окалено* европейской мыслью.

Если в опыте Толстого *слияние с народом* закономерно принимало зримую форму *опрощения*, то у Достоевского это *слияние* не требовало внешнего изменения поведения, целиком соотносясь с деятельностью *подполья*, одно наличие которого отличало русского интеллигента от европейца и в то же время самым парадоксальным образом сближало его с народом. Поскольку народ входил в опыт Достоевского прежде всего как носитель бессознательной идеи собственной греховности и связанной с ней потребности страдания, поскольку

идея эта, по мнению писателя, непосредственно и *неответчи-во* жила в народе и составляла его важнейшую и изначально национально-самобытную характеристику, постольку личное решение проблемы нравственного самосовершенствования, исходящее из признания за собой порочной воли и основанное на сознательном отношении к ней, стало прямо совпадать для Достоевского с возвращением на родную, национальную *почву*, с приобщением к народным идеалам христианского смирения и любви.

Подполье как особое состояние духа, обусловленное в первую очередь постоянной и напряженной ауторефлексией и *самоказнью*, исключало то *наивно-торжественное довольство собой*, которое составляло суть и основу буржуазного (а для Достоевского соответственно и западного) индивидуализма. Именно здесь, в этом различном переживании собственного Я, виделось Достоевскому коренное отличие русского человека от европейца. Ибо, по его мнению, среди русских даже самый последний негодяй *все-таки слышит каким-то чутьем, в тайниках безобразной души своей, что в конце концов он лишь негодяй и только*²⁶⁶.

Созидающее «подполье» сознание собственной порочности лишало человека ощущения безусловной ценности своего эгоцентрического Я и вместе с тем влекло за собой ту характерную диалогическую напряженность, которая могла разрешаться либо сознательным и произвольным уходом в самый отчаянный и циничный разврат как в последнее пристанище разъединенного с «почвой» духа, либо столь же сознательным и произвольным «хождением в народ», совпадавшим в опыте Достоевского с преобразованием своей лич-

²⁶⁶ ПСС, т. 21, с. 36. Ср. т. 22, с. 43: «Я как-то слепо убежден, что нет такого подлеца и мерзавца в русском народе, который бы не знал, что он подл и мерзок, тогда как у других бывает так, что делает мерзость, да еще сам себя за нее похваливает, в принцип свою мерзость возводит, что в ней-то и заключается l'Ordre и свет цивилизации, и несчастный кончает тем, что верит тому искренне и даже честно».

ности в идеального «собеседника», самовольно отрекающегося от своей воли и принимающего на себя чужое страдание и грех. В этом последнем случае *подпольный человек*, выясняя для себя *сокрытые в народе, невысказанные идеи*, становится *сознателем народной правды*. Преодолевая уродующую его *отвлеченность* от непосредственной, национальной жизни, он произвольно возвращается в массу, сознательно реализуя в своем поведении православные идеалы единения и братства, жившие в народе, хотя и *в стихийном виде*.

Важнейшая особенность нравственного опыта Достоевского в сравнении с толстовским «опрощением» заключалась в том, что литературная деятельность не только не входила в противоречие с организующими его установками, но, напротив, сама являлась преимущественным полем их актуализации. Именно здесь, в момент порождения текстовой реальности, писатель мог вполне воспроизвести опыт нравственного самосовершенствования, правда в его превращенной, художественной форме, при которой «онтологические» межличностные отношения выступали как отношения между героями литературного произведения и их автором, отрекающимся от собственного монологического *Я* и превращающегося вследствие этого в их идеального «собеседника». В этот момент нравственные установки Достоевского переходили в установки художнические, что в конечном итоге и определило наиболее существенную сторону его поэтики.

М. Бахтин в своем исследовании, целиком посвященном поэтике Достоевского, блестяще раскрыл диалогическую суть его творческого метода, связав ее с особой художественной позицией, которую занимал писатель внутри своего литературного опыта по отношению к сотворяемому им герою. «Это, — писал он, — всерьез осуществленная и до конца проведенная диалогическая позиция, которая утверждает самостоятельность, внутреннюю свободу, незавершенность и нерешенность героя. Герой для автора не *он* и не *я*, а полноценное *ты*, то есть другое полноправное *я* (*ты еси*). Герой — субъект серьезного, настоящего, не риторически

разыгранного или литературно-условного, диалогического общения... Диалогическое отношение к герою осуществляется Достоевским в момент творческого процесса и в момент его завершения, входит в замысел его и, следовательно, остается и в самом готовом романе как необходимый формообразующий элемент» (Бахтин 1979, с. 73-74).

Столь же блестяще проанализировал М. Бахтин и глубинную структуру литературного опыта Достоевского, выявив те трансформации, которым подвергалось субъективное пространство как самого писателя, так и вовлекаемого в его опыт читателя. «От автора полифонического романа требуется не отказ от себя и своего сознания, а необычайное расширение, углубление и перестройка этого сознания... для того, чтобы оно могло вместить полноправные чужие сознания... Всякий настоящий читатель Достоевского, который воспринимает его роман не на монологический лад, а умеет подняться до новой авторской позиции Достоевского, чувствует это особое активное расширение своего сознания, но не только в смысле освоения новых объектов... а прежде всего в смысле особого, никогда ранее не испытанного диалогического общения с полноправными чужими сознаниями и активного диалогического проникновения в незавершимые глубины человека» (Бахтин, 1979, с. 80).

Однако далее М. Бахтин, радикально (и совсем, надо сказать, не «по диалогически») противопоставив Достоевского-художника Достоевскому-публицисту, практически лишил себя возможности проследить конкретные культурно-исторические истоки диалогического метода писателя и ограничился в этой связи рассмотрением его творчества преимущественно с позиций исторической поэтики, позволяющей в лучшем случае выявить лишь формально-жанровые предпосылки диалогизма. Между тем сопоставление двух этих условно маркируемых ипостасей Достоевского показывает, что утверждение «чужого лица» (*ты еси*) в качестве полноправного субъекта диалога со своей самостоятельной и неповторимой точкой зрения на мир являлось не только

достоянием его поэтики, не только художественным принципом построения литературного образа героя, о чем абсолютно справедливо говорил М. Бахтин, но — и это прежде всего — принципом его гражданского и нравственного бытия, в котором, как я пытался показать ранее, своеобразно преломлялись общие «народнические» установки русской культуры второй половины XIX в.

Именно они, определяя диалогическую структуру субъективного пространства писателя, становились важнейшими регуляторами его поведения, причем как в сфере нравственно-гражданской, так и в сфере литературной деятельности. Самовольное отречение от авторской воли в пользу героя-собеседника воспроизводило в своих наиболее существенных моментах его нравственный опыт самосовершенствования, в рамках которого стремление к достижению произвольного отношения к собственному Я диктовалось все той же внутренней потребностью в диалогическом общении с чужим сознанием. Только стремление это в пределах литературной деятельности разрешалось уже не поступком, а преодолением непосредственно в тексте привычной монологической перспективы и соответственно порождением новой полифонической формы литературного произведения.

Полифония как упорядоченное множество диалогических отношений между полноправными «чужими» сознаниями, как особым образом организованное пространство взаимодействующих личностных установок и идей допускала, разумеется, лишь относительную самостоятельность и свободу литературного героя. Об этом совершенно справедливо писал М. Бахтин, указывая, что самостоятельность героев Достоевского непосредственно входила в его замысел и в этом отношении она была так же создана, как и несвобода объектного героя (ср. Бахтин 1979, с. 75–76). Однако само по себе данное утверждение исследователя еще не снимало вопроса о том, как и за счет чего в условиях разрушенного авторского монологического кругозора множество «чужих» голосов все же могло в конце концов приобрести упорядо-

ченную полифоническую структуру. Здесь М. Бахтин ограничился одним лишь общим суждением о том, что роль универсального организующего начала в творчестве Достоевского принял на себя образ идеального человека (или образ Христа), чей «высший голос» должен был, по словам исследователя, «увенчать мир голосов, организовать и подчинить его» (Бахтин 1979, с. 112).

В действительности же формообразующее значение идеологии Достоевского, и именно в той ее части, которая была прямо ответственна за создание упорядоченного полифонического целого, не исчерпывалось введением какого-либо одного, пусть и самого важного с идейной точки зрения литературного образа. Разрушение монологической перспективы в синтагматическом плане повествования, самовольно отречение писателя на этом уровне текста от своих идейных пристрастий и нравственных оценок, способных приобрести здесь бытийный статус, лишь войдя в круг самосознания героя, компенсировалось формированием в полифоническом романе абсолютно жесткой и оценочно однозначной образно-семантической системы, в которой активная организующая воля самого Достоевского, а вместе с этим и вся гражданская его и нравственная позиция, обращенная уже не к герою, а именно к читателю, прямо реализовывалась во всей своей полноте, теряя при этом всякий опосредованный характер.

Нельзя, как это делал М. Бахтин, безоговорочно настаивать на том, что пристрастия Достоевского-публициста к отдельным идеям и героям проявлялось в его художественных произведениях лишь в поверхностных моментах и что в своих романах писатель никогда не оставлял для самого себя никакого смыслового избытка (ср. Бахтин 1979, с. 88, 106). Дело как раз и заключается в том, что избыток этот существовал, и притом весьма значительный. Только представленным он оказывался не как обычно — на уровне синтагматики, в виде отдельных суждений писателя или его литературных героев, а именно на образно-семантическом уровне полифо-

нического романа, где Достоевским последовательно формировалась однозначная авторская перспектива со строгой и нерелятивистской системой нравственных оценок, напрямую связанных с его глубинными «народническими» установками.

Данный способ упорядочивания самостоятельных и полноправных «чужих» голосов и подчинения их единому авторскому замыслу отчетливо прослеживается в творчестве Достоевского, начиная уже с первого его большого романа — с «Преступления и наказания». Последовавшие за ним художественные произведения не внесли здесь чего-либо существенно нового, что позволяет нам ограничиться разбором одного лишь этого примера.

Как показывает история создания романа, его исходный идейный замысел рождался в ходе работы писателя над двумя другими этапными для него работами — «Зимними заметками о летних впечатлениях» и «Записками из подполья». В них впервые последовательно формулировалась важнейшая для всего дальнейшего творчества Достоевского «почвенническая» идея о принципиальном отличии русской культуры от европейской, и прежде всего в отношении способности индивида к ауторефлексии, к сознанию в себе отрицательного начала и соответственно самоказни.

Следует заметить, что еще задолго до этого периода, практически с самого начала литературной деятельности Достоевского преимущественным предметом его авторского видения и изображения становилась (причем со временем во все большей степени) функция самосознания героя (см. подробнее. Бахтин 1979, с. 54 и след.). Однако только после «Зимних заметок» и «Записок из подполья», когда Достоевский пришел к убеждению, что сознание собственной порочности открывает перед русским образованным человеком путь к «слиянию с народом», «подпольное» самосознание литературного героя стало не только важнейшим формообразующим элементом, не только художественной доминантой построения его образа — что, скажем, в полной мере

проявлялось уже в «Двойнике», — но одновременно и его своеобразной авторской характеристикой, заключающей в себе стороннюю, внешне-объектную оценку писателя потенциальных возможностей героя к «возвращению на почву», оценку, в которой отражались все наиболее существенные представления Достоевского о жизненно-характерологической сути русского человека.

В полном соответствии с этими представлениями и складывалось образно-семантическое пространство «Преступления и наказания». Два его крайних идейных полюса, ответственных за распределение и интенсивность всех основных глубинных смысловых линий, определявших сюжетное развитие романа, составляют образы Петра Петровича Лужина и Сони Мармеладовой. Их противостояние имело для Достоевского принципиальный мировоззренческий характер, отражая полную непримиримость в сознании писателя двух типов личности, один из которых представлял законченную идею буржуазного и соответственно западного индивидуализма, а другой — столь же законченную идею евангельской братской любви, милосердия и самопожертвования.

Существенно, что оба эти образа до некоторой степени уже лишены в романе своей национальной определенности. Лужин для Достоевского — это русский-иностранец, русский буржуа с полностью изжитой (в силу принадлежности к *Tiers Etat*) способностью к ауторефлексии и самоказни²⁶⁷. Но и Соня предстает в романе как образ не вполне русский, правда, в данном случае по причинам прямо противоположного свойства. Самовольно отрекаясь от своего индивидуалистического Я ради другого лица, казня себя за свою греховную жизнь и в то же время сознательно следуя избранному пути как единственно возможному для нее способу спасти от го-

²⁶⁷ Для внешней маркировки этого «иностранного» состояния Лужина писатель прибегает к приему, ставшему у него впоследствии обычным — русский-иностранец склонен воспроизводить простонародные пословицы, но при этом всегда их переиhrывая.

лодной смерти маленьких Мармеладовых, Соня в максимальной степени реализует в своем поведении православный (в понимании Достоевского) идеал всечеловечности, и в этом смысле она неизбежно выходит за пределы какой бы то ни было национальной определенности²⁶⁸. Таким образом, функциональная роль этих действующих лиц романа оказывается в принципе тождественной. Оба они ограничивают, хотя и с разных сторон, область определения русского человека, ту самую область, которой принадлежат и главный герой романа, Родион Раскольников, и все остальные его протагонисты — Разумихин, Порфирий, Свидригайлов.

Объединение последних в одну общую группу не является в данном случае чисто произвольной исследовательской процедурой. Текст «Преступления и наказания» не оставляет никаких сомнений в том, что вся эта группа уже для автора обладала определенным внутренним единством, и Достоевский вполне очевидным образом маркирует ее, делая соответствующих героев «сознателями» дорогих ему «почвеннических» идей.

Это касается не только безусловно положительного Разумихина или хотя бы субъективно-честного и лично благородного Порфирия, но даже Свидригайлова, чей самый отчаянный цинизм и разврат мог, на первый взгляд, полностью дискредитировать близкие писателю мысли²⁶⁹. Дело, однако, заклю-

²⁶⁸ И Достоевский опять совершенно недвусмысленно маркирует в тексте это «всечеловеческое» состояние Сони Мармеладовой. Вступая на свой крестный путь, она поселяется в номере у еврея Капернаумова, чье имя сразу же отсылает читателя к христианской топографии, а точнее — к городу Капернауму, центральному месту деятельности Иисуса Христа в Галилее.

²⁶⁹ Об этом, в частности, с недоумением писал в свое время В.Я. Кирпотин: «Поразительно, что Достоевский именно ему доверил некоторые свои затаенные мысли. Свидригайлов рассуждает о Петербурге, точъ-в-точъ как Достоевский в некоторых *почвеннических* своих статьях, и точъ-в-точъ как в авторском тексте его романов» (Кирпотин 1974, с. 238).

чается в том, что подобного рода «идеологические» высказывания не были прямо связаны в полифоническом произведении ни с нравственной, ни с идейной характеристикой того или иного героя, привнесенной извне писателем. Они являлись функцией самосознания героя, и потому их принадлежность одному кругу идей указывает в данном случае на наличие общего связующего момента прежде всего в самосознании Разумихина, Порфирия и Свидригайлова. Все они обретают единство не просто как носители родственных идей, а именно в качестве людей, чей способ самоосознания, определяемый диалогическими установками, предполагал способность безусловно критического отношения к своему Я. Эта способность, совпадавшая, согласно Достоевскому, с жизненно-характерологической сущностью русского человека, делала их типичными образцами русских людей по преимуществу, и только уже в этом своем качестве они закономерно становились «сознателями» отдельных «почвеннических» идей самого Достоевского.

Проявляться эта способность могла в принципе по-разному. И если у более простодушного и целостного Разумихина она сказывалась скорее в поступке, определяя, к примеру, характер его отношения к Авдотье Романовне; если у Порфирия она выступала уже в виде критически завершенной рефлексивной самооценки²⁷⁰, которая, впрочем, ничуть не препятствовала его профессиональному занятию, то у Свидригайлова она достигала крайней степени глубины, парализуя всякую волю к жизни и приводя его в конце концов к физическому самоуничтожению.

В этом ряду Свидригайлов оказывается наиболее интенсивным выражением данного типа самосознания — правда, и в наиболее деструктивном его аспекте. Наряду с Соней Мармеладовой, являвшей собой столь же интенсивное выраже-

²⁷⁰ Порфирий, по его собственному признанию, «поконченный человек», «человек, пожалуй, чувствующий и сочувствующий, пожалуй, кой-что знающий, но уж совершенно поконченный».

ние, но уже положительных сторон диалогизированного внутреннего пространства, он становится основным протагонистом Раскольников, причем не просто по сюжетно-фабульной линии романа (как, скажем, Порфирий), а именно по его образно-семантической линии, прямо отражавшей все идеологические пристрастия автора.

Здесь, на этом уровне полифонического текста Достоевского, и Свидригайлов и Соня со всей определенностью противостоят Родиону Раскольникову как два крайних и в то же время наиболее последовательных проявления жизненно-характерологической сути русского человека, который и в самом великом подвижничестве, и в самом отчаянном пороке сохраняет безусловную способность к негативному переживанию собственного Я²⁷¹. И только здесь во всей полноте и непосредственности раскрывается авторское понимание истинной природы трагедии Раскольникова: это трагедия русского образованного человека, чье «подпольное» самосознание, будучи деформировано западной, «наполеоновской», идеей, потеряло исконно присущие ему ценностные ориентиры.

²⁷¹ Согласно Достоевскому, эта способность даже для Свидригайлова могла еще таить надежду на нравственное возрождение, по крайней мере такой исход намечался для него в первоначальных планах писателя (ПСС, т. 7, с. 156). Ср. развернутую характеристику этого типа русского-«страдальца» в «Дневнике писателя» за 1873 г.: «Самый крупный безобразник (из русских — В.Р.), самый даже красивый своею дерзостью и изящными пороками... все-таки слышит каким-то чутьем, в тайниках безобразной души своей, что в конце концов он лишь негодай, и только. Он недоволен собою; в сердце его нарастает попрек, и он мстит за него окружающим; беснуется и мечется на всех, и тут доходит до края, борясь с накопляющимся ежеминутно в сердце страданием своим, а вместе с тем и как бы упиваясь им с наслаждением. Если он способен восстать из своего унижения, то мстит себе за прошлое падение ужасно, даже больше, чем вымещал на других в чаду безобразия свои тайные муки от собственного недовольства собою» (ПСС, т. 21, с. 36–37).

