

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт востоковедения

В. Н. Романов

Историческое развитие КУЛЬТУРЫ

ПРОБЛЕМЫ
ТИПОЛОГИИ



Москва
«НАУКА»
Главная редакция
восточной литературы
1991

ББК 71.0
Р69

Ответственный редактор
В. В. ВЕРТОГРАДОВА

Редактор издательства
Н. Б. КОНДЫРЕВА

Романов В. Н.
Р69 Историческое развитие культуры. Проблемы типологии.— М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1991.— 192 с.
ISBN 5-02-017238-3

На материале древней Индии, древней Греции, России автор прослеживает закономерности исторического развития культуры, предлагает новый методологический подход к ее анализу, намечает пути исследования советской культуры.

Р 4402000000-125 95-91
013(02)-91

ББК 71.0

ISBN 5-02-017238-3

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука»,
1991

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателя работа посвящена одной из центральных и актуальнейших, по мнению автора, тем современной гуманитарной науки — проблеме типологии и исторического развития культуры. Нужно сказать, что данная проблема возникла, конечно, не сейчас; более того, на эту тему написано очень много, причем нередко весьма интересного и оригинального. И тем не менее есть все основания говорить о неразработанности самой исторической концепции типологии культуры как достаточно строгой и надежно верифицируемой теории. Бросается в глаза, что при обилии культурологических критериев, позволяющих объединять и различать типы культур, невыработана система упорядоченных принципов, которые сочетали бы в себе способность к наиболее простому и самодостаточному определению культурного типа с одновременной отсылкой к наиболее глубоким свойствам последнего.

В первой части настоящей работы предпринимается попытка хотя бы в какой-то мере восполнить этот пробел и соответственно определить те критерии, которые являются ключевыми для двух рассматриваемых культурных типов — культуры первобытной эпохи (и так называемой «традиционной», «бесписьменной») и культуры древнего мира (в лице ее древнеиндийского и древнегреческого вариантов). Необходимо сразу же подчеркнуть, что критерии эти выстраиваются автором не столько на чисто эмпирической основе, сколько исходя из фундаментальных теоретических посылок о сущности культуры, о деятельностном подходе к ней и в конечном счете о соотношении прагматического и информационного аспектов различных видов деятельности, присущих тому или иному обществу. Хотелось бы обратить внимание на то, что в рамках принятого нами методологического принципа деятельности сама последовательность выявленных критериев, отражающих типологическое противостояние первобытной и древней культуры, образовала известное упорядоченное единство, соотносимое, в сущности, с исторически последовательными фазами общественного развития.

Вторая часть книги представляет собой своеобразную методологическую рефлексию по поводу весьма специфической познавательной ситуации, постоянно воспроизводившейся в ходе предшествующего анализа. Ее последовательное рассмотрение приводит к выводу о диалогической природе гуманитарного опыта, по самой своей сути противостоящего опыту естественно-

научному. Исследование чужой культуры с необходимостью предполагает анализ собственной культуры исследователя, выявление его собственных, обусловленных культурой доминант, априори препятствующих адекватному восприятию любого инокультурного феномена. И именно в этой связи, в целях формирования ясной и строгой исторической перспективы, становится необходимым обращение к русской культурной традиции второй половины XIX в., во многом предопределившей ряд фундаментальных особенностей советской культуры, а следовательно, и те познавательные установки, с которыми автор входит в диалогический гуманитарный опыт.

Часть I

ТИПОЛОГИЯ ПЕРВОБЫТНОЙ И ДРЕВНЕЙ КУЛЬТУРЫ

Введение

О ДЕЯТЕЛЬНОСТНОМ ПОДХОДЕ К ИЗУЧЕНИЮ КУЛЬТУРЫ

Выделение истории древнего мира в качестве самостоятельного объекта исторического исследования может и должно вестись по двум различным, но в конечном итоге взаимоувязанным направлениям — социально-политическому и культурному. С социально-политической точки зрения это был период развития качественно новых, гражданских отношений, период становления и функционирования первых классовых политических образований — государств. Общие закономерности этого процесса, так же как и специфические их проявления, изучены исторической наукой в целом достаточно полно. Совершенно иначе обстоит дело в области культуры древнего мира. Отсутствие собственно культурологических критериев привело к тому, что проблема исторического развития человеческого духа в этот период — именно как проблема историко-культурная, — по сути дела, еще не была поставлена. Между тем, как мы попытаемся показать ниже, есть веские основания полагать, что период древности явился переломным этапом не только в развитии социально-политических отношений, но и в формировании принципиально нового типа культуры, принципиально нового способа поведения и мышления человека.

Нельзя сказать, чтобы проблема формирования и развития древней культуры не привлекала внимания историков. Напротив, такие исследования есть, и их число растет год от года. Однако, даже если оставить в стороне работы, где исторический анализ ограничен раскрытием содержательного своеобразия той или иной конкретной культуры древности и не ставит своей задачей выявление того общего, что типологически 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), подводящая определенные итоги, к которым пришла историческая наука на сегодняшний день. В ней на фоне глубоко разра-

ботанных 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 субъекта этой культуры абстрактное, понятийное мышление. В общем и целом подобное утверждение представляется вполне 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 монографии склоняются к мысли — которая в принципе разделяется и нами, — что в эпоху древности складывался качественно новый тип культуры, противостоящий в своих основных моментах культуре первобытности. Однако по прочтении работы остается все-таки неясным, в чем же состояли типологические признаки первобытной и древней культуры, каков был общий «механизм» и движущие силы культурно-исторического развития в данный период, как, наконец, могло случиться, что в рамках одного культурного типа древность порождала совершенно различные по своему содержанию культуры с совершенно различными исходными мировоззренческими установками. Неясными остаются также вопросы, связанные с интеллектуальным развитием древнего человека. По мнению авторов, смена типов культуры при переходе от первобытности к древности сопровождалась возникновением абстрактного, понятийного мышления. Однако в работе вместо исторической постановки проблемы его филогенеза, вместо анализа каузально-динамических связей этого мышления с только что нарождающимся типом понятийной культуры мы обнаруживаем лишь простое описание некоторых лингвистических фактов, свидетельствующих о том, что в древности действительно возникали определенные средства для выражения отвлеченных идей и мыслей.

Очевидно, основные трудности, с которыми столкнулись авторы монографии, состояли в том, чтобы перейти от общих и, на наш 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 различных областей гуманитарных знаний. 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 с неразвитыми гражданскими отношениями, 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 современных нам отсталых народов, в большинстве случаев действительно уже испытавших то или иное воздействие цивилизации и, несомненно, проделавших за истекшие тысячелетия определенный путь развития. Однако, на наш взгляд, если здесь и упрекать этнографов, так не за обращение к материалу отсталых обществ, а за то, что, используя его при реконструкции, они недостаточно глубоко проникали в типологическую сущность исходной для них «традиционной» культуры, 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 разрабатываемым в советской этнографии историко-типологическим методом реконструкции первобытного общества. Его суть, если следовать В. Р. Кабо (1979), состоит в повышении стадильной репрезентативности современного нам этнографического материала за счет освобождения последнего от всего конкретно-исторического и индивидуального с одновременным выявлением присущих ему общих типологических черт и признаков. Применительно к интересующей нас проблеме историко-типологический метод предполагает и требует, чтобы мы, преодолевая ограничения хронологического порядка, попытались 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 образом, этот метод в принципе открывает перед нами возможность, по крайней мере логическую, по-иному взглянуть на проблему реконструк-

ции 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 можно наполнить содержанием логическую схему, вытекающую из существа данного метода. Ответ на эти вопросы дает, как нам кажется, активно разрабатывающийся 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 системы. 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 изучить, 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 подчеркнуть, что значение деятельностного подхода к культуре и мышлению не исчерпывается для нас 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 понятийного мышления, так и этнопсихологические исследования отсталых, «традиционных» обществ, психологи выдвинули гипотезу [Тульвисте 1976, 1978], согласно которой исторические корни 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 внешне отличающиеся разряды социальной деятельности первобытного общества, как «техническую», «ритуальную» и «фольклорную»; надо было также показать, в каком отношении они противостоят «теоретической» деятельности и чем, наконец, обуславливалось формирование последней именно в период древности. Подчеркиваем, 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 работы. В первой ее главе, используя этнографические материалы отсталых, «традиционных» обществ, мы попытаемся реконструировать наиболее существенные, типологические признаки первобытной культуры и мышления, последовательно рассмотрев «техническую» деятельность, «ритуальную» 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 сделана попытка, опираясь на индийские источники ведийского и послеведийского периода, а также на материалы античной Греции, 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 прогрессиру-

ющего самосознания 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 различные по своему содержанию культуры, с совершенно различными исходными мировоззренческими установками. Решение данной проблемы также непосредственно войдет составной частью в наш анализ древнеиндийской и древнегреческой «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 общеполитический принцип имеет уже достаточно продолжительную историю¹, до сих пор современные гуманитарные «эмпирические» науки практически не разработали средств и методов исследования, соответствующих природе и строению деятельности². По этой причине мы часто будем вынуждены в ущерб широте привлекаемого материала идти путем демонстрации эвристической силы деятельностного принципа, опираясь на очень ограниченный круг источников. И все же, сознавая недостаточную убедительность подобного анализа, сознавая все протекающие отсюда и в какой-то мере неизбежные на данном этапе исследования недостатки, мы тем не менее надеемся, что наша работа не станет, диффамизируя выражение К. Леви-Стросса, «ответом без вопроса».

¹ Одна из самых резких 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].

² Подробнее о судьбе деятельностного подхода в «эмпирических» гуманитарных науках см.: [Щедровицкий 1975].

Глава 1

ТИПОЛОГИЯ 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 чисто негативным признаком бесписьменности.

Хорошо известно, что возникновение и распространение письма приводило к радикальным изменениям как в «механизме» трансляции культуры, так и в содержании передаваемых сообщений. Суть этих изменений сводится к тому, что письменность делает возможным окончательное конституирование информационной деятельности в самостоятельную сферу жизни традиционного социума. С этого момента речь благодаря 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, только здесь и теперь речь в полной мере начинает реализовать потенциалы присущую ей способность оформляться в самостоятельную систему кодов, полностью отделенную от действенного контекста [ср. Лурия 1979, с. 33].

А что же в бесписьменном 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. Рассмотрим последовательно наиболее важные виды социальной деятельности в традиционном обществе, мы попытаемся показать, что в каждом из них прагматический и информационный аспекты деятельности слиты воедино, вследствие чего транслирование соответствующих поведенческих норм в значительной мере 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 обратить внимание на то, что своеобразие речевой деятельности в бесписьменном

обществе станет одновременно и тем опорным моментом, который позволит нам в заключительном разделе главы по-новому поставить ряд проблем, связанных с типологией «первобытного» мышления.

Техническая деятельность.

Подходить к технической деятельности можно с разных позиций. Нас же она интересует прежде всего с точки зрения сопровождающих ее информативных процессов. Рассмотрим в этой связи наиболее распространенный в антропологической литературе подход к данной проблеме. Вот как она решается В. П. Алексеевым для первобытного общества: «Трудовой процесс — 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 индивидуума 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, во многом следующего К. Леви-Строссу. Пытаясь эксплицировать исходные теоретические попытки последнего (и, надо сказать, делает он это вполне корректно), Э. Лич выделяет три, казалось бы, самоочевидных аспекта человеческого поведения: 1) естественная биологическая активность, 2) технические акты, 3) экспрессивные акты. И далее единственно с этими последними он и связывает возможность коммуникации в обществе [Лич 1976, с. 9]. Подчеркиваем, два приведенных выше мнения о связи производственной деятельности и коммуникативной являются примерами (хотя, быть может, и наиболее показательными) общераспространенного в этнологической литературе подхода к решению данной проблемы¹.

Как можно легко видеть, в обоих случаях мы сталкиваемся с полным игнорированием того факта, что «трудовой процесс» («технические акты», по Э. Личу) сам по себе уже является (причем в традиционных обществах) одним из важнейших ин-

¹ 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 отдельными. Они, по всей видимости, полагают, что технические требования 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].

формационных каналов культуры. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть на роль производственной деятельности в процессе обучения подрастающего поколения в традиционном, бесписьменном обществе. 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 невербальный характер, опираясь в основном на показ в контексте самого трудового процесса².

Что же транслируется в ходе такого невербализованного обучения, непосредственно вплетенного в предметную, орудийную деятельность? Используя выражение Н. А. Бернштейна, мы, очевидно, можем сказать, что сообщением в этом случае выступает «смысловая сторона действия с предметом», т. е. те «топологические схемы» действий, которые являются результатом абстрагирующего преобразования пространства и времени на уровне самого предметного действия [Бернштейн 1947, с. 120, 122, 125—126]. Но если внутри трудового процесса прагматическая сторона деятельности и смысловая слиты воедино, если трудовой процесс является одновременно информационным не по каким-то внешним характеристикам, а по своей сути, будучи основным каналом трансляции «схем действий», то речь в ходе самой предметной деятельности не может конституироваться в качестве самостоятельной системы кодов. Она не выйдет за рамки симпрактичности, ее роль будет ограничиваться в основном 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 складываются на уровне предметных действий [Бернштейн 1947; ср.: Лурия 1979, с. 32—33; Левада 1965, с. 110—111].

Отсюда уже можно предположить, что в бесписьменном обществе речь не в полной мере выполняет потенциально присущую ей функцию контроля над предметной деятельностью и что, в частности, вербальный образ (своего рода план) не является необходимым ее элементом или предпосылкой. В пользу этого предположения прежде всего говорят данные этнопсихологических экспериментов, свидетельствующих о наличии в бесписьменных обществах значительного разрыва между способностью к адекватному действию и способностью к адекватной 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 под-

² См., например: [Альт 1956; Миллер 1928; Мид 1942; Кидд 1969; Хэмбли 1969 и особенно — Фортс 1938. См. также: Эльконин 1978; Брунер 1977; Коул, Скрибнер 1977].

равнивании 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? Очевидно, 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 этнопсихологи 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 бесписьменном 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, сказать, 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, к сожалению, приходится констатировать, что таких конкретных исследований крайне мало. И все же то, что есть, подтверждает, думается, выдвинутое предположение. Так, М. Коул и С. Скрибнер обращают внимание на неопубликованные результаты наблюдений Дж. Гэя, проведенных им в Либерии среди народности кпелле. Деревенские умельцы, которые легко могли сплести корзину, «испытывали определенные трудности, когда их прямо просили описать весь процесс труда» [Коул, Скрибнер 1977, с. 231]. Важно при этом подчеркнуть, что в данном случае очевидный разрыв между предметной деятельностью и речью не является следствием редукции вербального образа (плана) к предметному (системе операций), поскольку и обучение этому ремеслу, по наблюдению того же Дж. Гэя, носило невербальный характер [Коул, Скрибнер 1977, с. 230].

Может показаться, что пример с плетением корзин не вполне убедителен из-за простоты трудового процесса. Но то же самое

сообщает Ф. Барт о деятельности гораздо более сложной. Согласно его наблюдениям, проведенным среди бактаманов Новой Гвинеи, такие совместные действия аборигенов, как охотничья экспедиция, собирание материала для постройки дома и т. п., также не предполагают заранее вербализованного плана [Барт 1975, с. 135]. Сходным образом, по-видимому, следует 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 бесписьменном обществе, то на вершине мы можем столкнуться (хотя и очень редко) с деятельностью, уже предполагающей предварительное «школьное» обучение. Ставится ли тем самым под сомнение правомерность нашей гипотезы о недостаточном развитии контролирующей функции речи в традиционном обществе, что выражалось бы, как и в других описанных случаях, в отсутствии вербализованного образа деятельности (плана)? Насколько можно судить по результатам исследований Т. Глэдвина по технике плавания в открытом море, бытующей среди аборигенов Микронезии, это представляется маловероятным.

Согласно Т. Глэдвину, аборигенные навигационные знания передаются как непосредственно в ходе плавания, так и в отрыве от деятельного контекста — в «школе» [Глэдвин 1970, с. 128 и сл.]. В последнем случае обучение преимущественно касается одного из важнейших элементов плавания — ориентации по звездам, что позволяет аборигенам совершать многодневные морские переходы с большой степенью точности. Возникает вопрос: меняется ли структура традиционной деятельности вследствие того, что абориген заранее (в «школе») усваивает основные «навигационные направления»? В своей статье «Культура и логический процесс», Т. Глэдвин дает на это отрицательный ответ. Отсутствие вербализованного плана, обуславливающее значительные трудности при попытке описания своей мореходной деятельности, рассматривается им как основное, что отличает европейскую технику мореплавания от аборигенной [Глэдвин 1964]. В более поздней монографии он смягчает свою точку зрения, рассматривая усвоенные в «школе» «навигационные направления» в качестве своеобразного эквивалента европейского плана [Глэдвин 1970, с. 232]. Чтобы вынести собственное суждение о правомерности того или иного вывода, обратимся непосредственно к приводимым Т. Глэдвином данным, позволяющим реконструировать основные этапы путешествия.

Выбор курса, согласно Т. Глэдвину, осуществляется, как правило, днем, когда солнце находится в зените. Таким образом, в этот ответственный момент «школьные» знания по звездной навигации не «работают». Важно также отметить, что начальное 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: мореход просто знает, как должен выглядеть остров из каноэ, когда он отправляется в плавание к каждому из тех многочисленных островов, к которым он может совершить морские переходы. Существуют и более точные операции 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 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 принципами, позволяющими ему определить свое местонахождение, а памятью. Роль «школьного» обучения сводится к тому, чтобы будущий навигатор запомнил, каким должно быть соотношение его каноэ и звезд для каждого из возможных маршрутов. Правомерно ли в таком случае единственно на основании предварительного внеконтекстного обучения основным «навигационным направлениям» говорить о наличии эксплицитно выявленного плана всего путешествия, с которым мореход мог бы соотнести свою конкретную деятельность? Очевидно, нет, что в общем-то признает и сам Т. Глэдвин вопреки своему конечному выводу [Глэдвин 1970, с. 56].

И, несмотря на это, план все же есть, только представлен он не на вербальном уровне, а на уровне общих схем предметных действий, по отношению к которым каждое конкретное плавание является их реализацией или трансформацией. Такой «действенный» план непосредственно вплетен в саму конкретную деятельность и не актуализируется вне ее. Это позволяет объяснить один любопытный факт, приводимый Т. Глэдвином. Речь идет о распространенном среди аборигенных мореходов представлении о «плавающих островах». Считается, что если навигатор в открытом море держит верный курс, то движется не его каноэ, а остров (движение каноэ допускается только в случае его отклонения от курса). Как подчеркивает сам Т. Глэдвин, аборигенные мореходы принимают без 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 представлении о «движущихся островах»? Дело здесь,

по-видимому, заключается в том, что структура традиционной деятельности, предполагающей наличие лишь симпрактического плана, препятствует мореходу взглянуть на себя со стороны, абстрагироваться от непосредственного действительного 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, вся техника ночного мореплавания строится 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 представления о «движущихся островах». И этот шаг абориген проделывает тем более легко, что ничто не препятствует ему в этом. Европейца в подобной ситуации данные восприятия не могут ввести в заблуждение, поскольку вербализованный (пусть даже в самой общей форме) образ плавания постоянно разрушает иллюзию неподвижности. Отсутствие же такового у аборигенов не позволяет им выйти за пределы субъективно воспринимаемого мира, совершив своеобразную «коперниковскую революцию» в миниатюре.

Итак, поднимаясь по ступеням сложности предметной, орудийной деятельности в бесписьменном обществе, мы не смогли обнаружить чего-то такого, что противоречило бы нашему исходному предположению о том, что в этом обществе производственная практика не требует вербализованного образа в качестве необходимой своей предпосылки. Как было показано на примере высокоорганизованной аборигенной техники мореплавания, выделение речи в качестве самостоятельной системы кодов, эмансипации слова от практики не происходит даже в том случае, когда предметная деятельность требует предварительного обучения в «школе». Таким образом, правомерным, по всей видимости, будет заключение, что в этой сфере общественной жизни традиционного социума речь сохраняет контекстный, симпрактический характер, не превращаясь в самостоятельного носителя всего трудового процесса.

Ритуальная деятельность.

Характернейшая черта производственной деятельности в бесписьменном обществе — ее автотранслируемость — в не меньшей степени присуща и ритуалу. Он также является и прагматическим и информационным действием одновременно.

О прагматизме в данном случае приходится говорить хотя бы на том основании, что ритуал всегда совершается с какими-то вполне определенными 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 очевидной прагматичности не требует для себя мотивировок, отделенных от действенного контекста, не требует их и ритуал. 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, реальность.

Выделение второго аспекта ритуальной деятельности, информационного, связано прежде всего с тем, что основным каналом ее передачи от поколения к поколению выступает сам ритуал. Процесс овладения ребенком важнейшими формами ритуального поведения в значительной степени непосредственно вплетен в повседневную жизнь традиционного общества. Приобщаясь с первых лет жизни к производственно-бытовой деятельности взрослых, он одновременно начинает усваивать и сопровождающие ее обряды. Ребенок видит их, моделирует в своих играх, а нередко и прямо принимает посильное участие в этих обрядах³. В результате такого обучения уже шести-восьмилетние дети в ряде традиционных культур оказываются способными к самостоятельному отправлению некоторых примитивных форм культа [Миллер 1928, с. 124].

Таким образом, до формального приобщения ребенка к ритуальному миру взрослых его обучение носит в основном наглядный, ситуативный характер. Картина не меняется и после прохождения им обряда посвящения. Усвоение ритуальных форм поведения и в этом случае сопряжено с его непосредственным участием в обряде; техника обучения и здесь опирается не на внеконтекстный рассказ, а на показ (или рассказ), но в контексте конкретного ритуального действия⁴. Это приводит к тому, что транслируемая через ритуал информация остается нерасчлененной, «сырой»; прошлый ритуальный опыт передается 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 в ритуальной жизни бесписьменного общества нет места для категоричной, внеконтекстной речи; она не становится здесь обособленной системой кодов, выйдя за рамки ситуативности. Решающим доводом в пользу этого предположения может, очевидно, служить отмечаемая практически всеми этнологами-полевыми крайне ограниченная способность носителей традиционной культуры к вербальному выражению ритуального действия, и в первую очередь того, что касается интерпретации его смысла.

³ О наглядном характере обучения ритуальной деятельности в бесписьменном обществе см. подробнее: [Миллер 1928, с. 124, 137—138, 140—150, 221 и сл. См. также литературу, приведенную в примеч. 4].

⁴ 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].

Хотя на первый взгляд кажется, что разброс позиций здесь достаточно велик — от полного непонимания обращенного к информанту вопроса о смысле его собственного ритуального поведения до достаточно сложных положительных реакций на него, — однако в любом случае реконструируемая исследователем семантическая модель ритуала 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 ритуальных символов путем опроса информантов требует существенных оговорок, важно отметить, что этот исследователь прямо связывает неспособность информантов к речевой артикуляции инвариантных характеристик ритуала с невозможностью для них выйти за пределы конкретного ритуального процесса [Тэрнер 1967, с. 25—27; ср. Малиновский 1961, с. 83]. К сожалению, далее эта мысль не получила у В. Тэрнера развития, оставшись чисто негативной характеристикой ритуальной деятельности в традиционном обществе. Между тем значительный разрыв, который обнаруживается между исследовательской моделью ритуала и ответами информантов, естественно, ставит перед этнологами вопрос: какой же реальности соответствует эта семантика ритуала? И здесь за последнее время наметились два основных и прямо противоположных друг другу подхода к решению данной проблемы.

Представители первого, структуралистского направления видят в ритуальном 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 ритуалом точно такое же, как и между партитурой музыкального произведения и его исполнением. Некорректность подобной аналогии слишком уж очевидна — еще ни один этнолог не держал в руках «партитуры» ритуала, если, конечно, не считать исследований самих структуралистов. Поэтому вводится другое допущение — «текст» объявляется принадлежностью бессознательного. А с этих позиций работа исследователя по выявлению семантики ритуала 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-Стросс 1964, с. 21]. Главное то, что оба они оказываются взаимопроизводимыми благодаря существованию универсальных логических структур.

Разумеется, с подобной характеристикой структурного анализа можно согласиться только в том случае, если будет доказано наличие бессознательного «текста». Но, по признанию самих структуралистов, свидетельством тому могут служить лишь эвристические результаты самого структурного исследования [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 своеобразного перевода логизированной модели ритуала на уровень бессознательного⁵.

Может показаться, что мы слишком упростили концепцию структуралистов. Но вот пример из работы Э. Лича, в которой этот исследователь, демонстрируя возможности и основные идеи структурного подхода, останавливается, в частности, на ритуальном поведении австралийских аборигенов [Лич 1976, с. 40—41]. Начинает он с естественного, казалось бы, и безобидного утверждения, что современному человеку тотемистический культ представляется абсурдным. Но таким образом сразу же вводится ложная интеллектуалистская дилемма, которая и разрешается далее Э. Личем через постулирование некоторой «цепочки логических рассуждений», делающих такую форму ритуального поведения вполне разумной с точки зрения австралийского аборигена. Всего Э. Лич выписывает восемь в высшей степени логизированных утверждений и правил их соединения, якобы стоящих за тотемистическим ритуалом⁶. И далее весь этот «текст» он переводит на бессознательный уровень, утверждая, что сложная в дискурсивной форме цепочка логических рассуждений «конденсируется» во время ритуала в единое и неделимое «сознание». Благодаря этой исследовательской процедуре анализ приобретает характер «замкнутой системы», но одновременно он становится и полностью неverifiedируемым, поскольку «замкнутость» в данном случае означает полный отрыв от изучаемого объекта, подмену его чисто операционной категорией «бессознательно-логического текста».

Приведенный выше пример чрезвычайно показателен в методологическом отношении. Принимая практически все важнейшие теоретические посылки структурного анализа, Э. Лич при попытке создать порождающую модель ритуала смог вполне обойтись, как это ни парадоксально, без понятия структуры. Последнее у него самым естественным образом заменилось «цепочкой логических рассуждений». Подобную замену нельзя объ-

⁵ Благодаря этой же процедуре «бессознательное» у структуралистов неизбежно приобретает логический статус, что имеет решающее значение для их оценки традиционного мышления.

⁶ О характере этих утверждений читатель может судить хотя бы по первому из них, являющемуся, по мнению Э. Лича, «отправным пунктом аборигенной мысли»: «Мы все являемся членами одной социальной группы, поскольку мы происходим от одного общего предка».

яснить 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 его объекту. Хотя структуралисты и говорят постоянно (и вполне справедливо) о наличии ментальных структур, последние, по сути дела, остаются за рамками их исследований, если, конечно, не принять за структуру логическую операцию исследователя, которая, как ее ни «конденсируй» посредством символов, остается упорядоченным синтагматически и длащимся во времени процессом⁷. Но без подобного отождествления понятие структуры лишается в рамках данного направления всякого положительного содержания. 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 начинает проявлять определенные закономерности [ср. Леви-Стросс 1964, с. 18, 20], то в результате мы не сможем получить ничего, кроме таких аксиом. Вопрос же о том, как эти последние представлены в сознании информантов, как раскрываемая исследователем системность соотносится с их ментальными структурами, останется совершенно незатронутым, так как субъект анализируемой деятельности заранее исключается из анализа [ср. Леви-Стросс 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 прошлого 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 ритуале в качестве «сообщения», они тем самым вообще снимают проблему речевой артикуляции как принципиально значимой процедуры. В результате остается совершенно непонятным, почему же члены традиционных обществ неспособны к вербализации своих «бессознательных текстов» и

⁷ Примеры подобных «конденсаций» и дает в изобилии в своих мифологических штудиях К. Леви-Стросс.

где вообще находится тот порог сознания, который отделяет знание отсталых народов от современной науки⁸.

Второе направление в изучении семантики ритуала, которое структуралисты несколько пренебрежительно называют «эмпирическим» [Лич 1976, с. 5], с нашей точки зрения, оказывается более плодотворным. Его представители начинают не с постулирования «бессознательно-логического текста», якобы предшествующего ритуальной деятельности, а с объективного описания последней. Используя методiku, впервые сформулированную еще А. Р. Радклиф-Брауном, они стремятся выявить системные закономерности на уровне самих ритуальных действий. И хотя в рамках данного направления вопрос о том, как эта системность представлена в сознании информантов, остается практически неразработанным, нам важно, что здесь она не рассматривается априори в качестве непосредственного отражения врожденных ментальных структур. Далее мы попытаемся восполнить этот пробел и наметить общую характеристику идеального соответствия ритуальной деятельности, развивая методологические посылки «эмпирического» анализа⁹.

В ходе решения этой задачи центральными для нас будут два вопроса. Первый из них непосредственно связан с основным постулатом культурно-антропологического структурализма о произвольности соотношения между означающим и означаемым. Это положение, нуждающееся, по-видимому, в определенных ограничениях и в области лингвистики, откуда оно было заимствовано, оказывается абсолютно неверным для ритуала. Как мы увидим ниже, значение, которое приобретает то или иное действие внутри этой семиотической системы, предопределено заранее присущей самому действию смысловой потенцией. С этой точки зрения ритуальная деятельность предстает не как процесс объективации ментальных структур, для которых реальный мир является лишь пассивным строительным материалом [ср. Левин-Стросс 1967, с. 207], а как активный процесс построения адекватного ритуального поведения, рождающегося на стыке семантической потенции действия и общей оценки ритуальной ситуации, прагматический смысл которой обычно хорошо осознается и легко вербализуется информантами.

Второй принципиально важный для нас вопрос касается общераспространенной трактовки представлений в связи с традиционной ритуальной деятельностью. В основе практически всех спекуляций на этот счет лежит твердое, хотя и редко высказываемое убеждение, что представления всегда принимают более или менее фиксированную форму вербализованных

⁸ 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. Левин-Стросс 1966, с. 408].

⁹ Подробное изложение основных методологических установок «эмпирического» направления можно найти в работах: [Гуди 1962; Барт 1975].

суждений¹⁰ и лишь благодаря этому они приобретают способность влиять на ритуальные нормы традиционного социума. Подобная интерпретация, вполне естественная для носителя высококоразвитой речевой культуры, оказывается в данном случае совершенно некорректной. Далее мы попытаемся показать, что представления, соотносимые с ритуальной деятельностью, не противостоят последней как феномены чистого, внеконтекстного вербального мышления, а непосредственно вплетены в нее: и с точки зрения их порождения, и с точки зрения трансляции они входят в эту деятельность в качестве конкретной по содержанию динамической ментальной структуры, в качестве конкретного и в то же время вероятностного поля ассоциативных связей, определяющих адекватность поведенческих реакций.