Раскольников — весь рефлексия, и в этом плане он, так же как и Свидригайлов, абсолютный антагонист Петра Петровича Лужина, самовлюбленного русского-иностранца²⁷². Однако в отличие и от Свидригайлова, и от Сони Мармеладовой рефлексивная позиция Раскольникова формируется не в связи с его отношением к другому лицу (причем в данном случае в принципе неважен характер этого отношения — положительный, как положим, у Зосимы или отрицательный, как у старшенького Карамазова), а в связи с его глубоко индивидуалистической идеей, отвлеченной от любого конкретного лица и уже заключающей в себе искаженный критерий самооценки личности — ее способность (или неспособность) к реализации самой этой идеи. Внутреннее рефлексивное пространство замыкается таким образом на самом себе, и если теперь негативное переживание собственного *Я* и становится возможным для Раскольникова, то только в том случае, когда это *Я* проявляло очевидное свое несоответствие «наполеоновской» идее.

Идея требовала переступить через чужую жизнь без рефлексии, «без всякой, — как выражается Раскольников, — задумчивости». Однако он сам сознает, что не способен отрешиться от мучающих его вопросов, от бесконечного внутреннего диалога с самим собой. Убийство *без казуистики*, на которое решается Раскольников, — это последняя его попытка уйти от себя, попытка стряхнуть с себя *всю муку всей этой болтовни* и доказать себе свою адекватность «наполеоновской» идее²⁷³.

²⁷² Совершенно неудивительно, замечу попутно, что под «защиту» Лужин был взят впоследствии именно «русским-иностранцем» в лице В. Набокова — ведь и для него самого-то места в диалогизированном мире Достоевского практически не было.

²⁷³ Как говорит Раскольников Соне, убийство он совершил «для себя, для себя одного», чтобы получить окончательный ответ на вопрос: «Смогу ли я переступить или не смогу?», «Тварь ли я дрожащая или право имею?»

Предчувствуемый Раскольниковым отрицательный результат эксперимента ни в коей мере не нарушил монологической замкнутости его рефлексивного пространства. Критерии самооценки Раскольникова и после совершения преступления продолжали оставаться прежними, и по-прежнему его самосознание, «окалеченное» европейской мыслью, способно было вместить в себя чужое страдание лишь в качестве абстрактного и отвлеченного от конкретного человека понятия²⁷⁴

«Наполеоновская идея», изживая в Раскольникове изначально присущую ему произвольную и естественную отзвучивость и доброту, продолжали препятствовать тому, чтобы чужое страдание — и именно в живом его проявлении — стало фактом самосознания Раскольникова, определив собой его внутреннюю ауторефлексивную позицию, которая только и могла создать предпосылки для вынесения самому себе однозначного и нерелятивистского нравственного приговора. Но в этом, собственно говоря, и заключалась существенная сторона трагедии Раскольникова. До тех пор, пока «отвлеченная», «наполеоновская идея» сохраняло в его сознании доминирующее значение, совесть его при самом строгом суде не могла обнаружить, как пишет Достоевский, «ника-

²⁷⁴ Идеолог Раскольников еще, положим, может преклониться перед страдающей Соней Мармеладовой, однако не как перед отдельным и неповторимым человеком, а лишь как перед воплощенным символом общечеловеческого страдания. («Я не тебе поклонился, я всему страданию человеческому поклонился»). Замечу, что, по Достоевскому, абстрактная любовь к человечеству, в какую бы идеологическую форму она ни облекалась («либерализм», «социализм» или прихотливые построения самого Раскольникова), с необходимостью коррелирует с допущением насилия над волей отдельного живого человека. И именно поэтому, вследствие наличия подобной корреляции, в идеологически ориентированном самосознании Раскольникова не возникает никакой рефлексивной напряженности по поводу безвинно убиенной им Лизаветы («Бедная Лизавета! Зачем она тут подвернулась!... Странно, однако ж, почему я об ней почти и не думаю, точно не убивал»).

кой особенно ужасной вины в его прошедшем, кроме разве простого промаху»²⁷⁵. Для Раскольникова по-прежнему оставалось недоступным то особое мироощущение, которое, по Достоевскому, составляло национально-самобытную черту русского народа с его безусловным признанием за собой греховного начала и вытекающей отсюда потребностью страдания ради чужого лица. «Отвлеченная» идея продолжала препятствовать возвращению Раскольникова на родную «почву», которое писателем понимается прежде всего как возвращение русского образованного человека к своей истинной жизненно-характерологической сути, как нравственное его воскресение в чувстве общности с другими людьми.

События, сопутствовавшие духовному перевороту Раскольникова в каторге, излагаются в эпилоге «Преступления и наказания» с почти что конспективной краткостью и в

²⁷⁵ Ср. рассуждения самого Раскольникова в каторге и авторский комментарий к ним: «Совесть моя спокойна. Конечно, сделано уголовное преступление; конечно, нарушена буква закона и пролита кровь, ну и возьмите за букву закона мою голову... и довольно! Конечно, в таком случае даже многие благодетели человечества, не наследовавшие власти, а сами ее захватившие, должны были бы быть казнены при самых первых своих шагах. Но те люди вынесли свои шаги, и потому они правы, а я не вынес, и, стало быть, я не имел права разрешить себе этот шаг»

Вот в чем одном признавал он свое преступление: только в том, что не вынес его и сделал явку с повинною».

Заметим, что именно в этом пункте наиболее отчетливо видно противостояние Раскольникова Свидригайлову. Недоумение последнего вызывалось не самим фактом убийства (он-то и сам, по-видимому, грешен в этом), а тем, что Раскольников в противоположность ему не сознает себя при этом подлецом. «Вор ворует, — говорит он Авдотье Романовне, разъясняя на примере свое отношение к ее брату, — зато уж он про себя и знает, что он подлец; а вот я слышал про одного благородного человека, что он почту разбил; так кто его знает, может, он и в самом деле думал, что порядочное дело сделал!»

непосредственно авторской перспективе. По мнению М. Бахтина, условно-монологический эпилог романа, неся на себе очевидный отпечаток публицистических пристрастий писателя к отдельным идеям и образам, диссонировал с общей художественной логикой полифонического замысла Достоевского (ср. Бахтин 1979, с. 106). Думается, однако, ни о каком диссонансе не приходится говорить вовсе. В «Эпилоге» писатель лишь с большей степенью наглядности обнаружил для читателя свое собственное понимание нравственной природы русского человека, то самое понимание, на основе которого уже изначально покоилась вся образно-семантическая система его романа.

Более того, в некотором смысле условно-монологический характер «Эпилога» был, как это ни покажется парадоксальным, предопределен самими диалогическими художественными установками Достоевского. Если в его творчестве — и на этом совершенно справедливо настаивал М. Бахтин — самосознание литературного героя становилось исключительной доминантой построения художественного образа, то процесс изменения самосознания (как в случае с Раскольниковым) не мог получить сколько-нибудь адекватного синхронного освещения изнутри этого самосознания и требовал для своего отображения введения внешне-объектной системы координат, которая и обнаруживается в эпилоге «Преступления и наказания».

Для Раскольникова нравственный переворот происходит как бы мгновенно, *вдруг*, минуя стадию осознания²⁷⁶, и

²⁷⁶ Ср.: «Что-то как бы пронзило в ту минуту его сердце»; «Как это случилось, он и сам не знал, но вдруг что-то как бы подхватило его и как бы бросило к ее ногам»; «Все, даже преступление его, даже приговор и ссылка казались ему теперь в первом порыве, каким-то внешним, странным, как бы даже и не с ним случившимся фактом. Он, впрочем, не мог в этот вечер долго и постоянно о чем-нибудь думать, сосредоточиться на чем-нибудь мыслью; да он ничего бы и не разрешил теперь сознательно; он только чувствовал».

только в авторской перспективе читатель может судить о том, что это *вдруг* наступило не случайно. Подготовило его и предчувствие глубокой лжи в своих убеждениях, которое сам Раскольников расценивал, однако, как «тупую тягость инстинкта»; и «бессмысленный» бред о разъединивших человечество трихинах, мучительно отзывавшийся по непонятным для Раскольникова причинам в его воспоминаниях; и нараставшее отчуждение его от людей, зримо обозначившее непроходимую пропасть, которая пролегла между ним и всем остальным каторжным людом, — будто *он и они разных наций*; и, наконец, непонятный для него пример Сони, самым естественным образом сблизившейся в каторге с простонародьем.

Рождающееся в Раскольникове ощущение, что он уже не в состоянии многого понять ни в себе самом, ни в начавшей приоткрываться перед ним действительности, становилось реальной предпосылкой для более отстраненного и произвольного отношения к собственному Я — для того чтобы все случившееся с ним могло переживаться «каким-то внешним, странным, как бы даже и не с ним случившимся фактом». Подобная отстраненность радикальным образом меняла исходную познавательную ситуацию, формируя условия для изживания «отвлеченной» его идеи — не «арифметического» ее опровержение, а именно для изживания структурообразующей функции идеи, отвечавшей ранее за былую монологическую замкнутость внутреннего рефлексивного пространства Раскольникова.

«Вместо диалектики, — пишет Достоевский, характеризуя суть происшедшего переворота, — наступила жизнь, и в сознании должно было выработаться что-то совершенно другое». История постепенного обновления Раскольникова, постепенного его перехода из одного мира в другой, знакомства с доселе совершенно неведомою ему жизнью оставлена писателем за пределами романа. Однако Достоевский не дает никаких оснований сомневаться в том, что дальнейшая история Раскольникова будет совпадать с возвращением его

на родную «почву», что в ходе выработки своего будущего самосознания Раскольников, уже преодолевший «связанность» с «отвлеченной» от русской действительности идеей, вернет себе жизненно-характерологическую сущность русского человека, усвоив в качестве своей глубоко личностной, ауторефлексивной позиции народную установку на безусловное признание за собой греховного начала, являвшееся, по мнению Достоевского, абсолютно необходимой предпосылкой для диалогического преодоления всякого отчуждения от людей.

Художественный опыт «Преступления и наказания», в котором образно-семантическая система впервые оказалась нацеленной на раскрытие объективной стороны трагедии «подпольного человека», так или иначе воспроизводится затем Достоевским во всех последующих его больших романах. Переменной величиной на этом уровне текста становилось прежде всего содержание «западной» идеи («социалистической», «рогшильдской», «атеистической» и т.д.), которой «калечились» герои Достоевского, в то время как самосознание их по своей структуре и по той роли, которую играла «отвлеченная» идея в формировании замкнутого и непроницаемого для непосредственной народной жизни внутреннего ауторефлексивного пространства, оставалась в сущности своей величиной постоянной и неизменной.

М. Бахтин, прослеживая эволюцию литературного героя Достоевского (от Макара Деушкина к «подпольному человеку»), тонко выявил зависимость этой эволюции от диалогических художественных установок писателя. «Самосознание, — отмечал он, — можно сделать доминантой всякого человека. Но не всякий человек является благоприятным материалом такого изображения... Достоевский искал такого героя, который был бы сознающим по преимуществу, такого, вся жизнь которого была бы сосредоточена в чистой функции осознания себя и мира. И вот в его творчестве появляется *мечтатель* и *человек из подполья*. И

мечтательство и подпольность — социально-характерологические черты людей, но они отвечают художественной доминанте Достоевского. Сознание не воплощенного и не могущего воплотиться мечтателя и подпольного человека является настолько благоприятною почвой для творческой установки Достоевского, что позволяет ему как бы слить художественную доминанту изображения с жизненно-характерологической доминантой изображаемого человека» (Бахтин 1979, с. 58).

В сущности говоря, весь проведенный выше анализ образно-семантической системы «Преступления и наказания» основывался на этом последнем тезисе М. Бахтина, правда с внесением сюда одного нового и, по-моему, немаловажного корректива. Художественные установки Достоевского, требуя для своей реализации адекватного себе героя, с необходимостью приводила писателя к «подпольному человеку». Но тем самым — и этого уже не замечал М. Бахтин — они ставили перед писателем вопрос о бытийном статусе «подполья», о том, чему соответствует оно в современной Достоевскому российской действительности. Его художественные установки прямо переводили таким образом вопрос поэтики в плоскость мировоззрения, формируя уже непосредственно внутри литературного опыта новую и неожиданную идеологическую перспективу, в которой проблема «подпольного» самосознания стала вырисовываться перед писателем как проблема жизненно-характерологической сути русского образованного человека.

Актуализация темы «подполья», являвшаяся прямым следствием полифонических установок Достоевского, просто требовала от него как художника, ради оправдания своих творческих принципов перед лицом остро переживаемой им реальности, видеть в этом феномене не частный факт уродливого самосознания, не имеющий никакого общественного звучания, а именно определяющую черту целого типа Русского интеллигента-«страдальца», преимущественным критиком которого писатель начинал себя закономерно со-

знавать, утверждаясь таким образом в своей общей гражданской и нравственной позиции²⁷⁷.

Литературная деятельность, формируя в данном случае исключительно своеобразный объект художественного изображения, задавала тем самым и специфическую ориентацию всему познавательному опыту Достоевского в целом. Художественный анализ возможностей «подпольного человека», доходящего порой до святой ненависти к своему Я, анализ уродливой самозамкнутости и «отвлеченности» его внутреннего рефлексивного пространства ложились в основу всех важнейших идеологических построений Достоевского-публициста — и об истинной природе трагедии русского интеллигента, «окалеченного» европейской идеей и потерявшего вследствие этого опору в непосредственно народной жизни, и о возможном для него пути разрешения внутреннего конфликта через возвращение на «почву», через «слияния с народом», через возвращение в безусловно нравственный мир человеческих отношений, построенный на диалогических началах, — причем ложились, подчеркиваю это еще раз, как вторичное отображение художественных установок писателя в процессе их соотнесения с современными ему реалиями российской действительности.

Творчество Достоевского, выяснявшего внутренние потенции «подпольного» солипсизма к нравственному само-

²⁷⁷ Ср. рассуждения Достоевского о себе как «поэте подполья» в подготовительных материалах к «Подростку»: «Я горжусь, что впервые вывел настоящего человека русского большинства и впервые облачил его уродливую и трагическую сторону... Только я один вывел трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни, в сознании лучшего и в невозможности достичь его и, главное, в ярком убеждении этих несчастных, что и все таковы, а стало быть, не стоит и исправляться!... Подполье, подполье, поэт подполья — фельетонисты повторяли это как нечто унижительное для меня. Дурачки. Это моя слава, ибо тут правда» (ПСС, т. 16, с. 329–330).

усовершенствованию, к диалогическому преодолению им своей разъединенности с «почвой», являло собой, быть может, самую нетривиальную реализацию диверсификационных возможностей «народнического» потенциального текста. Но в рамках его, как показывает пример Г.И. Успенского, мог формироваться и принципиально иной объект описания культуры, а именно — сам народ, представлявший вторую сторону диалога, организовывавшего субъективное пространство русского интеллигента. В этом случае народ начинал входить в творческий опыт прежде всего в качестве внутреннего собеседника, чью точку зрения на мир еще только предстояло исследовать и раскрыть.

«Народная правда» не предлежала здесь опыту в виде уже известной и безусловно положительной данности, а, напротив, составляла его важнейшую познавательную цель. В отличие от Достоевского, который изначально переживал себя «сознателем народной правды» и с позиций своего знания анализировал возможности «подпольного человека» к ее приятию и смирению перед ней, Г.И. Успенский сосредоточивался скорее на выявлении самой природы этой «правды», как она была представлена непосредственно в крестьянском сознании, и на тех принципиальных трудностях, которые вставали перед интеллигентом при любой попытке ее переживания в качестве своей. И если для Достоевского трагедия русского интеллигента заключалась в его разъединении с «почвой», в потере им своей истинной жизненно-характерологической сущности, а положительное разрешение конфликта виделось писателю в достижении понимания народа, то у Г. Успенского трагедией неожиданно оборачивался именно этот процесс познания, начавший вдруг высвечивать для него и недостижимость идеала «слияния с массой» и те действительные мотивы, которые стояли за стремлением интеллигента к подобному «слиянию».

Длительный опыт повседневного и предметного общения Г. Успенского с крестьянством убедил писателя в

том, что их обоюдное непонимание является непреложным и, в сущности, принципиально неустрашимым фактом, коренящемся в совершенно различных способах поведения и мировосприятия. Признание этого факта сыграло для него роль мощного исследовательского импульса, приведшего в конечном счете к появлению целого ряда очерковых циклов, и прежде всего — «Крестьянин и крестьянский труд» и «Власть земли». В них Г. Успенский дал лучшее и до сего времени наиболее развернутое описание того феномена традиционной культуры, которое у нас получило название *симпратичности* или *связанности с полем*. Основной вывод писателя состоял в том, что все явления народного быта, как «гармонические», так и далекие от какой бы то ни было гармонии, имели своим общим источником «внешнюю» по отношению к крестьянину силу — «власть земли», исключавшую, по сути дела, в его поведении момент волевого определения цели, момент эксплицитного внеконтекстного планирования и обуславливавшую тем самым принципиальное отличие всего духовного его строя от внутреннего мира образованного человека²⁷⁸.

²⁷⁸ «У земледельца, — настаивал Успенский, — нет ни шага, нет поступка, нет мысли, которые принадлежали бы не земле... Она забрала его в свои руки без остатка, всего целиком, но зато он и не отвечает ни за что, ни за один свой шаг. Раз он делает так, как велит его хозяйка-земля, он ни за что не отвечает; он убил человека, который увел у него лошадь, — и невиновен потому, что без лошади нельзя приступить к земле; у него перемерли все дети — он опять не виноват: не родила земля, нечем кормить было; он в гроб вогнал вот эту свою жену и невиновен: дура, не понимает в хозяйстве, ленива, через нее стало дело, стала работа... Словом, если только он слушает того, что велит ему земля, он ни в чем не виновен; а главное, какое счастье не выдумывать себе жизни, не разыскивать интересов и ощущений, когда они сами приходят к тебе каждый день, едва только открыл глаза! Дождь на дворе — должен сидеть дома, ведро — должен идти косить и т.д. Ни за что

Для нас в данном случае очень важно понять, что к данному научному по своей сути выводу Г. Успенский приходил в ходе проведения отнюдь не научного опыта, как, скажем, полевик-этнограф, занимающийся изучением деревенской культуры. Формирование исследовательского мотива определялось у него более широким, общекультурным контекстом, в котором *выбор жизненного пути* так или иначе начинал коррелировать с *выбором пути, ведущим к познанию народа*. В сущности, Г. Успенский, оставаясь в рамках своего личностного опыта и решая для себя вопрос о бытийном предназначении своего Я, с необходимостью приходил к анализу познавательной ситуации, в которой он оказывался в момент своего собеседования с народом. Подобный анализ, позволяющий понять истоки обоюдного непонимания, становился для писателя вполне закономерным, хотя и крайне тягостным способом разрешения внутреннего конфликта между его стремлением *быть «потребленным» народною средою без остатка* и сознанием абсолютной невоспроизводимости для него как для образованного человека искомой им *народной правды*. Познание народа неразрывно связалось у него с построением последовательно диалогической ауторефлексивной позиции, создавшей реальные предпосылки для более произвольного отношения к своим установкам и соответственно для бездоминантного восприятия реальной природы «собеседника».

Обретение повышенной произвольности сказывалось у Г. Успенского не только в преодолении им общераспространенного подхода истолковывать явления народного быта, исходя из интеллектуальных навыков образованного чело-

не отвечая, ничего сам не придумывая, человек живет только слушаясь, и это ежеминутное, ежесекундное послушание, превращенное в ежеминутный труд, и образует жизнь, не имеющую, по-видимому, никакого результата... но имеющую результат именно в самой себе» (Успенский 1956, т. 5, с. 119–120).

века²⁷⁹, но — и это главное — в потребности исследовать сами основы «народнических» установок и связанные с ними внутренние мотивы, которые отвечали за организацию его собственного познавательного опыта. Здесь анализ писателя распространялся в первую очередь на истоки неизбежного стремления русского интеллигента к «слиянию с народом», и, надо сказать, выводы его в этой связи были столь же последовательными, сколь и беспощадными.

«Я, — писал Успенский от имени своего героя Тяпушкина, — стремлюсь погибнуть во благо общей гармонии, общего будущего счастья и благоустройства, но стремлюсь потому, что лично я уничтожен; уничтожен всем ходом истории, выпавшей на долю мне, русскому человеку. Личность мою уничтожили и византийство, и татарщина, и петровщина: все это надвигалось на меня неожиданно-негаданно, все говорило, что это нужно не для меня, а *вообще* для отечества, что мы *вообще* будем глупы и безобразны, если не догоним, не обгоним, не перегоним... Когда тут думать о *своих* каких-то правах, о достоинстве, о человечности отношений, о чести, когда что ни «улучшение быта» — то только слышно хрустение костей человеческих, словно кофей в кофейни-

²⁷⁹ Ср. его «методологический» анализ интеллектуалистской интерпретации крестьянской общины как порождения сознательной воли крестьянина: «Переживая мысль культурного человека и дойдя вместе с этой мыслью до последнего ее проявления, мы, встретив потом нашу общину, вкладываем в нее продолжение нашей мысли и продолжаем смотреть на нее как на продукт нашей мысли, то есть объясняем ее нашей мыслью, и, разумеется, поставив рядом какой-нибудь Нью-Ленарк и нашу деревню, видим огромную разницу в пользу нашу и начинаем думать: «Вот каковы размеры нашей мысли, вот каковы мы... Что ж будет из нас, если те дотолкались до какой-то казармы, тогда как мы додумались до такой прелестнейшей вещи, как община?» И ошибаемся! До казармы люди в самом деле додумались и пострадались, а община родилась сама, как цветок, как галка» (Успенский 1956, т. 5, с. 220).

це размалывают? Все это, как говорят, еще только фундамент, основание, постройка здания, а жить мы еще не пробовали; только что русский человек, отдохнув от одного улучшения, сядет трубочку покурить, глядь, другое улучшение валит неизвестно откуда... Таким образом, благодаря нашей исторической участи люди, попавшие в кофейницу, выработали из себя не единичные типы, а «массы», готовые на служение общему благу, общему делу, общей гармонии и правде человеческих отношений... То, что называется у нас всечеловечеством и готовностью самопожертвования, вовсе не личное наше достоинство, а дело исторически для нас обязательное, и не подвиг, которым можно хвалиться, а величайшее облегчение от тяжелой для нас необходимости быть просто человеческими и самоуважающими. *Сами мы* привыкли, и нас приучила к этому вся история наша, не считать себя ни во что, сами мы поэтому можем относительно *себя лично* допустить и перенести всякую гадость, помириться со всяким давлением, влиянием, поддаться всякому впечатлению: *нам лично ничего не нужно*. Добиваться своего личного благообращения, достоинства и совершенства нам трудно необыкновенно, да и поздно. «Уведи меня в стан погибающих», — вопиет герой поэмы Некрасова «Рыцарь на час». И в самом деле: лучше увести его туда, а не то оставьте-ка его с самим собой, так ведь он от какого-нибудь незначительного толчка того и гляди шмыгнет в стан «обагряющих руки в крови»... Тургеневская Елена в «Накануне» говорит: «Кто отдался весь, весь, тому горя мало... тот уж ни за что не отвечает. Не я хочу... то хочет!» Видите, какое для нас удовольствие *не отвечать* за самих себя, какое спасение броситься в большое справедливое дело, которое поглотило бы наше *Я*, чтоб это *Я* не смело хотеть, а иначе... оно окажется весьма мучительным для собственного своего обладателя. Иначе — оно *горе*» (Успенский 1956, т. 6, с. 96–97).

Картина, рисуемая Г. Успенским, несмотря на всю подкупающую легкость, с которой она узнается нами, провоцируя вполне естественные аналогии, никоим образом не

свидетельствует, однако, о том, что стоящие за ней «народнические» установки хотя бы в минимальной степени присущи тем, кто в наше присвоил себе право называть себя *интеллекцией*. Не следует забывать, что власть, заговорив с образованной прослойкой советского общества «именем народа», с самого начала «эмансипировала» ее от гнета возбуждаемой мужиком «язвы правды» (и в конце концов так «излечила» ее), тогда как во времена Г. Успенского именно она, это «язва», определяла весь духовный строй русского интеллигента, всю глубину и напряженность его самопознания и самоотрицания²⁸⁰. При оценке действительного значения «Записок Тяпушкина» необходимо учитывать, что перед нами не стороннее описание установок, субъективно чуждых писателю и достойных лишь уничижительной иронии, а полный трагизма самоанализ личности, поднявшей до сознания первоначальных мотивов своего поведения²⁸¹. Перед

²⁸⁰ Ср. в этой связи наблюдение самого писателя: «К нашему несчастью (или счастью!), мы *не можем* говорить и делать с легким сердцем, так как в нас уже сидит эта несносная, но неминуемая, неизбежная «язва правды», которая *заставляет* нас понимать, что именно мы делаем. Нам бы хотелось жить, ошибаясь, заблуждаясь, поднимаясь и падая, как жили «прочие», но опять-таки нам невозможно делать этого, не зная, что мы ошибаемся, заблуждаемся. Нет, мы знаем это, знаем это!.. Мы кричим от тяготы нашего сознания, которое давит на нас, потому что наша мысль *не может не считать этого гнета действительно правдою*» (Успенский 1956, т. 6, с. 54–55).

²⁸¹ Насколько сильно и глубоко «народнические» установки определяли весь строй души Г.И. Успенского, можно судить по записям Б.Н. Синани, лечившего его в период обострения душевной болезни, развившейся на почве прогрессивного паралича и характеризовавшейся чрезвычайно своеобразным «раздвоением» личности писателя на *свинью и человека*. В частности, Синани со слов Успенского делает и такую запись: «Он может добиться восстановления своей личности только таким путем, если он пойдет пешком, по обыкновенному способу народному, в Чудово, в Тихвин и т.п. Выходило, что он должен

нами опыт человека, который смог произвольно отнестись к своим доминантным установкам, связанным с наиболее устойчивыми ценностными ориентациями культуры; подчеркиваю — не просто декларировать некое, якобы особое свое самостояние по отношению к ней, что в общем-то стало типичным для «диссидентской» версии советского «интеллекта», «окалеченного» западной («демократической») идеей, а проследить свою зависимость от культуры и через выявление этой зависимости, через осознание ее действительно прийти к более произвольному построению своего собственного поведения (хотя бы в рамках познавательного опыта).

Анализ публицистических очерков Г.И. Успенского, так же как и художественных сочинений Ф.М. Достоевского, свидетельствует о том, что во второй половине XIX в. русская культура, по крайней мере в отдельных своих проявлениях, стала воспроизводить именно тот познавательный опыт, диалогическая структура которого должна была бы, по-моему, составить и суть современного научного гуманитарного опыта, требующего в идеале от его субъекта активной и сознательной нейтрализации своих доминант. Уже на уровне культуры, внутри литературной деятельности в качестве субъективных ее регуляторов начали формироваться диалогически ориентированные личностно-мотивационные установки, создававшие реальные предпосылки для того, чтобы увидеть в другом не своего «двойника», не проекцию своей же собственной души, а именно другого во всей его неповторимой инаковости. И, конечно, совсем не случайно, что несколько позднее, в 20-е годы прошлого века, но все же еще в русле прежней диалогической традиции

стать в положение людей из народа, быть народником, слиться с народом: быть в народе не как наблюдатель, а как часть народа; жить жизнью народа» (Синани 1939, с. 520). Терапевтическим эффектом для Г.И. Успенского обладало, таким образом, его буквальное хождение в народ, возвращавшее ему (и опять-таки — буквально) собственно человеческое его лицо.

появляется наиболее обобщенная и по своей человеческой сути глубоко научная интерпретация самого процесса межличностного общения. Не случайным, естественно, представляется и то обстоятельство, что эта интерпретация, предложенная нашим выдающимся физиологом А.А. Ухтомским, была также продиктована отнюдь не научными мотивами и часто принимала близкую к литературе эпистолярную форму²⁸². Стремление ученого исследовать условия, при которых становится возможным адекватное восприятие чужого сознания, и сам вывод его о необходимости ради этого культивировать в себе произвольную бездоминантность определялись все теми же общекультурными диалогическим установками, отрицавшими реалии «аутического» существования личности и требовавшими видеть в каждом противостоящем ей человеке прежде всего потенциального собеседника с неповторимой и уникальной точкой зрения на мир.

В опыте А.А. Ухтомского человек неизменно конституируется в качестве *лица*, которое еще только должно было раскрыть свое истинное предназначение и суть в момент восприятия другого человека. Эта жизненная установка ученого предполагала, в частности, что весь его последующий анализ получит выраженный гносеологический уклон. И действительно, излагая в письмах свои потаенные мысли о доминанте как форме причинности, держащей в своей власти все поле душевной жизни человека, Ухтомский с необходимостью приходит к экспликации природы познавательного процесса.

«Человек, — пишет он в этой связи, — подходит к миру и к людям всегда через посредство своих доминант, своей деятельности. Старинная мысль, что мы пассивно отпечат-

²⁸² Самая представительная на сегодняшний день подборка его писем опубликована Е.Н. Бронштейн-Шур в альманахе «Пути в незнание» (1973). Дополнительный материал можно найти в содержательной статье Г. Цуриковой и Е. Кузьмина под характерным названием «Писатель, которого не было» (Нева, 1988, № 4, с. 162–172).

леваем на себе реальность, какова она есть, совершенно не соответствует действительности. Наши доминанты, наше поведение стоят между ними и миром, между нашими мыслями и действительностью... Мы можем воспринимать лишь то и тех, к чему и к кому подготовлены наши доминанты, то есть наше поведение... Человек видит реальность такого, каковы его доминанты, то есть главенствующие направления его деятельности. Человек видит в мире и в людях predetermined своею деятельностью, то есть, так или иначе, самого себя. И в этом может быть величайшее его наказание! Тут зачатки «аутизма» типичных кабинетных ученых, самозамкнутых философов, самодовольных натур» (Ухтомский 1973, с. 253–254).

Подобные рассуждения относительно познавательных процессов не являлись, разумеется, для Ухтомского самоцелью. Напротив, они вплетались в самый способ его существования как человека, стремящегося в силу присущих ему диалогических установок освободиться от своего Двойника, чтобы во всей полноте увидеть неповторимое «лицо» реального собеседника. Анализ в данном случае должен был ответить на жизненно важный для Ухтомского вопрос, каким образом можно избежать трагедии «аутизма» и какие действительные возможности для этого открывает сама природа познания. И именно в этом контексте решающее значение приобретала для него проблема овладения своими доминантами, проблема повышения произвольности отношения к ним:

«Если было бы иллюзией мечтать о «бездоминантности», о попытке взглянуть на мир и друга совсем помимо себя... то остается вполне реальным говорить о том, что в порядке нарочитого труда следует культивировать и воспитывать доминанту и поведение «по Копернику» — поставив «центр тяготения» вне себя, *на другом*: это значит устроить и воспитывать свое поведение и деятельность так, чтобы быть готовым в каждый момент предпочесть новоты открывающиеся законы мира и самобытные черты и интересы другого ЛИЦА всяким своим интересам и теориям

касательно них. Освободиться от своего Двойника — вот необыкновенно трудная, но необходимейшая задача! В этом переломе внутри себя человек впервые открывает лица помимо себя и вносит в свою деятельность и понимание совершенно новую *категорию лица*, которое «никогда не может быть средством для меня, но всегда должно быть моей целью». С этого момента и сам человек, встав на путь возделывания этой доминанты, впервые приобретает то, что возможно в нем назвать лицом. Вот, если хотите, подлинная «диалектика»: только переключив себя и свою деятельность на других, человек впервые находит самого себя как лицо!» (Ухтомский 1973, с. 255).

Согласно Ухтомскому, трагедия «аутизма», которой чреват всякий познавательный опыт, может быть снята внутри его самого, правда при одном неперемennom условии — если опыт этот сопровождается со стороны человека сознательным волевым усилием, направленным на овладение собственными доминантами, то есть тогда, когда он приобретает, в моем понимании, истинно диалогический характер.

Нетрудно заметить, что рассуждения Ухтомского вполне соответствуют общему настрою русской диалогической традиции. Однако в том, что касается анализа доминантного уровня сознания, особое свое сцепление они обнаруживают прежде всего с художественным творчеством Достоевского. Воздействие писателя не ограничивалось в данном случае лишь тем, что его герои осуществляли как бы на практике символ веры, который Ухтомский исповедывал и следовать которому стремился. Значение творчества Достоевского имело для ученого несравненно более фундаментальный характер. Такие герои Достоевского, как Голядкин (тип крайнего «аутиста»), с одной стороны, и Зосима (тип идеального собеседника) — с другой, непосредственно организовывали познавательный опыт Ухтомского; они входили в него в качестве уже маркированных культурных данностей, определяя тем самым общее направление всего последующего познавательного процесса.

Судя по письмам ученого, именно «Двойник» в полной мере высветил для него всю глубину трагедии «аутизма», тогда как образ старца из «Братьев Карамазовых», обозначив собой прямо противоположный склад восприятия — склад восприятия собеседника, одинаково открытого для всех, начиная с простой деревенской бабы и кончая Федором Павловичем, — помог увидеть ему реальный выход из «гносеологического» тупика двойничества, связанный с сознательной и произвольной постановкой доминанты на чужое лицо. Подчеркиваю, в обоих случаях проблема собеседования, именно как проблема, пусть и в неявной форме, но объективно присутствовала уже у самого Достоевского, в его художественных образах, и Ухтомский вроде бы лишь выявил ее, разработав адекватный язык описания с опорой на категорию доминанты. Но именно в ходе этого обобщающего движения его мысли произошло событие чрезвычайной для русской культуры важности: *внутренний собеседник* Ухтомского потерял какую бы то ни было социальную определенность, что, так или иначе, было присуще всей предшествующей диалогической традиции. Теперь наедине друг с другом оставались просто *Я* и *Ты*, благодаря которому *Я* и обретало свое собственное и неповторимое лицо.

Завершая Ухтомским наш краткий обзор диалогической традиции в русской культуре, хотелось бы в заключение еще раз подчеркнуть, что он не просто воспроизводил в своем опыте наиболее типичную для нее познавательную структуру, но — и это прежде всего — выступил в качестве своеобразного ее методолога, эксплицировав глубинную сущность межличностного общения. В этом смысле его эпистолярное наследие можно вполне рассматривать и как один из важнейших итогов развития целой культурной традиции, и одновременно — как ее завет, который не худо бы, по крайней мере, учитывать и иметь в виду, ища под ногами хоть какую-то опору в очередную для нас эпоху смутного времени.

Говоря в начале третьей части о построении методологически корректного поведения исследователя-гуманитария, я стремился поставить эту проблему таким образом, как она видится изнутри русской диалогической традиции позапрошлого века. Основываясь на идеях А.А. Ухтомского касательно активной роли воспринимающего сознания в формировании познавательной ситуации, я предложил свое понимание гуманитарного опыта, пытаясь продемонстрировать принципиальную возможность если не нейтрализации, то уж по крайней мере — понижения «возмущающего» воздействия культуры исследователя-гуманитария на результаты его анализа. По моему мнению, более или менее адекватное восприятие любой точки зрения на мир, и тем более — инокультурной, в первую очередь требует от гуманитария овладения собственными доминантами, что становится принципиально достижимым лишь при условии их непосредственного введения в опыт в качестве одного из его объектов.

Обращение к русской диалогической традиции подтверждает, что подобная перестройка опыта не выходит в общем-то за пределы возможного и что конструктивные последствия ее отнюдь не ограничиваются одной только сферой художественного творчества. На примере Г.И. Успенского и в еще более явной форме у А.А. Ухтомского мы могли наблюдать, каким образом диалогизация уже жизненного их опыта приводила к постановке чисто научных по своей сути проблем.

Разумеется, произвольное воспроизведение подобной его структуры, сложившейся в пределах «народнического» потенциального текста, практически полностью исключается сейчас для подавляющего большинства так называемой «интеллигенции». Но тем большее значение она должна бы приобрести для нас именно как идеал, к которому следует сознательно стремиться вопреки нашим собственным установкам.

Актуальность диалогизма обуславливается в данном случае не только потребностью развития самой гуманитарной науки, испытывающей сейчас значительные методологические трудности, но и общим кризисным состоянием всей нашей современной жизни. Построение более произвольного гражданского поведения, с одной стороны, и научного, с другой, в равной мере требуют последовательного выявления доминантных установок, теснейшим, хотя, как правило, и не очевидным для человека образом связанных с советской культурой прошлого века. Овладение этими установками следует, по-моему, рассматривать в качестве реального и на сегодняшний день, пожалуй что и единственного, пути, который может в принципе содействовать преодолению «дурной» зависимости от постоянно воспроизводимого до сих пор прежнего, крайне политизированного и абсолютно, еще раз подчеркиваю, неконструктивного в современных условиях способа нашего самоутверждения и самоосмысления.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Парадоксальность современной ситуации в нашем обществе заключается в том, что сегодня от нас требуется безусловное признание своей фундаментальной зависимости и производности от советской культуры — ради нашего же избавления от этой зависимости. Только осознав и испытав на себе всю силу тех ограничений, которые неизбежно накладывает на человека советская культура, он сможет обрести в конце концов хоть какую-то произвольность в построении своего поведения и таким образом сможет действительно выйти за свои изначально заданные ему границы вариативности в область определения качественно иной по своему содержанию культуры.