Как можно легко заметить, оба подлежащих рассмотрению вопроса касаются, хотя и с разных сторон, общей проблемы формирования субъективного смысла в ходе построения адекватного ритуального поведения. Чтобы раскрыть наиболее существенные закономерности этого процесса, обратимся к фактам конкретной обрядовой традиции, а именно русской крестьянской патриархальной традиции XIX—начала XX в. Выбор материала обусловлен в данном случае не только доступностью самого широкого круга источников, подчас совершенно уникальных по детальности своих описаний, но и тем чрезвычайно важным для нас обстоятельством, что моделирование процессов активного построения обрядового поведения основывается, таким образом, на материале, который, согласно общепринятым исследовательским установкам, казалось бы, полностью исключает саму возможность подобного подхода. Практически все исследователи русской обрядовой традиции видят в ней простое воспроизведение возникшего в отдаленном прошлом готового образца для подражания, чей изначальный смысл давно был забыт последующими поколениями. Не будем, однако, заранее постулировать наличие в прошлом ее творческого первообраза и попытаемся показать, что даже в случае такой твердо устоявшейся и глубоко «забытой» традиции все же возможно говорить об активном выстраивании обрядового смысла, причем непосредственно внутри самой обрядовой деятельности, в момент ее непосредственного синтагматического развертывания.

Начнем наш анализ с двух наиболее простых в типологическом отношении действий — «выметания сора из избы» и «печения хлеба». В домашней обрядности крестьян первое из этих действий прочно связалось с темой отделения, потери, нарушения союза и т. п. Эта «отрицательная», «дизъюнктивная» семантика, присущая «выметанию», нашла отражение в целом ряде

¹⁰ Среди современных этнологических направлений лишь сторонники «попавшей антропологии» отваживаются открыто утверждать, что все представления всегда являются результатом рассудочной работы человеческой мысли и что способность строить силлогизм является естественной (врожденной) способностью каждого отдельно взятого индивида [Лофлин 1978, с. 9, 11].

примет и обычаев, из которых здесь будет приведена лишь небольшая часть: когда метут избу, нужно всячески избегать того, чтобы оказаться «заметеным» — 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 между собой 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; Малыгин 1861, с. 295 и т. д.] и особенно под Новый год [Крачковский 1874, с. 166]; по той же причине нельзя мести пол в избе разными вениками [Даль 1904, с. 202]; чтобы обезопасить себя от опасных последствий выметания, следует всегда сопровождать его специальной молитвой-заговором¹¹ 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 очевидная «дизъюнктивная» семантика. Непосредственной предпосылкой для этого служило то обстоятельство, что двигательные схемы «выметания» в силу своей «отрицательной» пространственной направленности (веником мели от себя) сами по себе оказывались потенциальными носителями «дизъюнктивного» смысла. «Выметание» формировало отрицательную семантическую неоднородность осваиваемого пространства, трансформируя исходно нейтральный и изотропный топос в субъективированное поле с явным структурным центром, периферией и «отрицательным» вектором действия. Разумеется, данная топологическая схема действия являлась лишь некоей потенцией смысла. Однако именно ее структурная организация весьма жестко запрограммировала практически весь возможный набор «отрицательных» семантических оттенков, которые могло принимать «выметание» в ходе конкретной обрядовой деятельности в конкретных обрядовых ситуациях.

«Выметанию сора из избы» в семантическом отношении противостало «печение хлеба». Это было типичное «соединительное» действие. Правда, в отличие от «выметания» своим смысловым значением оно было обязано не просто двигательным схемам, а всему производственно-бытовому контексту сельской жизни.

¹¹ 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 оформляется как действие, размыкающее, подобно открытой двери, внутреннее домашнее пространство и потому требующее специальной оградительной молитвы.

ни. Как известно, крестьянская семья кормилась с земли, распределявшейся миром по едокам¹². В этих условиях «выпечка хлебов» (а они пеклись обычно раз в неделю на всю семью), отражая совместный, нераздельный способ ведения семейного 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 ожидался роды (неисполнение этого предписания грозило новорожденному смертью [Добрынькин 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 нельзя было мести избу [Даль 1904, с. 202] и т. п. По сути дела, во всех этих случаях мы сталкиваемся с отрицанием («нельзя») «положительного» действия («печь хлеб») в контексте «отрицательной» ситуации («когда домашние еще с покойником», «когда домашние еще без новорожденного», «когда открытая дверь нарушает целостность семейного мира», «когда совершается „размыкающее“ выметание»). Поскольку в ходе обрядно-бытовой деятельности за «печением хлеба» закреплялась «соединительная» семантика, то теперь любая неудача в его выпечке неизбежно должна была имплицировать в сознании тему отсоединения. Это обуславливало возможность порождения целого ряда примет, где подобная неудача прямо рассматривалась как очевидный знак скорой «дизъюнкции», например: забитый в печи хлеб — к покойнику [Смиречанский 1871, с. 129]; треснувший в печи хлеб — к отлучке кого-либо из членов семьи [Даль 1904, с. 199] 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] и т. п.¹³.

Основное, что мы пытались продемонстрировать на примерах «выметания сора из избы» и «печения хлеба», — это то принципиально важное обстоятельство, что оба рассмотренных выше действия обладали вполне определенной семантикой еще до их вхождения в обряд. Роль этого фактора в построении всего обрядового поведения трудно переоценить, поскольку именно на стыке этой потенциальной семантики действия и прагматической оценки общей ритуальной ситуации рождалась адекватная поведенческая реакция. Ранее мы уже немного коснулись проблемы адекватности, когда говорили об абсолютной несочетаемости «выпечки хлеба» с «отрицательными», «дизъюнктивными» ситуа-

¹² Ср. здесь пословицы типа: «Родится роток, родится и кусок», «Родит роток — и краюшка хлеба готова» и т. п. [Даль 1904, с. 53].

¹³ Интересно заметить, что «хлеб, увиденный во сне», попадает в этот же ряд, приравниваясь к «хлебу, неудачно испеченному наяву». В сонниках он также интерпретируется как предвестник скорой смерти кого-либо из близких [Сумцов 1885, с. 88].

циями. Однако, чтобы полнее раскрыть положительное содержание этого понятия, 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 ритуальной деятельности подобной парадигмы приводило к тому, что «смерть» оказывалась представленной в сознании устойчивым пучком «отрицательных» моторных схем. При этом понятие смерти ассоциировалось не просто с конкретными топологическими схемами действий, а с их инвариантной «отрицательной» направленностью («с-м-ы-в-а-н-и-е», «вы-н-е-с-е-н-и-е» и т. п.). И именно поэтому обрядности похорон могла расширяться за счет ритуальной маркировки других «отрицательных», но топологически отличных действий. В частности, это коснулось и «выметания сора из избы».

«Отрицательная» направленность этого действия, его «дизъюнктивная» семантика делала вполне вероятным превращение «выметания» в рамках погребального обряда в ритуально значимый акт. Реализоваться эта вероятность могла и в приурочении выметания 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 замели 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 покойник во всех этих случаях оказывался столь же отторжимой частью дома, как и выметаемый сор. Эта важная моторно-топологическая ассоциация делала адекватным дальнейшее расширение погребальной обрядности, с одной стороны, за счет захоронения сора [Виноградова 1982, с. 212], а с другой — за счет пространственной сопряженности покойника с веником: из веника делали изголовье в гроб¹⁴, листьями от веника набивали подушку для умершего [Карский 1916, с. 298; Неклепаев

¹⁴ [Зеленин 1914, с. 387]. Ср. в этой связи литовский обычай класть веник под подушку тяжело умирающему, чтобы тот поскорее и легче отошел в иной мир [Янулайтис 1906, с. 193].

1903, с. 227; Смирнов 1920, с. 31], ими же могли устлать дно гроба [Архангельский 1854, с. 24; Фролов 1885, с. 22; Кремлева 1980, с. 24; Богословский 1924, с. 74; Шейн 1890, с. 563].

Ассоциация «выметания» со «смертью»¹⁵ являлась, очевидно, наиболее продуктивной, но далеко не единственной вторичной парадигматической связью, влиявшей на ритуальное поведение участников погребального обряда. Окруженное устойчивым пучком «отрицательных» моторных образов понятие смерти делало адекватной в принципе любую поведенческую реакцию при условии, что и она характеризовалась «отрицательным» вектором действия. К примеру, ритуально значимым 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, на этой же основе в рамках погребального обряда мог приобретать ритуальное значение любой акт разъединения¹⁶, и, наоборот, за его пределами любое разъединение превращалось в потенциальный знак смерти¹⁷.

Во всех разобранных выше случаях расширение погребальной обрядности шло за счет ритуальной маркировки тех действий, чьи схемы пространственных решений 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 адекватны «положительные» действия с семантикой «соединения (живых без мертвого)». В русской погребальной обрядности, как и во многих других традициях, таким «положительным» действием был поминальный обед, в котором принимали участие все близкие и родные покойного¹⁸. Надо, правда, признать, что по ряду

¹⁵ Ср. здесь также весьма показательное толкование сна: выметать сор из избы — к покойнику [Смирнов 1920, с. 24].

¹⁶ 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].

¹⁷ Ср. приведенную выше примету, по которой треснувший в печи хлеб предвещал скорую убыль в семействе, в особенности, где был больной.

¹⁸ С рассматриваемой точки зрения весьма показательно, что поминальный обед в ряде мест мог перерастать в разгульный пир, наподобие свадебного, с общими пестнями и плясками, хождением из избы в избы и т. п. [Зеленин 1914, с. 387, 412; Виноградов 1923, с. 302]. В принципе возможны были и другие «положительно-дизъюнктивные» преобразования этого 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]. На наш взгляд, подобные «соединительные» действия являются вполне адекватными

причин похоронные поминки все же могли иногда терять свою смысловую прозрачность и включать в себя элементы кормления покойного. Тем не менее и в этих весьма редких случаях продолжала проявляться тенденция к отстранению умершего от участия в совместной трапезе. Она находила выражение и в безусловном запрете печь хлеб до выноса покойника из избы, и в призываниях души покойного к столу лишь после того, как съедено первое блюдо [Юркевич 1853, с. 290], и в самих способах инсценировки кормления души покойного¹⁹.

Рассмотренные выше типы поведенческих реакций, за счет которых шло расширение похоронной обрядности, в целом представляются достаточно простыми. Однако уже здесь становится очевидным один весьма существенный признак, характерный для ритуального поведения. Его адекватность в отличие от адекватности «традиционной» технической деятельности определяется не столько возможным полем пространственных решений, объективно диктуемых ситуацией (прежде всего орудиями и предметом труда), сколько формирующимся на уровне действий субъективных смыслом, абстрагированным от реальности конкретной топологии. Этот разрыв с пространственной конкретностью имеет принципиально важное значение для всего развития «традиционной» культуры. Как мы попытаемся показать далее на материале русской свадебной обрядности, именно он открывает возможность для целого ряда глубоких преобразований моторного смысла, что в конечном итоге приводит к порождению чисто вербальных представлений, лишенных каких бы то ни было пространственных признаков.

Для того чтобы сразу же проникнуть в «логику» свадебной обрядовой деятельности, начнем ее разбор с уже затронутой ранее темы выметания. Присущая этому действию «дизъюнктивная» семантика делала его совершенно неадекватным «положительной» направленности свадебного обряда, призванного соединить брачующиеся 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; Гагендорн 1926, с. 177; Мансуров 1930, с. 39]. В ряде мест запрет на выметание сора мог трансформироваться в «положительное» сорение. Причем иногда итоговая трансформация оставалась где-то на индивидуально-бытовом уровне, как в случае нарочитого лузгания семечек на пол [ср. Гагендорн

погребальному обряду и, вопреки мнению авторов, не нуждаются в объяснениях бытового или экономического характера.

¹⁹ Покойника, как правило, кормили, выливая еду и водку или в угол избы [Зеленин 1915, с. 692], или на угол общего стола (Киркор 1858, с. 151). В связи с последним обычаем необходимо напомнить, что сидение во время трапезы на углу стола связывалось обычно с «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 столник под образа [Зеленин 1915, с. 871].

1926, с. 177], но иногда она приобретала очевидные обрядовые формы, к примеру — на время свадьбы разбрасывать в избе жениха по полу солому «ради богатой жизни молодоженов» [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 мира в основную «соединительную» парадигму свадьбы входили также поездка жениха за невестой и первое соитие молодоженов. Показательно, что в обоих случаях помехой 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 обычные преграды («заломы», костры и т. п.), которые устраивались на дороге, чтобы затруднить движение свадебного поезда, заменялись вешками из веника, которые расставлялись от деревни до деревни [Мыльникова, Цинциус 1926, с. 89]. К этому можно добавить, что веник упоминается на первом месте среди предметов, которые «злонамеренно» (т. е. с целью вызвать разлад в будущей супружеской жизни) подбрасывались под ноги новобрачным, когда те прибывали в родительский дом жениха после венца [Никофоровский 1897, с. 63]. Фигурировал веник и в связи с сексуальной тематикой, в частности в порче под названием «нестонха». Считалось, что после ее наведения молодой не мог найти у невесты детородных органов, а вместо этого ему казалось, что он ощупывает веник [Костоловский 1901, с. 131].

Отрицательная роль веника в свадебном обряде подтверждается также рядом обычаев, связанных с его уничтожением (или в ослабленной форме — прятанием). Веник могли раздвигать сваты перед крыльцом невестинного дома ради успеха предприятия [Мыльникова, 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 ночи²⁰. 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 идти гости на расхожий стол в заключительный день свадьбы [Липинская, Сафьянова 1978, с. 198].

²⁰ [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 в этот день не мылись [Ефименко 1877, с. 80].

Все эти обряды и обычаи, связанные с веником, в конечном счете являлись следствием неадекватности «отрицательного» выметания «соединительному» смыслу свадьбы. Здесь, однако, следует внести одну, но очень существенную оговорку. Неадекватность «отрицательных» действий смысловому инварианту свадьбы связана была преимущественно с партией жениха. В обрядовой же практике другой стороны, напротив, действия с «отсоединительной», «дизъюнктивной» семантикой (начиная с отъезда девушки из отчего дома) имели основное смысловое значение, поскольку именно в них через отрицание связей невесты со своей родней реализовался общий «соединительный» смысл свадьбы. Правда, само выметание сора из избы продолжало сохранять неадекватный характер и в топосе (пространстве) невесты, так как уже в силу своей пространственной организации оно в первую очередь маркировало (и, разумеется, в негативном аспекте) не внутренние отношения невесты с родителями, а внешние отношения между брачащимися домами. Поэтому если выметание и способно было приобрести для невесты обрядовое значение, то исключительно в качестве действия, «отрицающего» свадьбу²¹. В остальных же случаях оно должно было подпадать под запрет точно таким же образом, как и в доме жениха [Зеленин 1915, с. 545, 771; Радченко 1929, с. 110].

Следует, однако, заметить, что за пределами свадебного обряда, в предбрачный период, когда «внешняя» партия жениха еще отсутствовала, выметание сора из избы все же могло трансформироваться в действие с «положительно-дизъюнктивной» семантикой. В первую очередь об этом свидетельствует ряд примет, связанных с подметанием пола, по которым гадали о качествах будущего супруга: если девушка по каким-либо 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 отрицательного отношения девушки к выметанию рассматривалось как верный знак ее несчастья в будущей супружеской жизни. Отсюда можно заключить, что в этот период подметание пола приобретало для нее достаточно четкую положительную окраску. Причина этого становится более очевидной в свете одного весьма распространенного способа 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 суженого²².

²¹ 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].

²² [Арефьев 1902, с. 126; Завойко 1915, с. 114—115; Смирнов 1927, с. 52;

В данном случае выметание дублирует 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 сопряжения 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 целью, ложась на полати, обсыпали себя листьями от веника [Смирнов 1927, с. 57]. Веничные прутки, 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 она выйдет замуж²³. В последнем типе гаданий, а вернее, в самой конструкции особенно отчетливо сказывалась «положительно-дизъюнктивная» семантика выметания: 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 своим моторным схемам обрядовые действия с «отрицательной», «дизъюнктивной» семантикой. Среди них наибольшее значение имели: «расплетание (косы невесты)»²⁴, «смывание (ее девичьей красы)»²⁵ и «отъезд (из отчего дома к венцу)». Остановимся вкратце на семантике этих трех действий.

«Расплетание косы» в русской обрядовой традиции устойчиво ассоциировалось с темой отделения, разлуки, смерти и т. п. Об этом свидетельствует целый ряд широко распространенных обрядовых норм, начиная с обычая хоронить девицу с распущенными волосами. Сходные закономерности обнаруживает и несколько иной тип гаданий — судить по лаю собаки о направлении, откуда придет жених. Для этого девице необходимо было вымести избу, выйти во двор вместе с сором, встать на «сметь» [Крачковский 1874, с. 170] 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].

²³ [Забылин 1880, с. 27—28]. Иногда конструкция несколько усложнялась: сделанный из веничных прутков мостик клали на чашку с водой и помещали все это сооружение под кровать гадающей девицы [Смирнов 1927, с. 58; Иванов 1907, с. 64].

²⁴ 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 различиях, наблюдавшихся при его проведении, см.: [Колесническая, Телегина 1977, с. 112—113].

²⁵ Наблюдающееся в ряде мест подвенечное мытье жениха трактуется обычно как явление вторичное по отношению к бане невесты [Гура 1978, с. 78]. С нашей точки зрения, баня жениха в качестве бытового явления вполне могла появиться и синхронно с баней невесты, однако неадекватность этого действия общему «соединительному» смыслу жениховой обрядности препятствовала его превращению в ритуально значимый акт.

щенными волосами, расплести косу женщине во время родов (и, наоборот, девице по смерти родителей [Радченко 1888, с. XVII; Зеленин 1914, с. 456]) и кончая приметами, в которых расплетание косы рассматривалось как несомненный знак грядущей «дизъюнкции»²⁶. 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 сомнений. Об этом говорят и материалы сонников, единодушно интерпретирующих расчесывание девицей своих волос во сне как верный показатель скорого замужества, и широко распространенный способ гадания, предписывающий девице, желающей во сне увидеть своего суженого, класть на ночь под подушку гребень²⁷, и непосредственное увязывание в самом свадебном обряде тем расплетания косы невесты и смерти ее родителей (полное расплетание волос иногда допускалось лишь для круглой сироты [Никифоровский 1897, с. 61; ср. Чубинский 1877, с. 585]. Наиболее показательным, однако, представляется другой обычай — на время расплетания косы сажать невесту на пустую дежу, т. е. на кадку, в которой квасили и месили тесто на хлебы.

Исходя из введенного выше понятия адекватности, мы можем утверждать, что «расплетание косы» обладает той же смысловой направленностью, что и «сидение на деже». Семантика же последнего реконструируется в целом достаточно просто: поскольку дежа являлась предметом внешним и посторонним по отношению к избе (она хранилась, как правило, в клети), «сидение» на ней неизбежно приобретало «дизъюнктивную» окраску²⁸. Но почему именно на деже, ведь существовали предметы с более сильной «дизъюнктивной» семантикой? Чтобы разобраться в этом вопросе, обратимся к одному интересному обычаю, связанному с выпечкой хлеба. Если в семье были девки

²⁶ Например, оставшаяся не заплетенной по случайности прядь волос предвещала нежданную дорогу [Бурцев 1902, с. 166; Харламов 1901, с. 41], а расплетающаяся сама собой грива у недавно купленной лошади означала, что покупка пришла не ко двору [Яковлев 1905, с. 165; ср. Осокин 1856, с. 10; Федоров 1903, с. 8; Раевский 1861, с. 190—191, и т. д.]. Ср. здесь также толкование сна: расчесывать волосы — к дороге [Харламов 1901, с. 27].

²⁷ Интересен с рассматриваемой точки зрения и более экзотический тип гаданий о суженом — в ночь на Ивана Купала девушка идет на луг и заплетает там траву, как косу, в три пряди, а утром возвращается; если трава расплелась, то это сулит девице скорое замужество [б. а. 1912, с. 16].

²⁸ Ср. в этой связи обычай, по которому невеста в день свадьбы должна была дожидаться приезда жениха, сидя на деже [Рыбников 1910, с. 77]. Ср. также один из способов святочного гадания о суженом: около порога ставили дежу, а девица, пятясь задом, должна была сесть в нее; в случае удачей уже в этом году можно было рассчитывать на замужество [Село Вирятин 1958, с. 100]. Показательны и более сложные трансформации данного типа гаданий: пустую дежу выносят на перекресток, девице завязывают глаза и дают в руки мутовку, которой следует попасть в квашенку [Смирнов 1927а, с. 18]; дежу надевают девице на голову, и та пытается выйти на улицу через передние ворота [Можаровский 1873, с. 100; ср. Бусыгин 1973, с. 73]. В обоих случаях успешность действий свидетельствует о скором замужестве девицы.

на выданье, то, когда пеклись хлебы, нельзя было оставлять дежу в избе — пренебрежение 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. «Выпечка хлеба» с присущей ей «соединительной» направленностью воспринимается как действие, скрепляющее всех членов семьи. При наличии заневестившихся девиц оно оказывается явно неадекватным складывающейся ситуации, но в то же время совершенно необходимым с бытовой точки зрения. Разрешение этого конфликта идет через изменение структуры самого действия. Чтобы понизить неадекватность «печения», ритуально маркируется связанное с ним действие с сильной «дизъюнктивной» направленностью: после того как хлебы посадят в печь, дежу нужно сразу же вынести из избы. Таким образом, с точки зрения пространственной схемы пустая дежа оказывается в той же позиции, что и будущая невеста. Наличие в сознании данной моторно-топологической ассоциации, возникающей непосредственно в ходе повседневной жизни, и обусловило использование дежи в обряде расплетания косы в качестве своеобразного «дизъюнктора».

Что касается семантики «омовения», то здесь в первую очередь необходимо отметить, что данное действие входило одной из важнейших составляющих в типично «отъединительную» обрядовую парадигму похорон. Но и в самой свадьбе «дизъюнктивный смысл «омовения» замечен со всей очевидностью²⁹. Достаточно указать на чрезвычайно показательную в этом отношении тенденцию превращать хождение невесты в баню в целое путешествие, дублирующее ее будущий отъезд от родителей. Баню старались выбрать подальше от невестиного 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 бани отсутствовали совсем, мылись в печке, но обязательно вне родительского дома

²⁹ Подробнее см.: [Байбурин, Левинтон 1978, с. 100]. В связи с «дизъюнктивной» семантикой бани ср. мордовскую свадебную традицию, в которой мытье невесты прочно соединено с темой ее смерти. Отправляясь мыться, невеста просила приготовить для нее гроб, выкопать могилу, напечь блины, созвать родственников на поминки и т. п. После бани она ложилась на покойничье место — на лавку под образа [Евсеев 1959, с. 122—124]. Судя по причитам, прямая ассоциация бани невесты с ее смертью была до некоторой степени характерна и для русского свадебного обряда:

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

[Астров 1905, с. 438; Киреевский 1911, с. 240]. По возвращении из бани невеста вела себя уже как гость, в частности усаживалась на лавку под образа.

Как мы видели выше, и «омовение невесты в бане», и «расплетание ее косы» обладали вполне определенной «дизъюнктивной» семантикой, в силу чего они могли находить на уровне действия свои прямые соответствия в погребальном обряде. 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 ритуальное значение получали топологически сходные действия, к примеру: 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 вслед 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 носит чисто формальный характер. И действительно, их параллелизм, вероятнее всего, не имел бы никаких семантических последствий, если по прибытии свадебного поезда в дом жениха он не сменялся бы своим последовательным и эксплицитным отрицанием. Здесь противопоставление свадьбы похоронам начиналось уже с самого начала — с момента вступления молодых в дом. Они входили туда через повесть в заднюю дверь, т. е. прямо противоположно тому, как выносили покойника [Смирнов 1920, с. 33; А — кий 1853, № 31; Фролов 1885, № 21].

Далее тема отрицания похорон могла «всплывать» в самых неожиданных ситуациях, к примеру: накрывая на стол, избегали заранее класть ложки, ибо так полагалось делать на поминках [Гринкова 1926, с. 102] (попутно заметим, что в топосе невесты во время девичника ложку для нее, как и для покойника во время поминального обеда, могли сходным образом помещать под скатерть [Феденович 1984, с. 127; ср. Калужникова, Липатов 1983, с. 96]); блины на свадьбе подавали в конце, тогда как поминальный обед начинался с них [Максимов 1873, с. 18; ср. Даль 1904, с. 64]; спать отводили молодых в помещение, где сверху отсутствовала обычная в крестьянских избах земляная подсыпка, «чтоб не было никакого сходства с могилой»³⁰, и т. п. Во всех этих обычаях находил отражение тот уже разобранный нами факт, что отрицание «дизъюнктивного» действия в топосе жениха являлось абсолютно адекватной пове-

³⁰ [Костомаров 1860, с. 162; ср. Чулков 1786, с. 9; Иванов 1892, с. 628]. Сходное хтоническое осмысление земляной подсыпки наблюдалось и в других обрядах, в частности при крещении младенца [Пашин 1880, с. 59].

денческой реакцией³¹. В этой связи можно даже утверждать, что, чем сильнее была «отъединительная» семантика отрицаемого, тем отчетливее должна была выражаться «соединительная» направленность свадьбы. Естественно поэтому, что противопоставление свадьбы похоронам — самому типичному «дизъюнктивному» обряду — могло приобретать существенное значение в доме жениха.

Более важным, однако, представляется другое обстоятельство. Благодаря эксплицитному противопоставлению свадьбы похоронам по-иному должен был восприниматься топос невесты, осваивавшийся, как мы видели выше, преимущественно «отрицательными», «дизъюнктивными» действиями. Задним числом он приобретал новые, теперь уже чисто мифологические черты, представляя как «нечистое» место, имеющее непосредственное отношение к смерти, как подземный мир мертвых и т. п. Подчеркиваем, к порождению мифологических представлений здесь приводила простая логика действий. Если, к примеру, в топосе жениха становилось адекватным введение молодых в дом с той стороны, откуда выносили покойника, то топос невесты неизбежно начинал ассоциироваться в сознании с темой смерти; если в первую брачную ночь ритуальное значение приобретало отсутствие в помещении для молодых земляной засыпки сверху, то ретроспективно топос невесты вновь наделялся хтоническими чертами, причем сама поездка жениха за невестой могла уже осмысляться теперь как перемещение в вертикальной плоскости, как нисхождение в подземное царство мертвых и т. д. Разумеется, эти мифологические представления никогда не принимали какую-либо законченную вербализованную форму. Они существовали лишь как некоторая потенция, как некоторое поле ассоциативных связей, определявших адекватность поведенческих реакций. Но от этого они не становились менее действенными. В рассматриваемом конкретном случае данные представления прямо 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 обрядности³² и до прямой инсценировки похорон в доме ее родителей³³.

Анализируя выше русскую свадебную обрядность, мы шли в основном от деятельности к смыслу, пытаясь продемонстриро-

³¹ Ср. ранее об отрицании «отрицательного», выметание в контексте «положительной» свадебной обрядности жениха.

³² Ср. с этой точки зрения интересное сообщение А. Максимова [1900, с. 187] о распространении в конце прошлого века среди девушек Новоторжского уезда обычая носить черные траурные одеяния с рукоблты 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].

³³ Когда после первой брачной ночи зять впервые шел к теще на блины (ситуация сама по себе весьма показательная), он мог обнаружить там ряженого покойником, который лежал на лавке под образами [Астров 1905, с. 455].

вать, как в ходе построения адекватного обрядового поведения формировался первоначальный моторно-топологический образ обряда и как в дальнейшем «простая» логика действий могла приводить к порождению сложных мифологических представлений. Сейчас в завершении нашего анализа свадьбы нам предстоит проделать обратный в некотором роде путь, проследив, как возможные преобразования топологического смысла могли определять адекватность наиболее сложных форм обрядового поведения.

Рассмотрим под этим углом зрения предвечную обрядность невесты, начав с одного русского средневекового свадебного обычая. Согласно ему, утром в день свадьбы, когда у родителей невесты собирались ее родные и близкие, ей предписывалось лежать за занавеской на своей постели и не выходить оттуда³⁴. С точки зрения семантики этот обычай, накладывающий определенные ограничения на общение невесты с родней, несомненно, дублировал ее отъезд из отчего дома. С точки же зрения пространственных решений он представлял закономерную трансформацию последнего. Второе обстоятельство является менее очевидным, и потому на нем следует остановиться подробнее.

На уровне схем действий «дизъюнктивная» семантика отъезда была представлена в сознании идеальным образом активно преодоленного пространства, разделившего невесту с ее домашними. Это субъективное «пространство-дизъюнктор», сохраняя свою отрицательную семантику, могло свертываться вплоть до понятия границы. Но в ходе этого преобразования исходный образ неизбежно лишался активного, деятельного аспекта, и если в результате итоговая трансформация и оказывалась связанной с моторикой, то исключительно в плане наложения на нее определенных ограничений. Таким образом, свадебное «пространство-дизъюнктор», подчиняясь закономерностям смысловой топологии, способно было трансформироваться в образ межи, границы, препятствия и т. п., который, с одной стороны, ассоциировался с темой отделения, а с другой — с семантикой пространственной несвободы и соответственно 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 занавески и к ограничениям в области моторики — не выходить, лежать.

Мы остановились на этом средневековом обычае столь подробно потому, что процессы, приведшие к его появлению, во многом определили всю предвечную 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,

³⁴ [Рабинович 1978, с. 15]. Сходный обычай бытовал ранее и у абхазов [Инал-Ипа 1954, с. 88, 105].

и к ограничению ее моторной активности. Первая находила свое отражение прежде всего в том, что в этот период свадебного обряда важнейшими ритуально маркированными местами пребывания невесты в родном доме становились чулан, куть, клеть и т. п.³⁵. Вторая была представлена более широким спектром обычаев, начиная с предписаний не покидать избы, двора и т. п.³⁶ и кончая полным запретом выполнять какую-либо сельскую или домашнюю работу³⁷.

На первый взгляд может показаться, что обе тенденции в предвечной обрядности невесты, несмотря на их общие истоки, 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 молодой от домашних и даже вообще лишаться изначально присущего ей пространственного аспекта. Но, как это ни парадоксально, именно благодаря такому расходящемуся направлению развития «дизъюнктивный» смысл свадебной обрядности невесты способен был находить новые и неожиданные формы выражения. Последовательное развертывание темы пространственной несвободы приводило в причитах к образу невесты, чье «жизненное пространство» сузилось до одной «половичинки»:

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

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

³⁵ В литературе этот обычай связывается исключительно с укрыванием невесты от посторонних. Однако подобная интерпретация представляется явно недостаточной, поскольку к невесте был ограничен доступ и для ее родителей. Единственная категория лиц, постоянно находившихся вместе с невестой, были ее подруги. Избегание невестой своих родителей принимало порой и несколько иные формы. В определенные периоды предвечной обрядности, в частности во время сватовства, девичника, и в сам день свадьбы в ожидании жениха невеста вместе с подругами могла вообще находиться вне 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].

³⁶ [Овчинников 1870, № 39; Орлов 1891, № 50; Едемский 1910, с. 30; Мыльников, 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 отражение этих запретов в причитаниях невесты: Смирнов 1922, с. 24; Тихомиров 1857, с. 36; Андроников 1903, с. 34].