Один из возможных путей, ведущих к достаточно радикальному снятию непроизвольного способа самоутверждения человека — способа, подчеркиваю, обреченного в подавляющем большинстве случаев на порождение лишь внешне отличных, диверсификационных, вариантов советской культуры, — состоит в последовательном культивировании исторической ауторефлексии, в последовательном проведении исторического анализа основных закономерностей формирования и развития советского человека. Собственно говоря, все проведенное выше исследование своей методологической стороной было в конечном счете изначально ориентировано на то, чтобы предложить читателю соответствующий такому анализу понятийный инструментарий, помогающий, как мне кажется, хотя бы иногда выбираться из наезженной колеи привычных рассуждений, в частности — рассуждений по поводу тоталитаризма. Вот я и предлагаю в завершении нашего разговора остановиться в этой связи на одном из введенных ранее понятий — понятии «теоретического» типа

культуры, отталкиваясь от которого можно построить достаточно работоспособную, на мой взгляд, модель человека тоталитарной культуры.

Начнем с того, что «теоретический» тип культуры, один из вариантов которого воплощает в своем поведении советский человек, по определению предполагает наличие в обществе более или менее обособленной от практики системы коммуникативных каналов с транслируемыми по ним объективированными, асимпрактическими планами деятельности. Как указывалось выше, наличие подобной организации информационного обеспечения социума впервые делает принципиально возможным отчуждение функции планирования от субъекта. Таким образом, в рамках «теоретического» культурного типа впервые создаются реальные предпосылки для «обобществления» функций индивидуального сознания по категоризации поведения.

Главное, на что следует здесь обратить внимание, заключается в том, что само понятие «теоретического» типа культуры, как оно построено мною, не содержит никаких ограничений, которые накладывались бы на степень отчуждения и соответственно степень «обобществления» индивидуального планирования. В частности, ничто не мешает нам проиграть ситуацию, когда эта степень достигает своего максимума — когда отчуждение приобретает тотальный характер, охватывая все сферы поведения, значимые для конституирования личности. Вот и посмотрим, что будет в пределе получаться, когда государственному планированию подвергается не только производственная, но и все остальные виды деятельности вплоть до бытовой, когда, положим, «заботы» государства распространяются на самые сокровенные стороны личной жизни, включая семью, воспитание детей и даже здоровье человека. В этом случае индивид практически полностью лишается той основы, благодаря которой он только и может превратиться в полноценного носителя «теоретической» культуры. Тотальное изъятие у него планирующей функции оборачивается резким сужением области принятия им свободных индивидуальных

решений и соответственно лишает его деятельность всякого внутреннего мотивационного значения. Будучи сведена к чисто механическому следованию заданному извне алгоритму, она просто обесмысливается для человека. Потеряв свою целостность, деятельность уже не в состоянии спонтанно обеспечивать даже собственное воспроизводство, поскольку внутри нее самой вследствие элиминирования осознанного и творческого по своей природе момента целеполагания практически не остается места для формирования такого важнейшего ее субъективного компонента, как мотив. Но подобного рода усеченный вариант деятельности должен прямо отозваться такой же усеченностью всей личностно-мотивационной сферы индивида, закономерно порождая постоянный и в принципе не устранимый конфликт.

Как носитель «теоретической» культуры индивид просто не может существовать, не участвуя каким-то образом в планировании своей деятельности (будь то в области производства или хотя бы потребления), а как член тоталитарного общества он просто не в состоянии этого делать, поскольку основополагающая для него функция планирования передана наверх, стоящей над ним власти. Этот конфликт в той или иной мере характерен, несомненно, для любого цивилизованного общества. И все же только при тотальном отчуждении функции планирования, возможном, в свою очередь, лишь при тотальном отчуждении собственности, он достигает своей исчерпывающей глубины, оставляя для индивида практически лишь один способ реализации своей «теоретической» субъектности.

Потеря мотивации к труду (а в пределе — и ко всей жизни) является теоретически весьма вероятной перспективой, ставящей под сомнение само существование тоталитарного общества, как оно смоделировано нами. Однако история показывает, что на практике относительно короткое время системы, приближающиеся к этой модели, оказываются вполне стабильными и, несмотря ни на что, способными решать встающие перед ними текущие задачи. Следовательно, существуют определенные условия, при которых некоторым образом

восполняется изначальная ущербность тотально «обобществленного» субъекта; существует какой-то дополнительный уровень поведения, где происходит соединение двух объективно разъятых сторон деятельности, планирующей и исполнительской, что приводит к своеобразному «монтажу» полноценного и жизнеспособного, хотя и весьма специфического по своим ценностным ориентациям субъекта.

Первым и безусловно необходимым условием подобного «монтажа» является, естественно, прямое и непосредственное насилие (или, по крайней мере, постоянная угроза его применения). Однако действия карательных органов, принуждающих человека к труду, обеспечивают чисто негативную мотивацию, решая только одну прагматическую задачу — заставить человека трудиться под угрозой применения соответствующих санкций. «Сборка» деятельности на этом уровне имеет, в сущности, чисто механический характер. Индивид сохраняет при этом свое объектное качество, и потому само по себе такое насилие, к которому, как правило, сводят феномен тоталитаризма, не способно решить и действительно не решает проблемы более или менее органичной «сборки» тотально «обобществленного» субъекта.

«Сборка» по необходимости должна трансформироваться здесь в «самосборку», в своеобразный «автомонтаж», а становится он принципиально возможным ровно в тот момент, когда индивид, следуя заданному ему алгоритму, начинает одновременно переживать свою сопричастность стоящей над ним, управляющей им и планирующей за него власти. Именно в этот момент перед индивидом действительно открывается возможность реализовать имманентно присущие ему как носителю «теоретической» культуры внутренние установки на активное управление собственным поведением. И хотя сфера такого управления заранее оказывается крайне суженной и ограниченной одним лишь способом выражения индивидуального сопричастия государственно-планирующему началу, тем не менее само ее появление уже означает возвращение субъектности тотально «обобществленному» индивиду.

Активное творчество масс в этой сфере, могущее выражаться самым различным образом (начиная с заинтересованного обсуждения на политсеминарах опубликованных государственных планов или участия в коллективных праздничных манифестациях, когда, кстати сказать, чувство сопричастности олицетворенной в вожде власти переживается наиболее интенсивно, — и вплоть до индивидуальных политических доносов, пишущихся в уединенной тиши), становится, таким образом, не просто внешним и вынужденным выражением лояльного отношения к государству, а, напротив, внутренне необходимым условием обретения тотально «обобществленным» человеком радости субъектной полноты²⁸³.

Чувство сопричастности государству, когда *государство* решающим образом преддицирует личность, наделяя ее выраженным социоцентрическим характером, неминуемо становится определяющим и доминирующим началом в структуре мотивационных установок индивида. И если теперь его непосредственная практическая деятельность объективно все еще продолжает оставаться лишенной собственного смыслопорождающего значения, она, тем не менее, уже наполняется для него высшим субъективно-положительным смыслом за счет введения в более широкие идеологические рамки. Таким образом, центральная для тоталитарной культуры проблема мотивации решается не внутри самой деятельности, и даже не в сфере индивидуального потребления или воспроизводства семьи, а за счет построения всеобъемлющего идеологического контекста, в котором субъект, прошедший «автомонтаж», начинает осознанно переживать себя и свою частную жизнь необходимой составной частью безусловно положительного государственного целого.

²⁸³ Той самой неподдельной радости, замечу попутно, которая стоит за лучшими произведениями так называемого «социалистического реализма» и которая сейчас, помимо зафиксировавших ее художественных артефактах, живет лишь в памяти старшего поколения, обуславливая его часто непреходящую ностальгию по минувшим временам.

Нетрудно заметить, что построенная модель тотально «обобществленного», но при всем том вполне жизнеспособного и жизнерадостного индивида включает в себя и пределы его относительной стабильности — когда он теряет свой прежний радостный настрой. Действительно, идеологический «автомонтаж», обеспечивающий в данном случае необходимую для носителя «теоретической» культуры полноту субъектности, а в конечном счете отвечающий и за само существование тоталитарного общества, будет иметь здесь место только до тех пор, пока «родное государство» продолжает вызывать у население положительный эмоциональный отклик. Когда же по тем или иным объективным причинам ситуация меняется на противоположную и государство начинает вызывать устойчивую негативную реакцию, подобная «автосборка» оборачивается уже в принципе неосуществимым делом. Невозможным становится, казалось бы, самая малость — радостно и самовольно сопричастовать государству. Но именно эта эфемерная, в сущности, подвижка в массовом сознании обрекает на гибель все тоталитарное общество, лишая его всякой личностно-мотивационной основы. Разумеется, защитные механизмы человека еще могут какое-то время препятствовать его полному распаду и порождать видоизмененные способы поведения, приспособленные к новым условиям. Однако ни о какой действительно конструктивной жизненной альтернативе, которая спонтанно рождалась бы в недрах прежней тоталитарной культуры, не может быть и речи²⁸⁴.

²⁸⁴ Даже в таких, казалось бы, радикальных формах поведения, как популистские, приобретшие у нас в конце 80-х гг. наиболее массовидный характер и создававшие подчас иллюзию чуть ли не политически осмысленной (и уж по крайней мере наиболее агрессивной) оппозиции всему прежнему режиму, скрывалось все то же абсолютно консервативное по своей сути стремление — очистив государство от скверны коррупции, воссоздать его положительно воспринимаемый образ, в который можно заново поверить и таким образом вернуть себе утраченную в результате кризиса доверия к власти радость субъектной

Необходимо подчеркнуть, что предложенная выше модель тотально «обобществленного» человека основывается практически на одном базисном понятии «теоретического» типа культуры, построенного в свою очередь на основе последовательно проведенного принципа деятельности. Именно с деятельностью точки зрения возникновение тоталитарного общества нельзя рассматривать каким-то выпадением из естественного хода исторического процесса. Напротив, его следует рассматривать как реализацию одного из возможных (в определенных культурно-исторических обстоятельствах) вариантов развития культуры «теоретического» типа. Нам не пришлось с необходимостью постулировать здесь и наличие непременно «человеконенавистнических» идеологий. Более того, если исходить из предложенной модели, они сами представляются скорее величинами производными, зависимыми от внутренне противоречивой организации личностно-мотивационных установок тотально «обобществляемого» субъекта. Чувство сопричастности надличностному планирующему началу, необходимое для полноценного и конструктивного «автомонтажа», может в принципе находить на уровне идеологии различные свои соответствия, но главное в них будет оставаться неизменным. Все они, так или иначе, вынуждены будут делать особое ударение на «единокровии» государства и индивида, на общем для них «родственном» моменте (положим, национальном или социальном).

полноты. Столь же произвольным было почти что одномоментное обращение значительной части нашей отечественной «интеллигенции» в так называемых «демократов». Демократические идеи сыграли у нас совершенно несвойственную им роль, позволив индивиду (без особой, надо сказать, задумчивости с его стороны) «самоопределился» самым примитивным, «отрицательным», образом — внешне вроде бы и противопоставив себя советскому государству как таковому, но зато уж и вобрав его целиком вовнутрь в качестве своей неперменной «онтологической» основы, абсолютно необходимой для последовательного ему противостояния.

Назначение предложенной читателю модели (как, по моему мнению, и любой другой научной модели) состоит вовсе не в предложении некоторого ряда готовых ответов. Она лишь средство, для того чтобы ставить вопросы, которые в другой перспективе просто не возникают. В данном случае это еще и средство, позволяющее хотя бы немного отстроиться от захватывающей человека окружающей его действительности и посмотреть на нее не оценочно и пристрастно, а более или менее отстранено и хотя бы отчасти аналитически. И если это средство поможет все-таки кому-нибудь в подобном отстраивании, то цель, которую я по большому счету преследовал всей своей работой, можно будет считать достигнутой. Дальше уже начинается личное дело самого читателя.

ПРИЛОЖЕНИЕ

(В ЖАНРЕ
НЕ ПОДЛЕЖАЩЕГО ПУБЛИКАЦИИ ИНТЕРВЬЮ)

[Предлагаемый ниже текст представляет собой ответы на вопросы, действительно заданные мне приблизительно год тому назад сотрудником одного из уважаемых (без всякой иронии) журналов. Как это всегда случалось со мной и в прежние времена, интервью не устроило редакцию и осталось неопубликованным. Но я все-таки рискну предложить его вниманию читателей, поскольку в ставшем мне привычным жанре, который означен в заголовке, многие важные для меня концептуальные положения, с трудом находящиеся в научной работе приемлемые формы, проговариваются, как мне кажется, здесь с гораздо большей ясностью и определенностью. Вопросы, учитывая авторские права моего интервьюера, я опустил. Однако это не станет, как я надеюсь, для читателя уж слишком большой помехой. Интервью бралось в конце 2001 г.]

1.

К сожалению, мы вступили в третье тысячелетие в состоянии, когда неопределенность в мире резко возросла. Угрозы стали более размытыми и менее предсказуемыми, что в полной мере отразилось в трагических событиях 11 сентября. Угрозы изменились качественно, и это требует столь же качественного изменения анализа, если мы хотим хоть как-то уменьшить количество проливающейся крови. По моему, это единственно оправданная цель, к которой следует стремиться.

Можно и нужно говорить о международном терроризме и ставить в этой связи тактические вопросы борьбы с ним. Но я абсолютно уверен, что подобное одностороннее обсуждение угроз, и именно в таких терминах, ни в коей мере не способствует осознанию сложившейся в мире драматической ситуации и не ведет к ее разрешению. Для меня, просто как для обывателя (отягченного, правда, некоторым опытом изучения чужих культур), совершенно ясно, что если конфликт возникает, то участвуют в нем, по крайней мере, две стороны. Вот в этой связи полезно было бы задаться и таким, в частности, вопросом: а в какой мере современное западное общество самим фактом своего существования и своей собственной жизнедеятельностью провоцирует такую крайне опасную для всех и неконструктивную форму «межкультурного взаимодействия»?

Маленькое уточнение. Когда я говорю о культуре того или иного общества, я прежде всего имею в виду те доминантные (большей частью подсознательные по характеру) установки человека, определяющие самый естественный для него образ мысли, поведения и в целом всей жизни. И тут сразу же необходимо учитывать одно обстоятельство, которое обычно не принимают в расчет: то, что естественно для одной культуры, вполне может оказаться совсем не естественным для другой.

Вот и посмотрим под этим углом зрения на нарастающий процесс «глобализации экономики». Его суть как раз и состоит в крайне «агрессивном» навязывании (благо наличествуют соответствующие СМИ) западных образцов поведения всему остальному миру. Навязываются через товары, формирующие новые потребности, моду, кинофильмы, музыку, танцы и т.п. А вместе с этим в нагрузку «продаются» и так называемые «общечеловеческие ценности» с сопутствующими им «демократическими институтами». В пределе все это ставит людей, принадлежащих другим культурам, на грань жизни и смерти. С их точки зрения речь теперь может вполне идти о собственном самосохранении: а будем ли мы та-

кие, как мы есть, вообще, или окружающий мир изменится настолько, что для нас и места-то в нем не останется?

Естественно, что от человека, загнанного подобным образом в угол, можно ждать всякого. Причем его активное вооруженное сопротивление такой культурной «агрессии» может вовсе и не приобретать сколько-нибудь выраженных организационных форм, предполагающих единый руководящий центр и т.п. Дело вполне может ограничиться неформальной самодеятельностью узкого круга решившихся на смерть собеседников. Ведь жизнь, которая была бы адекватна их собственным доминантным установкам, им и так уже больше не грозит.

Бороться с этим какими-либо антитеррористическими силовыми акциями бессмысленно, поскольку «руководящие центры» в виде все тех же доминантных установок находятся внутри человека и перемещаются вместе с ним свободно по всему миру (благодаря, кстати сказать, все той же глобализации). Вот почему я уверен, что тот силовой способ, который применяется сейчас в Афганистане, не только не снизит угрозу, но, наоборот, повысит ее, породив тысячи новых Осамов бен Ладенов. Беда для всех, когда иррациональное поведение одной стороны влечет не менее иррациональную реакцию другой.

2.

Если Запад действительно хочет повысить уровень стабильности в мире, то в конце концов он должен бы все-таки понять (хотя надежды на это у меня, прямо скажу, мало), что основным дестабилизирующим фактором является сейчас он сам со своей святой верой в «общечеловеческие» ценности, самым благополучным образом сочетающиеся у него с объективно крайне «агрессивным» (а иногда и просто агрессивным — без всяких кавычек) поведением. Пришла пора направить палец на себя и задаться вопросом: а не виноват ли он сам (ну, хотя бы частично) в том, что сейчас наступи-

ли такие времена, когда под сомнением оказалась жизнь каждого отдельного человека? Конечно, эта операция не больно приятная. Куда как легче бессмысленно тыкать в других, делая из отдельных лиц или даже целых стран воплощение вселенского зла. Но без этой крайне болезненной процедуры — болезненной потому, что она ставит под сомнение саму «естественность» западного «общечеловека» — ему вряд ли можно будет рассчитывать в ближайшей перспективе на сколько-нибудь безопасное сосуществование, несмотря на всю возможную успешность антитеррористической акции в Афганистане.

3.

Понимания в отношении Чечни я вижу так же мало, как и в отношении всей проблемы «международного терроризма» в целом. Способ рассуждений прост до примитивности. Есть плохой чеченец, бандит, а есть хороший. Давайте-ка, оставим одних хороших, и тогда все будет хорошо. Не будет хорошо, уверен, даже если сейчас не останется ни одного «плохого» чеченца. И не будет постольку, поскольку данная культура опять воспроизведет «плохих» чеченцев, поскольку она, в частности, изначально санкционирует пролитие чужой крови в совершенно неприемлемом для ее соседей объеме, поскольку она санкционирует разбой, захват заложников, использование чужого рабского труда т.п., видя во всем этом признак мужества и молодечества. Выход из этого может быть только один — население Чечни должно само на своем собственном опыте убедиться в неконструктивности (это — мягко говоря) своего поведения и внести в него соответствующие коррективы. Роль российской власти должна была бы в таком случае сводиться к тому, чтобы содействовать извне формированию такого опыта.