³⁷ [Дерунов 1869, с. 106; Зеленин 1914, с. 25; Ефименко 1877, с. 75; Озаровская 1927, с. 98]. Исключение могло делаться только для окончательного приготовления приданого [Мыльников, Цинциус 1926, с. 53; Гагентори 1926, с. 175].

Здесь как будто еще нет никакой связи с «дизъюнктивной» семантикой. Однако драматическое представление этого образа в обряде непосредственно возвращает нас к теме предстоящей разлуки молодой 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 замуж³⁸. В данном случае исходный образ пространственной несвободы прямо превращается в эксплицитный носитель «отделительного» смысла, причем происходит это по мере того, как сужение обрядового пространства до одной «половички» оборачивается для невесты возможностью полного выхода за пределы родительского мира³⁹.

Другой пример нетривиальной реализации «дизъюнктивной» семантики связан с развитием темы моторной пассивности невесты. Наиболее показательными здесь являются случаи ритуализации лежания молодой в разные моменты ее предвенечной обрядности. Помимо уже разобранного выше средневекового обычая, в котором запрещение выходить из-за занавески дублировалось предписанием не вставать с постели, в этой связи можно привести и другие примеры. Во время приезда сватов невеста обычно удалялась в куть, клеть и т. п., но в некоторых местах вместо этого 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 сходилась с полатай и опять начинала причитывать собиравшимся у нее подругам, прося у них прощения за то, что не встречает их

³⁸ [Кривошапки 1865, с. 64; Виноградов 1917, с. 9]. Возможны были и более сложные трансформации этого обряда: например, 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 молодых с края на край, заставляя их кланяться друг другу и целоваться [Зеленин 1916, с. 1138]. В этой связи интересно отметить, что даже центральный момент свадебного обряда — венчание молодых в церкви — мог ассоциироваться с темой пространственной несвободы:

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

[Зверев 1917, с. 85].

³⁹ Примечательно, что в обрядах этого типа половница могла называться «мостинкой» [Разумова, Коски 1980, с. 33].

«посреди двора широкого», поскольку «ноженьки ее подломились», «рученьки белые опустились», «голова с плеч свалилась». Когда причитания заканчивались, невеста вновь ложилась на полаты, и с этого момента ей уже не разрешалось 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 со своей 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 перевода постели молодой в дом ее супруга [Гагенгорн 1926, с. 187].

Приведенный выше материал дает все основания говорить о наличии в предвенечной обрядности невесты определенной тенденции к превращению ее лежания в ритуально значимое событие. Но развитие этой темы в принципе могло пойти и несколько дальше — по пути включения элементов погребального обряда, за счет чего достигалось бы усиление обрядовой пассивности невесты и одновременно вся ситуация в целом приобретала бы очевидный «отделительный» смысл. Эту возможность русская обрядовая традиция в отличие, скажем, от карельской или мордовской⁴⁰ реализовала далеко не в полной мере. За исключением одного нечеткого случая, когда допричитавшуюся до обморока невесту закрывают скатертью⁴¹, здесь трудно что-либо привести. Однако в сказке развитие темы пассивности невесты дошло до своего логического предела, дав хорошо известный благодаря А. С. Пушкину образ «мертвой царевны»⁴². В следующем разделе мы подробно остановимся на возможных трансформациях этого образа в сказочной традиции. В данном же случае для нас важна общая тенденция: сказка показывает, что тема пассивности невесты, несмотря на кажущуюся самостоятельность ее развития, продолжала коррелировать в сознании с «отделительным» смыслом и в принципе была способна стать его носителем.

⁴⁰ Ср. характерное для обеих традиций укладывание невесты в разные моменты ее предвенечной обрядности на покойническое место — на лавку под образа [Коника 1974, с. 241 и сл.; Евсеев 1959, с. 140].

⁴¹ Ср. в этой связи сходный обычай укрывания смертельно больного для облегчения его агонии [Бурцев 1902, с. 171].

⁴² Ср. мотив «невесты в гробу» [Афанасьев 1957, № 121; Зеленин 1914а, № 44; Зеленин 1915а, № 116; Худяков 1860, № 16; Смирнов 1917, № 9, и т. д.]. Ср. также интересное с рассматриваемой точки зрения толкование сна: делать во сне гроб — к свадьбе [Зеленин 1916, с. 1262].

Разобранные примеры из русской обрядовой традиции чрезвычайно важны в методологическом отношении. Они призваны показать, что действия, приобретающие обрядовое значение, входят в обряд с уже присущей им смысловой потенцией, определяющейся, как правило, их моторно-топологическими схемами. Обрядовая же деятельность поднимает эти схемы на более высокий уровень моторной абстракции и обобщения, выявляя их инвариантные характеристики без речевой артикуляции последних. Обобщение исходных схем действий, достигаемое благодаря ритуальной деятельности, имеет важные последствия для того, как они представлены в сознании. Между деятельностными образами, которые до этого могли существовать обособленно, прокладываются новые связи, в результате чего обрядовая реальность закрепляется, получая отделенное от деятельности и относительное самостоятельное идеальное соответствие, способное к дальнейшим системным трансформациям. Важно подчеркнуть, что в данном случае реальность закрепляется не в качестве текста, сознательного или бессознательного, а в виде вполне определенной в содержательном отношении ментальной структуры, в виде семантического пучка моторных образов и надстраивающихся над ними мифологических представлений, которые в своей совокупности способны в дальнейшем определить синтагматику и ритуального, и, как мы увидим далее, поведнвательного текста.

Вернемся теперь к введенному ранее понятию адекватности ритуального поведения. Чем же определялась она для носителя традиционной культуры? Дело здесь, думается, вовсе не в наличии «бессознательного текста», якобы выступающего в ритуале в качестве сообщения. Сообщением в ритуале является сам ритуал, и только поэтому его и можно рассматривать в качестве коммуникативного акта. Но ритуал — это не просто один из каналов трансляции культуры, о чем постоянно забывают структуралисты. Он одновременно является деятельностью, активно порождающей ментальные парадигматические связи. И лишь поскольку передается от поколения к поколению эта деятельность, передаются опосредованно соответствующие ей ментальные структуры. Последние в конечном счете и будут определять, минуя, естественно, стадию речевого оформления, адекватны ли поведенческие реакции индивида в каждой конкретной ритуальной ситуации или нет.

Устная текстовая деятельность.

Структура наиболее типичной для традиционного общества устной текстовой деятельности аналогична структуре ритуальной и производственной. Ей также чужда идея предшествующего исполнению замысла (идейного, художественного, композиционного и т. п.), речевое оформление которого являлось бы непременным условием порождения текста.

Данное положение, взятое само по себе, представляется в настоящее время достаточно утвердившимся и не требующим 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 надиндивидуальном начале, которое в условиях «текучей», бесписьменной традиции приводит к формированию и закреплению вполне определенных 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 конкретном случае некоторого «этнографического субстрата» (обрядов, обычаев, представлений и т. п.), определившего, по их мнению, синтагматику повествовательного фольклорного текста. При этом хотя и признается, что действительность передается в фольклоре не прямо, а сквозь призму мышления, в значительной мере отличного от нашего, однако само оно рассматривается скорее в негативном плане — как нечто, 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 решения. Установление определенных соотношений 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 мы можем 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.

Внутри второго, структуралистского направления решение рассматриваемой проблемы видится в априорном постулировании некоторых универсальных логических структур и в возложении на них всей ответственности за синтагматику мифа. Насколько можно понять К. Леви-Стросса, общая картина порождения мифологического текста сводится к позиций антропологического структурализма к следующему. Когда человеческому сознанию предоставляется абсолютная свобода фантазирования (а именно эта уникальная, по мнению французского этнолога, си-

туация характеризует мифотворчество), когда снимаются все системные ограничения, накладываемые объективной реальностью, то разум вынужден копировать самого себя в качестве объекта и в ходе этого процесса он начинает «объективировать» свои собственные, имманентно ему присущие, «глубинные» бессознательно-логические структуры, используя для их построения любой имеющийся под рукой материал [ср. Леви-Стросс 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 конкретную культурно-историческую определенность. 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 вышеприведенных построениях К. Леви-Стросса наибольшие сомнения вызывает корректность двух основных его утверждений: (1) об уникальности мифотворческой ситуации и (2) о несущественности связей между структурой и содержанием. В подтверждение первого своего положения он не приводит абсолютно никаких 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, малых форм обрядового фольклора и даже сказки⁴³. Не соответствует действительности и второе утверждение французского этнолога. Как показывает опыт, накопленный и в отечественной науке (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-Стросс, а структуры, взятые в своей конкретной культурно-исторической определенности, структуры, формирующиеся в ходе конкретной традиционной деятельности.

Признание именно этих двух положений, отрицающих, с одной стороны, уникальность мифотворческого процесса, а с другой — ориентирующих фольклорное исследование на изучение бессознательных ментальных структур в деятельностном аспекте, должно, по всей видимости, стать тем решающим методологическим основанием, которое позволило бы говорить о формировании третьего подхода к решению интересующей нас проблемы. Надо думать, что, двигаясь в этом направлении, мы скорее

⁴³ Наблюдатели постоянно говорят об их «одержимости», «отрешенности» и т. п. Судя по всему, это состояние характеризуется большей или меньшей заторможенностью коры головного мозга, облегчающей актуализацию тех глубинных семантических связей, которые в норме подавлены.

всего сумеем преодолеть как формалистические тенденции культурно-антропологического структурализма, так и псевдоисторические толкования обрядовых теорий. И первым шагом на этом пути могла бы явиться предпринимаемая далее попытка построить на материале русской волшебной сказки некоторый исходный вариант порождающей модели фольклорного сюжета. С этой целью вновь обратимся к уже знакомому читателю русскому свадебному обряду, и в частности к одной из важнейших его составляющих — поездке жениха за невестой.

Используя введенную выше терминологию, можно, очевидно, сказать, что сами по себе моторно-топологические схемы поездки, являясь результатом первичного обобщения пространственных перемещений, еще не содержат в эксплицитном виде «соединительного» смысла. Таковой «поездка» приобретает только в ходе свадебного обряда. Но, наложившись на тему соединения, «поездка» становится возможным объектом многочисленных и закономерных трансформаций на речевом уровне, в частности при ее вхождении в сказку.

Здесь она может превратиться в поиск суженой, похищенной (отделенной) антигероем. Благодаря похищению деятельность сказочного героя приобретает более или менее очевидный «соединительный» смысл. При этом сам поиск в ряде случаев начинает прямо ассоциироваться с темой соединения — жених находит свою невесту, к примеру, при помощи разматывающегося клубка. «Поездка» может трансформироваться в вертикальное перемещение — тогда герой должен допрыгнуть до невесты, сидящей в высоком тереме, на стеклянной горе и т. п. Наконец, она может быть вообще исключена 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 естественных препятствий.

Во всех этих случаях трансформации «поездки» идут не по нейтральным, чисто топологическим схемам пространственного перемещения, а по вторичному, «соединительному» смыслу, который она приобрела в ходе свадебного обряда. И этот смысл прямо провоцирует появление в сказке темы преодоления препятствий: задним числом он постоянно актуализирует имманентно присущий «поездке» аспект решения пространственных задач⁴⁴.

Тенденция, которую обнаруживают вышеприведенные превращения «поездки», достаточно очевидна: нейтральное перемещение в пространстве трансформируется в его преодоление и е. Более того, уже здесь намечается отделение «задачи» как

⁴⁴ Чтобы рельефнее подчеркнуть эту мысль, можно, очевидно, сказать, что, как это ни парадоксально, но вначале был «мост» и только потом — «река» под ним. 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...» и т. д. [Смирнов 1917, № 34].

таковой от темы поездки. В случае поиска суженой «задача» непосредственно совпадает с пространственным перемещением героя, само перемещение и составляет задачу, что подчеркивается 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 характер задачи, но сама она также мотивируется ситуацией «озадачивания» героя, например, найти для царя невесту, которая, однако, в конечном итоге оказывается женой сказочного героя. Отделившись от «поездки», задача порой утрачивает и совпадения с ней по содержанию. 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 сведено, к примеру, к загадыванию загадок. Здесь трансформация идеального соответствия обрядовой поездки, возникающего как результат пересечения моторных схем решения пространственных задач и «соединительного» смысла свадьбы, приходит к своему закономерному итогу, оформляясь в эксплицитное брачное испытание героя, которое и по способу задания, и по содержанию задачи лежит за рамками пространственных отношений. В этой связи остается только 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 жениха присутствует в нем, но здесь оно выступает не обособленным действием, мотивирующим поездку, а одним из элементов последней. Обрядовое испытание жениха вплетается в саму поездку и как значимое событие приурочивается к моменту преодоления им пространственных границ, разделяющих брачующиеся стороны⁴⁵. Подобная пространственная привязка обрядовой темы испытания прямо свидетельствует о ее вторичном и производном характере. Так же как и в сказке, она является одной из возможных трансформаций свадебной поездки жениха за невестой.

Ранее были рассмотрены некоторые важные для понимания генетических корней русской волшебной сказки смысловые пре-

⁴⁵ К примеру, у дверей невестинного дома жениха, а чаще его дружку могут ждать испытания в форме вопросов, загадок, особой метафорической речи и т. п. Полупутью можно высказать предположение, что «удвоение» жениха в обряде и сказке, появление в них соответственно дружки и чудесного помощника в конечном счете могло определяться тем обстоятельством, что поездка была представлена в сознании двумя аспектами: (1) как нейтральное пространственное перемещение и (2) как преодоление пространства, как некоторая задача, требующая своего разрешения. Наличие двух этих уровней и создавало, по-видимому, возможность разделить функцию пассивного перемещения и активного решения задачи между женихом и его «заместителем». Для сказки же подобное удвоение было тем более необходимым, что за его счет шло «снижение» образа героя, его демифологизация.

образования моторно-топологических схем поездки жениха. Не меньший интерес в этой связи представляют и трансформации субъективного пространства невесты.

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

Первый из них, известный под названием «Мертвая царевна», 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 был вынужден признать, что этнографический материал не объясняет здесь главного — почему такая устойчивая сказочная 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 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 царевны», и «ее замужество» представляют собой довольно простую цепочку поверхностных 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 свадебной практике, рождаясь на пересечении двух семантических полей, связанных с моторной пассивностью невесты и ее пространственной несвободой. Таким образом, с позиций глубинной семантики все элементы данного ряда оказываются своеобразными а л л о м о т и в а м и, лишь на поверхности сказочного повествования создающими иллюзию сюжетного развития.

При такой постановке вопроса, когда сказочный сюжет рассматривается в качестве синтагматической развертки некоторой конкретной по содержанию ментальной структуры, в принципе можно ожидать, что сюжетная схема «Мертвой царевны» станет не единственным способом упорядочения входящих в нее эле-

ментов и что, следовательно, вероятным будет появление своеобразных сюжетов-перестановок. И действительно, русская волшебная сказка дает иной вариант их сцепления — это малоизвестный сюжет «Отец и дочь» (относимый, весьма, правда, условно, к группе сказок «Свиной чехол» — № 510 В, по указателю Н. П. Андреева): 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 синтагматических элементов в обоих случаях одинаков. Разница заключается лишь в том, что в последнем сюжете «сокрытие в столб», тождественное «положению во гроб», выносится в самое начало, и это задним числом позволяет ввести новую, инцестную мотивировку всего сказочного повествования: дочь прячется от отца из-за посягательств последнего.

В отличие от многоходовой композиции «Мертвой царевны» сюжет второй интересующей нас группы сказок (тип «Сивка-Бурка») оказывается гораздо 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 «трудной 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 делала адекватными свадьбе обычаи, связанные с пространственной несвободой невесты, ее отделением от родителей и т. п. Таким образом, генетическое толкование этого сюжета принципиально совпадает с интерпретацией «Мертвой царевны» или «Отца и дочери»⁴⁶. То же самое следует, очевидно, сказать и в отношении двух последних из рассматриваемых в данной работе сказочных сюжетов — «Царевна Несмеяна» и «Девушка, встающая из гроба». Каждый из них, подобно «Сивке-Бурке», представляет собой несложную «одноходовку», чья специфическая содержательная сторона целиком исчерпывается характером «трудной задачи».

⁴⁶ 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 пола» [Смирнов 1917, № 357]: ревнивый поп заключает в подземелье свою красавицу жену, но именно это обстоятельство и приводит к ее повторному браку, причем обманутый муж сам венчает молодых. Важно подчеркнуть, что здесь простое заточение наперекор всем бытовым реалиям обращает в невесту даже замужнюю женщину.

В первом случае герою необходимо рассмешить царевну Несмеяну. Ему удастся это сделать, в результате чего та становится 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 нашей 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 обрядовой практики, как ношение невестой кручинной (траурной) одежды, ее бесконечные (вплоть до обморока) слезные причитания, наконец, прямой запрет смеяться на протяжении всего предвечного периода [Добрынин 1910, с. 35]. Как было показано выше, все эти формы обрядового поведения, непосредственно связанные с моторной пассивностью невесты, являются результатом закономерных трансформаций исходной свадебной топологии. И у нас нет никаких оснований сомневаться, что здесь же находятся генетические корни и сказочного сюжета «Несмеяны».

В сюжете «Девушка, встающая из гроба» задача, возникающая перед героем, сводится к следующему: ему необходимо отчитать мертвую царевну, которая, оживая по ночам, предается людоедству; герой действует успешней своих предшественников — он избавляет царевну от чар и женится на ней. В данном случае мы сталкиваемся с уже знакомым нам мотивом «невеста в гробу», принципиальная генетическая интерпретация которого была предложена при анализе «Мертвой царевны». Новым в рассматриваемом сюжете является лишь агрессивный характер умершей девицы, что, по всей видимости, можно объяснить простой интенсификацией погребальной тематики, попадающей сюда в явном виде 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, естественно, удастся излечить ее, и благодарный отец отдает за него свою дочь⁴⁷.

Как мы пытались показать выше, все рассмотренные нами сказочные мотивы и сюжеты являются непосредственным порождением свадебной топологии. И хотя есть все основания полагать, что ими далеко не ограничивается круг возможных видоизменений, восходящих к тому же источнику, более важным представляется общий методологический вывод, прямо вытекающий из нашего анализа: синтагматика сказочного повествования определяется не «этнографическим субстратом» (в виде об-

⁴⁷ [Смирнов 1917, № 51; ср. № 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.].

ряда, обычая и т. п.) и не врожденными «универсально-логическими» образованиями левистроссовского типа, а вполне конкретными по содержанию и бессознательными по характеру ментальными структурами, формирующимися в ходе конкретной традиционной деятельности.

Этот вывод сделан на сравнительно узком материале волшебной сказки. Однако он, судя по всему, является достаточно корректным и для других жанров устной текстовой традиции. По крайней мере имеется целый ряд конкретных исследований, свидетельствующих в его пользу⁴⁸. И это позволяет предполагать, что при изучении сказки мы столкнулись с каким-то общим феноменом в области фольклорного сюжетообразования. Думается, будет полезным в завершение данного раздела попытаться хотя бы кратко сформулировать суть этого явления, касающегося генеративной роли бессознательных ментальных структур в процессе порождения традиционного текста.

В первую очередь здесь следует отметить, что в отличие от подхода К. Леви-Стросса, в рамках которого структура принципиально обладает лишь операционной реальностью и прямо соотносится лишь с исследовательской деятельностью самого ученого⁴⁹, при нашем подходе выявляемые структуры имеют непосредственное отношение к психологической реальности изучаемого процесса. Именно они в момент развертывания фольклорного повествования определяют избираемость семантических связей, резко повышая вероятность реализации некоторых из них; благодаря им речевая деятельность традиционного исполнителя, находящегося в условиях «свободного фантазирования», начинает подчиняться вполне жестким закономерностям субъективного характера, что в конечном итоге и приводит к формированию устойчивого в статистическом отношении фольклорного сюжета. Следует подчеркнуть, что с точки зрения автора настоящей работы, сюжет — это прежде всего парадигматически организованная смысловая структура, актуализирующаяся в процессе воспроизведения текста, и лишь потом — явление синтагматического порядка, закрепляемое в сознании памятью. Естественно, оба эти аспекта могут вступать друг с другом в самые разнообразные отношения, но несомненно одно: ведущим среди них является парадигматическая представленность сюжета в сознании — когда меняются ментальные структуры, породившие какой-либо фольклорный сюжет, то рано или поздно трансформируется и сам сюжет, несмотря на всю консервирующую силу памяти.

⁴⁸ См., например: [Барридж 1967 (для мифа), Романов 1985 (для эпоса), Вертоградова 1985 (для обрядовой песни)].

⁴⁹ К изучаемому объекту 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. Но в таком случае не приходится удивляться, почему это «что-то» обнаруживает столько параллелей с характеристикой научной мысли.

Если теперь с этих позиций взглянуть на устную текстовую традицию, то неизбежным становится признание ее принципиального сходства с ритуальной деятельностью. И дело здесь, думается, не только в негативной общности их коммуникативных характеристик, о чем уже говорилось, но и в том, что соответствующие регуляторы поведения (представление — для ритуала и сюжет — для фольклора) по сути своей оказываются явлениями одного уровня, связанного с парадигматической организацией бессознательного.

Традиционное мышление и самосознание.

Предпринятое исследование традиционного общества ставило задачей выяснить некоторые определяющие в типологическом отношении характеристики бесписьменной культуры. Теперь, подводя предварительные итоги, автор, думается, имеет достаточно оснований, чтобы назвать ее важнейшей чертой симпракτικότητα всех информационных процессов. Проведенный нами анализ показал, что ни ритуал, ни фольклор, ни техническая активность не требуют наличия какого-то особого информационного канала, который лежал бы за пределами самой деятельности. Во всех этих случаях передача необходимой информации непосредственно совпадает с актом ее порождения.

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

Нельзя, однако, ограничиться простой констатацией этого важного, но все же чисто негативного факта. Отсутствие категориального плана, с которым бы индивид мог произвольно, по мере надобности соотносить свою деятельность, естественно ставило вопрос о том субъективном организующем начале, которое действительно определяет процесс построения адекватного традиционного поведения. Проведенное в связи с этим исследование показало, что каждому из основных видов традиционной деятельности присущи свои особые субъективные регуляторы поведения (представление для ритуала, сюжет для фольклора, предметные схемы действий для технической активности), 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 «чистого», отвлеченного вербального мышления.

Последнее обстоятельство представляется нам чрезвычайно важным, ибо оно позволяет значительно расширить понимание типологии бесписьменного общества, связав необходимым образом основополагающие особенности традиционной культуры и сознания. Дело в том, что симпракτικότητα традиционных регу-

ляторов поведения, в сущности, означает, что данная культура не создает никаких предпосылок для того, чтобы субъект мог произвольно преодолевать «связанность» со смысловыми «полями» ситуационной реальности за счет частичной переориентации своего сознания на отвлеченные и закрепленные в понятиях планы деятельности. Решение выдвигаемых традиционной культурой поведенческих задач постоянно носит такой характер, что индивид 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 стороннего, контролирующего наблюдателя.

В этом была возможность убедиться уже неоднократно — практически каждый раз, как только заходил разговор о трудностях, испытываемых традиционным субъектом при описании своей деятельности. И далее 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 исследований, мы попытаемся показать, что вопреки распространенному в последнее время мнению традиционное мышление обладает несомненной типологической определенностью и что сущность его как раз и состоит в постоянной «связанности» индивида с психологическими «полями» ситуационной реальности.

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 замечания укажем, что концентрирование нашего внимания на явления «связанности» в методологическом отношении означает решительный разрыв с господствующим в современной этнопсихологии подходом к мышлению как чисто интеллектуальному акту. Основываясь на идеях Л. С. Выготского о соотношении интеллекта и аффекта [Выготский 1934; Выготский 1935; см. также: Зейгарник 1949], мы полагаем, 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 исследований практически полностью лишена «живого» фактического материала, который позволил хотя бы приблизительно судить о том, как непосредственно «переживается» эксперимент традиционным индивидом. Исключение здесь составляет лишь публикация А. Р. Лурией результатов опытов, проведенных отечественными психологами в начале 30-х годов среди неграмотного населения наиболее глухих районов Средней Азии [Лурия 1974]. Наличие многочисленных протоколов, более или менее систематически отражающих отноше-

ние испытуемых к экспериментальной ситуации, делает данную работу совершенно уникальной. И именно по этой причине в дальнейшем своем исследовании при конкретном анализе особенностей 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 другу». Результаты опытов показывают, что неграмотные носители традиционной культуры, как правило, выполняют группировки на основе восстановления наглядно-действенной ситуации — по принципу практического 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 абстрактным, понятийным проступает здесь достаточно явно. Дело, однако, осложняется тем, что иногда традиционные испытуемые строят и такие классификации, которые по своему внешнему виду очень похожи на понятийные, и расхождение обнаруживается только в том, что в отличие от членов контрольной группы эти испытуемые не способны дать категориального обоснования ими же созданной группы предметов [Тульвисте 1976, с. 96; Коул, Скрибнер 1977, с. 150]. Это обстоятельство лишает эксперимент его очевидной однозначности и 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», складывающимся у испытуемых в ходе решения экспериментальной задачи.

В контрольной группе задача с самого начала противостоит субъекту как нечто данное и обособленное, с самостоятельным, объективным и закрепленным культурой через соответствующие понятия смысловым «полем», обладающим достаточным побудительным значением «решать». В связи с этой задачей у субъекта формируется во время опыта личностный мотив (обычно — «чтобы испытать самого себя»), который, однако, входит не в смысловое «поле» задачи, а в ситуационное «поле» эксперимента. В результате складывается положение, когда отношения между «полями» становятся строго дифференцированными: 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 интенсивной рефлексивной напряженности, которая, в свою очередь, делает для него возможным осознанное отношение к собственной деятельности. Испытуемый преодолевает «связанность с полем» и, таким образом, начинает произвольно (разумеется, до известных пределов) управлять течением своих ментальных процессов⁵⁰.

В группе носителей традиционной культуры общая картина психической деятельности предстает совершенно иной. 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» их⁵¹. 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 психологическим ситуационным «полем» эксперимента, протекающего в форме непринужденной беседы. И именно форма беседы рождает у испытуемого соответствующие мотивы, направленные на поддержание совместного разговора с экспериментатором по поводу предложенной задачи.

Эта исходная аффективная окраска опыта радикальным образом сказывается на всем последующем течении психической деятельности традиционного испытуемого. Приводимые протоколы [Лурья 1974, с. 69—79] убеждают, 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 или предполагаемых участников разговора — «ОН», «ТЫ», «Я».

Так, когда экспериментатор, желая помочь испытуемому, указывает, что некто («ОН») придерживается иного мнения, это расценивается не как подсказка, ведущая к решению задачи, а прежде всего как основание для вынесения суждений о самой личности 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.⁵².

⁵⁰ Ср. здесь интересное наблюдение Р. Олвер и Д. Хорнсби, сделанное ими в ходе проведения опытов с классификацией среди американских старшеклассников: «Нет сомнения, что старшие испытуемые могли бы дать больше группировок типа комплекса, но, по-видимому, они считали, что для нашего эксперимента это не подходит (разрядка моя. — В. Р.)» [Олвер, Хорнсби 1971, с. 110].

⁵¹ В опытах, о которых сообщает А. Р. Лурья, 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 [Лурья 1974, с. 61].

⁵² Нельзя не привести здесь еще одно высказывание традиционного 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

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, определяющие в данном случае его речевое поведение, также формируются не в смысловом «поле» задачи, а на основе все того же психологического значения беседы, которое приобрел для испытуемого эксперимент. Складывается впечатление, что испытуемый не обосновывает своего решения, а просто толкует не вполне понятливому экспериментатору («Ты»), как обстоит дело в действительности. 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 неявном виде они все же имеются и здесь, и их нетрудно распознать за тем тоном, в котором испытуемый взывает к здравому смыслу беседующего с ним экспериментатора⁵³.

Решающее влияние исходной аффективной установки традиционных испытуемых на протекание их мыслительных процессов нигде 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, отвлеченные отношения между понятиями, то в группе носителей традиционной культуры, напротив, операции отбора становятся осмысленными и системными лишь благодаря прошлому житейскому опыту субъекта, т. е. лишь за счет непосредственного введения его эмпирического «Я» в исходные условия задачи. В данном случае мы имеем полное растворение смыслового «поля»

2—3 месяца) побывали 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 железная, 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».

⁵³ 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 прозрачен: «Не понимать таких простых вещей может разве что последний глупец!»

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 всякой 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, т. е. на свою собственную психическую активность) и что на феноменологическом уровне выражается в его неспособности давать внеличностные 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 его признак, как неспособность к произвольной, вербальной интроспекции. И именно на основании этого второго критерия мы не можем рассматривать в качестве исключений те упоминавшиеся ранее случаи, когда традиционные испытуемые создают вполне понятийные по виду группировки. Поскольку в этих случаях испытуемые также не приводят внеличностных обоснований своим классификациям, мы просто обязаны предположить, что перед нами здесь вновь явление, суть которого сводится к все той же типичной для традиционного сознания «связанности с 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-жизненный опыт испытуемых, т. е. опять же на их собственное эмпирическое «Я»⁵⁴. Таким образом, на основании имеющегося в нашем распоряжении экспериментального материала мы можем заключить, что и в данном случае смысловое «поле» задачи не получает в традиционном сознании никакого автономного статуса. В результате субъект вновь оказывается полностью «погруженным» в психологическое «поле» эксперимента, лишаясь вместе с этим возможности произвольно управлять течением своих мыслительных процессов.

⁵⁴ По сообщению А. Р. Лурия, комплекс обычно формируется в этом случае по принципу нужности предметов, их полезности и т. п. (подробнее см.: [Лурия 1974, с. 99 и сл.]).

Эксперименты второго типа, связанные с решением простейших силлогизмов, на наш взгляд, 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 «логической неполноты». Формирующиеся в связи с этим личностные мотивы остаются, однако, за пределами самой задачи, целиком относясь к психологическому «полю» эксперимента. Благодаря такому раздвоению сознания субъект начинает произвольно оперировать «чистыми», абстрактными суждениями вне всякой связи со своим эмпирическим «Я», со своим прошлым житейским опытом.

В отличие от этого для традиционного сознания силлогизм не обладает никаким самостоятельным побудительным значением. Сознание просто отказывается видеть здесь объективно упорядоченное смысловое «поле»⁵⁵ и, как и в опытах с классификацией, пытается перевести задачу в «личностный» план, без остатка растворив ее в ситуационном «поле» беседы.

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, они как бы «прикидывают» содержание условий на себя и, не найдя аналогий в личном опыте, отказываются 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 облегчается⁵⁶.

⁵⁵ 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].

⁵⁶ [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 исходнойсылке силлогизма» [Лурия 1974, с. 119]. Как отмечает сам автор, это «недоверие» возникает тогда, когда содержание посылок не подтверждается личным опытом испытуемого. Но в таком случае логичнее, очевидно, говорить не о недоверии к безликойсылке, а о недостаточной авторитетности «лица» («Ты»), стоящего за ней.

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 лишнным возможности выйти в сферу отвлеченного мышления, переориентировав свое сознание с содержания предъявленных ему посылок на связующие их отношения объективно-логического характера.