До начала первой чеченской войны это общеметодологическое положение достаточно просто (разумеется, в чисто теоретическом плане) могло быть трансформировано в це-

лый алгоритм последовательных и, надо сказать, вполне цивилизованных действий. Их суть сводилась бы к тому, что на оговоренный срок Чечне предоставлялась бы независимость, но независимость именно реальная, предполагающая прежде всего полное экономическое самообеспечение и полный межгосударственный хозрасчет. Но чтобы самообеспечение населения не пошло привычным для него (и нежелательным для соседей) путем, необходимо было купировать более чем вероятную агрессию за счет реально охраняемых, как и положено, границ с визовым режимом и таможней, за счет депортации на историческую родину всех чеченцев, не принявших российское гражданство, и ряд других репрессивных, но, подчеркиваю, вполне цивилизованных мер, нацеленных на обеспечение безопасности уже наших сограждан. Уверен, что крови в таком случае было бы несравнимо меньше, да и вопрос о независимости почти наверняка отпал бы сам собой.

Я понимаю, как трудно все это было реализовать в условиях практически полного паралича российской власти в середине 90-х гг. Но войну-то начинать в этих условиях было уже просто прямым безумием. Тогда мы упустили возможность более или менее бескровного разрешения конфликта, но цель, к которой следует стремиться сейчас, как ни странно это звучит применительно к власти, остается в принципе той же — формирование условий для изменения доминантных установок чеченской культуры.

4.

Употребляя слово «общеметодологическое», я тем самым хочу подчеркнуть, что каждый народ, в том числе и российский, должен аналогичным образом убедиться в неконструктивности привычного для него способа поведения. Неконструктивность только разная в разных культурах и с разными для народа и государства последствиями. Положим, мы оказываем очень плохую услугу населению многих

стран СНГ, продолжая выступать их экономическими донорами. Мы не даем им пожить по средствам и тем самым на собственном опыте почувствовать пределы тех материальных потерь, на которые они сознательно готовы идти в своем стремлении быть реально независимыми. Поведение же российских властей, продолжающих финансировать чужой суверенитет, лишь замораживает ситуацию и подпитывает на этот счет часто неоправданные иллюзии.

Показателен в этом отношении пример Грузии, чье относительное экономическое благополучие возможно было только в пределах СССР и, не могу не добавить, только за счет всего остального населения. Вот никаких «за счет» впредь быть не должно. Грузия, положим, или идет на ограничение своего суверенитета в рамках Содружества, или отношения с ней выстраиваются как с любым другим действительно независимым от России государством из дальнего зарубежья.

Россия должна, несомненно, уважать право любого народа на самоопределение, но исторически сложилось так, что именно ей в первую очередь, а вовсе не местной жиреющей политической элите, часто играющей на примитивном животном национализме (ведь другого просто не бывает), и приходится обеспечивать внешние условия для того, чтобы выбор в пользу полной независимости делался народом более или менее сознательно. В этом ее историческая миссия, и в этом заключен, кстати сказать, путь к неформальному — подчеркиваю, неформальному — объединению бывших республик СССР в Содружество. Это все то, что было упущено нашей властью в минувшие 90-е гг.

5.

Глубинные основания для обострения сейчас межкультурного конфликта имеют, конечно, универсальный характер. Но это вовсе не значит, что любая культура — как, например, наша — подвергаясь западной «агрессии», непременно

отреагирует на нее каким-либо направленным во вне насильственным актом. Ответной реакцией на вызов Запада вполне может стать просто проведение реформ, и тогда насилие может изменить и свой характер, и свою направленность. Все здесь, в конечном счете, зависит от содержания каждой конкретной культуры, т.е. от наличествующих в ней доминантных установок и надстраивающихся над ними разного рода идеологических систем. Важно, положим, учитывать, как данная культура относится к убийству человека: санкционирует ли она его и, если да, то в каких пределах; до какой степени она способна конструктивно интегрировать западный технологический опыт, не ставя радикально под сомнение свою собственную идентичность, и т.п. Ведь культуры разнятся в этом отношении, как и во всех других, очень сильно.

Расхождения обнаруживаются даже в самом, казалось бы, «общечеловеческом» вопросе о смерти. Один пример. Находясь в обществе западных немцев-славистов, я как-то по случаю произнес совершенно привычную для нас поговорку: *жизнь — копейка*. Немецкие друзья с ужасом посмотрели на меня как на воплощенную угрозу их бытию. Им и в голову не пришло, что так низко я как носитель русской культуры совершенно спонтанно и произвольно оцениваю не чужую, а свою собственную жизнь и уж для них-то, по крайней мере, никакой непосредственной угрозы вовсе не представляю.

И ведь это не просто слова. Посмотрите, каждый год по весне следует предупреждение рыбакам-любителям об опасности подледного лова. Ну и что? Из года в год повторяется одно и то же — тонут. Полагаясь на авось, тысячами лезут на истончившийся лед и не только сами, но ведь и жен своих безответственно берут с собой, да еще и с детьми. Вы в состоянии представить себе нечто подобное где-нибудь в Европе? А ведь для нас-то именно это и является вполне «естественным»!

Можно сколь угодно кричать, как это делает Немцов, что «мы такие же, как они». В том-то и дело, что не такие!

Иначе не пришлось бы время от времени судорожно пускаться за Западом вдогонку, полагаясь в основном не на себя, не на свою собственную самодеятельность (беря таким образом ответственность за свою жизнь и за жизнь своей семьи на себя), а на власть, которая периодически просто вынуждена (пусть и из своих, общегосударственных, интересов) заниматься «улучшением нашего быта», не считаясь уж тогда ни с какими человеческими потерями. Но ведь и мы в силу специфического отношения к себе склонны, в принципе, допускать самое немыслимое насилие над собой, на фоне которого блекнет любое насилие, приходящее к нам со стороны. Позволю себе процитировать здесь писанные сто с лишним лет назад слова Г.И. Успенского — слова чрезвычайно диагностичные для установок русского человека и его созерцательно-отстраненного (если не сказать прямо-таки стоического) восприятия сменяющих друг друга российских реформ: «Все это надвигалось на меня неожиданно-негаданно, все говорило, что это нужно не для меня, а *вообще* для отечества, что мы *вообще* будем глупы и безобразны, если не догоним, не обгоним, не перегоним. Когда тут думать о *своих* каких-то правах, о достоинстве, о человечности отношений, о чести, когда что ни «улучшение быта» — то только слышно хрустение костей человеческих, словно кофей в кофейнице размалывают? Все это, как говорят, еще только фундамент, основание, постройка здания, а жить мы еще и не пробовали; только что русский человек, отдохнув от одного улучшения, сядет трубочку покурить, глядь, другое улучшение валит неведомо откуда» и т.д. Ну, где еще, кроме как в русской культуре, можно найти такое?! Кстати, в академическом институте, где я работал в восьмидесятые годы, я не раз проводил эксперимент — зачитывал эти слова и предлагал ответить, когда они написаны. Никаких сомнений на этот счет практически никогда не бывало: писаны нашим современником.

Говорю все это только для того, чтобы показать, что, несмотря на глобальный характер западной культурной «аг-

рессии» ответные реакции могут отличаться самым кардинальным образом. И это тоже необходимо учитывать и при обсуждении проблемы терроризма, и при проведении реформ.

6.

Если говорить о России, то наш внутренний кризис также имеет выраженный культурно-исторический характер. Он только находит свое отражение в кризисе экономическом, социально-политическом, идеологическом и т.п., но, по сути дела, это именно кризис советского человека, чьи доминантные установки оказались неадекватными новым сложившимся в мире реалиям. Мы привычно ищем виновника наших бед на стороне — кто в бюрократах, кто в демократах, кто в коммунистах, кто в США, кто (по старой привычке) в евреях. Да в ком угодно, кроме как в себе! Пора все-таки остановиться и задуматься над тем, как же это получилось, что реформы, проведенные вроде бы по всем правилам рыночной теории (верю, положим, «отличнику» Гайдару), имели у нас такие разрушительные последствия? Но удивляться-то здесь нечему.

Рыночная теория складывалась на Западе одновременно с рыночной же экономикой, и одновременно с ней складывался западный человек с соответствующими такой экономике установками. В результате эта теория уже изначально и без всякой задумчивости могла более или менее удовлетворительно предсказать, на какой «клавиш» в «человеческом факторе» надо нажать, чтобы получить желательные изменения в экономическом поведении населения. В силу этого она и не испытывала особой нужды в экспликации его доминантных установок.

Ну, вот у нас и попробовали в 90-е гг. нажать на те же «общечеловеческие» (читай: буржуазные) «клавиши», наличие которых в человеке имплицитно предполагала рыночная теория. И, разумеется, ошиблись, прямиком попав пальцем

в небо. Реакция населения на предоставленную свободу предпринимательской самодеятельности оказалось совершенно непредсказуемой с точки зрения теории. Одни из нас полезли на опоры высоковольтных передач за алюминием. Другие, напротив, копают из земли медный кабель. Третьи воруют и разбойничают прямо, четвертые — косвенно (выстраивая, положим, очередные «пирамиды», уклоняясь от уплаты налогов и т.п.). А большая часть населения, уже наученная горьким опытом, просто героически ждет (изредка, правда, матерясь), когда же, наконец, пронесет это очередное «улучшение быта». Прямо по Черномырдину вышло: *хотели как лучше* (т.е. в соответствии с западным образцом), *а получилось, как всегда* (т.е. в соответствии с доминантными установками русского человека). Типологически то же, замечу в скобках, произошло ведь у нас и с марксовской теорией, когда она, будучи пересажена на русскую почву, обернулась совершенно немыслимой для того же Маркса горой трупов.

7.

Вот некоторые наши либеральные экономисты все продолжают твердить: особого пути для России нет и быть не может! А я как историк скажу, что нет, не было и не могло быть двух одинаковых путей экономического развития даже на том же Западе, в той же самой Европе. Иначе бы не шли у них с таким трудом интеграционные процессы. Поверьте, я не противник реформ. Но я просто вынужден все это говорить, чтобы дошло наконец, что мы, несмотря на всю внешнюю с европейцами схожесть, вовсе не такие, как они, что мы иные и эту инаковость нашу необходимо, по крайней мере, учитывать при проведении реформ. А вот до какой степени мы не такие, я и сам не подозревал, пока не имел случай убедиться в этом самым наглядным образом.

Летом 91-го я повез в свою тверскую деревню стажировавшегося у нас чрезвычайно способного студента-слависта из Австрии. Мне очень хотелось, чтобы у него сформирова-

лось более адекватное представление о нашей стране, о которой он судил преимущественно по Москве. Уже в Кимрах — это в 130 км от столицы — он поразил меня, метко назвав нашу электричку «машиной времени». По дороге, глядя уже в окно автобуса, он неожиданно спросил меня:

— Владимир Николаевич, а почему все столбы у вас стоят так криво?

— И впрямь криво. Странно, однако ж. До этого не замечал. — Только и подумалось мне тоскливо.

Главное все же случилось в деревне, когда пошли с Петером на рыбалку. Вот представьте. Раннее теплое июльское утро. Запах свежей росы. Медленно идем тропкой меж вконец заросших травой бывших полей. Тишина. И вдруг, как обухом по голове:

— Владимир Николаевич, а это чье?

— Ничье, — раздраженно бурчу в ответ, не желая отвлекаться на всякие глупости.

Идем дальше, мокрые от росы по пояс. По левую руку лес. И опять то же: «Владимир Николаевич, а это чье?». Тут уж не выдерживаю и, теряя спокойствие духа, отсылаю его к нашим долгим беседам в библиотеке ИНИОНа по поводу дел с «чье» в нашей стране.

Но вот, наконец, долгожданная Созь, где чаще встретишь бобра, чем человека. Усаживаю Петера на самое ловкое место. Усаживаюсь сам в метрах пятнадцати и замираю. Время исчезает. И вдруг в звенящей тишине прямо-таки истошный вопль: «Владимир Николаевич, а мы лицензию купили?»

Теоретически умный Петер все, конечно, знал и прекрасно понимал абсолютную неуместность вопроса. Но знание его имело чисто вербальный характер. Как он сам признался мне после, его в тот момент охватило прямо-таки «иррациональное беспокойство», с которым он просто не смог справиться.

А вот теперь на себя прикинем — есть ли в нас нечто подобное, с чем нам нужно, как Петеру, справляться. Разни-

ца между ним и мной как раз в том и состояла, что он мог лишь теоретически принять мир, где нет ограничений, накладываемых частной собственностью, а я, напротив, только теоретически могу принять мир, в котором она есть. Теоретически я вполне осознаю, что частная собственность, положим, на землю, нам абсолютно необходима — иначе надо будет окончательно поставить крест на сельском населении как таковом (по крайней мере, в центре России). Да беда в том, что моя нога, если не остановить ее волевым усилием, уж, по крайней мере, попытается хотя бы один столбик сбить в ограде, маркирующей эту частную собственность.

В этом все и дело. Будучи советским человеком, я спонтанно, без всякой задумчивости, уже заранее предрасположен (установка у меня такая!) воспринимать частную собственность как бы извне и притом негативно — как некое ограничивающее мою самостоятельность начало. А по теории надо бы изнутри — как четко очерченное поле приложения моих сил, как «ближнее пространство», в котором я, наоборот, только и могу в полной мере проявить свою автономность и самодостаточность, реализуясь как «самодельная личность».

Тут новая беда. Советская культура — и в этом отношении она является прямой наследницей русской — характеризует человека, живущего «ближним пространством», совершенно однозначно: это мещанин. Круг, таким образом, замыкается, и не больно-то сразу и хочется свою ногу сдерживать. А ведь надо бы! Иначе с нашим «общинным духом», не терпящим никаких границ, так и пропадем сообща все вместе! Отсюда общая цель для нас — надо почаще «сдерживать ногу», т.е. повышать произвольность своего поведения, повышать произвольность отношения к своим же собственным доминантным установкам. Вот тебе и «русская идея».

8.

Разговоры о демократии в России имеют сейчас абсолютно беспредметный характер. Демократия — это вовсе не

«хорошо», как думает Явлинский и другие окалеченные европейской мыслью так называемые «интеллигенты». Но и не «плохо». Это просто политический институт, надстраивающийся над рыночной экономикой и подводящий баланс частным интересам, учет которых, чтобы успешно заработал «человеческий фактор», является непременным условием ее развития. Это по сути дела институализированная форма прагматического диалога между согражданами по поводу пределов их автономии, самостоятельности и кооперации. Институт этот западный человек выстрадал за столетия, найдя в нем наиболее приемлемую для себя, рациональную, форму разрешения конфликтов, постоянно возникающих на границах частной собственности и частных же интересов.

Но мы-то здесь причем?! И именно такие, как мы есть — склонные скорее к разрушению границ, отделяющих одного человека от другого? Попутно замечу, что отсюда, из этого нашего «безгранично широкого» естества, одновременно произрастают как «гармонические явления народного быта» (то же душевное общение в «московских кухнях» или в поезде — с совершенно незнакомым спутником), так и далекие от какой бы то ни было гармонии (то же воровство или хамство).

Ну, ладно, обзавелись мы недавно «вторичными» демократическими признаками. Как же, все как у людей! — И выборы есть, и парламент, где думу думают, и т.п. А вот «первичный» (т.е. человек, который был бы кровно заинтересован в наличии правовых норм, четко определяющих границы его компетенции) еще не вырос (даже среди отечественных предпринимателей). Вот я и говорю — не по мерке она нам, а лишь «на вырост». И то неизвестно, что именно вырастет у нас.

Ничего страшного, однако, в этом нет, если только понимать, что ждать сейчас от этих институтов чего-либо положительного непосредственно в экономической области нельзя. Для нас это просто «школа», которую в любом случае полезно пройти для ознакомления с чужим опытом на-

хождения рациональных компромиссов. А пока наши выборы (по крайней мере, до недавнего времени) подводили в основном баланс идеологическим пристрастиям населения, являясь, таким образом, более или менее объективным показателем степени его дезориентации. Ну и на том спасибо.

9.

Избрание Путина факт, по-моему, знаменательный и обнадеживающий. Говорю это в качестве комплимента именно нашему населению. Все 90-е гг. мы стремительно приближались к черте, за которой уже неминуем был летальный исход. Откровенно говоря, я и не надеялся, что в нас еще остался непорухенным хотя бы инстинкт самосохранения. Но население в массе своей повело себя несравнимо мудрее живущей заемным умом «интеллигенции». Избрав Путина, оно ясно дало понять, и причем вполне цивилизованным образом, что мы не такие, как они, и что дальше терпеть либеральное насилие над собой — а у нас в силу наших установок преимущественная реализация себя в «ближнем пространстве» это именно насилие над «широтой» своей собственной души — оно больше не намерено. Всем своим «безграничным» естеством население почувствовало, что ему нужна сильная власть — иначе не знающая удержу «нога» (см. выше) сметет вся и всех. Вот в этом прощании с какими-либо иллюзиями по собственному поводу и проявилась в данном случае мудрость населения.

Если попытаться придать его реакции более артикулированную форму, то можно, видимо, сказать приблизительно так: чтобы прекратить дальнейшее наше саморазрушение, следует компенсировать отсутствие в нашем сознании строгих правовых норм наличием внешней, исходящей от власти, репрессивной (по отношению к нам же) силы — без этого мы не выживем.

Но теперь уже очередь власти проявить ответную мудрость и не поддаваться искусу повальной порки, глядя на друж-

но прислушенные в ожидании штаны. Тратить капитал доверия ей следовало бы не на подтверждение этих патриархальных по своей сути ожиданий населения, а ровно наоборот — на изменение его консервативных установок. Достичь этого можно было бы за счет формирования более или менее безопасной среды (и здесь без «розог» уже действительно не обойтись), в которой все население, а не только бесстыдники типа Березовского, могло бы на собственном деле, пусть и совсем маленьком, но все-таки испробовать, а что же это за штука такая — свобода частного и притом законопослушного предпринимательства? Испробовать именно самому и самому решить, впору ли оно ему, или нет, а не просто верить (или не верить) тому, что говорится по этому поводу со стороны — и так называемыми «демократами», и так называемыми «коммунистами».