Итак, каузально-динамический анализ 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 бесписьменной культуры, заключается в постоянной «связанности» субъекта с психологическими «полями» ситуационной реальности.

Разумеется, «связанность» в данном случае вовсе не означает, что личность полностью предоставлена 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 внешней ситуацией, говорить здесь вообще не пришлось бы. Суть вопроса, как мы видели выше, состоит в том, в какой форме протекает этот мыслительный процесс и в какой мере эта форма предполагает овладение субъектом своей внутренней психической активностью.

Опыты показывают, что «теоретическое» сознание преодолевает «связанность» за счет частичной своей переориентации на объективные смысловые «поля», закрепленные культурой в понятиях. Личность как бы мультиплицирует себя, одновременно участвуя в нескольких четко дифференцированных и при этом соподчиненных видах деятельности. Такая иерархически организованная структура сознания неизбежно порождает у субъекта рефлексивную напряженность и открывает для него путь к произвольному, осознанному отношению не только к внешней ситуации, но и к своему собственному «Я», к своей собственной психической активности.

В отличие от этого традиционное сознание, даже сталкиваясь с задачей понятийного характера, пытается ассимилировать ее за счет непосредственного введения в привычный для себя ситуационный контекст. Иерархия «полей» в данном случае не возникает — идет лишь экстенсивный рост исходного психологического «поля». И хотя структура последнего может становиться достаточно сложной и обнимать как реальную ситуацию («беседа с экспериментатором»), так и воображаемую («условия задачи»), однако при всем этом она всегда будет оставаться в единственном числе — с единым смыслообразующим центром, в роли которого выступает собственное, постоянно тождественное себе эмпирическое «Я» традиционного индивида.

Таким образом, мы можем сказать, что если в истоках «тео-

ретического» мышления лежат структуры, образованные строго дифференцированными и иерархически надстраиваемыми друг над другом «полями», то конкретное, традиционное мышление в качестве необходимой своей предпосылки требует объединения, сведения «полей» в одну ситуационную плоскость по их важнейшему содержательному параметру — личности самого испытуемого. Естественно, что в последнем случае «двухмерная» организация сознания накладывает вполне определенные ограничения на возможности преодоления ситуационной «связанности». Главное заключается в том, что достигаемая на основе такого мышления известная произвольность в отношениях 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 своим поведением исключает момент аутоабстрагирования — рефлексивное самосознание остается практически недоступным для нее, личность оказывается просто лишенной возможности осуществлять произвольный, осознанный контроль над своей собственной мыслительной деятельностью. И только в этом смысле мы, очевидно, и можем говорить о постоянной «связанности» традиционного субъекта с психологическими «полями» ситуационной реальности.

Данный вывод уточняет понимание типологической сущности традиционного мышления, но вместе с тем он ставит перед нами два важных вопроса. Первый из этих вопросов касается структуры традиционного знания. Исходя из нашей трактовки конкретного мышления, мы вправе ожидать, что, как бы ни были сложны сами по себе положительные сведения традиционной культуры о явлениях внешнего мира, 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 бесписьменной культуре подобного «знания о знании» должно блокироваться самой структурой традиционного сознания — присущей ему недифференцированностью «полей» и рождающейся на этой основе ситуационной «связанностью», которая, как было показано, делает невозможной произвольную переориентацию внимания субъекта с деятельности на то, как она производится.

В полном соответствии с нашими ожиданиями система знаний традиционной культуры оказывается полностью лишенной знания самой системы. К этому решающему для нас выводу пришел Р. Хортон, который на материале высокоразвитых африканских бесписьменных культур специально рассмотрел вопрос об отличии традиционного знания от научного. Согласно 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 на всю возможную сложность

ее спекуляций, направленных на объяснение явлений внешнего мира, она никогда не столкнется с эпистемологической проблемой, касающейся природы, правил и принципов собственных «теоретических» построений [Хортон 1967, с. 162; Тульвисте 1976, с. 99—100; ср. Дуглас 1970, с. 96, 110]. Вместо этого, добавим, в силу самой ситуационной структуры смысловых «полей», влекущих «личностную» ориентацию сознания, она будет постоянно испытывать напряженность относительно авторитетности источника знания, т. е. авторитетности реального (учитель) или воображаемого (предок, бог и т. п.) «лица», стоящего за ним.

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 современном «теоретическом» сознании, где он протекает преимущественно в плане внутреннего собеседования индивида с самим собой⁵⁷. Если данное предположение окажется верным, это не только вновь подтвердит правильность избранного направления исследования, но и одновременно выделит еще одну переменную в историческом отношении величину, которую наряду с другими можно будет рассматривать в качестве типологической особенности 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 психические качества. Эксперименты, как это и следовало 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 от сотрудничества 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 внешнего поведения («медленно работаю» и т. п.) и, во-вторых, само их изложение в этом случае строилось обычно как пересказ чужого мнения (см. подробнее: [Лурия 1974, с. 147—162; ср. Рэдфилд 1964, с. 36]).

Данные результаты опытов хорошо согласуются с многочисленными этнологическими наблюдениями, свидетельствующими о том, что главная роль в формировании аутопредставлений при-

⁵⁷ Ср. в этой связи чрезвычайно глубокие мысли А. А. Ухтомского о «двойничестве» как крайней форме проявления аутизма современного, «ученого» человека [Ухтомский 1973].

належит в традиционной культуре не психическим особенностям индивида, а таким довольно «поверхностным», с нашей точки зрения, поведенческим факторам, как его социальный статус, физическая природа, принадлежащая ему собственность. [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 абстрактной, рефлексивной мысли, а протекающим в наглядном плане своеобразным ментальным процессом, который лишь очень условно можно назвать самоанализом. Построение интегрального аутообраза исчерпывается в данном случае выявлением ряда «поверхностных» точек, в качестве которых выступают прежде всего поведенческие (часто ритуализованные) «знаки внимания» (от почитания до осмеяния), оказываемые субъекту его родным социумом [ср. Ватсон 1970, с. 76, 81—83]. В этом квазирефлексивном процессе сознание оперирует чужими оценочными «мнениями», полностью сохраняя их изначально имплицитный характер. Чужое «мнение», оставаясь в ситуационной форме поведенческого акта, не преобразуется у субъекта в факт самооценки, в явление внутреннего рефлексивного собеседования. В результате вся мотивационная сфера его поведения, весь его внутренний духовный мир становятся практически закрытым и для него самого, и для всей культуры в целом⁵⁸. Каждый судит о своем поведении, ориентируясь не на такие чисто субъективные категории рефлексивного мышления, как вина, совесть и т. п., а на внешние их соответствия: в виде последствий поступка, стыда и т. п., предполагающие постороннюю поведенческую реакцию. Соответственно этика не принимает здесь формы вербализованного, категориального знания и, как единодушно отмечают все исследователи, остается непосредственно влеченной 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 современной культуре, так и в бесписьменной, традиционной формирование аутопредставлений подразумевает, что субъект 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 обоих случаях далеко не одинаков. Современное, «теоретическое» сознание осваивает прошлое и вводит его в память личности, используя главным образом категории времени. Пережитое конституируется здесь как некоторая временная последовательность событий, мультиплицирующих личность и создающих тем

⁵⁸ Ср. здесь отмеченные выше трудности, которые испытывает традиционный индивид при обосновании своего поведения. В связи с отсутствием общей установки учитывать внутренние мотивационные факторы ср. также характерное для бесписьменного общества неразличение предумышленности и непредумышленности совершенного проступка [Хартлэнд 1970, с. 147].

самым известную рефлексивную напряженность. В противоположность этому процесс освоения прошлой жизни традиционным сознанием протекает в основном в пространственных терминах [ср. Барридж 1969, с. 200; Барт 1975, с. 135] и по своей сущности никак не связан с рефлексивным мышлением.

Чтобы проиллюстрировать это положение, обратимся к конкретному материалу так называемых «туземных автобиографий». Их число достигло в зарубежной этнологии значительной величины, однако приходится с сожалением констатировать, что все они представляют собой не более или менее спонтанное изложение традиционного индивида, а скорее составленное по наговоренным им данным сочинение самого исследователя⁵⁹. 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 влияния. Нам удалось обнаружить несколько таких документов, три из которых, наиболее типичных, мы приводим ниже.

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, к которому я принадлежу, называется по-татарски Том. Мне от роду 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 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 личного опыта. Надо сказать, что сходное гипертрофированное переживание традиционным субъектом настоящего момента, доходящее до почти полного неприятия всего, что лежит за его пределами, хорошо прослеживается и по другим этнологическим материалам [Хэлловел 1937, с. 669; Гэлли, Харрисон 1978, с. 173; Барт 1975, с. 135]. Это, однако, не означает, что традиционная личность в принципе лишена способности расширять актуальную для себя действительность в направлении своего индивидуального прошлого, и приводимые далее документы не оставляют на этот счет никаких сомнений.

⁵⁹ Подробнее о методах составления «туземных автобиографий» и принципах их издания см.: [Лэнгис 1965].

Биография Ходуганова. «Я принадлежу к кости Каш. Имя у меня одно — Ныгалай; имя моего отца Пюрюнгей; 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 Бейс-хошуну. Там я ездил, производя торговлю. Я продавал: топоры и ножи, шолки и кремни, пояса и платки, порох и свинец, чай и табак. От Чота я получал: шкуры, ремни, оленей, кожи и козьи 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 Костаяком (т. е. присутствующими здесь)» [Катанов 1907, с. 615].

Биография Шырышпанова. «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 было тоже много. Коней моих кончили волки. Старик Костаяк-Ходуган — 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 вышеприведенными 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 документов, 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 «путевые заметки» и в конце концов вновь возвращается в исходную точку («Я ездил туда со Степаном и Костаяком», т. е. с непосредственными свидетелями беседы). Совершенно очевидно, что в этих условиях, когда наличные ситуационные моменты начинают прямо контактировать с биографическими данными личности, говорить о возникновении рефлексивной установки не приходится вовсе; актуализируя прошлое, сознание индивида не

образует иерархически организованных смысловых структур, не умножает его «Я» и соответственно остается полностью «связанным» со сложившимся в настоящий момент ситуационным «полем» воспроизведения прошлого⁶⁰.

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 протекают в квазирефлексивном плане и что в принципе они совсем не требуют от субъекта в качестве необходимой своей предпосылки сколько-нибудь развитой способности к произвольной интроспекции и самоанализу. Этот вывод подтверждает выдвинутое ранее предположение о дорефлексивном уровне развития самосознания в бесписьменном обществе и позволяет явственно в интересующую нас проблему культуры и мышления новый аспект, на этот раз касающийся 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 понятий. Этот вывод как нельзя лучше согласуется с симпрактическим характером инфор-

⁶⁰ Попутно можно заметить, что те же самые закономерности обнаруживает в традиционной культуре и воспроизведение «коллективного прошлого», отразившегося в мифологических и эпических сказаниях, повествующих о деяниях предков, богов и т. п. Прошлое здесь также оформляется «топографически», о чем, в частности, свидетельствует неоднократно отмечавшаяся в литературе сюжетобразующая роль пространственных перемещений героев. Но поскольку «топография» прошлого и настоящего хотя бы отчасти перекрывается, постольку актуальная ситуация исполнения начинает контининировать с содержанием сказаний, постольку само воспроизведение текста начинает переживаться как некоторое путешествие, коррелирующее с тем, о котором повествует сказание. В этой связи можно было бы привести 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 героем или кем-нибудь из его помощников. Ограничимся здесь одной, но весьма показательной концовкой эпического сказания шорцев, в которой исполнение текста прямо связывается с темой путешествия:

«В землю хана (вместе) я ходил.
Счастье хана в эту землю я вам доставил.
Держа комыс, сделанный из желтого тала,
На землю, освещаемую солнцем и луной, я вступил.
Верхом на белом зайце
В эту землю вернулся.
Длинный путь я не укорачивал,
Короткий путь не удлинял —
Вот все, что я слышал!»

[Дыренкова 1940, с. 25; ср. с. 71. См. также: Зеленин 1934, с. 234]. Наиболее интересный материал по контининации смыслового «поля» прошлого и ситуационного, актуального «поля» исполнения см.: [Уланов 1968].

мационных процессов, господствующих в бесписьменном обществе. Приобщение индивида к традиционной культуре следует сопоставить не с «теоретическим», внеположенным деятельности усвоением объективных смысловых «полей», связанных в конечном счете с циркуляцией по коммуникативным каналам внеконтекстных, категориальных планов, а с совершенно отличным от этого процессом прямого порождения у индивида субъективных регуляторов поведения на основе его непосредственного подключения к тому или иному конкретному виду социальной деятельности. Подобный, симпрактический способ интериоризации культуры, в сущности, означает, что традиционное общество не выдвигает перед сознанием задач, решение которых влекло бы формирование иерархически упорядоченных смысловых структур. И с этой точки зрения экспериментальный материал этнопсихологических исследований и этнологические наблюдения лишь фиксируют вытекающие отсюда последствия, показывая, что единственно мыслимой альтернативой становится здесь конкретное мышление, решающее задачи на основе введения их содержания в общее ситуационное «поле», смыслообразующим центром которого является собственное 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 ей культуре и далее — к мышлению. На этом пути нами 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 «связанность с полем» — образуют вполне законченную и целостную систему отношений, внутри которой ведущая роль принадлежит культурной обусловленности мышления, его зависимости от структуры поведенческих задач, выдвигаемых перед индивидом его родным социумом.

Необходимо, однако, обратить внимание и на то, что по мере нашего продвижения вперед новые и неожиданные грани обретала сама традиционная деятельность, служившая отправной точкой исследования. Становилось все более ясным, что под формой традиционности и механического повторения готового образца здесь скрывается феномен активного построения поведения и что в данном случае процесс трансляции культуры по самой своей сути непосредственно совпадает с актом ее порождения. Отталкиваясь от этих наблюдений, мы, очевидно, можем сказать, что вопреки широко распространенному мнению традиционная деятельность не является выродившимся состоянием некоторого исторически ей предшествующего твор-

ческого первообраза и что, с нашей точки зрения, для объяснения ее происхождения нет никакой необходимости выходить за пределы самой традиционной деятельности и постулировать неподлежащие ей и типологически отличные порождающие принципы.

Как это нетрудно заметить, полученные нами 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, думается, можно вновь вернуться к поставленному в начале главы 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 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 дорефлексивном уровне развития самосознания первобытной личности.

Вместе с этим становится до конца понятным и то глубокое значение, которое имеет для сближения обоих видов культуры упоминавшийся выше признак бесписьменности. В рамках нашего 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 вполне корректным (как будет показано далее, возникновение «теоретической» деятельности опережает письмо), в тенденции указанный признак все же отражает суть вопроса, свидетельствуя о доминировании в 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 один разряд бесписьменных культур. Данный вывод весьма существен для дальнейшего исследования, поскольку в конечном итоге именно он, формируя известную историческую перспективу, дает возможность 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 2

ТИПОЛОГИЯ ДРЕВНЕЙ КУЛЬТУРЫ. КУЛЬТУРА ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Основные закономерности формирования древней культуры.

Прежде всего хотелось бы подчеркнуть, что полученные нами выводы заставляют усомниться в методологической корректности тех исследователей, которые исходят в своих построениях из неизменной сущности «человеческого духа», неизменных законов его «объективации» и т. п. Как представляется, выводы, завершающие гл. I, дают достаточно оснований, чтобы говорить об историческом развитии культуры и мышления, о том, что их современный, «теоретический» тип прямо связан с формированием качественно новых, асимпратических видов деятельности и что решающие сдвиги в этой сфере следует, судя по всему, отнести к периоду древности.

Рассмотрим с этих позиций те наиболее общие процессы, которые характеризовали переход от первобытного общества к древнему. Хорошо известно, что суть изменений, происходивших в данный период, заключалась в появлении частной собственности, в постепенном вытеснении родовых общественных отношений гражданскими и образовании государства. В литературе все эти процессы трактуются обычно в социально-экономическом ключе, но не меньший интерес представляют они и с культурно-исторической точки зрения. По нашему мнению, именно с ними следует в первую очередь соотнести возникновение новых, внеконтекстных регуляторов поведения и преодоление присущей первобытному сознанию ситуационной связанности. Действительно, если в первобытном обществе в качестве господствующего мотивационного фактора выступали конкретные и несводимые к общему знаменателю индивидуальные «лица» (кровных родственников или соседей), то с возникновением гражданского общества на первое место выдвигается безличное отношение к собственности и государству, опосредующее социальные связи индивида; появляется универсальный критерий человеческого начала и — как прямое следствие этого — отвлеченное представление о человеческом существе «как таковом», к которому приложима «универсальная» стратегия поведения.

Разумеется, впервые формирующееся абстрактное понятие человека несло на себе все ограничения конкретной историче-

ской эпохи — его значение совпадало в основных своих чертах с «собственником-гражданином» и, таким образом, не касалось рабов¹. Главное, однако, состояло не в этой ограниченности, а в том, что построение адекватного гражданского поведения начинало включать в себя в качестве необходимого элемента более или менее последовательное абстрагирование от ситуационной реальности. Поведенческие нормы стали терять в гражданском обществе былую симпрактическую окраску, закономерно превращаясь в особого рода категориальные планы, с которыми индивид мог осознанно и произвольно сопоставлять свою социальную деятельность.

Следует оговориться, что данные трансформации протекали в древних обществах с разной степенью интенсивности и в разной мере затрагивали различные слои населения. Нет, однако, никаких сомнений, что своей наибольшей глубины они достигали в «управленческом сословии», для которого овладение «теоретическим» способом поведения перерастало в вопрос профессиональной пригодности. Дело в том, что образование государственного аппарата управления, в сущности, означало, что в обществе появилась «чистая» информационная деятельность, которая и по месту, и по времени перестала совпадать с соотносимыми с ней управляемыми процессами. Сбор информации, ее обработка, принятие и формулирование решений, их трансляция и т. п. превратились в операции, обособленные от деятельности контекста. И именно в силу этого обстоятельства сознание «управленца», оказываясь за пределами ситуационной реальности, начинало работать в абстрактном режиме, целиком ориентируясь не на симпрактические регуляторы поведения, а на отвлеченные вербальные планы².

Как мы видим, суть перестройки поведенческих структур, связанной с превращением индивида в субъекта гражданских отношений, заключалась в том, что в его сознании формировался качественно новый, отвлеченный от эмпирического «Я» уровень поведения, надстраивающийся над психологическими «полями» ситуационной действительности. Складывалась личность с иерархической организацией сознания, способная к произвольной вербальной интроспекции и абстрактному мышлению. И это

¹ Ср. здесь характерное для ряда древних культур отрицание за рабом человеческого статуса.

² Необходимо подчеркнуть, что и в древности, и далеко за ее пределами, буквально вплоть до XX в., внутри ряда цивилизованных обществ отдельные слои населения лишь в самой незначительной степени втягивались в гражданские отношения, оставаясь, в сущности, за пределами «теоретической» культуры. Примером здесь может служить русское общинное крестьянство, приобщение которого к цивилизации в основном началось с проникновения в деревню капиталистических отношений, а окончательно завершилось уже при Советской власти в период колхозного строительства. Собственно говоря, именно неразвитость гражданских отношений в деревне XIX в. в конечном итоге и позволяет широко привлекать русский этнографический материал для реконструкции наиболее существенных типологических черт первобытной культуры.

Уже не могло не оказывать свое воздействие на возникающую культуру древнего общества.

В первую очередь здесь следует отметить, что преодоление субъектом ситуационной связанности и соответственно отчуждение им через категоризацию своего образа действия открывало реальную возможность для частичного «обобществления» функций индивидуального сознания. Создались все необходимые предпосылки для того, чтобы в обществе смогла возникнуть «теоретическая» текстовая культура, которая, наподобие современной, «объективировала» бы в понятиях сложившийся *modus vivendi*, опосредуя таким образом работу индивидуального сознания по категоризации поведения. Подчеркиваем, с генетической точки зрения «теоретическая» культура являлась лишь моментом в становлении нового, «идеологического» способа поведения. Однако, раз появившись, она приобретала вполне автономное значение, сама превращаясь в дополнительный, и причем наиболее мощный, структурообразующий фактор. Связанное с ней прогрессирующее обособление поведенческих норм от их субъекта имманентно предполагало, что построение адекватного поведения начинало включать в себя в качестве предварительного этапа внеконтекстное школьное обучение, в ходе которого индивид интериоризировал противостоящую ему нормативную текстовую культуру, усваивая присущую ей систему опорных «мировоззренческих» понятий. Происходил окончательный разрыв с симпрактичностью информационных процессов, вследствие чего окончательно закреплялись те структурные сдвиги в сфере поведения, которые были обусловлены формированием гражданских отношений в древнем обществе.

* * *

Здесь мы попытались наметить общую каузально-динамическую картину исторического развития культуры в период становления древних цивилизаций. Мы стремились показать, что «теоретический» тип культуры не существовал от века и что его производство было непосредственно вплетено в процесс построения индивидуального поведения, адекватного новой нарождающейся социальной реальности. Вряд ли нуждается в дополнительном обсуждении универсальный характер прослеженных нами закономерностей. Вопрос здесь скорее заключается в другом — как в условиях очевидного универсализма, внутри одного направления развития могли появляться совершенно различные по своему содержанию культуры, определявшие подчас кардинальное несовпадение исходных мировоззренческих установок в различных древних обществах. Обратимся в этой связи к материалам древней Индии в надежде, что они позволят более конкретно описать «механизм» порождения «теоретической» текстовой культуры и соответственно яснее представить, как и почему становилась возможной ее содержательная спецификация.

Текстовая деятельность в древней Индии. Ведийский период

Начнем с того, что «теоретическую» культуру как явление типологического порядка автор связывает (и генетически и функционально) не с содержательными аспектами сознания ее носителей, а со структурными — с образованием у субъекта понятийных смысловых «полей», надстраивающихся над психологическими «полями» ситуационной действительности. С общесоциологической точки зрения в принципе представляется несущественным, какая именно система понятий усваивалась при этом индивидом. Главное состояло лишь в самом факте возникновения иерархической ментальной организации, которая оказывалась адекватной формирующимся гражданским отношениям. Однако для понимания конкретно-исторических закономерностей развития каждой отдельно взятой культуры содержательный момент имеет, естественно, чрезвычайно важное значение.

Как уже было сказано, «объективация» культурой складывающегося в гражданском обществе образа жизни протекала в ходе внеситуационной, асимпрактической текстовой деятельности, аналогичной по своей сути современной. Необходимо, однако, учитывать, что в древности не все формы поведения индивида одновременно становились объектом описания. Гораздо чаще получалось так, что находящаяся в стадии становления «теоретическая» культура первоначально концентрировала свое внимание на весьма ограниченном круге явлений социальной практики. И это приводило к тому, что переход к понятийному мышлению, преобразующий всю структуру личности, происходил на основе очень узких по тематике текстов (например, «исторических», «ритуальных» и т. д.); вырабатывалась очень специфическая по содержанию «сетка» «мировоззренческих» понятий, которая в дальнейшем, при расширении кругозора «теоретической» культуры и переносе ее внимания на другие сферы поведения индивида, начинала определять в целом терминологически непротиворечивое и единообразное восприятие всех ценностей человеческой жизни. В древней Индии такой исходной «сеткой» стала система понятий, группировавшихся вокруг понятия жертвоприношения. Далее, прослеживая эволюцию древнеиндийской литературы в связи с происходившими постепенно изменениями в сфере мотивации текстовой деятельности, мы и попытаемся выявить содержательное ядро этой ритуалистической эпистемы, определявшей совершенно особый склад самосознания и мировосприятия древнего индийца.

* * *

Из-за недостатка сведений по ранней истории древней Индии нам трудно судить о конкретных социальных процессах, приведших к тому, что формирование «теоретического» типа культуры неразрывно связалось здесь с освоением брахманической мыслью ритуалистической практики ведийских обществ. Нет,

днако, никаких сомнений, что именно торжественный ритуал жертвоприношения стал в древней Индии той ведущей сферой поведения, в ходе описания которой конституировались «теоретические» виды текстовой деятельности. Об этом говорит уже тот факт, что весь корпус ведийской литературы «распределялся» самой древнеиндийской традицией по функциям четырех главных жрецов, исполнителей шраута-ритуала: тексты Ригведы осмыслились ею как описывающие обязанности хотара, тексты Самаведы — удгатара, Яджурведы — адхварью и Атхарваведы — брахмана³.

В данной классификации обращает на себя внимание, что в прямое соответствие со жреческими функциями помимо явно литургических ставятся и такие тексты, которые имеют в целом лишь опосредованное отношение к шраута-ритуалу. В первую очередь это касается полуканонической Атхарва-самхиты, чьи магические гимны-заклинания в массе своей не находили соответствия в «высоком» брахманическом культе. Но по существу в той же позиции оказывается и самая авторитетная из всех самхит — Рич-самхита. Как показал Л. Рену [1947, 1962], ее гимны, хотя и использовались регулярно в качестве источника мантр, сопровождавших ритуальное действие, обладали тем не менее своей особой и самостоятельной ценностью. «Все выглядит так,— писал он в этой связи,— 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 их „техническому“ использованию... Именно с этой точки зрения не слишком парадоксальным, видимо, будет утверждение, что Ригведа является внешней по отношению к ведийскому культу»⁴.

Маргинальное положение Рич-самхиты в структуре шраута-ритуала приводило к тому, что ключевую роль во всей эволюции ведийской литературы играла не она, а более поздняя, но зато прямо ориентированная на этот ритуал Яджурведа. Последняя, по наблюдению Л. Рену, явилась самым продуктивным элементом ведизма — с ней в 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» ритуала и, таким образом, получая непосредственно литургическую направленность, становились до определенной степени «яджурве-

³ Подробнее см.: [Тите 1975, с. 199—207].

⁴ [Рену 1947, с. 8, ср. Гонда 1975, с. 88]. В связи с отмеченным Л. Рену самостоятельным ритуальным значением «литературных состязаний» заслуживает упоминания гипотеза Ф. Б. И. Кейпера (1960) о вербальных поединках, приуроченных к празднованию Нового года, как возможном случае рецитации древнейших ригведийских гимнов.

дийскими» по своей функции [ср. Рену 1947, с. 8—9, 209—210]. В итоге весь корпус ведийской литературы, несмотря на более или менее очевидные различия в генезисе исходных самхит, приобретал единство и целостность как некоторое совокупное описание торжественного ритуала жертвоприношения. И уже только в этом контексте, т. е. в основном благодаря «вторичным» брахманическим текстам, становилось возможным осмысление самхит Риг- и Атхарваведы как собраний ритуальных мантр, предназначенных для служителей шраута-культа, хотара и брахмана соответственно.

Для нас очень важно подчеркнуть, что Ригведа, хотя она и стояла несколько в стороне от осевого, «ритуального», направления развития, играла тем не менее весьма существенную роль в процессе формирования «теоретического» типа культуры. Дело заключается в том, что в древней Индии этот процесс разворачивался в условиях отсутствия письменности и именно ригведийская традиция, как бы предвидя эту ситуацию, отработывала заходя такую «технику» трансляции текстов, когда они жестко фиксировались уже в изустной «своей» передаче от учителя к ученику. Подобный «авторитарно-личностный» способ трансляции в принципе позволял обойтись без письма, но вместе с тем он влек за собой два важных и взаимосвязанных последствия. С одной стороны, в культуре закреплялся присущий ригведийской традиции чрезвычайно высокий статус слова, при котором рецитация текста и даже само его знание приобретало самостоятельное сакральное значение. С другой — возникала настоятельная необходимость в дополнительных усилиях, исключавших какую бы то ни было вероятность возникновения случайных искажений текста даже на его фонетическом уровне. Все это обуславливало формирование второго, столь характерного для древней Индии «языковедческого» направления развития. В своих истоках оно было связано с кодификацией Ригведы и составлением наряду с самхита-текстом ее пословного текста падапатхи, где все слова самхиты давались в их начальной форме, не подверженной правилам эвфонического слияния. Приблизительно в это же время появились и первые «фонетические» трактаты, пратишакхьи, содержавшие помимо всего прочего правила рецитации гимнов и позволявшие на основе падапатхи получить текст самхиты⁵. Таким образом, мы можем, очевидно, сказать, что, если влияние ригведийской традиции на «теоретическую» культуру древней Индии и не носило столь же непосредственный характер, как в случае Яджурведы, оно все же было чрезвычайно существенным, причем как с точки зрения содержательных аспектов культуры, так и, что еще более важно, с точки зрения самой возможности становления «теоретической» текстовой деятельности в бесписьменном обществе.

⁵ Подробнее о начальной стадии развития ведийской языковедческой традиции см.: [Гонда 1975, с. 16—18].

Вновь возвращаясь к основному, «ритуалистическому» направлению развития, необходимо отметить, что становление Яджурведы в качестве наиболее продуктивного элемента ведизма было обусловлено тем, что именно в этой традиции, внутри ряда ее самхит начал складываться принципиально новый тип текстов-брахман, представлявших собой своеобразный комментарий к ритуальным мантрам — гимнам и жреческим формулам, рецитировавшимся в ходе жертвоприношения. На наш взгляд, суть всей проблемы возникновения в древней Индии «теоретической» текстовой культуры, взятой в ее содержательной определенности, в основном и сводится к тому, что конкретно понимать здесь под словом «брахмана»: должна ли речь идти о смысловом объяснении ритуальных действий, иерархически надстраиваемом над ситуационным уровнем поведенческой реальности, или, как это было совсем недавно предложено [Семенцов 1981], о наставлениях по медитации, отличающихся от текстов мантр лишь техникой их воспроизведения в ритуале. Очевидно, что в зависимости от того, как мы решаем этот вопрос, радикальным образом меняется и трактовка всей текстовой деятельности. Если в первом случае признание иерархической связи между мантрами и брахманами с необходимостью имплицитно ее самостоятельный и вместе с тем асимпратический характер, то во втором — отрицание за ними качественной разнородности лишает текстовую деятельность всякого самостоятельного значения — и с точки зрения функционирования ведийских текстов, и с точки зрения их порождения она целиком оказывается внутри шраута-ритуала [ср. Семенцов 1981, с. 10, 50].

Необходимо признать, что подход В. С. Семенцова явился вполне естественной и закономерной реакцией на совершенно необоснованную, но в то же время чрезвычайно распространенную в индологии тенденцию искать мотивы, стоявшие за подобного рода текстовой деятельностью, в стремлении ритуалистов посредством кодификации укрепить обрядовую традицию, когда та начала якобы испытывать разрушительное воздействие неортодоксальных учений. Надуманность и произвольность такого объяснения достаточно очевидны, и можно было бы только приветствовать попытку исследователя понять логику развития ритуалистической литературы, исходя из внутренних ее моментов, если бы не одно обстоятельство. Тем самым как бы само собой подразумевается, что смысл обрядового действия просто не мог явиться реальным мотивом текстовой деятельности. Для В. С. Семенцова, отвергающего даже мысль о том, что построение ритуального поведения по самой своей сути исключает понятийную экспликацию смысла [ср. Семенцов 1981, с. 49], подобная интерпретация брахман представляется, видимо, совершенно неудовлетворительной. И действительно, если исходить из интеллектуалистской трактовки ритуала, выявление в текстах его «скрытого» смысла выглядит в общем-то тривиальной в отношении культуры операцией. Однако картина ра-

дикальным образом меняется, когда мы соглашаемся с иным пониманием сущности ритуальной деятельности и признаем, что ее субъективные регуляторы имеют лишь симпрактическую природу. С этой точки зрения выявление в брахманах смысловой стороны ритуала означает качественный сдвиг субъекта в овладении своим поведением. Описание и толкование в них ритуальных норм оказывается началом формирования абстрагированных от ситуационной реальности смысловых «полей», началом «обобществления» функций индивидуального сознания по категоризации поведения, началом закрепления культурой рефлексивной установки.

Учитывая очевидную несовместимость двух этих подходов к брахманическим текстам и в то же время их принципиальную значимость для нас, рассмотрим подробнее фактический материал, который предоставляет древнеиндийская ритуалистическая литературная традиция.

Начнем с определения мантр и брахман, помещенного в разделе «Парибхаша» Апастамба-шраутасутры (XXIV. 1. 30—34): *mantrabrāhmaṇe yajñasya pramāṇam* (30) *mantrabrāhmaṇayoṃ vedanāmadheyam* (31) *karmacodanā brāhmaṇāni* (32) *brāhmaṇa-śeṣo 'rthavādo nindā praśaṃsā parakṛtiḥ purākalpaś ca* (33) *ato 'nye mantrāḥ* (34).

В. С. Семенов ограничивается в своей работе (со ссылкой на Макса Мюллера [1892, с. 323—324]) переводом первых трех сутр (с. 111): «Жертвоприношение установлено на основании мантр и брахман; именем Веда обозначаются мантры и брахманы; брахманы суть предписания для жертвоприношения». На этот отрывок автор ссылается в связи с обоснованием им своей трактовки брахман как медитативных текстов, которые следовало воспроизводить в уме при помощи особой техники во время ритуала (с. 11). Действительно, если брахманы — это исключительно предписания для жертвоприношения, то так должны интерпретироваться не только сравнительно немногочисленные тексты типа *видхи*, построенные по принципу прямой команды («следует сделать то-то и то-то»), но и *артхавады*, которые обычно принимаются за объяснение ритуала. Поскольку же *артхавады* в принципе переводимы в действие лишь в ментальном плане, неизбежен вывод, что они отражают медитативную сторону ритуальной практики. И с этих позиций *артхавады* действительно оказываются не смысловым объяснением ритуального действия, а непосредственно самим действием (правда, особого ментального свойства), лишь запечатленным в тексте.

С подобной интерпретацией *артхавад* можно было бы согласиться, если бы сутры 30—32 являли собой целостный в семантическом отношении отрезок текста. Дело, однако, обстоит прямо противоположным образом, и в этом нетрудно убедиться, обратившись к сутрам 32—34: «Брахманы — это прежде всего предписания для жертвоприношения. Остальные брахманы (т. е. те, которые не являются предписаниями) суть *артхавады*, т. е.

суждение (той или иной ритуальной практики), (ее) прославление, указание на соответствующую практику в прежние мифические времена и на прецеденты человеческого порядка⁶. Все отличное от этого (части вед) — мантры».

Из приведенного выше перевода с полной определенностью вытекает, что вопреки утверждению В. С. Семенцова (ср. с. 98, 120) артхавада не является одним из видов «параллельного» ритуального действия, образовывавшего наряду с другими целое жертвенного акта. Такое утверждение практически лишает всякого смысла очевидное противопоставление, проведенное в сутрах 32—33 между предписанием и артхавадой. Оно противоречит также и тому, как положительно определяется артхавада в сутре 33. Если в принципе иногда еще можно представить себе, как функционируют в ритуале в качестве медитативных текстов артхавады-прославления, то в случае артхавад, осуждающих какую-то практику, это сделать просто невозможно. Дело в том, что при этом пришлось бы признать, что во время ритуала его участник должен предаваться медитации параллельно действию, которое отсутствует в ритуале. Например, если в артхаваде (ТС I.5.1.2) говорится: «Слеза, пролитая Агни, стала серебром; поэтому серебро — неподходящий дар, ибо оно возникло из слез», то, следуя логике В. С. Семенцова, мы с необходимостью получаем предписание: образ Агни, проливающего слезы-серебро, должен воспроизводиться во время ритуала в момент надарения (?) серебра⁷.

Итак, рассмотренное нами определение позволяет заключить, что древнеиндийская ритуалистическая традиция периода сутр понимает брахманы иначе, чем их трактует В. С. Семенцов. Но, как мы сейчас увидим, подход автора плохо согласуется и с материалами самих брахманических текстов.

Подтверждение своей точки зрения В. С. Семенцов видит в чрезвычайной распространенности в брахманах выражения «кто так знает» (ya evaṁ veda), которое эксплицитно или имплицитно завершает каждый законченный по смыслу отрезок текста. По мнению исследователя, эта формула вводится в брахманические произведения «для обозначения определенной менталь-

⁶ В интерпретации последних двух терминов — *parakṛtiḥ* и *ṛigākṣaṇḍ* — я следую Я. Гонде [1975, с. 341].

⁷ Чтобы рассеять у читателя сомнения в том, что мы в данном случае адекватно применяем методику автора, приведем полностью его рассуждения по поводу одной артхавады (с. 33): «Еще большую (видимо, предельную) степень упрощения ментального образа представляет ТБр 3.2.1.3: „Для сока (срезаю) тебя, для силы (срезаю) тебя“, — говоря так, он наделяет заказчика именно соком, силой». Подчеркнем, что от крайней простоты этих актов внимания смысл происходящего совершенно не меняется: ритуальное действие по-прежнему трехмерно, т. е. включает в себя три компонента: физический, речевой и ментальный, и состоит оно в том, чтобы одновременно с произнесением определенных слов совершить определенное усилие умом (манасом). В последнем случае, видимо, следовало представить себе яджаману, в избытке наделенного «соком» (другие значения слова *ish*: «бодрость», «радость», «удовольствие», «сила», «пища») и «силой».

ной деятельности, состоящей в том, что во время жертвоприношения его участники умственно воспроизводят определенный образ (картину, мифологему и т. д.), являющийся как бы архетипом данного ритуального действия» (с. 44). В работе практически не приводятся факты, которые свидетельствовали бы в пользу такой трактовки формулы у.е.в. Считая, видимо, что другие подходы невозможны, автор просто ограничивается демонстрацией того, как мог бы «работать» в действительности постулированный им принцип ритуального символизма. Между тем из факта наличия в брахманических текстах этой формулы еще никак не следует, что разговор здесь сразу же должен идти о ритуальной медитативной деятельности. Ориентация формулы могла быть и принципиально иной и касаться не ритуальной деятельности, а непосредственно текстовой: введения оборота «кто так знает», сулящего «знающему» различные блага, вполне могло быть продиктовано стремлением обеспечить высокий статус обучения (через его сакрализацию) и тем самым содействовать решению проблемы фиксации брахманического текста в условиях отсутствия письменности.

В пользу последней трактовки, предполагающей самостоятельную ценность текстовой деятельности, можно привести следующие основанные на фактах соображения.

1. Если наше понимание формулы охватывает все случаи ее употребления, независимо от содержания артхавад, то толкование В. С. Семенцова, напротив, не «работает» в целом ряде контекстов. В частности, это проявляется в артхавадах, которые объясняют запрещение какого-либо ритуального действия. Как уже указывалось, в ритуале при этом просто не остается места для «параллельной» медитации⁸. То же самое можно, видимо, сказать и по поводу тех артхавад, в которых формула у.е.в. появляется вне всякой связи с конкретной ритуальной церемонией, как в КБ VI.11.2—14, где дается целостное описание совокупности жертвоприношений типа хавириджна, или в АБ I.2, где объясняется (через этимологию), почему хотар зовется хотаром.

2. Второй момент, который противоречит основным положениям концепции В. С. Семенцова, касается самого значения глагола *vid* в анализируемой формуле. Дело в том, что, исходя из своего общего понимания формулы как обозначения некоторого ментального усилия, он полагает, что данный глагол характеризует в брахманах не столько состояние «знающего» субъекта, сколько его действие и, следовательно, формула у.е.в. означает не просто «кто так знает», а и «кто так ведает» или даже «кто так видит» (с. 26). И именно поэтому В. С. Семенцов склонен рассматривать глагол *vid* как синоним *dhya*, который прямо выражает значение ментального действия —

⁸ В качестве примера, где подобный запрет эксплицитно сопровождается формулой у. е. в., можно указать на ШБ I.2.5.24—26.

«представлять себе», «созерцать» и т. п. (ср. с. 30, примеч. 6). На наш взгляд, материалы брахман не дают оснований для подобной трактовки. Проведенный нами предварительный анализ употребления в брахманах обоих глаголов свидетельствует скорее о том, что они стремятся вступить в отношения дополнительной дистрибуции: когда тексты брахман эксплицитно предписывают медитативное действие (т. е. в текстах типа видхи), всегда, насколько нам известно, употребляется глагол *dhyā* (обычно в опативе, ср. АБ III.8; КБ IV.4.8–9; IX.5.19; ГБ II.3.4 и т. д.), и ни разу нам не пришлось столкнуться с употреблением в этом контексте глагола *vid*⁹. Справедливо и обратное утверждение — глагол *dhyā* не встречается в текстах типа артхавада в контексте «кто так знает» или сходных с ним.

3. В рамках разрабатываемой В. С. Семенцовым гипотезы естественно возникает вопрос: а кто же конкретно во время ритуала запускал в ход «машину» ритуального символизма, кто должен был превращать знание-информацию, зафиксированную в артхавадах, в некоторое медитативное действие? Значение этого вопроса для исследователя трудно переоценить, поскольку, если в текстах имеются эксплицитные указания на этот счет, тем самым автоматически подтверждается и его общая трактовка брахман как текстов, предназначенных для медитации. Отсутствие же таковых в ведийской традиции вновь ставит под сомнение все его далеко идущие построения. По мнению В. С. Семенцова (с. 31, ср. с. 120), такое эксплицитное указание есть — это АБ V.33, где действительно говорится, что жрец-брахман умом совершает половину жертвы (ср. КБ VI.5.16–17). Дело, однако, заключается в том, что из контекста совершенно ясно, что в данном случае разговор идет не о медитативной практике, а о чем-то совсем ином. Это высказывание помещено в разделе об обязанностях жреца-брахмана. В нем ни словом не упоминается медитация — согласно текстам, брахман должен был просто молча следить за ходом жертвоприношения и при обнаружении нарушений совершать искупительные жертвы¹⁰. Вряд ли нужно говорить, что прочитанные в таком контексте высказывания Айтарея- и Каушитака-брахманы нельзя рассматривать как указание на ментальную деятельность по типу у. е. v.,

⁹ Наличие в текстах брахман глагола *vid* в желательном наклонении, с формальной точки зрения наиболее соответствующем предписаниям-видхи, не противоречит нашему утверждению, поскольку во всех отмеченных нами случаях *vidyāt* можно и должно интерпретировать в качестве понятия, ориентированного всей своей семантикой не на ритуал, а на текстовую деятельность по поводу ритуала. Ср. употребление *vidyāt* в ДБ I.51, 53–57, 61, где данная форма используется для введения различных мнений ритуалистов относительно того, почему в том или ином случае следует (или, наоборот, не следует) совершать искупление; заметим, что по крайней мере один раз (I.55) на *vidyāt* здесь прямо соотносено с *manuante*, что свидетельствует об их принадлежности одному семантическому кругу понятий.

¹⁰ Подробнее об искупительных функциях жреца-брахмана как ментальной жертве см.: [Бодевитц 1983].

тем более что иногда и в самих текстах именно знание того, как совершается искупление, прямо сопоставляется с глаголом *vid* в формуле «кто так знает». В качестве примера приведем КБ VI.7.1—3: «Воистину, тот (жрец-брахман) исправляет ошибки в жертвоприношении, кто совершает искупление с этими тремя восклицаниями. Знающий (*vidvān*) эти восклицания, когда к нему обращаются, пусть не говорит так: „Я не знаю (*veda*) этого“. Воистину, тот знает (*veda*) все, кто знает (*veda*) эти восклицания». Сравнивая употребление глагола *vid* в формульной и обрамляемой части этого текста¹¹, нетрудно убедиться в том, что его значение характеризует «состояние знающего», но никак не медитативное действие, которое следовало актуализировать во время ритуала.

4. Еще одно направление, по которому может в принципе распространяться критика гипотезы В. С. Семенцова, состоит в анализе ряда устойчивых, «технических» оборотов, в которых непосредственно отражается понимание составителями брахман сути их собственной текстовой деятельности.

Наиболее примечательным с этой точки зрения является оборот «здесь нет ничего как бы скрытого» (*nātra tirohitam ivāsti*), с которым сталкиваешься уже в самом начале Шатапатха-брахманы (I.1.1.2): «Смотря на жертвенный огонь, он принимает обет со словами: „О Агни, владыка обетов! Я выполню обет! Да буду я достоин этого, да достигну я успеха!“ Ибо Агни — владыка обетов богам. Поэтому именно к нему он обращает эти слова. В словах: „Я выполню обет! Да буду я достоин этого, да достигну я успеха!“ — нет ничего как бы скрытого».

В данном случае мы имеем две различные по типу артхаведы к двум частям мантры. Первая из этих артхавед, трактующая слова обращения, является содержательной по своему характеру, вторая — скорее формальной, рефлексивной и излагает причину («отсутствие скрытого»), по которой, с точки зрения составителя, можно обойтись без комментария. Содержание последней части мантры, начинающейся со слов: «Я выполню обет!», не оставляет никаких сомнений в том, что «отсутствие скрытого» здесь следует понимать как «отсутствие скрытого смысла, отсутствие непонятного»¹². Но если это так, если согласиться с тем, что необходимость в комментировании отпадала для составителя из-за семантической прозрачности мантр, то од-

¹¹ Сходный случай двойного употребления глагола *vid* дает ШБ II.3.1.13.

¹² Возможная в рамках концепции В. С. Семенцова альтернативная трактовка — «отсутствие каких-либо неясностей по поводу того, как следует медитировать», — в данном случае явно не «проходит», поскольку именно процедура медитации остается совершенно неясной (отсутствуют необходимые для этого образы, картины, мифологемы и т. п.). Попутно заметим, что у В. С. Семенцова была возможность как-то оговорить свое понимание этого отрывка, прямо противоречащего его исходным установкам, однако он, целиком цитируя начало Шатапатха-брахманы (с. 66), предпочел просто опустить его.

новременно мы просто вынуждены будем признать, что основной мотив его текстовой деятельности как раз и заключался в объяснении скрытого смысла ритуальных действий¹³.

Сходное отношение составителей брахман к собственной деятельности прослеживается и по другим техническим оборотам, в частности связанным с понятием *bandhu*. Рассмотрим в качестве примера ШБ III.6.1.11: «Он бросает зерна ячменя со словами: „Ты — ячмень, удали от нас нечистое, удали неблагоприятное!“, — здесь нет ничего как бы скрытого (*nāṭa tirohitam ivāsti*) (разрядка моя.—В. Р.). Затем он окропляет (жертвенный столб). Воистину, один смысл у окропления (*eko vai prokṣaṇasya bandhuḥ*)» (посредством окропления) он делает его ритуально чистым».

Этот пример выбран не случайно: как представляется, он дает возможность вплотную приблизиться к пониманию того своеобразного значения *bandhu* (досл. «связь»), в котором этот термин употребляется в брахманических текстах. По сути дела, мы сталкиваемся здесь с двумя авторскими ремарками, одна из которых излагает уже знакомый нам по ШБ I.1.1.2 мотив некомментирования, а другая, напротив, как бы вводит последующий комментарий. Совершенно очевидно, что общая мотивационная направленность авторских отступлений должна носить в обоих случаях тождественный характер, и, следовательно, если «отсутствие скрытого» касается смысловых объяснений ритуальных действий, то о том же нужно вести речь и при интерпретации термина *bandhu*.

Необходимо подчеркнуть, что разобранный нами пример является лишь одним из многих, которые можно было бы привести в связи с предложенной выше трактовкой *bandhu*. Как показал Я. Гонда в работе, специально посвященной значению *bandhu* в брахманических текстах [1975а, т. 2, с. 400—428], семантика всех основных типов технических оборотов, использующих данный термин в качестве опорного, также определяется смысловой направленностью комментаторской деятельности составителей брахман¹⁴.

Отталкиваясь от наблюдений над семантикой *bandhu*, наметим в заключение один из возможных подходов, ведущих к рас-

¹³ Ср. употребление оборота «здесь нет ничего как бы скрытого» в ШБ I.1.4.18; I.7.1.7; III.1.3.9; III.1.3.15; III.2.1.14; III.3.4.16; III.6.1.11 и т. д.

¹⁴ Попытка С. Шаера [1925, с. 276—278] противопоставить данной трактовке свое понимание термина *bandhu* — «магическая связь, эквиваленция», — с нашей точки зрения, представляется не вполне оправданной. На наш взгляд, оба эти подхода не противоречат друг другу, а просто высвечивают разные аспекты одного, еще находящегося в стадии становления понятия. Если перевод *bandhu* как «значение», «смысл», «смысловая связь» подчеркивает его самую общую коннотативную ориентацию, определяющуюся ведущим мотивом текстовой деятельности — «объяснить смысл ритуальных действий», то в интерпретации С. Шаера основной акцент делается на то, что в данном случае культура понимает под словом «смысл», что конкретно признается ею смыслом ритуальных действий.

крытию терминологического значения brāhmaṇa и истории его формирования. Переходным мостиком здесь служит отмеченный еще А. Вебером [1876, с. 12] факт функциональной тождественности оборотов tasyokto bandhuḥ («смысл этого уже изложен») и tasyoktaṁ brāhmaṇam («брахмана этого уже изложено»), употреблявшихся в сходных контекстах с целью избежания повторного комментирования. Сопоставление данных оборотов дает все основания полагать, что термин brāhmaṇa принадлежит тому же семантическому кругу, что и bandhu, будучи также ориентированным на смысловое объяснение ритуальных действий. Этот вывод, хорошо согласующийся с неоднократно высказывавшимся в индологической литературе мнением о семантической близости и тесной взаимосвязи обоих понятий¹⁵, позволяет, думается, взглянуть на проблему возникновения брахманической прозы в более конкретной культурно-исторической перспективе.

Дело в том, что иногда тексты брахман отступают от обычного для них нейтрального способа изложения и переходят к повествованию «в лицах», воссоздавая картину так называемых brahmodya, «диспутов о природе брахмана», протекавших в вопросно-ответной форме, часто близкой загадке, и имевших своим основным предметом экспликацию ритуально-космических соответствий, bandhu. В качестве необходимого и строго регламентированного действия эти «диспуты» входили в состав некоторых церемоний торжественного ритуала жертвоприношения. Однако, судя по текстам брахман, наряду с ритуализованной формой существовали и такие brahmodya, которые не были объединены с ритуалом общим ситуационным контекстом, но которые в то же время преследовали все ту же цель — раскрытие символических эквиваленций, объясняющих смысл ритуальных действий. Принимая во внимание очевидную преемственность между тематикой brahmodya и содержанием брахман, мы, видимо, не будем слишком далеки от истины, если предположим, что в древней Индии подобные диспуты образовывали действительную сферу функционирования брахманических текстов, а в генетическом отношении являли собой исходный пункт развития «теоретической» текстовой деятельности, направленной на описание и толкование шраута-ритуала. Это предположение, которое, с нашей точки зрения, выглядит более чем вероятным, проясняет отчасти картину возникновения и семантического развития термина brāhmaṇa. Ключевым моментом здесь может, по-видимому, стать то обстоятельство, что его исходная в этимологическом плане форма — brāhmaṇ (п.) — уже в ряде гимнов Ригведы обнаруживает определенные смысловые связи с энигматической текстовой деятельностью, аналогичной более поздним

¹⁵ В частности, С. Шаер говорил об их синонимичности [1925, с. 278—279], а Г. Ольденберг несколько ранее указывал, что содержание брахман совпадает по своей сути с экспликацией bandhu [1919, с. 4; ср. Кейт 1925, с. 442; Гонда 1975, с. 340].

brahmodya¹⁶. Но если согласиться с тем, что концепция brāhmaṇ уже на раннем этапе своего развития начинала ассоциироваться с темой загадки о bandhu, закрепление за текстами-ответами, являющимися продуктами этой энigmatической деятельности, наименования brāhmaṇa (досл. «нечто, относящееся к brāhmaṇ») представляется вполне закономерным. Вместе с этим становится понятным и то, каким образом совершался переход от собирательного значения brāhmaṇa как совокупности «текстов-ответов» к его терминологическому значению, прослеживаемому по техническим оборотам. Поскольку брахманические тексты несли в себе положительное решение загадки, поскольку они являлись искомыми ответами на нее, нейтральное собирательное значение brāhmaṇa неизбежно, причем с самого начала оно должно было контаминировать с идеей объяснения, смысла и т. п. и соответственно превращаться в одно из рефлексивных понятий, в которых составители текстов мыслили цели и задачи своей деятельности.

* * *

Итак, проведенный анализ, несмотря на весь предварительный его характер, показывает, что вопреки утверждению В. С. Семенцова брахманические тексты являются не изложением некоторой медитативной процедуры, а объяснением «тайного», «скрытого» смысла ритуала. Объяснения эти, как мы уже говорили выше, нельзя рассматривать в качестве тривиальной по отношению к культуре операцией. Вопрос о смысле ритуального действия мог возникнуть лишь за пределами самого ритуала, в рамках надстраивавшейся над ним текстовой деятельности. И то, что ее субъекту представлялось раскрытием «тайного», но исконно «сокрытого» в нем, на деле оказывалось порождением типологически нового знания, которое до этого момента именно как знание, оторванное от ситуационного контекста, просто не было представлено в культуре. Ряд понятий — и среди них в первую очередь такие «технические» термины, как «брахмана» и «бандху», — начинали работать уже не по линии своей соотнесенности с предметным миром (в данном случае — с миром жертвоприношения), а как подлинные концепты, выражающие отношения между мыслями об этом мире, между словами и высказываниями текста по поводу жертвенной практики.

Текстовая объективация этой практики, эксплицитно противопоставив способ поведения субъекту, привела к закреплению культурой более или менее устойчивых рефлексивных установок. Естественно, что интенционная их сущность была отнюдь не

¹⁶ Подробнее об этом аспекте семантики brāhmaṇ см.: [Рену 1949, с. 12—13; Гонда 1975, с. 132—134]. По мнению французского индолога, быть может, правда, несколько одностороннему [ср. Тиме 1952, с. 102]. «brāhmaṇ есть не что иное, как форма мышления загадками, состоящая в выявлении соответствий и объясняющих отождествлений, т. е. того, что позднее брахманические тексты будут обозначать терминами nidāna или bandhu».

безотносительна к содержанию текстовой деятельности. Напротив, система понятий, складывающаяся в ходе описания шраутаритуала, стала определять сам способ самосознания личности, ее предрасположенность осмыслять и себя, и всю свою жизнь в категориях мира жертвоприношения. И, как показывает история развития поздней и послеведийской литературы, именно эта эпистема жертвоприношения, закрепляясь на личностно-мотивационном уровне сознания, начинала существенным образом влиять на то, как и какие сферы поведения индивида становились объектом описания в расширяющейся системе «теоретической» текстовой деятельности.

Текстовая деятельность в древней Индии. Поздней и послеведийский период.

Наиболее естественным для данного вида «теоретической» культуры с жертвенной эпистемой в качестве содержательной доминанты было постепенное смещение ее внимания в направлении тех более простых и не принадлежащих «высокому» шраутаритуалу жертвоприношений, которые совершал сам домохозяин для блага своей семьи на домашнем огне. В полной мере эта возможность была реализована в грихьясутрах, основное содержание которых составили описания каждодневных (или периодически исполняемых) домашних обрядов и изложение очистительных таинств, санскар, связанных с зачатием и рождением ребенка, с различными стадиями его детства, посвящением, свадьбой и похоронами.

Необходимо, однако, отметить, что процесс освоения ритуалистической мыслью нового обрядового материала наметился несколько ранее. Уже в текстах брахман можно иногда обнаружить описание отдельных домашних церемоний, примыкавших так или иначе к ведийскому ритуалу жертвоприношения¹⁷, а в упанишадах эта обрядовая тема, затрагивавшая самые различные аспекты человеческой жизни, приобрела значение как таковая во всей своей нераздельной цельности.

Связи упанишад с домашней обрядностью представляются нам чрезвычайно глубокими. И дело здесь, думается, не столько в том, что они могли содержать типичный для грихьясutr материал или объединяться, как Чхандогья упанишада, в одном произведении с собраниями мантр, употреблявшихся в домашних церемониях. Более важным является, по-видимому, общее отношение составителей упанишад к теме повседневной обрядовой жизни человека как заслуживающей несомненного внимания. Наметившийся перенос эпистемы жертвоприношения на новый материал потребовал для своего оправдания экспликации мотивов, стоявших за новой в содержательном отношении текстовой деятельностью. Ответом на это была разработка в упани-

¹⁷ Ср. описание похорон агнихотрина в ШБ XII.5.1.1 и сл. ДБ I.46—49 или обряда посвящения в ШБ XI.5.4.1—18.

шадах первых в древней Индии этико-религиозных концепций, существенно изменивших исходную жертвенную эпистему.

Приблизительно со времени «старших» упанишад понятие жертвоприношения (yajña) как обладающее несомненной положительной ценностью все чаще начинает употребляться в переносном значении в качестве этической оценки праведной жизни и вместе с тем приобретает все более абстрактный, отвлеченный характер. Нагляднее всего это видно в упанишадской трактовке столь обычной и одновременно столь важной для брахман формулы: «Поистине, человек — жертвоприношение». В брахманах интерпретация данной формулы не выходит за рамки магических эквиваленций, связующих различные составляющие жертвенного мира, как в ШБ III.5.3.1, где данные связи трактуются в плане пространственной соотносимости тела жертвователя с различными жертвенными принадлежностями: «Человек потому жертвоприношение, что именно человек простирает его. Воистину, оно, простираемое, делается столь же большим, что и человек. Поэтому человек — жертвоприношение»¹⁸. С иной трактовкой сталкиваемся в ЧУ III.16.1—5. Здесь формула интерпретируется в плане временной соотносимости трех периодов человеческой жизни с тремя возлияниями сомы: утренним, полуденным и вечерним. По сути дела, с жертвоприношением отождествляется не человек (в брахманах — тело человека), а его жизненный путь: жизнь человека и есть жертвоприношение.

Следует подчеркнуть, что наполнение понятия яджны этическим содержанием сопровождалось сохранением его старых семантических связей, предопределявших в брахманах центральную роль жертвоприношения в поддержании благодного обмена между двумя мирами — землей и небом. Об этом свидетельствует прежде всего перенос в упанишадах «механизма» трансформаций жертвы на человека при описании посмертных превращений последнего на «пути предков» (ЧУ 5.10; БУ VI.2.15—16). Сравнение «путей» жертвы и предков показывает, что в наиболее существенных своих чертах они совпадают. Исходной точкой в обоих случаях служит 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 реального жертвоприношения, то в упанишадах — за счет метафорического, за счет праведной жизни, осмысляемой как жертвоприношение.

В этом, собственно говоря, и заключалась суть изменений, протекавших в исходной эпистеме жертвоприношения в период «старших» упанишад. С точки зрения содержания разрабатываемые в них этико-религиозные концепции являлись прямым продолжением брахманической литературной традиции, но возникали они — подчеркиваем это еще раз — как более или менее

¹⁸ *puruṣaṣ tena yajño yad enaṁ puruṣaṣ tanuta eṣa vai tāyamāno yāvān eva puruṣaṣ tāvān vidhiyate tasmāt puruṣo yajñaḥ.*

последовательная экспликация мотивов, входивших в структуру самой текстовой деятельности и оправдывавших ее частичную переориентацию на новый обрядовый материал.

В сущности это означало, что впервые в поле зрения рефлексивного мышления попадал субъект текстовой объективации жертвенной эпистемы, а отсюда оставался всего только шаг, чтобы столкнуться с вопросом о своем отношении к этой эпистеме, о способах получения достоверного в рамках принятой эпистемы знания, о принципах организации и методах интерпретации принадлежащих ей текстов, т. е. оказаться перед проблемами, постановка которых свидетельствовала бы о формировании собственно философского направления развития «теоретической» культуры древней Индии.

Речь здесь в конечном итоге идет о том, что наметившееся со времени «старших» упанишад превращение субъекта текстовой деятельности в предмет рефлексии создавало все необходимые предпосылки для осознанного и, следовательно, до некоторой степени произвольного отношения к самой этой деятельности. И, видимо, совсем не случайно, что именно в этот период, когда закладывались сами основы философского подхода, в древнеиндийской литературе получает распространение столь изощренный с формальной точки зрения стиль сутр, предполагавший, что создатель текста может руководствоваться вполне осознанными правилами его построения¹⁹. В известной мере стиль становился одним из мотивов текстовой деятельности²⁰, что делало вероятным повторное обращение культуры к уже освоенному ею в брахманах материалу жертвоприношения. Учет этого обстоятельства, по нашему мнению, совершенно необходим, когда разговор заходит о происхождении и развитии такого важного вида древнеиндийской литературы, как шраутасутры, которые в содержательном отношении во многом дублировали предшествующую литературную традицию брахман²¹.

Не следует думать, что с появлением этико-религиозных концепций упанишад и описаний домашних церемоний грихьясутр процесс категоризации повседневного поведения стал подходить к своему заключительному этапу. Напротив, как показывают тексты дхармашастр, именно с этого времени он начал развиваться со все нарастающей силой, охватывая все новые сферы частной и общественной жизни древних индийцев. Дхармашастры представляют для нас интерес прежде всего потому, что в

¹⁹ Ср. с этой точки зрения возникновение в рамках кальпасутр своеобразных метатекстов под названием яджнапарибхаша, являвших собой своего рода руководство к основному тексту кальпы.

²⁰ Ср. здесь выражение, что составитель сутры радуется сокращению одного лишь слога не меньше, чем рождению сына.

²¹ Попутно заметим, что лишь с появлением шраутасутр, являвшихся плодом осознанной (в указанном смысле) творческой установки, в культуре могло возникнуть деление текстов на шрути, т. е. те, в создании которых не принимал участие человек (апаурушея), и смрити, считавшихся результатом его работы (паурушея).

них впервые со всей определенностью наметился переход к освоению ритуалистической мыслью необрядового материала; они позволяют проследить, каким образом осуществлялся этот переход, какую роль играла в нем предшествующая традиция, как тексты упанишад и грихьясутр предопределили саму возможность возникновения этого нового жанра древнеиндийской литературы.