На скорый успех рассчитывать здесь не приходится. Уйдет на эту «школу», если она все-таки будет учреждена, не одно десятилетие. Ведь разговор в конечном счете идет здесь об изменении доминантных установок отечественной культуры, а вовсе не о простом заимствовании рыночных механизмов.

10.

Начнем с более осязаемого. Посмотрите, пожалуйста, на наши заборы. Чтобы устоять перед мощным напором нашей «широкой» души, эта малая форма архитектуры уже давно приобрела у нас отнюдь не малые формы. В этой связи Центральный парк культуры в Москве, за циклопической оградой которого скрывается слабо артикулированное внутреннее пространство для нашего «душевного» отдыха, может действительно рассматриваться своеобразным архитектурным манифестом всей нашей культуры. В нем легко читается и наше внутренне устройство и внешнее условие, при котором оно только и приобретает свою хотя бы относительную завершенность.

Вот я и говорю, что для того, чтобы поведение населения приобрело сейчас более или менее благообразные черты, отсутствие в нем внутренних правовых норм по необходимости должно компенсироваться наличием норм внешних, желательно «железобетонных», но тем не менее правовых, а не криминальных. Альтернатива-то, к сожалению, именно такая сегодня. Чего ж тут бояться «сильной власти»?! Особенно, если она понимает, а она, насколько я могу судить по проводимой ею судебной реформе, прекрасно понимает, что цель насилия в том сейчас и состоит, чтобы понижать его уровень по мере формирования правового сознания.

Вообще, избрание Путина чрезвычайно диагностично в отношении доминантных установок российского населения. Вроде бы из ничего человек возник, и ведь ничего, в сущности, не знали про него, но реакция-то последовала незамедлительно. Поскольку его образ сразу же стал ассоциироваться с сильной властью и государством, это разом тронуло всех. У большей части населения рука при этом совершенно непроизвольно проголосовала «за», у другой, которая присвоила себе право называть себя «интеллигенцией», также непроизвольно и инстинктивно дернулась в противоположном направлении. Никакой задумчивости, по моим наблюдениям, и не было вовсе. А ведь хорошо бы иногда не давать воли рукам, как, впрочем, и ногам. Не худо бы хоть изредка задумываться.

Я прекрасно понимаю, что разум человеку дан только в потенции. Но раз уж есть он, почему бы, проявив волю, и не воспользоваться им, овладев своим поведением, или уж, в крайнем случае, просто прочитать про то же «сильное государство», которым так страшало тогдашнее НТВ.

Скоро двести лет будет, как В. Гумбольдт объяснил всем разумным людям, что государство просто обязано быть максимально сильным, но только в обеспечении «негативных» прав человека — чтобы его не убивали, не грабили, не насиловали и т.п. И в то же время оно должно быть максимально слабым в обеспечении его «положительных» прав — чтобы

оно ни в коем случае не стремилось проявлять «заботу» о нем, вторгаясь в сферу его собственной самостоятельности; заботиться государство должно в пределах только о тех, кто не в состоянии делать это сам. Ну, вот и решайте — как, сильное у нас государство или нет? Его по большому счету только и начинают-то сейчас отстраивать!

Драматизм же положения самого президента заключается сегодня в том, что нынешний капитал доверия к нему он по необходимости вынужден будет тратить на реформы, которые скорее не подтвердят ожиданий значительной части населения в отношении «положительных» прав. Но в противном случае, если не будет тратить, после него нам опять придется все начинать с нуля.

11.

Поверьте, когда я, говоря о современной «интеллигенции», заключаю это слово в кавычки, мне не просто это делать. Но иначе не могу, так как нынешняя «интеллигенция» имеет самое несущественное отношение к тому совершенно особому состоянию духа русского образованного человека второй пол. 19 в., для маркировки которого и было востребовано это слово. Здесь, наверное, не место совершать исторический экскурс. Укажу лишь, что тогдашняя интеллигенция мучилась от своего противостояния народу и невозможности слиться с ним, а нынешняя, «заковыченная», наоборот, от своей излишней близости к тем, кого сама она презрительно называет «фазендщиками», «шариковыми», «гегемонами», «быдлом», «совками», «чернью» и т.п. и от кого она при первой возможности бежит куда подальше (лучше всего — за рубеж). Исключения есть, разумеется, и сейчас, но это скорее исключения.

Другое основание, по которому я решительно отказываю «интеллигенции» в праве именоваться так, имеет уже непосредственное отношение к теме нашего разговора. Само это слово предполагает не только потенцию разумения, но и

волю к нему. А вот с этим у нашей «интеллигенции» местами прямо-таки беда. Чего стоит одно только утверждение, что *интеллигенция должна всегда находиться в оппозиции к власти*. Выглядит почти что героически. Но ведь на деле это решительный отказ от собственного мышления. Теперь нет нужды думать, анализировать, самому рассуждать и потом самому же держать ответ перед собой за свои же собственные мысли и решения. Надо просто дожидаться, что скажет или сделает власть, а затем всем «интеллигентским» стадом вслед за очередным «пастырем», воплощающим в очередной раз якобы нашу «совесть», громко промышать: «Несогласные мы-ы-ы!» А сам-то ты где при этом? Ты лично, со своим уникальным и неповторимым взглядом на мир, да еще со своей способностью к анализу того, что происходит с нами в нашей стране?

Понятно, да? Я вовсе не призываю к сотрудничеству с властью и тем более к вхождению в нее. Я говорю о том, как интеллигенция, используя свой интеллектуальный потенциал и не изменяя себе, могла бы в принципе влиять на власть и до какой-то степени ограничивать вполне естественное стремление государственного аппарата к самовластию. Чем больше будет предложено ею альтернативных решений встающих перед страной проблем и чем разнообразней будут они представлены в СМИ, тем шире будет выбор у власти и тем выше будет вероятность того, что решение власти не выйдет за пределы сформированного таким образом проблемного поля. Это вдвойне важно, так как гражданского общества, которое кладет в принципе предел самовластию государства на Западе, у нас нет и долго еще не будет.

А что сейчас я вижу? Возьмите ту же Чечню. Много ума что ли надо, чтобы кричать, что война — это плохо?! Как будто изверг-государство только спит и видит, где бы как бы кого еще прирезать. Зато я-то каков! И смелый, и гуманный. И вообще особь прекрасная во всех отношениях (особенно для специфических любителей из ПАСЕ). Чистой воды нарциссизм! Самоутверждаться таким образом, наверное,

приятно. Только проблема, положим, Чечни так и останется, и государство будет ее решать лишь в силу своего собственного разума.

12.

Как ни парадоксально, но вот эта изначальная готовность «интеллигенции» воспринимать государство негативно является, по сути дела, вывернутыми наизнанку доминантными установками самых ортодоксальных большевиков 20-х гг. И если последствия этого не столь сейчас катастрофичны для страны, то уж благими их тоже никак не назовешь.

Смотрите, после введения НЭПа значительная часть руководящих партийных работников нижнего и среднего звена (до 80%) стала страдать разного рода неврозами. Срочно потребовалось проведение медицинского освидетельствования «вышедших из строя партийцев». И такая экспертиза по заданию ЦК была проведена, и причина установлена — это «нерациональная реакция на НЭП». Доминантные установки молодых большевиков, сложившихся как личности в долгой и жестокой борьбе за диктатуру пролетариата, оказались совершенно неадекватными новым реалиям мирной жизни. Начав страдать неврозами, «перманентные бойцы партии» продолжали настаивать на том, что «успокоение еще не наступило», что «враг закопался лишь глубже», что корни «врагом пушены глубоко», что «рано праздновать победу» и т.п.

Объективное психофизиологическое исследование говорило о полной сохранности всех умственных процессов партийцев-невротиков и прочности их нравственных устоев. Но наряду с этим врачами отмечалась развившаяся склонность к частым так называемым сужениям сознания, когда те переходили в другой мир, где и осуществляли свои вождения — снова командовали, снова были в боях, снова гонялись за противником. (Кстати сказать, все это хорошо известно нам и по литературе — гляньте хотя бы на того же Копенкина из платоновского «Чевенгура».) И ведь смотри-

те, что именно предлагали врачи таким больным в качестве лечебной процедуры — переход на военную работу, а еще лучше в заграничное коммунистическое подполье. Предлагали абсолютно верно, так как лишь в условиях постоянной внешней опасности для родного пролетарского государства такой «перманентный боец» действительно оказывался на месте. Только в этих условиях его доминантные социоцентрические установки оказывались адекватными окружающей его реальности, а неврозы лишались соответственно своей питательной почвы.

Из этого следует, что носитель подобных установок будет склонен к постоянному и спонтанному воспроизведению комфортной для себя ситуации вне зависимости от того, имеется в действительности такая опасность или нет. Кстати, тезис Сталина об обострении классовой борьбы по ходу строительства социализма целиком отвечал подобным ожиданиям. Вот и получалось, что, сворачивая НЭП и насилуя страну массовыми репрессиями, большевики с этой точки зрения просто приводили ее в соответствие со своими доминантными установками, обретая таким образом онтологическую уверенность и, как следствие, избавляясь от неврозов.

А теперь глянем на наших «перманентных правозащитников». Они также всю свою жизнь самоопределялись в связи с советским государством, только наоборот — в рискованном противостоянии ему. А вот нет теперь такого государства, которое увольняло бы их с работы, сажало бы по психушкам, лагерям и т.п. И что делать им и как жить, если вся жизнь до этого обретала высший смысл в этом самом противостоянии? Выбор-то опять невелик: или признать свои установки неадекватными новой реальности, на что, несомненно, требуется огромная сила воли и мужество; или настаивать на том, что враг закопался лишь глубже и вот-вот грянет очередной 37-ой год. Знакомые мотивы? Ну, конечно, опять НТВ! Оно ведь только тем и занималось, что создавало в обществе атмосферу надвигающейся катастрофы и формировало таким образом для нынешних «перманент-

ных бойцов» с государством (и соответственно для всех тех, кто в своем поведении ориентируется на них) вполне адекватную и, стало быть, лично комфортную среду обитания. А для страны чем это оборачивалось? — Подрывом доверия к государству, пытающемуся проводить, между прочим, самую, наверное, либеральную из всех возможных у нас на сегодняшний день экономическую политику. А ведь без такого доверия не может функционировать никакая рыночная экономика ни в одной стране мира. А без такой экономики в свою очередь мечтания тех же самых «перманентных бойцов» по поводу того же гражданского общества, демократии и т.п. так и останутся пустыми мечтаниями.

Вот я и говорю — если люди с возрастом не мудреют, осознавая ограниченность своего личного опыта и смиряясь с этим, то в конце концов они превращаются в законченных глупцов, оставаясь в принципе такими же, какими были раньше.

13.

Вообще-то по натуре я исторический оптимист. Мой оптимизм проявляется, в частности, в том, что я всей своей душой на стороне той из двух попавших в кувшин с молоком гаршинских лягушек, которая в отличие от первой не пошла от безысходности камнем на дно, а стала барахтаться, делая вроде бы нелепые телодвижения. Но масло-то в конце концов все-таки сбилось, и она выбралась! Вот и мы просто обречены делать сейчас много нелепых «телодвижений». Но ведь у нас, в отличие от лягушек, еще и разум есть. Значит, мы еще и думать в принципе можем. Не озвучивать то, к чему спонтанно подталкивают нас наши собственные доминантные установки, а именно думать, повышая произвольность отношения к ним, и изо дня в день анализировать, что творится с нами, и постоянно при этом выявлять и отсекаать действительно нелепые наши «телодвижения». Глядишь, и у нас в таком случае что-нибудь путное выйдет, да

еще, быть может, хотя бы чуть-чуть быстрее и безболезненнее, чем я говорил.

В отношении власти и конкретно Путина могу сказать, что пока он подтверждает (в основном) мои ожидания, с которыми я голосовал за него, видя в нем ответственного и рационального политика. А беспрецедентно высокий уровень доверия к нему населения — это просто бесценный капитал, впервые позволяющий рассчитывать на позитивное движение наших реформ, по крайней мере, в ближнесрочной перспективе.

Дальше, однако, заглядывать боюсь, так как сейчас совершенно неясно, в каком направлении будут меняться доминантные установки российского населения. А от этого, как я полагаю, все в конечном счете и будет зависеть. Остается только надеяться, что несмотря на все возможные в будущем изменения «ближнее» наше пространство не сузится в конце концов до размеров корыта и нынешнее дружное мычанье не сменится у нас столь же дружным хрюканьем. Но ведь это опять-таки в нашей с вами воле.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Древнеиндийские источники:

тексты, переводы

Aufrecht Th. Die Hymnen des Rigveda. T. 1–2. Wiesbaden, 1968.

The Samhitā of the Black Yajur Veda, with the comment. of Mādhava Āchārya, ed. by E. Roer, R.N. Vidyaratna etc. Vol. 1–6. Calcutta, 1854–1899.

The Veda of the Black Yajus School entitled Tattiriya Sanhita. Transl. By A.B. Keith. Vol. 1–2. Cambridge (Mass.), 1914.

Vājasaneyi-Samhitā. Ed. by A. Weber. Berlin – London, 1852.

The Aitareya Brahmanam of the Rigveda. Ed., transl. and explained by M. Haug. Vol. 1–2. Bombay, 1863.

Rigveda Brahmanas: the Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda. Transl. by A.B. Keith. Cambridge (Mass.), 1920.

Jaiminiya-Brahmana of the Samaveda, critically ed. by Raghu Vira, Lokesh Chandra. Nagpur, 1954.

Bodewitz H.W. Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1–65. Translation and Commentary with a study Agnihotra and Prāṇāgnihotra. — Leiden, 1973.

Kauṣītaki-Brāhmaṇa. Hrsg. von E.R. Sreekrishna Sarma. Wiesbaden, 1968.

Pañcaviṃṣa-Brāhmaṇa. Transl. by W. Caland. Calcutta, 1982.

The Śatapathabrāhmaṇa according to the Mādhyandina Recension with the Commentary of Sāyaṇācārya and Harisvāmin. Vol. 1–5. Delhi, 1990.

Kānvaśatapathabrāhmaṇam, ed. and transl. by C.R. Svaminathan. Delhi, 1997.

The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kānvīya Recension, ed. for the first time by Dr. W. Caland and revised by Dr. Raghu Vira. Delhi, 1983.

The Śatapatha-brāhmaṇa according to the Mādhyandina school, transl. by J. Eggeling. Vol. 1–5. Oxf., 1882–1900 (SBE Vol. 12, 26, 41, 43, 44).

Dumont P.E. The Full-moon and New-moon sacrifices in the Taittirīya-Brāhmaṇa. Proceedings of the American Philosophical Association. Phil., 1957, vol. 101, № 2 (ТБр 3.2.1.1–3.2.10.3); 1959, vol. 103, № 4 (ТБр 3.3.1.1–3.3.11.4); 1960, vol. 104, № 1 (ТБр 3.5.1.1–3.5.12.1); 1961, vol. 105, № 1 (ТБр 3.7.1.1–3.7.11.5) [Текст и перевод].

Aitareyāranyaka with Mokṣapradāvṛtti of Śaguruśiṣya. Ed. by K. Raghavan Pillai. Kerala, 1968.

Upaniṣat-samgrahaḥ containing 188 Upaniṣads. Ed. by J.L. Shastri. Delhi, 1970.

The Śrauta Sūtra of Āpastamba belonging to the Taittirīya Samhitā with the comment. of Rudradatta. Ed. by R. Garbe. Vol. 1–3. Calcutta, 1882–1902.

Kātyāyana Śrauta Sūtra. Transl. by H.G. Ranade. Poona, 1978.

The Gṛihya-sūtras. Transl. by H. Oldenberg. P. 1–2. Oxf., 1886–1892 (SBE Vol. 29, 30).

Āpastamba Dharmasūtra. Ed. by Chinnaswāmī Śāstrī with the comment. Ujvalā by Sri Haradatta Miśra. Benares, 1932.

The Baudhāyana-dharmasūtra with the Vivarana Commentary by Śrī Govinda Svāmī. Ed. by U.Ch. Pāṇḍeya. Varanasi, 1972.

Gautamapraṇītadharmasūtrāṇi Haradattakṛtāmītākṣarāvṛttisanhitāni. Ānandāśramasamskr̥tagranthāvaliḥ 1966, № 61.

Manu-smṛti with the Manubhāṣya of Medhātithi. Ed. by G. Jhā. Calcutta, 1932.

Yājñavalkya Smṛti with the comment. Of Mitra Miśra and Vijñāneśvara. Ed. by N.Ś. Khiste and J.Ś. Hosinga. Benares, 1929.

Angirāḥprabhartibaudhāyanāntānām smṛtīnām samuccayaḥ. Poona, 1955.

The Smṛti Sandarbha. Vol. 1–4. Calcutta, 1952–1953.

Dutt M.N. The Dharma Śāstras. Text and Transl. of the twenty saṃhita's. Vol. 1–2. Calcutta, 1907–1908.

The Sacred Laws of the Āryas as taught in the schools of Āpastamba, Gautama, Vśishtha and Baudhāyana. Transl. by G. Buhler. P. 1–2. Oxf., 1879–1882 (SBE Vol. 2, 14).

The Institute of Vishnu. Transl. by J. Jolly. Oxf., 1880 (SBE Vol. 7).

The Mahabharata. For the first time critic. ed. by Vishnu Sukthankar. Vol. 1–28. Poona, 1927–1955.

Атхарваведа. Избранное. Перевод, предисл. и коммент. Т.Я. Елизаренковой. М., 1976.

Ригведа. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. Т. 1–3. М., 1989–1999.

Брихадараньяка упанишада. Перевод, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964.

Чхандогья упанишада. Перевод, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1965.

Законы Ману. Перевод С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М., 1960.

Самозванцев А.М. Книга мудреца Яджнавалкьи. М. 1994.

Махабхарата. Книга третья, Лесная. Перевод, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987.