В современных индологических исследованиях дхармашастры обычно трактуются как «правовые книги» и соответственно основное внимание уделяется тому, какое место занимали они в складывавшейся в древней Индии системе правовых отношений [ср. Йолли 1896; Сен Гупта 1953; Ленга 1967; Деррет 1968 и т. д.]. Тем самым как бы заранее признается, что мотивы текстовой деятельности составителей дхармашастр лежали где-то непосредственно в области юридической практики. Наличие же в текстах неправового материала рассматривается 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-смити.

Картина развития дхармической литературы получается в целом вполне логичной и стройной, однако она сразу же начинает вызывать сомнения, как только мы вводим дхармашастры в более широкий культурно-исторический контекст и задаемся вопросом о действительных мотивах деятельности их составителей. Дело в том, что первые дхармические произведения, такие, как Баудхаяна- и Апастамба-дхармасутры, непосредственно примыкали к ритуалистической традиции грихьясутр, входя вместе с ними в соответствующие кальпы ведийских школ. В содержательном отношении они были также близки к грихьясутрам и могли включать в себя описание отдельных домашних церемоний. Следует, однако, отметить одно очень существенное различие между этими двумя типами текстов в подходе к обрядовому материалу. Если в грихьясутрах деятельность составителя практически исчерпывалась описанием домашнего обряда, то в случае дхармашастр она, напротив, только начиналась с него. Теперь задача состояла в том, чтобы заполнить межобрядовые временные зияния и сформулировать правила повседневного поведения, связав их по возможности с каким-либо обрядовым архетипом. Наиболее показательный пример того, каким образом и за счет чего достигалось, дает нам дхармасутра Апастамбы.

Как было показано нами в совместной работе с А. А. Вигасиным, композиция дхармасутры Апастамбы может быть представлена следующим образом.

I. Вступление о понятии дхармы I.1.1—I.1.8.

II. Центральная часть. Изложение правил поведения в четырех ашрамах (периодах жизни): ученика, домохозяина, аскета и отшельника I.1.9—II.24.15.

III. Дополнение о дхарме царя, включая все правовые вопросы II.25.1—II.29.10.

IV. Заключение об источниках дхармы II.29.11—II.29.15.

Практически вся центральная часть текста, за исключением последних ее четырех глав, излагает правила поведения ученика и домохозяина, совершивших соответственно обряды посвящения и свадьбы. Остановимся сначала на соотношении обряда посвящения (упанаяна), как он описан в грихьясутрах, и предписаниях ученику, данных в сутрах 1.2.18—1.7.14.

Сутры 1.2.28—1.3.10 посвящены внешнему виду ученика. Первые пять представляют собой предписания относительно омовения и надлежащей прически; из грихьясутры Апастамбы известно, что и омовение и причесывание ученика входило в подготовительную часть обряда. Следующие 19 сутр говорят о поясе, посохе и одежде; то же самое говорится во всех грихьясутрах применительно к обряду посвящения, в который в качестве действия входило и облачение в новые одежды, и подвязывание шнура, и передача посоха. Подготовка же соответствующего реквизита предшествовала обряду и, очевидно, рассматривалась как его неотъемлемая часть. Таким образом, сутры 1.2.28—1.3.10, говорящие о внешнем виде ученика, прямо соотносятся с описанием грихьясутр первой части обряда — подготовительной.

Сутры 1.3.11—1.3.24 говорят о внутренних качествах ученика. Их, очевидно, можно сопоставить с центральной частью обряда, так как именно в ходе ее ребенок, становясь учеником и «рождаясь» во второй раз, переходил в новое для него состояние, которое и характеризуется приведенным Апастамбой набором качеств. Появление данных предписаний в этом месте выглядит тем более закономерным, что сразу же после завершения центральной части обряда ученик должен был в первый раз идти за милостыней, демонстрируя и в одежде, и в поведении изменение своего состояния.

Заключительная часть обряда, включавшая сбор милостыни, подготовку к почитанию огня и само его почитание, противостоит двум предыдущим в том отношении, что в ней ученик выступает как субъект обрядового действия. И это дает возможность прямо интерпретировать составляющие обряда как предписания ученику, отражая в тексте дхармасутры их временную последовательность. Совершенно очевидно, что сутры 1.3.25—1.4.21 и представляют именно такую интерпретацию указанных составляющих обряда посвящения.

Второй из рассматриваемых нами обрядов — свадьба являлась значительно более слабым регулятором поведения домохозяина в сравнении с тем, чем была для ученика упанаяна. Свадьба моделировала прежде всего поведение женщины как важнейшая ее санксара, поэтому интерпретации в дхармасутре подвергается не весь обряд, а только та его часть, где отражалась совместная практика мужа и жены. Важнейшим таким

действием во время обряда было стхалипака — приношение, которое освящало совместное участие супружеской четы в дальнейших жертвоприношениях. Именно с этого и начинается вторая книга Апастамбы, первая сутра которой предписывает совместное участие мужа и жены в обрядах. Последующие четырнадцать сутр говорят о жертвоприношениях, для которых стхалипака являлась образцом. Частью свадьбы считалась и брачная ночь, которая следовала за стхалипакой. Соответственно в тексте II.1.16—II.2.1 находим правила брачной связи и следом за этим в сутрах II.2.2—9, как и в случае интерпретации упанаяны, прославление.

Сравнение описанных в грихьясутрах церемоний посвящения и свадьбы с указанными разделами дхармасутры Апастамбы свидетельствует о том, что составитель дхармасутры явно пытался расширить сферу действия обряда, как бы считывая с него предписания, которым нужно было следовать на всем протяжении ученичества и домохозяйства. Разумеется, значительная часть обязанностей не находила при этом своего «оправдания» в обряде, однако нас в данном случае интересует другое. Пример Апастамбы показывает, что мотивы текстовой деятельности составителя дхармасутры были непосредственно связаны со стремлением заполнить межобрядовые зияния, образовавшиеся после описания грихьясутр, причем заполнить их таким образом, чтобы по возможности каждое дхармичное деяние ученика и домохозяина выглядело как «простирание» во времени обрядового мира санскар.

Справедливость этого вывода помимо композиционного строения дхармасутры подтверждается также рядом высказываний самого Апастамбы, в которых исполнение различных повседневных обязанностей сопоставляется им с приношением жертвы. Не приводя многочисленных сравнений подобного рода, характерных для всей дхармической традиции в целом, мы ограничимся лишь указанием на две сутры Апастамбы, где мотив «простирания» выражен в наиболее эксплицитной форме: «Это именно жертвоприношение (имеется в виду собирание учеником милостыни) ученик простирает ежедневно»²². «Это именно жертвоприношение, посвященное Праджапати (имеется в виду кормление гостя), домохозяин простирает ежедневно»²³.

Подчеркиваем: сравнения повседневных дхармичных деяний с приношением жертвы чрезвычайно многочисленны в дхармашастрах и их, видимо, нельзя объяснить лишь склонностью составителей текстов к красотам слога. Скорее в них следует видеть отражение того факта, что в данном случае мотивы текстовой деятельности были неразрывно связаны с эпистемой жертвоприношения, вследствие чего разработка основных тем дхармических произведений (вкушение, очищение, санскары, цар-

²² I.4.4: sa eṣa brahmacāriṇo yajño nityapratataḥ

²³ II.7: sa eṣa prājāpatyaḥ kuṭumbino yajño nityapratataḥ

ская практика) стала совпадать по своей сути с распространением этой эпистемы на еще не освоенные ритуалистической мыслью явления частной и общественной жизни древних индийцев.

Как мы видели выше, переориентация исходной эпистемы жертвоприношения на новые объекты описания привела в упанишадах к существенной ее трансформации, выразившейся в конечном счете в появлении первых этико-религиозных концепций индуизма. Теперь на материале дхармашастр, продолживших ту же традицию, мы попытаемся проследить, как конкретно «работала» трансформированная эпистема жертвоприношения, обеспечивая целостное восприятие дхармического текста и, следовательно, то внутреннее его единство, без которого вряд ли сложился бы сам жанр дхармической литературы. Одновременно перед нами будет полнее раскрываться конкретное содержание этой эпистемы, конкретные семантические связи, которые окружали понятие «жертвоприношение» в древнеиндийской культуре. В качестве предварительного замечания укажем, что в центре нашего внимания будут прежде всего пояснительные части (артхавады) дхармашастр, содержавшие оценки и мотивировки тех или иных деяний, т. е. то, что до сих пор менее всего привлекало исследователей, в чем усматривали лишь «лирические взлеты», составлявшие «литературную красоту» дхармических произведений [ср. Ленга 1967, с. 204].

Согласно дхармасутрам Апастамбы (II.2.2—3) и Гаутама (XI.29), жизнь и смерть добродетельного человека являются лишь двумя аспектами единого и непрерывного процесса обмена между землей и небом. Постоянно вращаясь между ними «подобно колесу», он одновременно является и субъектом этого «космического» обмена (как исполнитель своей дхармы и получатель небесных плодов), и объектом его (как предмет обмена). «Механизм» посмертных превращений здесь подробно не излагается; в сутрах просто говорится, что после вкушения плода деяний человек вновь рождается на земле посредством его остатка (кармапхалашеша). Однако есть основания полагать, что и «механизм» превращения сутракары мыслили в духе упанишад. По крайней мере упоминаемая Апастамбой в II.23.3 «дорога к югу от Арьямана», которую в древности проложили для домохозяев 80 тысяч мудрецов, возжелавших потомства, толкуется комментатором Харадаттой со ссылкой на Чхандогья упанишаду как «дорога дыма и прочего», т. е. как «путь предков».

Более подробно о 80 тысячах мудрецов говорится в Яджнавалкья-смирти III.184 и сл. При этом путь, которым они пошли после смерти, прямо называется «путем предков» (III.184), а несколькими шлоками ниже составитель дает развернутое описание посмертных превращений человека на этом пути, которое в целом согласуется с изложенным в упанишадах:

«Ибо те мужи, которые завоевали небо посредством жертвоприношения, аскетизма, даров, идут последовательно в дым,

ночь, темную половину месяца, в полгода, когда солнце движется к югу.

В мир предков, луну, ветер, дождь, воду, землю. Потом они вновь блуждают в этом мире»²⁴.

В приведенных выше шлоках Яджнавалкьи, так же как и в сутрах Апастамбы и Гаутама, идея непосредственной вовлеченности человека в отношения обмена между двумя мирами выражена в своей наиболее законченной и обобщенной форме. Это логический вывод, к которому пришла ритуалистическая мысль в результате уже совершившихся смысловых «переносов» и «отвлечений» от конкретной ситуации жертвоприношения. Однако вывод этот был бы мертв, если бы он не подтверждался каждый раз при «доказательстве» той или иной дхармичной нормы, если бы он не являлся в мотивировках дхармашастр в процессе своего становления — в момент перехода магической онтологии в этику, если бы праведное деяние не находило положительной этической оценки в своей соотнесенности с одним из событий магического мира жертвоприношения.

Каков же был этот мир? Наиболее подробное его описание в текстах дхармашастр мы обнаруживаем у Яджнавалкьи:

«Тот высший сок, который возникает благодаря приношению богам, удовлетворив богов и жертвователя плодом,

Ветром переносится на луну; оттуда лучами солнца переносится в жилище солнца, сделанное из ричей, яджусов и саманов.

Это солнце благодаря своему годовому ходу творит высшую амриту, которая является причиной рождения всех существ, вкушающих и невкушающих.

Из этой еды — вновь жертвоприношение, вновь еда, вновь жертвенное деяние. Так вращается этот безначальный и бесконечный круг»²⁵.

Здесь, так же как и при описании посмертных превращений добродетельного человека на «пути предков», жизнь представ-

²⁴ ЯС III.195—196:

yajñena tapasā dānair ye hi svargajito narāḥ
dhūmaṁ nicāṁ dakṣiṇāyaṇaṁ eva ca
pitṛlokaṁ candramasam vāyūṁ vṛṣṭīm jalam mahim
kramāt te sambhavantīha punar eva vrajanti ca

²⁵ ЯС III.121—124:

yo dravyadevatātyāgāt sambhūto rasa uttamaḥ
devān śāntarpya sa raso yajamānaṁ phalena ca
saṁyojya vāyunā somaṁ niyate raśmibhis tataḥ
rgyajuṣṣāmavīhitaṁ sauraṁ dhamopanīyate
tanmaṇḍalād asau sūryaḥ srjatyamṛtaṁ
yajjanma sarvabhūtānāṁ aśanānaśanātmanāṁ
tasmād annāt punar yajñāḥ punar annaṁ punaḥ kratuḥ
evam etad anādyāntaṁ cakram saṁparivartate

Ср. ЗМ III.76: «Жертва, надлежаше брошенная в огонь, достигает солнца, от солнца рождается дождь, от дождя — еда, от нее — живые существа».

(agnau prāstahutiḥ saṁyag ādityam upatiṣṭhate
ādityād jāyate vṛṣṭir vṛṣṭer annaṁ tataḥ prajāḥ)

То же в БЯС IX.86.

ляется 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 (БД II.18.34), амритой (ЯС III.123; БД II.12.3), сомой (МБ XII.80.14) и т. п. Подробное описание того, как происходит превращение еды в человека, дается в следующих шлоках Яджнавалкьи:

«Солнце удовлетворяется жертвоприношением в огонь, от этого (солнца) рождается дождь, а потом — растения. Эта еда в форме сока становится мужским семенем.

И если во время соития семя и кровь чисты у мужчины и женщины (соответственно), Владыка принимает пять элементов, сам будучи шестым»²⁶.

Описание превращений «высшего сока» на этом не кончается. Далее (III.75—83) излагается помесичное развитие зародыша в утробе, 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 данной системе представлений человеческое тело оказывается одной из манифестаций «высшего сока» и в то же время его приёмником. 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 ритуала вкушения. Согласно дхармашастрам, одним из важнейших составляющих этого ритуала являлась предварительная раздача части приготовленной еды в сосуды просителей милостыни. Здесь сразу необходимо отметить два момента. Во-первых, еда в случае идеального подателя, брахмана, рассматривалась как амрита²⁷. И, во-вторых, сам проситель, достойный получения милостыни, назывался «сосудом» (патра)²⁸. Благодаря двум этим

²⁶ ЯС III.71—72:

āhutyāpyāyate sūryas tasmād vṛṣṭir athauśadhiḥ
tad annam rasarūpena śukratvam upagacchati
sriṇpumsayos tu samyoge viśuddhe śukraśoṇite
pañcadhātūn svayam śaṣṭha ādatte yugapatī prabhuḥ

Ср. ВГС XII.40—42.

²⁷ Ангирас-смити 78; amṛtam brāhmaṇasyānnaṁ (то же в Апастамба-смити VIII.12). В Апастамба-смити VIII.14 вносится уточнение: эта еда-амрита «составлена из речей, яджусов и саманов»; то же в Атри-самхита 371. Еда брахмана противопоставляется еде шудры, которая приравнивается крови (Ангирас-смити 78; Апастамба-смити VIII.13).

²⁸ В данном случае мы сталкиваемся с обычным для дхармических текстов употреблением «патра» (сосуд) в значении добродетельного человека (ср. определение патры в Врихдха-Харита-смити VII.230, Брихад-Яма-сми-

опосредованиям достигалась необходимая для «оправдания» нормы двойственность восприятия конкретной ситуации вкушения. Она приобретала второй, «космический» план (разделение «высшего сока» в сосудах)²⁹, который и служил мотивировкой и этической оценкой дхармичной нормы — кормления гостя. Таким образом, уже простое описание ритуального действия было чревато его последующей мотивировкой. Распределение еду-амриты в сосуды, ее владелец непосредственно участвует в оживлении всего благостного круга превращений и в конечном итоге — в порождении новой еды. В результате вся церемония 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, изливающихся дождем, — еду»³⁰.

«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“»³¹.

Благостному распределению еды-амриты в «сосуды» дхармашастры противопоставляют неблагодостное. Еда ритуально нечистого шудры нечиста так же, как и «нечистая по своей при-

ти III.42), заслуживающего милостыни, и «апапатра» (непригодный, нечистый сосуд) в значении грешника, лишенного права на получение подаяния. Показательно, как совершался переход из одного состояния в другое. Согласно Гаутаме XX.2—7, 10—14, Ману XI.183—188, Васиштхе XV.11—14, основную роль в этих ритуалах играла манипуляция сосудами. При церемонии исключения человека из общества дваждырожденных и соответственно вхождения 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. Причем если первая ситуация ведет к принятию/исключению из общества дваждырожденных, то вторая — к бессмертию/в ад (ср. Веда-вьяса-смирти IV.68; Ангирас-смирти 79).

²⁹ Ср. ниже о теле как сосуде, в котором делятся брахма.

³⁰ Васиштха-дхармашастра XI.13: vaiśvānaraḥ praviśaty atilhiḥ brāhmaṇo gṛhaṁ tasmād āpa ānayanī annaṁ varṣābhyah

³¹ Веда-вьяса-смирти IV.50—52:

brāhmaṇasya mukhaṁ kṣetraṁ nirūṣaram akaṇṭakam
vāpayet tatra bijāni sā kṣiṣṭ sārvaśāmi
sukṣetre vāpayet bijāni supātre dāpayet dhanam
sukṣetre ca supātre ca kṣiptaṁ naiva viṇaśyati
vidyāvīnayaśānīpāne brāhmaṇe gṛhaṁ āgate
kṛidāntya ośadhayaḥ sarvā yāsyāmaḥ paramaṁ gatim

Ср. Парашара-смирти I.47.64.

роде» (свабхавадушта). Вкушение подобной еды делает человеческое тело непригодным для «высшего сока», затрудняя отношения обмена между двумя мирами. Более того, согласно Васишгхе, она способна изменить направление посмертных превращений на противоположное, выводя 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.

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, молитве, не находит дорогу наверх.

И если после вкушения еды шудры он вступает в связь с женой, его сыновья принадлежат дарителю еды и сам он не достигает неба»³².

В данном случае понятие «патра» непосредственно вводится в контекст представлений 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 последствий вкушения еды шудры является, по существу, лишь доказательством от противного уже разобранной выше регулярной дхармичной нормы.

Понятие «патра» помимо вкушения «работало» в дхармических произведениях в связи с раскрытием еще одной важной темы — ритуальной чистоты. Поскольку очищение тела в данном мировоззренческом контексте представляло как очищение «сосуда» для «высшего сока», оно неизбежно (по логике образа) должно было коррелировать в сознании ритуалиста с очищением реальных сосудов³³. Подобная корреляция проявлялась

³² Васишгха-дхармашастра VI.26—29:

kiñcid vedamayam pātram kiñcit pātram tapomayam
pātrānām api tat pātram śūdrānām yasya podare
śūdrānnenodarasthena yadi kaścin mṛto dvijaḥ
sa bhaved chūkarō grāmyas tasya vā jāyate kule
śūdrānnarasapuṣṭāngo hy adhiyāno 'pi nityaśaḥ
juhvan vāpi japan vāpi gatim ūrdhvām na vindati
śūdrānnena tu bhuktēna maithunam yo 'dhigacchati
yasyānnam tasya te putrā na ca svargāruho bhavet

Ср. Ангирас-смирти 67; Ведавьеса-смирти IV. 34.66; Вригдха-Гаутама-смирти VI.175—177.

³³ Ср. МБ XII.80.15: «В шрути говорится, что тело — (это) жертвенные сосуды. У брахманов, обладающих великим атманом, они должным образом очищены».

(śarīraṁ yajñapātrāṇi ity eṣā śrūyate śrutih
tāni samyak prāṇitāni brāhmaṇānām mahātmanām)

Совмещение в сознании ритуалиста обоих планов очищения могло носить настолько органический характер, что подчас даже трудно определить,

и в прямых сравнениях очищения тела с очищением сосудов, и, что особенно показательно, в наличии в текстах дхармашастр устойчивой связи обеих тем, в той естественности, с которой составители переходят от первой ко второй (или наоборот) (Васиштаха III.59—60; Баудхаяна I.8.5—34; Ману V.105—112; Вишну XXII.92—XXIII.2; Яджнавалкья III.60—62).

Необходимо, однако, отметить, что под очищением в дхармашастрах понималось не только совершение собственно очистительных обрядов, но вообще вся праведная жизнь индивида. Каждое дхармичное деяние могло рассматриваться как очистительное (павитра). В качестве павитры выступают жертвоприношение (АД I.27.2; ЗМ XI.75; XI.83; ГД XXII.10; БД II.1.4), дарение (ЗМ XI.77; ЯС III.250; ВД XXIX.16; ВС XCI.4), знание веды (ЗМ XII.101; ВД XXVII.1), аскетическая практика, на которой основаны многочисленные искупления, и т. п.³⁴ Подобное объединение разноплановых деяний под одним общим названием «павитра» (досл. «то, что очищает», и прежде всего «цедилка для сомы», одна из жертвенных принадлежностей шраута-риуала) в общем-то неудивительно, если учесть, с каких позиций описывалась в дхармашастрах человеческая жизнь.

Человек рассматривался одной из манифестаций единого жизненного начала. В ходе порождения мира это начало, называемое атманом, жертвой, амритой, сомой и т. п., создавая и принимая все более сложные образы: пространства, воздуха, воды, земли, растения и, наконец, человека (ЯС III.70—78), все дальше уклоняется от своего абсолютно чистого источника. Что же делает человек? Совершая действительное жертвоприношение или деяния, осмысляемые как таковые (а осмыслилась как жертвоприношение вся праведная жизнь человека), он «закрывает» весь цикл превращений, возвращая «сок» в свое исходное чистое состояние³⁵. С этих позиций вся добродетельная жизнь человека, все его праведные деяния и являются павитрой, «цедилкой» на пути циклического движения «высшего сока».

о чем, собственно говоря, идет речь: то ли о теле, воспринимаемом как «сосуд», в котором делится единое и неизменное начало, то ли о реальном сосуде для еды. Примером здесь может служить сутра Баудхаяны II.18.34: «Пусть очистит сосуд для брахмы (brahmaphājana, досл. „то, что делит брахму“) семью изречениями вяхрити». Комментатор Говиндасвамин дает две трактовки «брахмабхаджана»: «„Брахмабхаджана“ (означает) сосуд для милостыни. В шрути говорится, что еда — брахма. Или же (слово) „брахмабхаджана“ (употреблено для обозначения) тела». По мнению Г. Бюлера, переводчика Баудхаяны, составитель дхармасутры в данном случае имел в виду обе эти трактовки одновременно (1882, с. 284).

³⁴ Все это суммировано в одной шлоке Махабхараты (XII.148.6):

«Жертвоприношение, дарение, сострадание, веды, правдивость — вот пять павитр, шестым же, о владыке земли, (является) хорошо исполненный тапас».
(*vajño dānam dayā vedāḥ satyaṁ ca prthivipate
pañcāitāni pavitrāṇi śaṣṭam sucaritām tapaḥ*)

³⁵ Ср. МБ II.80.14: «Человек — это жертва, это сома, если ведет себя должным образом».

(*puman yajñaś ca somaś ca nyāyavṛtto yathā bhavet*)

Трансформации, 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 телесных санскар (шарирасанскара), т. е. домашних церемоний, начиная с размещения семени в материнской утробе (гарбхадхана) и кончая сожжением тела на погребальном костре (антьешти, агнисанскара).

Необходимо, правда, признать, что в дхармашастрах мы не найдем сколько-нибудь развернутой трактовки санскар как трансформаторов «высшего сока». Но в этом, очевидно, не было нужды, поскольку и без того санскары воспринимались в одной парадигме с жертвоприношениями — этими основными преобразователями на пути циклического движения единого начала. О подобном восприятии свидетельствует прежде всего то обстоятельство, что в классификациях ритуалистов санскары могли относиться к разряду жертвоприношений (как в грихьясутрах, где они обычно именуются пакаяджнами — жертвоприношениями приготовленной едой) и, наоборот, жертвоприношения могли включаться в разряд санскар (как, например, в дхармасутре Гаутама (VIII.14—21)).

Чем же объяснить определенную инвариантность в данной структуре мировосприятия понятий «жертвоприношение» и «санскара»? Ответ на этот вопрос следует, по-видимому, искать в том, что оба они совпадали по своей образной стороне, оба находили свое соответствие в образе приготовления, варки³⁶. Этот образ допускал такое «проговаривание» концепции благостного обмена между двумя мирами, при котором все превращения «высшего сока» (в том числе и те, которые являлись следствием совершения санскар) оказывались последовательными приготовлениями жертвенной еды.

Согласно цитированным выше шлокам ЗМ III.76 и ЯС III.71 (см. также III.121—123), солнце творит дождь («высшую амриту») из сока жертвоприношения. Комментируя эти шлоки, Медхатитха и Виджнянешвара отмечают, что суть изменения состоит в варке сока, возникшего в результате приношения еды в жертвенный огонь³⁷. Рождающиеся от дождя растения превращаются в пригодную для человека еду, будучи сварены или временем (калапаква, т. е. созрев естественным образом), или

³⁶ О жертвоприношении как варке по преимуществу см.: [Маламуд, 1975].

³⁷ Комментарий Медхатитхи на ЗМ III.76: «Этот сок (жертвоприношения), сваренный временем в лучах солнца, рождается в виде дождя» (sa gasā ādityarāśmiṣu kālena paripakvo vṛṣṭirūpena jāyate). Виджнянешвара в комментарии на ЯС III.71: «И из солнца, обладающего соком хавис, т. е. маслом и др., сваренным временем, возникает дождь» (sūryāc ca kālavaśēna paripakvo vāyūādihavirāsād vṛṣṭir bhavati). Ср. мотив солнца, которое варит (rasati) мир посредством времени, в ШБ X.4.2.19. О времени как топливе для жертвенного огня, из которого рождается дождь, см. также БУ VI.2.10.

огнем домашнего очага (агнипаква)³⁸. На этом процесс варки не кончается. Попадая в человека, сок еды, приготовленный внутренним огнем пищеварения, становится мясом, жиром, костями, т. е. обретает человеческую плоть³⁹. Она-то и является объектом телесных санскар. Проходя через них, человек «готовит» свою плоть для заключительного приношения на погребальном костре, где место жертвовой богам еды занимает его собственное тело⁴⁰. «Приготовленный» последний раз на этом огне, добродетельный идет наверх, превращаясь в сому, пищу богов⁴¹. Таким образом, ретроспективно весь ряд телесных санскар оказывается последовательной «варкой» «сока», превращавшегося вследствие этого в пригодный жертвенный материал (дравья).

Необходимо, однако, отметить, что мотив варки присутствовал в рассматриваемых обрядах и непосредственно. Дело в том, что метафорическое «приготовление» плоти дополнялось в них реальным приготовлением еды (поэтому-то санскары и относились к разряду пакаяджн). Подобную дубликацию в плане выражения вряд ли можно считать случайной. Скорее в ней следует видеть естественное отражение той структуры мировосприятия, где образ приготовления имплицировал и еду и человека одновременно⁴². Эта непрерывно ощущаемая смежность по образу с жертвоприношением и придавала понятию «санскара» самодостаточный характер свернутой мотивировки нормы, причем мотивировки, непосредственно связанной, как и в других разобранных случаях, с центральной идеей дхармических

³⁸ Ср. ЗМ V.76. В связи с процессом «космической» варки представляет интерес одна из мантр, с которой следовало обращаться к Еде во время шраддхи (БД II.14.12): «Земля — твой сосуд, небо — крышка» (*prithivī te pātgam dyauḥ aridhānam*).

³⁹ Комментарий Виджнянешвары на ЯС III.84; ср. БУ V.9.1, ЧУ VI.5.1—3.

⁴⁰ Ср. БУ VI.2.14.

⁴¹ БУ VI.2.16; ЧУ V.9.4. Об антьешти с точки зрения «варки» см.: [Маламуд 1975, с. 110].

⁴² В этом отношении показателен постоянно встававший перед ритуалистами вопрос в связи с приготовлением еды во время вайшвадевы, церемонии, предваряющей вкушение супругов (описание см. в АД II.3.1 и сл.): что есть вайшвадева? Является ли она санскарной еды или человека? И хотя ответы на этот вопрос могли быть различными [см.: Кане 1941, с. 743; комментарий Харалддаты на АД II.3.1], нам важно, что он вообще возникал, что эта усложненная процедура приготовления еды имплицировала в сознании ритуалиста «приготовление» (санскара) самого человека. Ср. Вишвамитра-смирти VII.23: «Кто вкушает после ежедневного приготовления вареной еды, после принесения предназначенной богам жертвы и подачи (части приготовленной еды как милостыни), того называют „себя варящим“».

(*vidhāya pratyaham pākam hutvā devārpanam havih hutvā dātvā ca yo bhuñkte svayampāki sa ucyate*)

Можно привести пример еще одной импликации подобного рода. Как мы видели выше, добродетельный не мог после смерти «найти дорогу наверх», если в нем не закончилось переваривание «нечистой» еды. В особо тяжелых случаях внутренних огонь живота оказывался неспособным «приготовить» ее и требовалось проведение повторной церемонии посвящения (пунарапанаяна), чтобы очистить тело. Показательно, что при этом процедура упанаяны, по существу, редуцировалась до простой пакаяджни; см. подробнее: [Кане 1941, с. 393].

построений о прямой вовлеченности человека в отношения обмена между двумя мирами.

Говоря об образно-понятийном контексте дхармашастр, нельзя не остановиться еще на одном круге образов, в котором жизнь человека находила свою наиболее обобщенную этическую оценку. Речь идет о растительной метафорике, игравшей в дхармических сочинениях важную роль.

Наиболее концентрированное выражение растительная метафорика нашла в уже упоминавшейся выше артхавате, предлагаемой Апастамбой в конце раздела, посвященного описанию одной из главных санскар — свадьбы (II.2.2—5): «При исполнении (членом) каждой варны своей дхармы — высшее, неизмеримое счастье. Потом, при возвращении (на землю), человек посредством остатка плода деяний достигает рождения в (достойной) семье, красоту, (приятный) цвет, 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»⁴³. 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 приготовлений (санскара) ..., — так же следует рассуждать и в случае человека, чьи приготовления являются гарбхадхана и пр.»⁴⁴. Если воспользоваться последним советом Харадатты и «порассуждать» о семантике предлагаемого Апастамбой сравнения, то в нем обнаруживается целый ряд сопоставлений, в той или иной степени характерных для всей дхармической традиции в целом: плод деяний — реальный плод, остаток плода — семя (зерно), человек — поле, деяния человека — различные виды обработки (санскары) поля. Благодаря этим опосредованиям жизнь человека представляется как выращивание плода на себе самом, а его деяния — как приуготовления тела-поля к посеву, в котором роль зерна играет остаток плода.

Здесь идея добродетельной жизни прямо увязывается с образом плодоносящей земли. Образы плодородия становятся носителями этической оценки жизни индивида. Однако не только его. С этими же образами увязывалась также идея дхармичного общества в целом и соответственно идея праведного управления страной⁴⁵. Именно это и обуславливало чрезвычайную

⁴³ sarvavarṇānām svadharmaṇuṣṭhāne param aparimitaṁ sukhaṁ || tataḥ parivṛtau karmaphalaśeṣena jālīm rūpāṁ varṇaṁ balaṁ medhāṁ prajñāṁ dravyāṇi dharmānuṣṭhānam iti pratipadyate tac cakravad ubhayaṁ lokayoḥ sukha eva vartate || yathauśadhivanaspatinām bijasya kṣetrakarmaviśeṣe phalaparivṛddhir evaṁ ||

⁴⁴ yathā cauśadhinām vṛhiyādinām vanaspatinām cāmṛādinām bijasya kṣetraviśeṣe saṁskāraviśeṣe ca ... phalaparivṛddhir bhavati... evaṁ puruṣe garbhādhānādisaṁskārasaṁpanne draṣṭavyam.

⁴⁵ Ср. противопоставление критя-юги, века праведников, всецело преданной дхарме, калы-юге, когда от дхармы осталась одна четверть, и роль царя к...

продуктивность метафор плодородного круга в артхавадах, связанных с царской тематикой.

Царь издревле занимал в Индии вполне определенную позицию в связи со взаимоотношением двух миров: он «податель дождя» «муж земли» (бхупати, притхивипати и т. п.) и в этом своем качестве ответствен за ее плодородие. Поскольку же образы плодородия наполнялись этическим содержанием, постольку отношение царя к земле все больше превращалось в простую метафору политики, содержащую, однако, этическую оценку его деятельности по отношению к подданным. Теперь любое дхармичное деяние правителя, содействующее выполнению подданных своих дхарм (а следовательно, и выращиванию ими благих «плодов»), совпадало по образу с актом, содействующим плодородию земли.

В этом отношении особенно примечательной оказывается метафорика, связанная с одним из центральных понятий древнеиндийской науки управления — дандой⁴⁶. 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 текстов отмечаются случаи наполнения его новой (сексуальной) образностью:

«Скопец не может насладиться 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 вкушать благополучия. Не могут быть счастливы подданные, о Бхарата, у царя без данды»⁴⁷.

«причины времени» (калакарана) в связи с этим. В первом случае, когда «царь должным образом руководствуется наукой управления», все следует 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 МБ XII.70.1—23; ПС I.16—33; ЗМ I.85—86, IX.301—302.

⁴⁶ *daṇḍa* — досл. «жезл», «палка»; отсюда *daṇḍanīti* — «наука управления жезлом», т. е. «наука политики».

⁴⁷ МБ XII.14.13—14:

na klibo vasudhām bhuñkte na klibo dhanam aśnute
na klibasya gr̥he putrā matsyāḥ pañka ivāśate
nādaṇḍaḥ kṣatriyo bhāti naḍaṇḍo bhūtim aśnute
nādaṇḍasya prajā rājñāḥ sukham edhanti bharata

Для сопоставления «царь, лишенный данды» — «скопец» см. также МБ XII.8.4—5; 92.45. В этой же связи интересно отметить определенную двуплановость ЗМ VII.102:

nityam udyatadaṇḍaḥ syān nityaṁ vivṛtapauruṣaḥ
nityaṁ saṁvṛtasaṁvāryo nityaṁ chidṛānūsāry areḥ

Обычный перевод шлоки выглядит так: «Следует всегда быть готовым к войне, всегда обнаруживать силу, скрывать тайны, отслеживать слабости врага». Если же учесть двойственное значение «данды», его сексуальную импликацию, шлока приобретает дополнительное и несколько неожиданное для политической сентенции звучание: «Пусть постоянно будет с поднятой дандой,

Развертывание мотивировки в данном случае идет через соотнесение скопца, неспособного «насладиться» землей⁴⁸, с кшатрием, который лишен данды и вследствие этого не способен стать праведным царем, владыкой земли. Охрана подданных (или, что то же, земли), символом чего является данда, явно соотносится 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 сочинений значительно более характерны другие образы — прежде всего «проливания дождя» и «выращивания», — в которых деятельность царя находила свою этическую оценку.

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 вызыванием дождя. Между тем анализ соответствующих мест свидетельствует о неправомерности такого противопоставления. В подавляющем большинстве случаев царь дхармических текстов выступает как «податель дождя» (или сопоставляется с таковым) не в связи с совершением им магических обрядов, а непосредственно решая конкретные политические задачи, непосредственно участвуя в государственном управлении. Он «вызывает дождь» уже тем, что защищает подданных⁴⁹, правильно собирает налоги и распределяет поступления среди населения⁵⁰, почитает

постоянно выказывает мужскую силу, постоянно скрывает слабость, постоянно преследует дыру у врага».

⁴⁸ Согласно нормам обычного права, зафиксированного в дхармашастрах, скопец исключается из числа наследников при разделе имущества, в силу чего он и не мог «наслаждаться» землей.

⁴⁹ МБ XII. 76.13: «Люди зависят от такого (из контекста — защищающего) царя, содействующего выполнению всех целей, как существа — от Парджаньи, как дваждырожденные — от великого дерева».

(parjanyaṃ iva bhūtāni mahādrumam iva dvijaṇ
narāṣaṃ tam upajīvanti nṛpaṃ sarvārthasādhakam)

МБ XII.70.23—24: «Кое-где источает дождь Парджанья, кое-где всходит зерно».

Все соки истощаются, когда владыка земли не хочет, сосредоточившись должным образом на науке управления жезлом, защищать подданных».

(kvacid varsati parjanyaṃ kvacit sasyaṃ prarohati
rasāḥ sarve ksayaṃ yānti yadā necchati bhūmipaṇ
prajāḥ samrakṣitum samyag daṇḍanītisamāhitaṃ)

⁵⁰ 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».

(vārsikāṃś caturo māsaṃ yathendro 'bhīpravarṣati
tathābhīvarṣet svam rāṣṭram kāmair indravratam caran
astau māsaṃ yathādityas toyam harati raśmibhiḥ
tathā haret karaṃ rāṣṭrān nityam arkavratam hi tat)

В Вишну-мирити III.54 мысль о том, что царь должен распределять блага только среди достойных, облекается в следующую форму: «(Царь) пусть не источает дождь в „непригодные сосуды“» (nāpātravarṣi syāt).

брахманов⁵¹ и в целом ведет себя в соответствии с дхармой⁵².

Как «податель дождя» царь естественно (и опять-таки по содержанию образа) оказывается связанным с процессами роста на земле. От него зависит произрастание посевов и подданных⁵³, их имущества⁵⁴, дхармы⁵⁵ и т. п. Появление всех этих метафор при описании государственной деятельности правителя было совершенно естественным для сознания, в котором образы земли и человека оказывались где-то рядом или даже отчасти пересекались. Эта смежность по образу и приводила к тому, что отношение царя к своим подданным (политика), будучи предметом этической оценки, совпадало в плане выражения с его отношением к земле. Таким образом, этическая тема праведного правления разворачивалась в шастрах по логике образа магического царя — «подателя дождя». Однако содержание этого образа заключалось уже не в магии (или по крайней мере не только в ней), а в положительной этической оценке деятельности царя, следующего предписанием дхармашастр.

* * *

Итак, анализ оценок и мотивировок, предлагаемых составителями дхармашастр в связи с основными темами дхармических сочинений: вкушение, очищение, санскары, царская практика, — свидетельствует о том, что центральным понятием, определяв-

⁵¹ Атри-самхита 14: «Где царь почитает брахманов, знающих веду, опытных во всех науках, там исходит дождь Парджанья».

(brāhmaṇān vedaviduṣaḥ sarvaśāstraviśārādān
tatra varṣati parjanyaḥ yatraitān pūjayeṇ nṛpaḥ)

⁵² МБ XII.92.1: «Совершенен Парджанья, когда исходит дождь вовремя, совершенен царь, когда ведет себя в соответствии с дхармой. Когда есть это совершенство, оно приносит людям счастье».

(kālavarṣi ca parjanyaḥ dharmacārī ca pāṭhivāḥ
sāmpad yadaisā bhavati sā bibharti sukhaṁ prajāḥ)

⁵³ 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».

(yatra varjayate rājā pāpākṛdbyo dhanāgamam
tatra kālena jāyante mānavā dirghajīvinaḥ
nispadyante ca sasyāni yathoptāni viśām prthak
bālāś ca na pramiyante vikṛtān na ca jāyate)

Ср. МБ XII.70.22—24; 76.1.

⁵⁴ ВД II.49: «Но царь своей смертью прекращает рост имущества. После же совершения обряда посвящения (нового царя) корень имущества вновь начинает расти».

(rājā tu mṛtabhāvena dravyavṛddhiṁ vināśayet
punā rājābhīṣekena dravyamūlān ca vardhate)

Ср. образы имущества-растения в АД I.32.24.

⁵⁵ МБ XII.91.14: «Когда дхарма возрастает, всегда возрастают все существа, когда уменьшается — уменьшаются. Поэтому пусть (царь) возвращает дхарму».

(dharme vardhati vardhanti sarvabhūtāni sarvadā
tasmin hrasati hiyante tasmād dharmam pravardhayet)

Ср. образ дхармы-растения в АД I.20.3.

шим этический модус восприятия (и соответственно описания) человеческой жизни, являлось понятие жертвоприношения. Как указывалось выше, «жертвоприношение» все в большей степени наполняясь со времени упанишад этическим значением, вместе с тем сохраняло свои старые образные связи. Вследствие этого прежняя онтологическая картина магического миропорядка, нашедшая отражение в описаниях превращений жертвы в текстах брахман, стала основой этических построений всей последующей ведийской литературной традиции.

Анализируя образные связи понятий «патра», «павитра», «санскара», мы пытались показать, что именно в магиико-онтологических представлениях, принадлежавших эпистеме жертвоприношения, находила свою этическую оценку дхармичная практика вкушения, очищения, санскар. Все эти деяния сводились в рамках принятой эпистемы к одному «онтологическому» смыслу. Все они влекли необходимые для существования двух миров благодетельные преобразования «высшего сока» (его «разделение», или «умножение»; «очищение»; «приготовление», или «варку»). Но к этому же «смыслу» в дхармических текстах сводилась и царская практика. И хотя идея праведного управления страной находила в онтологической картине мира дхармашастр свои этические образы-оценки («изливание дождя», «оплодотворение», «выращивание»), они тем не менее являлись образами все того же единого и неизменного жертвенного «смысла» — преобразования «высшего сока».

* * *

Основная задача второй главы нашего исследования заключалась в том, чтобы на материале древней Индии проследить некоторые закономерности формирования «теоретической» культуры, взятой в ее конкретной содержательной определенности. Теперь, опираясь на проведенный нами анализ, мы, думается, в состоянии ответить (по крайней мере предположительно) на основной интересовавший нас вопрос: каким образом в условиях очевидного универсализма общественного развития, когда во всех древних обществах создавались сходные предпосылки для «обобществления» функций индивидуального сознания по категоризации поведения, могла сложиться столь своеобразная по своему содержанию культура, как древнеиндийская? По нашему мнению, решающим моментом здесь явился в целом совершенно случайный с общесоциологической точки зрения факт, а именно то, что в древней Индии указанный процесс категоризации, реализовывавшийся, как и везде, в ходе текстовой деятельности, затронул в первую очередь ритуальную сферу поведения индивида. Именно описание и интерпретация «высокого» ритуала жертвоприношения, составлявшего основной предмет брахманических текстов, породило исходную для древнеиндийской культуры эпистему, которая, неразрывно связавшись с

лично-мотивационной сферой индивида, начала существенным образом влиять на то, как и какие виды его поведения становились объектами категоризации в расширяющейся системе текстовой деятельности.

Разумеется, проведенное исследование не имело сколько-нибудь исчерпывающего характера и в принципе очень далеко от своего завершения. Практически мы смогли только наметить осевой, с нашей точки зрения, путь развития «теоретической» культуры древней Индии, ограничив себя лишь самыми необходимыми для этого материалами брахман, упанишад, грихья-сутр и дхармашастр. Нельзя, однако, не обратить внимания на то, что приведенные выводы о глубоких и существенных связях, которые обнаруживает содержательная сторона мотивов текстовой деятельности с эпистемой жертвоприношения, подтверждается, судя по всему, и рядом других текстов, в частности такими тематически далекими от ритуала, как политические [ср. Романов 1978] или языковедческие⁵⁶.

Здесь мы рассматривали в основном лишь «экстенсивное» направление развития древнеиндийской «теоретической» культуры и стремились представить его как более или менее последовательное освоение ритуалистической мыслью все новых областей поведения индивида. Мы в то же самое время видели, что объективация в брахманах эпистемы жертвоприношения и ее последующий перенос на новый материал закономерно порождал в культуре и принципиально иные по своей ориентации исследовательские мотивы. Если ранее они как бы тяготели к объекту описания, то теперь в качестве их источника начала выступать уже сама текстовая деятельность, направленная на категоризацию ритуального поведения; формировалась иерархия мотивов и как ее непосредственное следствие — иерархия литературных текстов. Это, по нашему мнению, можно было бы назвать «интенсивным» направлением развития «теоретической» культуры древней Индии. Одним из важнейших его проявлений стали возникающие в этот период своеобразные метатексты, надстраивавшиеся над текстовой деятельностью и отражавшие проблематику, близкую собственно философским произведениям⁵⁷.

Текстовая объективация ритуального поведения имела и более широкие последствия для древнеиндийской культуры. Дело в том, что она, разрушая ситуационную целостность психологических «полей» и вместе с тем эксплицитно противопоставляя способ поведения его субъекту, создавала все необходимые предпосылки для осознанного и, следовательно, до известных пределов произвольного к нему отношения. Формировалась со-

⁵⁶ Ср. прослеженное Л. Рену (1941/1942) очень показательное, на наш взгляд, совпадение целого ряда понятий и терминов, употреблявшихся в древнеиндийских сочинениях по ритуалу и грамматике.

⁵⁷ Ср. здесь роль яджнапарибхаш в становлении философской традиции лурвасимансы.

вершению чуждая традиционной мысли ситуация выбора, принимать этот способ поведения или нет, а на этой основе как реализация произвольности должны были возникать, причем в принципе одновременно, и ортодоксальные этические концепции упанишад, решавшие проблему выбора положительно, и неортодоксальные учения типа буддизма и джайнизма, избравшие негативную альтернативу и отрицавшие авторитет вед. В этом, очевидно, и заключалась суть того «духовного кризиса», который разразился в древней Индии в период упанишад и который в научной литературе трактуется обычно как некоторое (ничем не обусловленное) освобождение древнеиндийского духа от «оков ритуализма». Прямым следствием этого кризиса стала диверсификация древнеиндийской культуры, выражавшаяся в формировании в рамках единой эпистемы жертвоприношения альтернативных способов поведения. Подчеркиваем: с нашей точки зрения неортодоксальные, «диссидентские» течения и в содержательном отношении практически определялись предшествующей ритуалистической литературной традицией. Вращаясь в кругу проблем, поставленных перед культурой текстовой объективацией ритуального способа поведения, они конституировались в противопоставлении к исходной древнеиндийской эпистеме и, в сущности, были заданы ею как бы «от противного».

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: КУЛЬТУРА ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

В истории науки сложилось так, что интересующая нас проблема становления и развития древней культуры и категориального мышления с наибольшей последовательностью и полнотой разрабатывалась до сих пор главным образом на материале античной Греции. Естественной поэтому представляется попытка сопоставить в заключение результаты и итоги этих исследований с предложенной выше генеративной моделью «теоретической» культуры. Будем надеяться, что подобное сопоставление не только явится своеобразной проверкой обоснованности наших общих рассуждений, но и откроет новые перспективы в осмыслении тех многочисленных фактов и тонких наблюдений, которые уже накоплены в этой связи историками-античниками.

* * *

Необходимо сразу же подчеркнуть, что поставленная задача в значительной мере облегчается тем обстоятельством, что исследователи античной Греции, по сути дела, уже сами наметили оба направления научных разработок, которые, по нашему мнению, ведут в принципе к построению типологии древней культуры. Одно из них связано с раскрытием сущности так называемого культурного переворота на рубеже архаики и классики, что в нашей модели соотносится с выявлением универсальных закономерностей становления нового, «теоретического» типа культуры. Второе направление касается скорее содержательной специфики формирующейся в этот период культурной эпистемы, важнейшим структурообразующим элементом которой стало в древней Греции понятие полиса.

Оставляя пока в стороне вопрос, насколько оправдано стремление античников видеть в этих процессах исключительное, уникальное явление мировой истории и соответственно этому выстраивать столь же исключительное толкование его генезиса, обратимся сначала к конкретным результатам исследований, позволяющих судить о сущностных чертах культурного переворота в древней Греции. И здесь важнейшее для нас значение приобретает монография Ллойда (1979), подводящая в каком-то смысле итоги современных исследований античной философии и науки.

Главное, что отличает работу английского ученого, — это последовательно проведенная им попытка рассмотреть данные фе-

номены древнегреческой культуры не просто с точки зрения содержательных выводов, к которым приходили античные мыслители, а с точки зрения того, как они делали это, в какой мере их продвижение к теоретическому знанию зависело от развития новой техники доказательства, основанной на ауторефлексивном анализе и связанной так или иначе с экспликацией методологии проводимого исследования. Подобный подход, ориентирующий в первую очередь на выявление структурных особенностей «теоретической» текстовой деятельности, позволил Ллойдю обнаружить сходные в типологическом отношении моменты в самых различных областях становления научного знания древней Греции и в то же время определить то новое, что отличало это знание от знания древневосточных и тем более бесписьменных культур. «Греки,— писал Ллойд в этой связи,— были отнюдь не первыми, кто стал разрабатывать сложный математический аппарат, но зато они опередили всех в формальном его анализе и общем понимании строгого математического доказательства. Не они первыми начали проводить точные наблюдения в астрономии и медицине, но именно они первенствовали в разработке эксплицитной идеи эмпирического исследования и в обсуждении его роли в естественных науках. Не они первыми занялись диагностикой и лечением некоторых заболеваний без всякой ссылки на какие-либо божественные или демонические силы, но они первыми выразили категорию „магического“ и попытались исключить его из медицины. В каждом из этих случаев различия касаются новых фундаментальных вопросов, связанных с целью, методом и предположками проводимого исследования. В астрономии, математике и медицине греки опережают других прежде всего в постановке и обсуждении метавопросов, касающихся природы самого исследования. И как бы ни был значителен вклад египтян и вавилонян в содержание этих дисциплин, только у греков исследования обретают соответствующую им самосознающую методологию» [Ллойд 1979, с. 232].

К аналогичному пониманию сущности культурных подвижек приводит Ллойда и рассмотрение древнегреческой философской традиции. Подчеркивая ее безусловную связь с мифом по содержанию высказываний (особенно в области психологии и космологии), исследователь тем не менее настаивает (и вполне обоснованно) на одном принципиально важном различии между ними. Заключается оно в том, что философы, начиная с Парменида, не только выносили суждения о мироздании, но одновременно начинали ставить вопросы чисто гносеологического порядка, пытаясь выявить методологические основания для этих суждений, что, в свою очередь, открывало путь к формально-логическому их анализу аристотелевского типа. Уже для элеатов, как отмечает Ллойд, «логос» стал основным средством и методом философского исследования, противостоя в их системах непосредственному чувственному восприятию. И хотя сами

они еще не проводили четкого различия между строгим доказательством истины и убеждением оппонента в своей правоте, весь ход развития древнегреческой культуры с постепенным нарастанием в ней авторефлексивных процессов не мог не привести в конце концов к их противопоставлению, проявившемуся, в частности, в строгом разграничении философии и риторики и по методу, и по целям, преследуемым ими. Взаимодействие этих дисциплин в момент их становления в качестве самостоятельных областей теоретического знания носило далеко не однозначный и сложный характер. Однако главное, как показал Ллойд, заключалось в том, что обе они возникали в русле одного интеллектуального движения, связанного с рефлексией второго порядка — с рефлексией над методом оперирования самим словом [ср. Ллойд 1979, с. 78—79, 233].

В концепции Ллойда, находящей в этом отношении близкие параллели в работах других исследователей (см., в частности: [Хэвлок 1963, с. 300—301; Барнес 1979, с. 5; Адкинс 1970, с. 92]), формирование подобной рефлексивной структуры, проявлявшейся прежде всего в обостренном внимании античных мыслителей к своего рода метавопросам, поставленным перед ними самой текстовой деятельностью, стало означать качественный сдвиг в развитии нового типа культуры. В целом это положение достаточно хорошо согласуется и с нашим пониманием сущности данного явления. Мы говорили ранее, что древняя культура формировалась в ходе текстового описания того или иного способа поведения и в конечном итоге действительно начинала приходить к построению своеобразного «знания о знании», эксплицируя методические и гносеологические аспекты самой текстовой деятельности. Наш подход также заставляет видеть в возникновении и развитии вербальной интроспекции важнейший этап в становлении древней культуры. И тем не менее ряд моментов в концепции Ллойда требует здесь весьма существенных оговорок.

Дело в том, что у Ллойда понятие научной рефлексии приобрело как бы самозамкнутый и самодостаточный характер. Сложные и многообразные его связи с другими понятиями, соотносимыми с построением поведения человека, остались практически невыясненными. Вследствие этого исследователь заранее лишил себя возможности раскрыть действительный механизм становления древнегреческой культуры, а его попытка дать в заключение историческое объяснение интеллектуальному развитию античной Греции свелась, по сути дела, к простой регистрации внешних факторов полисной жизни, которые с определенной долей правдоподобия могут считаться содействующими такому развитию.

Между тем научная рефлексия, если подходить к ней с деятельностной точки зрения, принципиально теряет исключительность своего положения и оказывается одним из прояв-

лений (правда, при этом и наиболее показательным) общей тенденции, характерной для всех древних культур, к преодолению ситуационной связанности индивида и переходу его по мере вовлечения в гражданские отношения к более или менее произвольному построению своего поведения. Покидая традиционный племенной мир, в котором большинство индивидуальных реакций непосредственно определялось имплицитной системой воспринятых без рефлексии правил, индивид, становясь субъектом гражданских отношений, изменял одновременно всю структуру своего внутреннего пространства, в котором не только поведение, но и сами правила его построения конституировались уже в качестве необходимого объекта анализа, объекта, по отношению к которому возможно проявление произвольности [ср. Гулднер 1965, с. 81]. Необходимо понять, что формирующееся в культуре методологическое «знание о знании» в том виде, как оно находило отражение в естественнонаучной или философской традиции античной Греции, со всей определенностью фиксирует лишь конечный этап этого процесса и свидетельствует только о том, что овладение собственным поведением уже достигнуто в данном случае предельной (в типологическом отношении) глубины, распространившись на саму текстовую деятельность. Если же нас интересует развернутая картина постепенного становления произвольного способа поведения во всей своей полноте, то здесь ничуть не меньшее значение приобретают ослабленные феномены того же типологического ряда — феномены, тонким анализом которых мы обязаны в первую очередь известному французскому исследователю Ж.-П. Вернану.

Исследуя особенности формирования древнегреческой культуры, и в частности выявляя столь характерные для нее связи между философией и трагедией, с одной стороны, и мифом — с другой, Вернан показал, что и философия ионийцев, и классическая трагедия, несмотря на их очевидную близость к мифу по содержанию высказываний, в равной степени и причем уже в самых своих истоках противостояли последнему в одном принципиально важном моменте. Если миф, повествуя о происхождении мира или о деянии богов и царей, отсылал к какой-либо проблеме, не выявляя ее, если она находила в нем своеобразное разрешение, даже не будучи представлена в явном виде, то и в трагедии, и в философии именно экспликация проблемы приобретала решающее для становления данных видов текстовой деятельности значение [ср. Вернан 1957, с. 187—188; 1982, с. 107; 1982а, с. 196].

Эти феномены «теоретической» культуры в равной мере, хотя и абсолютно разными средствами, радикальным образом меняли направленность всей познавательной ситуации. Если, положим, миф повышал семиотичность повседневной практики, ставя ее в соответствие с перводеяниями богов или героев, то уже для милетской школы философов не «начало» освещало сегодняшний день, но, наоборот, именно наблюдаемые в нем факты и

раскрываемые на их основе закономерности должны были объяснить картину первоначального упорядочения мира. Если миф, отсылая опять же к прошлому, закреплял некоторый ситуационный образец поведения, подлежащий безусловному его воспроизведению, то трагедия, отталкиваясь в содержательном плане от мифологической традиции, сама начинала интерпретировать ее, исходя из представлений формирующегося в этот период категориального способа поведения с использованием понятий вины, судьбы и т. п.

Как явствует из исследований Вернана, и поведение героя в трагедии, и происхождение мира в философии начинали играть сходную в психологическом отношении роль. В структуре текстовой деятельности они обретали тождественное значение исследовательского мотива, вырастающего из условий современной жизни. И уже только в этом своем качестве, т. е. конституируя объект анализа, они создавали непосредственные предпосылки для экспликации возникающих при этом проблем и, следовательно, для открытого обсуждения последних перед массами сограждан, подобно обсуждению любого другого вопроса, связанного с повседневной жизнью полиса [ср. Вернан 1981, с. 14; 1982а, с. 196; 1982, с. 107].

Важнейший вывод, который прямо вытекает из анализа Вернана, состоит в том, что процесс овладения собственным поведением не ограничивался исключительно сферой научного или философского познания. В своей превращенной форме он протекал и в сфере художественного творчества, о чем свидетельствует само появление жанра трагедии. Трагическое отношение к сценическим событиям могло возникнуть в социуме, где уже начала формироваться способность к произвольному построению поведения и где, в частности, человеку стало доступным осознание возможного несоответствия между его жизненной задачей и реальными способами ее разрешения. Сам по себе миф, моделируя различные поведенческие ситуации, вовсе не являлся трагедией. Но он начинал переживаться ею в том, и только в том случае, когда для индивида становился возможным сознательный, рефлексивный выбор между поведенческими альтернативами, связанными с взаимоисключающими друг друга, но одинаково справедливыми нравственными нормами, когда сам этот выбор нес в себе неразрешимую в своей сущности проблему.

Герой трагедии и для себя самого, и для других превратился в объект прямого и непосредственного анализа. И если слово «модель» можно употребить в данном контексте, то только в том смысле, что герой этот, формально принадлежа прежней мифологической традиции, воспроизводил принципиально новый способ произвольного построения поведения, актуальность которого обуславливалась самой сутью гражданских отношений и остро переживалась всем полисным сообществом [ср. Снелл 1960, с. 108].

Разумеется, с точки зрения содержания характер альтернатив, формировавших рефлексивную ситуацию и вызывавших ее трагическое переживание героем, у разных античных авторов мог различаться в достаточно сильной степени. Так, если у Эсхила, по наблюдению В. Н. Ярхо (1963, с. 64), преимущественным объектом рефлексии становилось противоречие между нормами родового строя и нормами полиса, то у Софокла на первое место выходит уже противоречие, имманентно присущее самой полисной форме общественных отношений и раскрывающееся у него в столкновении человека с судьбой, чувства с долгом и т. п. Ярхо, как и Вернан, связывает трагическое с вопросом осознанного выбора человеком линии своего поведения, т. е. в конечном счете с ауторефлексивными познавательными процессами. Именно они оборачивались для героя подлинной трагедией — либо в силу внешних ограничений, накладываемых на них принципиальной непознаваемостью истинных помыслов богов (Эсхил), либо в силу внутренней противоречивости самой человеческой природы, не допускающей однозначно положительных решений (Софокл) [ср. Ярхо 1963, с. 64; 1978, с. 83]. Однако, какими бы ни были в данном случае расхождения, для нас важно, что действительным объектом описания оставалась все та же ауторефлексивная познавательная ситуация — ситуация овладения знанием возможных для героя поведенческих альтернатив.

Трагедия, по Вернану, маркирует важнейший этап в развитии внутреннего вербализуемого мира человека. В этой связи для него представляется совершенно не случайным, что ее вроде бы внезапное возникновение в конце VI в. соотносится с первыми и поначалу еще не вполне последовательными попытками в области права провести разграничительную черту между двумя видами преступлений, намеренными и ненамеренными. Воссоздавая общий для этих явлений культурно-психологический контекст, Вернан (1981, с. 73) пишет: «В Афинах V в. индивид утверждает в своей особенности как субъект права; намерение действующего лица признается фундаментальным элементом ответственности; благодаря участию в политической жизни, где решения принимаются во время открытых дебатов, позитивных и светских по своему характеру, каждый гражданин начинает переживать себя ответственным за ведение дел, определяющим в какой-то мере направление развития событий посредством своих суждений и рефлексии».

Используя нашу терминологию, можно, видимо, сказать, что становление индивида субъектом гражданских отношений с психологической стороны стало совпадать с процессом овладения им своим собственным поведением, с вербальной экспликацией принципиально возможного поля решений поведенческих задач. С этой точки зрения трагедия являлась лишь частным проявлением более общей тенденции древнегреческой культуры к последовательной «проблематизации» социальной реальности по-

леса, проявлением того, что Т. Гомперц называл «сознательной техникой жизни», при которой дорефлексивный опыт постепенно уступает место эксплицитным правилам поведения, а вся деятельность человека, от приготовления пищи до изготовления предметов искусства, от досуга и до ведения войны, подвергается в специальной литературе регулированию и сведению к принципам [ср. Гомперц 1911, с. 331].

Методологически представляется крайне важным, что Ж.-П. Вернан решительно порывает с совершенно бесперспективной на сегодняшний день традицией усматривать в трагедии (как, впрочем, и в любом другом литературном, да и не только литературном жанре) лишь внешнее свидетельство автономно развивающегося человеческого духа. В то же время трагедия для него есть не просто отражение некоторой полисной реальности (объективной или субъективной), а одна из сфер социальной деятельности, где происходит становление этой реальности, где она превращается из предлагающей субъекту данности в предмет анализа, поднимаясь в результате этого до уровня требующей своего осмысления проблемы [ср. Вернан 1981, с. 22]. В конечном счете речь в данном случае должна идти о том, что полисная реальность просто не могла существовать, не ставя себя одновременно под сомнение, не реализуясь в идеальном плане в некотором множестве альтернативных поведенческих решений. Ее «проблематизация» составляла саму сущность полисного способа поведения человека, и трагедия наряду с другими видами текстовой деятельности формировала в культуре необходимые для этого ауторефлексивные структуры, благодаря которым индивид только и мог превратиться в подлинного гражданина полиса.

С возникновением подобных структур, свидетельствующих о радикальном повышении произвольности при построении индивидуального поведения, единственно и следует соотносить сущность духовного переворота в древней Греции на рубеже архаики и классики. На первый взгляд это утверждение может быть сочтено слишком шатким, чтобы на его основании говорить об историческом развитии мышления, о смене типов последнего при формировании древней культуры, тем более что при всех «переворотах» культура действительно демонстрировала несомненную преемственность и традиционность в области содержания. Абсолютизация этого традиционного момента, отражающаяся, в частности, в утверждении, что мыслители классической античности лишь открыто выражали установки, подспудно присутствовавшие в древнегреческой культуре в предшествующий период, закономерно приводит исследователей к постулированию неизменности человеческого сознания¹. При этом игнорируется кардинальное значение подобной экспликации; ее появление в культуре свидетельствует скорее о прямо противоположном — о

¹ Ср. типичную в этом отношении схему рассуждений Ллойда (1979, с. 265).