- Адамар 1970 — Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М., 1970.
- Авдеева 1842 — Авдеева Е.А. Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
- Аджинджал 1969. — Аджинджал И.А. Из этнографии Абхазии. Материалы и исследования. Сухуми, 1969.
- А-кий 1853 — А-кий В. Обычай при свадьбах в Пошехонском уезде. — Ярославские губернские ведомости. 1853, № 31.
- Александров 1863 — Александров В.А. Вологодская свадьба. — Библиотека для чтения. СПб., 1863, № 5, Приложение, с. 1-44; № 6, Приложение, с. 1-45.
- Александров 1937 — Александров В. Пугачев (Народность и реализм Пушкина). — Литературный критик. 1937, № 1.
- Алексеев 1975 — Алексеев В.П. Возникновение человека и общества. — Первобытное общество. М., 1975.
- Альт 1956 — Vorlesungen über die Erziehung auf frühen Stufen der Menschheitsentwicklung. В., 1956.
- Андреев 1929 — Андреев А.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.
- Андроников 1903 — Андроников В.А. Свадебные причитания Костромского края со стороны содержания и формы. — Труды второго областного Тверского археологического съезда. Тверь, 1903.
- Аникин 1998 — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953 — 1993 г. Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.

- Анцыферова 1971 — Анцыферова Л.И. К проблеме изучения исторического развития психики. — История и психология. М., 1971.
- Арефьев 1902 — Арефьев В.С. Материалы по этнографии Енисейского уезда Енисейской губернии. — Известия Восточно-Сибирского отдела РГО. Иркутск, 1902, т. 32, № 1-2.
- Арсеньев 1879 — Арсеньев Ф.А. Крестьянские игры и свадьбы в Ясногоре. Бытовой этюд. — Вологодский сборник. Т. 1. Вологда, 1879.
- Архангельский 1854 — Архангельский А. Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда. — ЭС. 1854, вып. 2.
- Астров 1905 — Астров Н. Крестьянская свадьба в с. Загоскине Пензенского уезда. — ЖС. 1905, вып. 3-4.
- Афанасьев 1957 — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в 3-х томах. М., 1957.
- Б. а. 1854 — Быт белорусских крестьян. — ЭС. 1854, вып. 2.
- Б. а. 1863 — Свадебные обычаи и обряды жителей села Тимошевки и других селений Мелитопольского уезда. Симферополь, 1863.
- Б. а. 1912 — Народные обычаи, поверья и гадания. Гадания в ночь на Ивана Купала. — Тверская старина. 1912, № 6.
- Байбурин, Левинтон 1978 — Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе. — Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Балашов 1985 — Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова М.И. Русская свадьба. М., 1985.
- Балов 1889 — Балов А. Крестьянские похоронные обычаи в Пошехонском уезде. — Ярославские губернские ведомости. 1889, № 54.
- Балов 1898 — Балов А., Дерунов С.Я., Ильинский Я. Очерки Пошехонья. ЭО. 1898, № 4.

- Барридж 1960 — Burridge K.O.L. Mambu. A Melanesian Millenium. L., 1960.
- Барридж 1967 — Burridge K.O.L. Levi-Stauss and Myth. — The Structural Study of Myth and Totemism. L., 1967.
- Барт 1961 — Barth F. Nomads of South Persia. Oslo, 1961.
- Барт 1975 — Barth F. Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea. Oslo — New Haven, 1975.
- Бартенев 1864 — Бартенев М. Смотрины в Кубенском краю. — Вологодские губернские ведомости. 1864, № 25.
- Бахтин 1976 — Бахтин М. Проблема текста. — Вопросы литературы. М., 1976, № 10.
- Бахтин 1979 — Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.
- Белинский 1925 — Белинский А. Свадебные обычаи, обряды, приметы среди населения Опочецкого уезда. — Познай свой край. Сборник Псковского общества краеведения. Псков, 1925, вып. 2.
- Берковский 1975 — Берковский Н.Я. О мировом значении русской литературы. Л., 1975.
- Берндты 1981 — Берндт Р.М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. М., 1981.
- Бернштейн 1947 — Бернштейн Н.А. О построении движений. М., 1947.
- Бернштейн 1990 — Бернштейн Н.А. Физиология движений и активность. М., 1990.
- Билинкис 1960 — Билинкис Я. Народ и революционеры в романе Л.Н. Толстого «Воскресенье». — О русском реализме XIX века и вопросы народной литературы. М.-Л., 1960.
- Богословский 1924 — Богословский П.С. Материалы по народному быту, фольклору и литературной старине. — Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924, вып. 1.

- Богатырев 1916 — Богатырев П.Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда. — ЭО. 1916, № 3-4.
- Бурцев 1898 — Бурцев А.Е. Народный быт Великого севера. Т. 2. СПб., 1898.
- Брунер 1971 — Брунер Дж. Заключение. — Исследование развития познавательной деятельности. Под ред. Дж. Брунера и др. М., 1971.
- Брунер 1977 — Брунер Дж. Психология познания. М. 1977.
- Бусыгин 1973 — Бусыгин Е.П., Зорин Н.В., Михайличенко Е.В. Общественный и семейный быт русского сельского населения Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование (середина XIX — начало XX вв.). Казань, 1973.
- Васюкович 1867 — Васюкович П. Обряды погребения в Игуменском уезде. — Минские губернские ведомости. 1867, № 12.
- Ватсон 1970 — Watson L. Self and Ideal in a Guajiro Life History. Wien, 1970 (Acta Ethnologica et Linguistica, № 21).
- Вебер 1876 — Weber A. Akademische Vorlesungen Über Indische Literaturgeschichte. 2 Aufl. B., 1876.
- Величковский, Зинченко, Лурия 1973 — Величковский Б.М., Зинченко В.П., Лурия А.Р. Психология восприятия. М., 1973.
- Вернер 1957 — Werner H. Comparative Psychology of Mental Development. N.Y., 1957.
- Виноградов 1917 — Виноградов Н.Н. Костромская свадьба. — Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1917, вып. 8.
- Виноградов 1923 — Виноградов Г.С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилородного населения Сибири. — Сборник трудов профессоров и преподавателей Иркутского государственного университета. Иркутск, 1923, вып. 5.

- Виноградова 1982 — Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.
- Выготский 1934 — Самухин Н.В., Биренбаум Г.В., Выготский Л.С. К вопросу о деменции при болезни Пика. — Советская невропатология, психиатрия и психология. Т. 3. Вып. 6. М., 1934.
- Выготский 1935 — Проблема умственной отсталости. — Умственно отсталый ребенок. Психологические исследования. Вып. 1., М., 1935.
- Гагенторн 1926 — Гагенторн Н. Свадьба в Салтыковской вол., Моршанского у., Тамбовской г. — Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
- Герасимов 1900 — Герасимов М.К. Обычаи, обряды и поверья в Череповецком у. Новгородской губ. — ЭО. 1900, № 3.
- Гибсон 1988 — Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988.
- Глинка 1985 — Глинка Ф.Н. Письма русского офицера. М., 1985.
- Глэдвин 1964 — Gladwin Th. Culture and Logical Process. Explorations in Cultural Anthropology. Essays in honor of G.P. Murdock. N.Y., 1964.
- Глэдвин 1970 — Gladwin T. East is a Big Bird. Navigation and Logic on Puluwat Atoll. Cambridge (Mass.), 1970.
- Гонда 1975 — Gonda J. Vedic Literature (Samhitās and Brahmanas). Wiesbaden, 1975 (A History of Indian Literature, vol. I, fasc. 1).
- Гонда 1975, т. 4 — Gonda J. The Sacred Character of Ancient Indian Kingship. — Selected Studies. Vol. 4. Leiden, 1975.
- Гонда 1977 — Gonda J. Vedic Literature (The Ritual Sūtras). Wiesbaden, 1977 (A History of Indian Literature, vol. I, fasc. 2).

- Гонда 1983 — Gonda J. Vedic Gods and the Sacrifice. — Numen. 1983, vol. XXX, fasc. 1.
- Григорьев 1915 — Григорьев А. И.С. Тургенев и его деятельность. — Собр. соч. под ред. В.Ф. Саводника. Вып. 10. М., 1915.
- Гринкова 1926 — Гринкова Н.П. Старая и новая свадьба в Ржевском у. Тверской губ. — Сборник Ржевского общества краеведения. Ржев, 1926.
- Гринфилд 1971 — Гринфилд П. О культуре общества и о понимании принципа сохранения количества вещества. — Исследование развития познавательной деятельности. Под ред. Дж. Брунера и др. М., 1971.
- Гуди 1962 — Goody J. Death, Property and Ancestors. A Study of Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa. Stanford, 1962.
- Гуди, Ватт 1968 — Goody J., Watt I. The Consequences of Literacy. — Literacy in Traditional Societies. Cambridge, 1968.
- Гуковский 1938 — Гуковский Г.А. Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л., 1938.
- Гуковский 1957 — Гуковский Г.А. Пушкин и проблемы реалистического стиля. М., 1957.
- Гуковский 1959 — Гуковский Г.А. Реализм Гоголя. М.-Л., 1959.
- Гура 1978 — Гура А.В. Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губ.). — Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Гуревич 1979 — Гуревич А.Я. Традиционное и новое в историческом знании. — Тезисы докладов межвузовской конференции «Современные проблемы философии истории» (Тарту — Кяэрику, 16–18 апр. 1979), Тарту, 1979.

Гэлли, Харрисон 1978 — Galli M., Harrison G. Situational Signs and Social Attentiveness: The Conception of Reality among a Group of Sicilian Illiterates. — Discourse and Inference in Cognitive Anthropology. P., 1978.

Даль 1904 — Даль В. Пословицы русского народа. Изд. 3-е. Т. 4. СПб., 1904.

Деррет 1968 — Derret D. Religion, Law and the State in India. L., 1968.

Дерунов 1869 — Дерунов С. Крестьянская свадьба в Пошехонском уезде. — Труды Ярославского ГСК. 1869, вып. 5.

Доброзраков 1875 — Доброзраков Т. Село Борисовское с его приходскими селениями Нижегородского уезда. — Нижегородский сборник. Т. 5. Нижний Новгород, 1875.

Добрынин 1910 — Добрынин Ф. Свадебные и кунные песни в ближайших к гор. Шенкурску деревнях. — Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1910, № 18.

Добрынкин 1867 — Добрынкин Н.Г. Вязниковский уезд. Этнографический очерк. Труды Владимирского ГСК. 1867, вып. 7.

Довнар-Запольский 1909 — Довнар-Запольский М.В. Исследования и статьи. Т. 1. Киев, 1909.

Дуглас 1970 — Douglas M. Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. Harmondsworth, 1970.

Дыренкова 1940 — Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и прим. Н.П. Дыренковой. М. — Л., 1940.

Евсеев 1959 — Мордовская свадьба. Саранск, 1959.

Едемский 1910 — Едемский М. Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда. ЖС. 1910, вып. 1-2, Приложение, с. 1-48; вып. 3, Приложение, с. 49-96; вып. 4, Приложение, с. 97-137.

- Ефименко 1877 — Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877.
- Забылин 1880 — Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, суеверия и поэзия. М. 1880.
- Завойко 1914 — Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. — ЭО. 1914, № 3-4.
- Завойко 1915 — Завойко Г.К. Гадания у крестьян Владимирской губернии. — ЭО. 1915, № 1-2.
- Зверов 1917 — Зверов М. Свадебные обычаи в Ново-Никольской вол. Грязовецкого у. — Известия общества изучения Северного края. Вып. 4. Вологда, 1917.
- Зейгарник 1949 — Зейгарник Б.В. Нарушение спонтанности при военных травмах лобных долей мозга. — Неврология военного времени. Т. 1. М., 1949.
- Зеленин 1909 — Зеленин Д.К. Народный обычай «греть покойников». Харьков, 1909.
- Зеленин 1914 — Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Имп. РГО. Вып. 1. Пг., 1914.
- Зеленин 1914а — Зеленин Д.К. Великорусские сказки Пермской губернии. Пг., 1914 (Записки РГО по Отд. Этнографии, т. 41).
- Зеленин 1915 — Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Имп. РГО. Вып. 2. Пг., 1915.
- Зеленин 1915а — Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915 (Записки РГО по Отд. Этнографии, т. 42).
- Зеленин 1916 — Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Имп. РГО. Вып. 3. Пг., 1916.
- Зеленин 1934 — Зеленин Д.К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. — С.Ф. Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности (1882 — 1932). Л. 1934.

- Зимнев 1865 — Зимнев И. Свадебные обычаи в Короцком приходе. — Новгородский сборник. Вып. 2. Новгород, 1865.
- Иваницкий 1890 — Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890 (Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, т. 69).
- Иванов 1892 — Иванов И. Суеверия крестьян. Этнологические очерки с. Георгиева при реке Лухе (Юрьевец. У.). — Родина. 1892, № 8-13; № 15-31.
- Иванов 1907 — Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1907, т. 17.
- Измайлов 1953 — Измайлов Н.В. Оренбургские материалы Пушкина для «Истории Пугачева» и «Капитанской дочки». — Пушкин. Исследования и материалы. Труды Третьей Всесоюзной Пушкинской конференции. М. — Л. 1953.
- Инал-Ипа 1954 — Инал-Ипа Ш. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.
- Ильинский 1894 — Ильинский В. Свадебные обычаи в Ряговском приходе Каргопольского уезда. — Олонецкий сборник. Вып. 3. Отд. 2. Петрозаводск, 1894.
- История древнего мира 1989 — История древнего мира. Под ред. И.М. Дьяконова и др. Т. 1-3. М., 1989.
- Йолли 1896 — Jolly J. Recht und Sitte. Strassburg, 1896.
- Кабо 1979 — Кабо В.Р. Теоретические проблемы реконструкции первобытности. — Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М., 1978.

- Калинников 1916 — Калинин И. Народные приметы. — ЖС. 1916, вып. 2-3. Приложение № 5.
- Калужникова, Липатов 1983 — Калужникова Т.И., Липатов В.А. Традиционная свадьба как музыкально-драматическое единство (по современным записям в пос. Билимбай Свердловской области). — Бытование фольклора в современности (на материале экспедиций 60-80-е гг.). Свердловск, 1983.
- Кане 1941 — Kane P.V. History of Dharmaśāstra. Vol. 2. P. 1-2. Poona, 1941.
- Канторович 1957 — Kantorowicz E. The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology. N.Y., 1957.
- Карамзин 1834 — Карамзин Н.М. Сочинения. Т. 7. СПб., 1834.
- Карамзин 1987 — Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Л., 1987.
- Карский 1916 — Карский Е.Ф. Белоруссы. Т. 3. М. 1916.
- Катанов 1907 — Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Т. 9. Тексты, собранные и перев. Н.Ф. Катановым. СПб., 1907.
- Кейпер 1960 — Kuiper F.B.J. The Ancient Arian Verbal Contest. — Indo-Iranien Journal. 1960, № 4.
- Кейт 1925 — Keith A.B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge (Mass.), 1925 (HOS, vol. 31-32).
- Кельсиев 1868 — Кельсиев В. Пережитое и передуманное. СПб., 1868.
- Кидд 1969 — Kidd D. Savadge Childhood. A Study of Kafir Children. N.Y., 1969.
- Киреевский 1911 — Песни, собранные П.В. Киреевским. Песни обрядовые. Вып. 1. М., 1911.
- Киркор 1858 — Киркор А. Этнографический взгляд на Виленскую губернию. — ЭС. 1858, вып. 3.
- Кирпотин 1974 — Кирпотин В.Я. Разочарование и крушение Родиона Раскольникова. М., 1974.

- Колесницкая, Телегина 1977 — Колесницкая И.М., Телегина Л.М. Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян. — Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
- Конкка 1974 — Конкка У.С. Карельская свадебная причитальщица — *itkettäjä* «возбудительница плача». — Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Костоловский 1901 — Костоловский И. Из народных суеверий, примет и обычаев Еремейцевской волости, Рыбинского уезда. — ЭО. 1901, № 3.
- Костомаров 1860 — Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и обычаев великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1860.
- Коул, Скрибнер 1977 — Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М., 1977.
- Кофырин 1900 — Кофырин Н. Суеверия крестьян села Печаного Пудожского уезда. Петрозаводск, 1900.
- Крачковский 1874 — Крачковский Ю.Ф. Быт западно-русского селянина. М., 1874.
- Кремлева 1980 — Кремлева И.А. Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области. — Полевые исследования Института этнографии (1978). М., 1980.
- Кривошапки 1865 — Кривошапки М.Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865.
- Кропоткин 1969 — Кропоткин П.А. Записки революционера. М., 1969.
- Куклин 1900 — Куклин М. Свадебные обычаи и песни крестьян Стрелецкой волости, Тотемского уезда. — ЭО. 1900, № 2.
- Куликовский 1894 — Куликовский Г.И. Похоронные обряды Обонежского края. — Олонецкий сборник. Вып. 3. Отд. 2. Петрозаводск, 1894.

- Лебедев 1853 — Лебедев Н. Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда. Вып. 1.— ЭС. 1853.
- Лебедева 1978 — Лебедева А.А. Материальные компоненты, их характер и роль в традиционном свадебном обряде старожилов Тобольской губернии (XIX в. — начало XX в.). — Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Левада 1965 — Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965.
- Леви-Брюль 1950 — Выражение принадлежности в меланезийских языках. — Эргативная конструкция предложения. М., 1950.
- Леви-Строс 1964 — Lévi-Strauss C. Mythologiques: Le cru et le cuit. P., 1964.
- Леви-Строс 1966 — Lévi-Strauss C. Mythologiques: Du miel aux cendres. P., 1966.
- Леви-Строс 1967 — Lévi-Strauss C. Structural Anthropology. N.Y., 1967.
- Ленга 1967 — Lingat R. Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde. P., 1967.
- Леруа 1927 — Leroy O. La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme. P., 1927.
- Либеров 1899 — Либеров А. Из дневника сельского пастыря. — Костромские епархиальные ведомости. 1899, № 6.
- Липинская, Сафьянова 1978 — Липинская В.А., Сафьянова А.В. Свадебные обряды русского населения Алтайского горного округа. — Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Лич 1974 — Leach E. Lévi-Strauss. L., 1974.
- Лич 1976 — Leach E. Culture and Communication. Cambridge, 1976.
- Л-р 1870 — Л-р В. Этнографические этюды. — Ярославские губернские ведомости. 1870, № 16.
- Лурия 1971 — Лурия А.Р. Психология как историческая наука. — История и психология. М., 1971.

- Лурия 1974 — Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. Экспериментально-психологическое исследование. М., 1974.
- Лурия 1979 — Лурия А.Р. Язык и сознание. М., 1979.
- Лурия, Виноградова 1971 — Лурия А.Р., Виноградова О.С. Объективное исследование динамики семантических полей. — Семантическая структура слова. Психолингвистические исследования. М., 1971.
- Лэнгнис 1965 — Langness L. The Life History in Anthropological Science. N.Y. 1965.
- Магницкий 1883 — Магницкий В.К. Поверья и обряды в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883.
- Макаренко, Зотов 1978 — Макаренко Ю.А., Зотов Ю.А. Психофизиологические аспекты взаимодействия двух систем разного биологического качества. — Теория функциональных систем в физиологии и психологии. М., 1978.
- Макдонелл, Кейт 1958 — Macdonell A.A., Keith A.B. Vedic Index. Vol. 1-2. Varanasi, 1958.
- Максимов 1873 — Максимов С. Куль хлеба и его похождение. СПб., 1873.
- Маламуд 1975 — Malamoud Ch. Cuire le Monde. — Purusartha. Recherches des sciences sociales sur L'Asie du Sud. P. 1 P., 1975.
- Малиновский 1886 — Малиновский Н. Свадебные обычаи в Воезерском приходе. — Олонецкий сборник. Вып. 2. Отд. 2. Петрозаводск, 1886.
- Малиновский 1948 — Malinowski B. Magic, Science and Religion and Other Essays. Boston, 1948.
- Малиновский 1961 — Malinowski B. Argonauts of Western Pacific. N.Y., 1961.
- Малыхин 1861 — Малыхин П. Город Нижнедевицк и его уезд. — Воронежский литературный сборник. Вып. 1. Воронеж, 1861.

- Манжура 1894 — Манжура И.И. Малорусские сказки, предания, пословицы и поверья. — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 6. Вып. 2. Харьков, 1894.
- Мансуров 1928 — Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Вып. 1. Рязань, 1928.
- Мансуров 1930 — Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Вып. 3. Рязань, 1930.
- Маркс 1955 — Маркс К. Тезисы о Фейербахе. — Сочинения. Т. 3. М., 1955.
- Машкин 1862 — Машкин А. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда. — ЭС. 1862, вып. 5.
- Машкин 1863 — Машкин А. Обычаи и обряды простонародья в гор. Обояне. — Труды Курского ГСК. 1863, вып. 1.
- Мид 1942 — Mead M. Growing up in New Guinea. Harmondsworth, 1942.
- Мид 1963 — Mead M. Coming of Age in Samoa. N.Y. 1963.
- Миллер 1928 — Miller N. The Child in Primitive Society. L., 1928.
- Милорадович 1897 — Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888 — 1895 гг. Харьков, 1897.
- Милорадович 1902 — Милорадович В. Житие-бытие лубенского крестьянина. — Киевская старина. 1902, № 4.
- Мисюгин, Пугач 1978 — Мисюгин В.М., Пугач З.Л. Традиционное производство железных изделий в Тропической Африке (по материалам коллекции МАЭ). — Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. CV. Л., 1978.
- Можаровский 1873 — Можаровский А.Ф. Святочные песни, игры, гадания Казанской губернии. Казань, 1873.

- Мыльникова, Цинциус 1926 — Мыльникова К., Цинциус В.
Северно-великорусская свадьба. — Материалы по
свадьбе и семейно-родовому строю народов
СССР. Л., 1926.
- Мэггит 1966 — Maggitt M.J. Gadjari among the Walbiri Abo-
rigines of Central Australia. — Oceania. 1966,
vol. 36, № 3-4.
- Надеждинский 1881 — Надеждинский Г. Село Голицино.
— Саратовский сборник. Т. 1. Саратов, 1881.
- Неклепаев 1903 — Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сур-
гутского края. — Записки Западно-Сибирского
отд. РГО. Кн. 30. Омск, 1903.
- Никифоровский 1897 — Никифоровский Н.Я. Простона-
родные приметы и поверья. Витебск, 1897.
- Новиков 1972 — Новиков А.И. Нигилизм и нигилисты.
Опыт критической характеристики. Л., 1972.
- Носович 1873 — Носович И.И. Белорусские песни. СПб.,
1873 (Записки РГО по Отд. этнографии, т. 5).
- Овчинников 1870 — Овчинников Е. Свадьбы в Лихачев-
щине. — Ярославские губернские ведомости.
1870, № 39.
- Озаровская 1927 — Озаровская О.Э. Северная свадьба. —
Художественный фольклор. Вып. 2-3. М., 1927.
- Оксман 1959 — Оксман Ю.Г. От «Капитанской дочки» к
«Запискам охотника». — Пушкин — Рылеев —
Кольцов — Белинский — Тургенев. Исследования
и материалы. Саратов, 1959.
- Олвер, Хорнсби 1971 — Олвер Р., Хорнсби Дж. О составле-
нии групп эквивалентных предметов. — Иссле-
дование развития познавательной деятельности.
М., 1971.
- Ольденберг 1919 — Oldenberg H. Vorwissenschaftliche Wis-
senschaft. Die Weltanschauung der Brāhmana-
Texte. Gottingen, 1919.

- Ончуков 1908 — Ончуков Н.Е. Северные сказки. СПб., 1908 (Записки РГО по Отд. этнографии, т. 33).
- Орлов 1891 — Орлов У. Из области предрассудков и суеверий, преимущественно существующих в Романово-Борисоглебском уезде. — Ярославские губернские ведомости. 1891, № 50.
- Осокин 1856 — Осокин С. Народный быт в Северо-Восточной России. Записки о Малмыжском уезде (в Вятской губернии). — Современник. 1856, № 11.
- Пашин 1880 — Пашин Д. Некоторые суеверные обычаи и предрассудки прихожан м. Петрикова Нозырского у. — Минские епархиальные ведомости. 1880, № 3.
- Пашенко 1904 — Пашенко С. Из поверий Ярославской губернии. — Вестник Ярославского земства. 1904, № 1-2.
- Перепелкин 1966 — Перепелкин Ю.Я. Частная собственность в представлении египтян Старого царства. — Палестинский сборник. Вып. 16 (79). М.-Л., 1966.
- Петрунина 1987 — Петрунина Н.Н. Проза Пушкина (пути эволюции). Л., 1987.
- Петухов 1863 — Петухов Д. Горный завод Дедюхин и окольные местности. — Записки Имп. РГО. СПб, 1863, кн. 4.
- Планк 1966 — Планк М. Единство научной картины мира. М., 1966.
- Поспелов 1877 — Поспелов Н.М. Свадебные обычаи Ветлужского края Макарьевского у. — Нижегородский сборник. Т. 6. Нижний Новгород, 1877.
- Пр. 1899 — Пр. В.Е. Описание сельской свадьбы в Сентилеевском уезде, Симбирской губернии. ЭО. 1899, № 3.
- Пришвин 1969 — Пришвин М. Незабудки. М., 1969.

- Пропп 1946 — Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пропп 1976 — Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.
- Пыпин 1890 — Пыпин А.Н. История русской этнографии. Т. 1. СПб., 1890.
- Рабинович 1978 — Рабинович М.Г. Свадьба в русском городе XVI в. — Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Рабинович 1978а — Рабинович М.Г. Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978.
- Радин 1927 — Radin P. Primitive Man as Philosopher. N.Y., 1927.
- Радищев 1938 — Радищев А.Н. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.—Л., 1938.
- Радищев 1952 — Радищев А.Н. Полное собрание сочинений. Т. 3. М.—Л., 1952.
- Радченко 1888 — Радченко З. Гомельские народные песни. СПб., 1888 (Записки по Отд. этнографии. Т. 13. Вып. 2).
- Радченко 1929 — Радченко Е.С. Село Бужарово Воскресенского района Московского округа. М., 1929 (Труды Общества изучения Московской области, вып. 3).
- Раевский 1861 — Раевский А. Некоторые малороссийские поверья. — Воронежская беседа. СПб., 1861.
- Резанов 1902 — Резанов В.И. Материалы по этнографии Курской губернии. Ч. 1–2. Курск, 1902 (Курский сборник, вып. 3).
- Рену 1941/1942 — Renou L. Les connexions entre le rituel et la grammaire sanskrit. — JA. T. 233. P., 1941/1942.
- Рену 1947 — Renou L. Les écoles védiques et la formation du Veda. P., 1947 (Cahiers de la Société Asiatique, № 9).
- Рену 1962 — Renou L. Recherches sur le Rituel Vedique: la place du Rigveda dans l'ordonnance du culte. — JA. T. 250, 1962.

- Рид 1955 — Read K.E. *Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-gama.* — *Oceania.* 1955, № 4.
- Романов 1911 — Романов Е.Р. *Материалы по этнографии Гродненской губернии.* Вильна, 1911.
- Романов 1978 — Романов В.Н. *Древнеиндийские представления о царе и царстве.* — ВДИ. 1978, № 4.
- Романов 1985 — Романов В.Н. *О композиции «Махабхараты».* — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985.
- Романов 1991 — Романов В.Н. *Историческое развитие культуры. Проблемы типологии.* М., 1991.
- Романов, Вигасин 1980 — Романов В.Н., Вигасин А.А. *Из наблюдений над композицией дхармашастр.* — Древний Восток и античный мир. М., 1980.
- Рыбников 1910 — *Песни, собранные П.М. Рыбниковым.* Т. 3. М., 1910.
- Редфилд 1964 — Redfield R. *Thinker and Intellectual in Primitive Society.* — *Primitive Views of the World.* N.Y., 1964.
- Седакова 1983 — Седакова О.А. *Материалы к описанию полесского погребального обряда.* — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Село Вирятино 1958 — *Село Вирятино в прошлом и настоящем. Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни.* М., 1958 (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Новая серия, т. 41).
- Селиванов 1886 — Селиванов А.П. *Этнографические очерки Воронежской губернии.* — Воронежский юбилейный сборник. Воронеж, 1886.
- Семенцов 1981 — Семенцов В.С. *Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм.* М., 1981.
- Серебренников 1911 — Серебренников В.Н. *Свадебные обычаи и песни крестьян Андреевской волости, Оханского уезда, Пермской губернии.* — *Материалы по изучению Пермского края.* Вып. 4. Пермь, 1911.

- Синани 1939 — Дневник доктора Б.Н. Синани. Летописи Государственного литературного музея. Кн. 4. М., 1939.
- Синицын 1921 — Синицын С.Д. Телебшане. — Бежецкий край. Вып. 1. Бежецк, 1921.
- Смиречанский 1871 — Смиречанский В.Д. Этнографический очерк. Из быта крестьян Псковского у. — Псковский статистический сборник. Псков, 1871.
- Смирнов 1917 — Смирнов А.М. Сборник великорусских сказок архива РГО. Вып. 1–2. Пг., 1917 (Записки РГО по Отд. этнографии, т. 44).
- Смирнов 1920 — Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском уезде. — Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 15. Кострома, 1920
- Смирнов 1922 — Смирнов М.И. Этнографические материалы по Переяславль-Залесскому уезду, Владимирской губ. М., 1922.
- Смирнов 1927 — Смирнов В. Народные гаданья Костромского края. — Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 41. Кострома, 1927.
- Смирнов 1927а — Смирнов М.И. Культ и крестьянское хозяйство в Переяславль-Залесском уезде. — Труды Переяславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея. Переяславль-Залесский, 1927, вып. 1.
- Соколовы 1915 — Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Соловьев 1905 — Соловьев Е.А. Опыт философии русской литературы. СПб., 1905.
- Стэннер 1963 — Stanner W.E.H. On Aboriginal Religion. — Oceania. 1963, vol. 33, № 4.
- Стэннер 1965 — Stanner W.E.H. Religion, Totemism and Symbolism. — Aboriginal Man in Australia. Sydney, 1965.

- Суворин 1964 — Суворин А.С. О покойном. — Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1964.
- Сумцов 1881 — Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
- Сумцов 1885 — Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков. 1885.
- Тимирязев 1939 — Тимирязев К.А. Развитие естествознания в России в эпоху 60-х годов. — Сочинения. Т. 8. [М.], 1939.
- Тите 1975 — Thite G.U. Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts. Poona, 1975.
- Тихонравов 1857 — Тихонравов К. Владимирский сборник. Материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губернии. М., 1857.
- Тульвисте 1976 — Тульвисте П. К интерпретации параллелей между онтогенезом и историческим развитием мышления. — Труды по знаковым системам. Т. 8. Тарту, 1976 (Ученые записки Тартуского университета. Вып. 411).
- Тульвисте 1978 — Тульвисте П. О теоретических проблемах исторического развития мышления. — Принцип развития в психологии. М., 1978.
- Тульвисте 1982 — Тульвисте П. Всегда ли дважды два четыре? — Декоративное искусство. М., 1982, № 8.
- Тэрнер 1967 — Turner V The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. N.Y., 1967.
- Тэрнер 1969 — Turner V. The Ritual Process. Structure and Anti-structure. Chicago, 1969.
- Уланов 1968 — Уланов А. Бурятские улигеры. Исполнение, композиция, изображение человека. Улан-Удэ, 1968.
- Успенский 1956 — Успенский Г.И. Собрание сочинений в 9-ти томах. Т.5. М., 1956.

Ухтомский 1973 — Ухтомский А.А. Письма. — Новый мир. 1973, № 1.

Федоров 1891 — Федоров К.Ф. Село Большое Мурашкино Нижегородской губернии прежде и теперь. Очерк. М., 1891.

Феденович 1984 — Феденович Т.П. О семейных обрядах русского сельского населения Удмуртской АССР. — Социально-этнические аспекты развития современного села. Ижевск, 1984.

Фирт 1957 — Firth R. We, the Tikopia. L., 1957.

Фортеc 1938 — Fortes M. Social and Psychological Aspects of Education in Taleland. L., 1938 (Suppl. to *Africa*, vol. 2, № 4).

Фролов 1885 — Фролов А. Свадебные и похоронные обычаи жителей села Устьнемского Устьсысольского уезда. — Вологодские губернские ведомости. 1885, № 21, 22.

Харламов 1901 — Харламов М. Суеверья, поверья, приметы, заговоры... собранные в г. Ейске. — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 29. Отд. 3. Тифлис, 1901.

Хартлэнд 1970 — Hartland E.S. Primitive Law. [N.Y.]— L., 1970.

Хиллебрандт 1880 — Hillebrandt A. Das altindische Neu- und Vollmondsopfer. Jena, 1880.

Хортон 1967 — Horton R. African Traditional Thought and Western Science. — *Africa*. L., 1967, vol. 37, № 1-2.

Худяков 1860 — Великорусские сказки в записях И.А. Худякова. Вып. 1. М., 1860.

Хэмбли 1969 — Hambly W.D. Origins of Education among Primitive Peoples. N.Y., 1969.

Чернышев 1901 — Чернышев В.И. Приметы. — ЖС. 1901, вып. 2.

- Чехов 1946 — Чехов М. О технике актера. Б. м., 1946.
- Чубинский 1877 — Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 4. СПб., 1877.
- Чулков 1786 — Чулков М. Д. Абевера русских суеверий. М., 1786.
- Шаер 1925 — Schayer S. Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brähmana-Texten. — Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete. München, 1925, Bd. 6, Heft 2.
- Шаповалова, Лаврентьева 1985 — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Состав. Г.Г. Шаповалова, Л.С. Лаврентьева. Л., 1985.
- Шейковский 1860 — Шейковский К. Быт подолян. Т. 1. Вып.2. Киев, 1860.
- Шейн 1890 — Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 2. СПб., 1890.
- Шелгунов 1967 — Шелгунов Н.В., Шелгунова Л.П., Михайлов М.Л. Воспоминания. Т. 1. М., 1967.
- Шереметева 1928 — Шереметева М.Е. Свдьба в Гамаюншине Калужского уезда. Калуга, 1928.
- Штрелов 1947 — Strehlow T.G.H. Aranda Traditions. Melbourne, 1947.
- Щедровицкий 1975 — Щедровицкий Г.П. Автоматизация проектирования и задачи развития проектной деятельности. — Разработка и внедрение автоматизированных систем в проектировании (теория и методология). М., 1975.
- Щукинский сборник 1903 — Щукинский сборник. Вып. 2. М., 1903.
- Эльконин 1978 — Эльконин Д.Б. Психология игры. М., 1978.

- Эремич 1867 — Эремич И. Очерки белорусского Полесья. Вильна, 1867.
- Юркевич 1853 — Юркевич И. Остринский приход Виленской губ. Лидского уезда. — ЭС. 1853, вып. 1.
- Яковлев 1905 — Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы, поверья, собранные в слободе Сагунах Острожского уезда. — ЖС. 1905, вып. 1–2.
- Янулайтис 1906 — Янулайтис А. Литовские суеверья и приметы. — ЖС. 1906, вып. 4.
- Ястребов 1894 — Ястребов В.Н. Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АйтБр	–	Айтарея-брахмана
АйтАр	–	Айтарея-Араньяка
АпДх	–	Апастамба-дхармасутра
АпШр	–	Апастамба-шраутасутра
БДх	–	Баудхаяна-дхармасутра
БрУп	–	Брихадараньяка-упанишада (Мадхьяндина рецензия)
БЯС	–	Бхрихад-Яджнавалкья-смрити
ВГС	–	Вриддха-Гаутама-смрити
ВС	–	Ваджасаней-санхита
ГДх	–	Гаутама-дхармасутра
ДжБр	–	Джайминия-брахмана
ЗМ	–	Законы Ману
КауБр	–	Каушитаки-брахмана
КБрУп	–	Брихадараньяка-упанишада (Канвия рецензия)
КШБр	–	Шатапатха-брахмана (Канвия рецензия)
КШС	–	Катьяяна-шраутасутра
МБх	–	Махабхарата
ПС	–	Парашара-смрити
РВ	–	Ригведа
ТБр	–	Тайттирия-брахмана
ТС	–	Тайттирия-санхита
ШБр	–	Шатапатха-брахмана (Мад- хьяндина рецензия)
ЯС	–	Яджнавалкья-смрити

ВДИ	–	Вестник древней истории
ГСК	–	Губернский статистический комитет
ЖС	–	Живая старина. СПб.
РГО	–	Русское географическое общество
ЭО	–	Этнографическое обозрение. М.
ЭС	–	Этнографический сборник. СПб.
HOS	–	Harvard Oriental Series. Cambridge (Mass.).
JA	–	Journal Asiatique. P.
SBE	–	The Sacred Books of the East. Oxf.

Романов В.Н.

**Историческое развитие культуры.
Психолого-типологический аспект**

оригинал-макет Бугай А.Н.

Изд. лиц ИД № 01832 от 22.05.2000 г
Подписано в печать 14.11.02. Формат 60×90 ¹/₁₆
Гарнитура Petersburg
Печать офсетная. Бумага офсетная
Печ. л. 28. Тираж 1500 экз. Заказ № 7179

Издатель Савин С.А.
Москва, Руновский пер., д. 11/₁₃
т. 939-20-44.

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