становлении принципиально нового, категориального мышления, чья типологическая сущность определяется не столько имеющимся у индивида интеллектуальным набором понятий, сколько способом оперирования ими, допускающими к себе произвольное и рефлексивное отношение. И здесь пример трагедии, быть может, нагляднее всего демонстрирует кардинальный характер соответствующих структурных изменений при сохранении прежнего, традиционного для культуры мифологического материала.

Итак, результаты антиковедческих исследований позволяют утверждать, что культура древней Греции, как и любая культура древности, формировала и закрепляла на уровне индивидуального сознания ауторефлексивные установки, необходимые для нормального функционирования гражданского сообщества. Специфическая же ее особенность состояла, по-видимому, только в том, что в данном случае преимущественным объектом категоризации становились непосредственно сами гражданские отношения, т. е. в принципе то универсальное для древности начало, которое несло прямую ответственность за преодоление субъектом ситуационной связанности, которое впервые и притом повсеместно (хотя, разумеется, и далеко не в одинаковой мере) создавало предпосылки для формирования в эту историческую эпоху сущности нового, асимпратического типа культуры. Именно это обстоятельство, в свою очередь, приводило к тому, что центральным понятием, определившим содержательное «лицо» всей древнегреческой культуры, стало понятие полиса.

С анализом данного понятия и его системообразующей функции в духовной культуре древней Греции связано выделение нами второго важнейшего направления современных исследований античности. Оно представлено значительно большим числом научных разработок, нежели первое, и в целом имеет за собой более длительную традицию изучения, что в достаточно сильной степени облегчает решение стоящей перед нами задачи. Опираясь на эти исследования и систематизируя их результаты в свете предложенного ранее понимания механизмов функционирования «теоретической» культуры, мы попытаемся теперь хотя бы в самом сжатом виде обрисовать содержательно-специфическую сторону древнегреческой культурной парадигмы.

Начнем, так сказать, с конца — с того своеобразного вывода, к которому в лице Аристотеля пришла древнегреческая культура относительно истинной природы человека, определив последнего как «существо полисное» (Политика I.2.1253a). Сразу же необходимо подчеркнуть, что, хотя авторство этой всем известной максимы принадлежит Аристотелю, идея, лежавшая в ее основе, была, по наблюдению антиковедов, «общим достоянием всех греков классического периода» [Винтон, Гарсиа 1981, с. 50; ср. Эренберг 1964, с. 48]. Семантическая связь между понятиями человека и полиса имела в это время настолько тесный характер, что глагол *πολιτικός*, означающий дословно «при-

нимать участие в полисной жизни», стал часто употребляться просто в значении «жить»; и, как заметил Йегер (1945, с. 113), обуславливалось это тем, что для древнего грека оба понятия совпадали по своей сущности.

Взаимная семантическая ориентированность «полиса» и «человека» проявлялась в древнегреческой культуре самыми разнообразными способами — и далее мы еще не раз вернемся к этому чрезвычайно показательному феномену. Однако сейчас в целях выяснения структуры стоявших за ним культуропорождающих процессов представляется более уместным провести сначала сопоставление аристотелевской максимы с иной формулой, сложившейся в иной культурной среде, а именно древнеиндийской, где понятие человека формировалось прежде всего в его соотносительности с понятием жертвоприношения.

Мы уже видели, что тезис «поистине, человек — жертвоприношение» отражал саму сущность древнеиндийской эпистемы, и отражал постольку, поскольку возникла последняя именно в ходе текстовой объективации ритуального способа поведения. Только благодаря этому обстоятельству указанная формула смогла приобрести в древней Индии значение осевой идеи всей культуры во всех ее разнообразных проявлениях. Аналогичная, думается, ситуация прослеживается и в античной Греции, только на этот раз в связи с идеей, лежавшей в основе аристотелевской максимы. Учитывая ее несомненно надличностный и общекультурный (в пределах классической античности) характер, позволительно, видимо, предположить, что за ней стояли сходные по своей структуре культуропорождающие процессы, хотя в них, как об этом свидетельствует само содержание максимы, роль преимущественного объекта категоризации играл уже не ритуал, а полисное поведение человека.

Отталкиваясь от этой аналогии и четко представляя границы ее применимости, можно более конкретно сформулировать существо стоящей перед нами задачи. Надлежит показать, что субъективные установки, превращавшие человека в гражданина полиса, не только в структурном, но и содержательном отношении имели решающее системообразующее значение для становления древнегреческой эпистемы; показать, что установки эти, закрепляясь на личностно-мотивационном уровне индивидуального сознания, стали коренным образом определять избирательную направленность познавательного опыта древнегреческой культуры и сам способ построения ею теоретического знания, способ освоения субъектом предлагаемого ему мира.

В общем плане мысль об определяющей роли полиса в переходе к категориальному способу поведения и формировании древнегреческой культуры неоднократно высказывалась исследователями античности. В частности, Т. Гомперц (1911, с. 329), говоря об истоках греческого интеллектуализма и однозначно связывая его со становлением политического мышления, писал, что «возбужденная политикой любознательность не могла остаться

в пределах последней и распространялась на все области человеческой деятельности и творчества». На тот же источник интеллектуального движения указывает в данном контексте и Йегер (1945, с. 78), подчеркивая, что «в ранний период греческой истории любая ветвь интеллектуальной жизни произрастает из одного и того же корня — жизни (полисного.— В. Р.) сообщества». Еще более решительно и определенно высказывается по этому поводу Вернан (1982, с. 130—131): «Если для него (т. е. для Аристотеля.— В. Р.) *гомо сапиенс* означал *гомо политикос*, то это определялось тем, что само рациональное мышление в Греции впервые оформилось и утвердилось на политическом уровне... Для греков индивид неотделим от гражданина; фронесис, рефлексия, была привилегией свободных людей, которые реализовали в один и тот же момент и свои гражданские права, и способность к рациональному мышлению. Обеспечивая, таким образом, граждан определенными рамками, в которых те осмыслили свои взаимные отношения, политическое мышление одновременно направляло и формировало их мыслительную активность и в других областях (интеллектуального знания.— В. Р.)».

Последняя мысль Вернана вплотную подводит нас к пониманию того, что значение полисной реальности для формирования в древней Греции «теоретической» эпистемы отнюдь не ограничивалось одним лишь исходным импульсом к структурным изменениям и подвижкам в способе построения индивидом своего поведения. Она превращалась в важнейший объект категоризации античной культуры, причем превращение это протекало в первую очередь внутри законотворческой (в широком смысле слова) деятельности — как в сфере разработки практических правовых уложений, составления различного рода политий, судебных речей и т. п., так и в сфере надстраивавшихся над всем этим абстрактных этико-философских концепций, в которых, несмотря на всю их отвлеченность, тема полиса и закона стремилась занять (как у Платона) центральное в ценностном отношении место. Одновременно с категоризацией полисной реальности шло ее интенсивное закрепление на уровне личностно-мотивационных установок, воспроизводивших при своей актуализации не просто структуру исходной ауторефлексивной ситуации, но и все основные содержательные особенности и последней. Иными словами, категоризальное мышление формировалось в античной Греции прежде всего как мышление полисное, но параллельно этому шло формирование самой личности, в ее конкретно-исторической определенности с вполне конкретными ценностными ориентирами, которые должны были сказываться даже в том случае, когда построение теоретического знания объективно уже не имело никакого касательства к политике.

Активное организующее воздействие полисных установок, определявших кардинальные особенности познавательного опы-

та древнегреческой культуры, в принципе хорошо известно исследователям античности. В частности, они сталкиваются с ним при анализе натурфилософских представлений древней Греции, при рассмотрении некоторых конкретных, но одновременно и наиболее представительных для античной культуры моделей Вселенной. В них с особой отчетливостью проступает очевидная аналогия космоса и полиса, что позволяет отдельным ученым прямо говорить о том, что развитие космологических идей «находилось в тесной связи с утверждением общественно-политической формы греческого города-государства» [Рожанский 1979, с. 116; ср. Моррисон 1941, с. 1].

В работах Йегера (1945, с. 110, 159—161), Властоса (1953) и особенно Вернана (1968; 1982, с. 119—127) глубоко раскрыто конституирующее влияние политической парадигмы на становление космологических концепций античной Греции. И хотя их исследования сосредоточивались в основном на анализе частной, анаксимандровской, модели космоса, необходимо учитывать, что именно Анаксимандр, как об этом свидетельствует последующая натурфилософская традиция, наиболее четко воплотил в своих построениях кардинальные особенности познавательного опыта всей древнегреческой культуры.

Давая общую характеристику познавательной деятельности Анаксимандра, и Властос и Йегер сходятся на том, что в качестве важнейшей своей предпосылки она полагала проецирование идей политического космоса на внеположенный обществу мир физической природы. В результате такого проецирования первостепенное значение для философа закономерно приобретало понятие исономии, т. е. равноправия, являвшегося фундаментальным элементом полисной демократической идеологии. Хотя, как отмечает Властос, дошедшие до нас фрагменты не позволяют с определенностью утверждать что-либо об использовании Анаксимандром данного термина, тем не менее представляется несомненным, что центральная идея всей его концепции — идея «справедливости» (*дике*), упорядочивающей физический мир, — покоилась на понятии исономии. Судя по дошедшим до нас сведениям, философ явно мыслил природу в качестве саморегулирующейся и равновесной системы, чья законосообразность поддерживается не вмешательством какой-либо внешней и высшей силы, а внутренней сбалансированностью ее компонентов, обладающих равновеликой властью [ср. Властос 1953, с. 360—362].

Вернан также усиленно подчеркивает столь показательную для нас связь анаксимандровской модели с демократическим полисом, утвердившим себя в этот период в качестве основной общественно-политической единицы греческого мира. «Геометрическая структура космоса (Анаксимандра.— В. Р.), — пишет французский исследователь, — придает ему тип организации, противоположной тому, который ранее описывался в мифах. Никакой элемент и никакая часть мира не играют в этой струк-

туре привилегированной роли за счет других, и никакая физическая сила не занимает в ней доминирующего положения царя-басилевса, который осуществляет свое верховное господство над всеми объектами. Если Земля расположена в центре Вселенной, имеющей идеальную сферическую форму, она может оставаться неподвижной в силу равенства всех расстояний, не будучи подчинена чьей бы то ни было власти: *ὅπο μῆενος κρατοῦμένη*. Эта формула Анаксимандра, включающая идею власти (*кратос*), господствующей над остальными, указывает на ту роль, которую в космологическом мышлении ионийцев играли политические понятия и терминология... Именно равенство и симметрия разнообразных сил, образующих космос, характеризуют новый порядок в природе. Верховенство принадлежит здесь исключительно лишь закону равновесия и постоянной взаимности. В природе, как и в государстве, единовластие (монархия) заменяется правилом равноправия (исономия)... Царская власть и монархия, которые в мифологии были основой порядка, представляются теперь в соответствии с новым миропониманием Анаксимандра враждебными порядку. Порядок уже не имеет прежнего иерархического характера: он состоит теперь в поддержании равновесия между равными в принципе силами, из которых ни одна не должна получить решающего преобладания над другими, ибо это привело бы к гибели космоса» [Вернан 1982, с. 121—123].

Раскрывая далее глубину структурной аналогии между анаксимандровской моделью Вселенной и формируемым полисом новым социальным пространством, Ж.-П. Вернан прежде всего обращает внимание на то, что в последнем доминирующее, организующее начало уже не ассоциируется с вершинной иерархической лестницы социума, а локализовалась в его центре (*ἐς μέσον*) в середине человеческого сообщества. Именно он, этот центр, стал обладать решающим значением и несомненной ценностью; благополучие полиса покоилось теперь на тех, кого называли *οἱ μέσοι* («средний класс»), поскольку они, будучи равно далеки от крайних и противостоящих друг другу общественных интересов, составили маркированную группу, в наибольшей степени отвечающую требованиям сбалансированного, равновесного состояния полиса [ср. Вернан 1982, с. 125].

Данные докографии не оставляют, по мнению Вернана, никаких сомнений в том, что «центростремительная» геометрическая направленность космологических построений Анаксимандра, его рассуждения о срединном положении Земли во Вселенной как причине ее неподвижного и фиксированного состояния являлись прямым следствием особого пространственного переживания культурой полисных отношений [ср. Вернан 1982, с. 126]; переживания, заметим мы, при котором понятие центра как такового, независимо от его конкретного семантического наполнения, имело тенденцию приобрести безусловную положительную ценность, а соотносимая с ним сферическая структура

оказывалась, как у Платона (Тимей, 33в), наиболее приемлемым и совершенным выражением идеи единства и стабильности.

Разработанная Анаксимандром модель внутренне сбалансированной и равновесной Вселенной стала до некоторой степени общим местом в философской традиции досократиков. Объясняется это отнюдь не только и даже не столько убедительностью или строгостью его индивидуальных построений, на чем Вернан (надо сказать, не вполне последовательно в свете своей же собственной концепции) фиксирует внимание читателя (1982, с. 124). Причину здесь следует скорее искать в общих особенностях ценностной организации субъективного пространства древнегреческой культуры, в его очевидном изоморфизме социальному пространству полиса. Будучи закреплён на уровне личностно-мотивационных установок индивида, этот изоморфизм кардинальным образом определял содержательное своеобразие античной эпистемы, своеобразие всего познавательного опыта древнегреческой культуры — составляющих его исследовательских ориентаций, мотивов и ценностей, уже практически «обобществленных» и объективированных культурой в сложившейся системе категориальных понятий полисной жизни.

Естественно, что последствия подобного организующего воздействия полисных субъективных установок на познание физического мира природы не ограничивались одним лишь кругом идей анаксимандровского типа. Достаточно ощутимо они заявляли о себе и в атомистических учениях древней Греции, в которых, как это было показано исследователями-античниками, также прослеживаются отдельные существенные элементы, возводимые к полисной идеологии (в частности, к идее равенства свободных и независимых индивидов — см. подробнее [Мюллер 1976, с. 264]). Но, быть может, нагляднее всего конституирующее влияние политической парадигмы проявлялось в области медицинской или скорее физиологической мысли древней Греции.

В начале пятого столетия до нашей эры Алкмеон Кротонский, говоря о физиологических основах здорового состояния человека, в точности воспроизводит всю принципиальную схему рассуждений, характерных для описания идеального устройства демократического полиса. Для него, как и для Анаксимандра, важнейшее значение приобретает идея сбалансированности противоположных и противостоящих друг другу сил. Однако в отличие от философа Алкмеон уже прямо использует здесь политическую терминологию. Согласно дошедшим до нас фрагментам его сочинений, здоровье есть следствие установившегося равновесия (дословно — «равноправия», *исономии*) между такими качествами, как влажное и сухое, холодное и горячее, горькое и сладкое и т. п., в то время как болезненное состояние человека происходит из преобладания (монархии) одного из этих элементов над остальными. И хотя в дальнейшем использование политической терминологии потеряло в данном

контексте свою актуальность (но отнюдь не до конца — ср. [Оставальд 1982, с. 11—12]), тем не менее взгляд на здоровье человека сквозь призму понятия добродетели (*арете*), понимаемой прежде всего как симметричное и равновесное отношение различных частей целого и действующих в нем сил, сохранил свое определяющее значение для всей древнегреческой медицины, оставаясь важнейшей познавательной установкой как в гиппократовской традиции, так и среди приверженцев сицилийской школы Эмпедокла [ср. Йегер 1944, с. 6, 20, 27—28; Властос 1953; Вернан 1982, с. 124; Верли 1951, 1971, с. 81, 87].

Говоря об античной медицине, нельзя не обратить внимание на то, что по крайней мере со времени Сократа она стала явно переживаться областью научного знания, имеющего весьма существенные точки соприкосновения с философией. Об этом свидетельствуют многочисленные и постоянно варьировавшиеся в сочинениях Платона и Аристотеля сопоставления философии с врачебным искусством. Менее всего они могут быть признаны случайной игрой ума или простой литературной метафорой. Значительно больше оснований видеть в них отражение фундаментальных особенностей древнегреческой эпистемы, в рамках которой использование политической терминологии в медицине становилось столь же закономерным и естественным явлением, как и использование медицинских аналогий в философии.

Здесь, видимо, необходимо учитывать, что уже во времена Сократа по-новому начал конституироваться сам философский опыт, понимавшийся теперь как лечение души (*ψυχῆς θεραπεία*) посредством категориального анализа этических представлений полисного общества. Принципиально менялись мотивационные структуры, стоявшие за деятельностью философа, и вместе с ним менялось основное направление его познавательных установок. Первостепенным объектом исследования становились теперь не высказывания по поводу мира физической природы, а суждения о поведении человека в обществе. Но поскольку последние в силу содержательной специфики древнегреческой культуры прямо и непосредственно выводили на тему полиса и присущих ему законов, философия с неизбежностью начинала включать в себя и эту тематику. Внутри философского опыта античной Греции индивид не только объективно, но и субъективно еще не превращался в чисто гносеологический конструкт, целиком сохраняя здесь в качестве значимых все свои культурно обусловленные черты «полисного животного». И чем сильнее его познавательная позиция контаминировала с позицией гражданской, тем естественней философская проблематика облекалась в «политическую» форму, сводясь в своих крайних проявлениях к составлению плана идеального государства, основанного на праведных законах.

В частности, для Платона, продолжавшего в данном отношении сократовскую традицию, именно «политика» и являлась таким выражением всеобъемлющего онтологического и теорети-

ного знания [ср. Йегер 1957, с. 54]. Современные исследователи-философы приходят порой в смущение, обнаруживая у Платона (особенно в «Законах») различного рода несообразности и противоречия в якобы созданной им «системе объективного реализма». Но все это представляется чистейшей исследовательской аберрацией, проистекающей из кардинального игнорирования того живого культурно-исторического контекста, в котором происходило действительное становление философского учения древней Греции. Платон вовсе не стремился к созданию подобной «системы». Философия как особый вид теоретической деятельности приобретала для него исключительное значение и смысл лишь постольку, поскольку она посредством доступного ей категориального анализа этических понятий, посредством познания существа истинной добродетели (*арете*) и соответствующих ей законов могла оказать реальное терапевтическое воздействие на душу человека и на государство. Чуть позже Аристотель внесет определенные коррективы в сократовскую традицию, проводя четкое разграничение между философией теоретической и практической. Однако и для него, несмотря на все подвижки в понимании добродетели, «политика» останется неотъемлемой частью философской науки [см. подробнее: Йегер 1957].

Касаясь причин появления медицинских сопоставлений и аналогий, нам остается только сказать, что та естественность, с которой они постоянно вплетались в рассуждения философов классической античности, являлась прямым следствием этой новой, «политической» направленности философского опыта. Дело в данном случае объясняется тем, что еще задолго до Сократа политическая тематика, образывавшая семантическое ядро древнегреческой культуры, прочно связалась с представлениями медико-биологического характера². Предрасположенность к проведению аналогии между жизнью индивида и государства, между *βίος* и *πολιτεία* соответственно, являлась, по наблюдению Т. Синклера (1951, с. 146), общим достоянием политической мысли античной Греции³. Но поскольку философия,

² В частности, уже Солону при описании беззакония и смуты в полисе представлялось возможным сопоставить их с нанесением раны, с губительным по своим последствиям для здоровья человека нарушением его физиологических законов [см. подробнее: Джонс 1956, с. 17—18; Йегер 1944, с. 5—6]. Немного позднее Симонид Кеосский, рассуждая о том, кого следует признавать добропорядочным гражданином, вводит в качестве политического весьма примечательное понятие *ὑγιὲς ἀνὴρ*, дословно означающее «муж, обладающий добрым здравием». При этом под «здравием», как показал Баура, понималось прежде всего особое состояние гражданина, владеющего знанием политики и руководствующегося им в своем поведении ради благополучия полиса [Баура 1934; там же примеры аналогичного словоупотребления из Геродота, Софокла, Еврипида и др.].

³ И не только Греции, добавим мы. Имеется достаточно оснований полагать, что использование понятий, соотносимых с человеческим телом и его жизнедеятельностью, для описания государственного устройства и управления имеет универсальный характер. По крайней мере сходное в типологическом

как и вся культура в целом, начала обнаруживать явную тенденцию к своеобразной политизации своих познавательных установок, естественная для политической мысли «терапевтическая» аналогия закономерно становилась существенным элементом самой философской традиции от Сократа и до Аристотеля включительно.

В связи с контаминацией политики и медицины заслуживает несомненного внимания глубинное воздействие последней на становление не только философского, но и исторического опыта в древней Греции. В литературе уже неоднократно отмечалось влияние гиппократовской школы на Фукидида, во многом определившее целый ряд наиболее существенных особенностей его метода. По мнению Дж. Финли [1966, с. 76—77], стремление к точности наблюдений, к строгой хронологической последовательности в фиксации событий происходило из общей прогностической ориентации исторического анализа Фукидида, прямо следовавшего в этом отношении методике Гиппократа и лишь приложившего ее к «телу» политики. Финли, правда, не связывает непосредственно фукидидовскую прогностику с содержательными особенностями исторического опыта античности, с его конкретным предметным наполнением. Но именно это обстоятельство представляется здесь наиболее существенным.

Дело в том, что прогностика подразумевала в данном случае не просто предвидение событий, какими бы важными они ни были сами по себе, а вынесение суждений о судьбе полиса, в котором в соответствии с фундаментальными установками греческого сознания только и могла реализоваться истинная природа человека. «Для Фукидида,— пишет Ф. Шатле в монографии, специально посвященной проблеме формирования в античной Греции исторического мышления,— событие становится фактом истории лишь постольку, поскольку оно вписывается в рамки проявления политической воли, поскольку оно сопрячено той силой, которая приводит в действие государства. Политика является как бы средоточием простой индивидуальной или коллективной воли и исторического деяния. Греческий город как динамическое целое содержит в себе сущностное начало, в котором и посредством которого реализуется предназначение человеческой природы» [Шатле 1974, т. 1, с. 270].

Глубина и многогранность исследования Ф. Шатле избавляет нас от необходимости рассматривать конкретную историю становления исторического знания древней Греции. Более важным представляется здесь его конечный вывод об определяющей роли «политизации» познавательных установок древнегреческой личности в конституировании объекта исторического познания. Согласно Шатле (1974, т. 2, с. 329), если переживание прошло-

плане явление зафиксировано также в таких разнесенных во времени и пространстве культурах, как древнеиндийская [см. Романов 1978; 1985, с. 93—95] и средневековая культура Англии [см. Канторович 1957].

го и перерастало в древнегреческой культуре в идею истории, то только потому, что восприятие настоящего определялось здесь политическими установками. Иными словами, кардинальная особенность исторического опыта Греции состояла в том, что его субъект входил в опыт как «существо полисное», для которого прошлое могло выступить в качестве предмета анализа лишь в той мере, в какой оно за сложными переплетениями политических, военных и дипломатических событий позволяло видеть в настоящем будущую судьбу полиса. Разумеется, понимание истории не было величиной постоянной и на разных этапах развития полисного сообщества могло подвергаться значительным трансформациям⁴. Однако при всех внешних изменениях, при всех возможных здесь вариациях историческая идея, как показал Шатле, неизменно оставалась функцией закрепленного культурой полисного способа мировосприятия и мироощущения.

Итак, анализ содержательных особенностей древнегреческой эпистемы убеждает нас в том, что в ее структуре центральное, системообразующее значение приобрело понятие полиса. В самых различных областях интеллектуального знания античной Греции общее устремление познавательного опыта было, в сущности, задано полисной ориентацией господствовавших в обществе личностно-мотивационных установок. Установки эти первоначально складывались в процессе категоризации гражданского способа поведения. Но далее, по мере превращения полисной реальности в важнейший в иерархическом отношении объект описания культуры, в последней происходило нарастание своеобразного инерционного момента. Закрепляясь на уровне индивидуального сознания личности, полисные установки начинали оказывать глубокое формирующее воздействие на весь познавательный опыт древнегреческой культуры в целом, безотносительно к объекту анализа. И только в результате этого культура в конце концов смогла приобрести свою законченную содержательную определенность, обеспечив, таким образом, необходимый для ее субъекта ценностно-психологический континуум, непротиворечивое и однородное переживание субъектом как внешнего мира, так и внутреннего мира его собственного «Я».

* * *

Обрисованная выше картина формирования и развития древнеиндийской и древнегреческой культуры требует, по всей вероятности, того, чтобы в заключение вновь остановиться на ее общих методологических основаниях. В противоположность до-

⁴ Как, положим, у Фукидида в сравнении с Геродотом. В частности, если Геродот, по наблюдению В. Хантер (1982, с. 233—234), сосредоточивался в основном на психологии и поведении индивидуальных деспотов, то в центре внимания Фукидида оказывалось уже поведение всех масс сограждан, вовлеченных в политическую борьбу.

минирующей в настоящее время тенденции трактовать культуру в качестве некоторой совокупности текстов и сводить проблемы ее исторического развития к простой трансляции соответствующих норм и правил через их пассивное усвоение индивидом мы всем своим исследованием пытались преодолеть ложную антиномию «культура — индивид» и утвердить такой подход к культуре, когда и она, и ее субъект рассматриваются системными элементами социальной деятельности. Двигаясь по избранному нами направлению, мы не могли не констатировать, что формирование древней культуры было неразрывно связано с возникновением качественно нового по сравнению с первобытностью типа текстовой деятельности, а именно «теоретической»; мы видели, что характерные для нее исходные рефлексивные структуры складывались первоначально в области гражданских отношений, однако далее, в ходе нарастающей текстовой объективации поведения и одновременно с закреплением этих рефлексивных структур, «теоретическая» культура начала конституироваться содержательно, 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, объяснить тем обстоятельством, что в силу конкретных исторических причин в разных обществах, вступавших на путь цивилизации, различные сферы поведения индивида становились преимущественным объектом категоризации, осуществлявшейся в ходе внеконтекстной, асимпрактической текстовой деятельности. И именно этот кардинальной важности момент должен, по нашему мнению, стать основной методологической посылкой как при изучении древней «теоретической» культуры, так и *mutatis mutandis* — современной.

Часть II

ИССЛЕДОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРА ИССЛЕДОВАТЕЛЯ. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Введение

О ДИАЛОГИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

До сих пор исследование проводилось одновременно в двух планах, предметном и методологическом: с одной стороны, мы пытались выявить наиболее существенные закономерности возникновения и развития в древности принципиально нового, «теоретического» типа культуры, а с другой — наметить пути, ведущие к построению общей методологии культурно-исторического исследования. Что касается первого направления, то, несмотря на очевидную ограниченность привлеченного материала, думается, нам удалось подойти к пониманию процессов, протекавших в культуре при переходе от первобытности к древнему гражданскому обществу. Вторая задача много сложнее, и в принципе ее нельзя считать даже в полной мере поставленной. Суть проблемы состоит здесь не просто в предметном расширении поля исследований, не просто в том, чтобы показать, как деятельностный подход «работает» на материале культур, не принадлежавших древности, как происходит смена одной содержательной эпистемы другой в рамках уже сложившегося типа «теоретической» культуры. Все это, разумеется, важно, и далее мы попытаемся рассмотреть соответствующие процессы на примере русской культуры XIX в. Однако обращение именно к этой теме продиктовано в данном случае более серьезными методологическими соображениями, касающимися самого существа гуманитарного опыта, его кардинального отличия от опыта естественных наук. Исходя из методологических посылок, имманентно присущих деятельностному подходу, мы полагаем:

(1) что анализ любой чужой культуры с необходимостью должен сопрягаться с анализом собственной культуры исследователя,

(2) что необходимость подобного сопряжения прямо вытекает из диалогической природы гуманитарного знания и

(3) что именно своим диалогизмом гуманитарное знание со всей определенностью противостоит естественнонаучному.

Методологическая конструктивность принятого нами деятельностного принципа заключается прежде всего в способности эксплицировать ту своеобразную познавательную ситуацию, в которой работает исследователь культуры. Как мы видели ранее, в рамках нашего подхода решающее значение для понимания культуры приобретает не ее представленность на уровне текстов, а то, как она представлена на личностно-мотивационном уровне индивидуального сознания; не сам по себе текст становится конечным и самодостаточным объектом анализа, а порождающая этот текст целостная точка зрения чужого сознания, где мысль не исчерпывается одной лишь логической своей стороной и при всей абстрактности обнаруживает себя как живое переживание культуры, наполненное аффективными элементами. Хотя именно текст дан нам непосредственно, он тем не менее преломляясь в сознании исследователя в соответствии с его личностными доминантами, обусловленными его собственной культурой, оказывается лишь местом встречи двух различных по своим установкам сознаний, местом, где устанавливаются между ними отношения, которые можно было бы назвать диалогическими.

В общем плане вопрос о диалогическом характере гуманитарного опыта уже неоднократно ставился в литературе. В частности, А. Я. Гуревич 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. Сомнения здесь вызывает лишь несколько односторонняя интерпретация самого опорного с методологической точки зрения понятия «включенности». Прежде всего это связано с тем очевидным фактом, что в принципе социально-культурная «включенность» исследователя является необходимым условием любого научного познания, как гуманитарного, так и естественнонаучного. Следовательно, задача как раз и должна заключаться в том, чтобы показать, остается ли она в том или другом случае лишь внешним условием

научного опыта или превращается в его важнейший структурообразующий элемент. Ответить же на этот последний 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 нашего, и отталкиваясь от иного, литературного 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 априорной (т. е. «до-опытной») нейтрализации воспринимающего сознания, в котором текст преломляется в соответствии с личностными доминантами самого исследователя, обусловленными его собственной культурой, если мы признаем, что именно они, эти доминанты, являются тем ограничивающим познание фактором, о котором говорит А. Я. Гуревич, то нам, видимо, следует согласиться и с тем, что единственный выход из данной ситуации (т. е. прорыв за пределы принципиально субъективного знания) состоит в изменении структуры самого опыта — в опосредованной нейтрализации этих доминант на основе их введения в гуманитарное исследование в качестве объекта. И здесь мы уже вплотную подходим к пониманию кардинального отличия гуманитарного опыта от естественнонаучного.

Как уже отмечалось выше, социально-культурная «включенность» исследователя является предпосылкой любого научного познания. Однако в естественных науках она остается именно внешней предпосылкой опыта и не превращается в его важнейший структурообразующий элемент. Сама процедура естественнонаучного опыта такова, что его субъект в качестве носителя вполне определенных и обусловленных культурой доминант сразу же и бесповоротно выводится за пределы опыта. И если необходимость во введении субъекта в содержание опыта все-таки возникает, как в случае мысленного эксперимента с «демоном» Максвелла, то вводится именно «демон», подобие некоторого воспринимающего устройства, лишенного всякого личност-

ного начала. На всем протяжении естественнонаучного опыта субъект никогда не сталкивается с проблемой преодоления своих культурных доминант: субъект и объект получают внутри опыта строго фиксированное и непересекающееся значение, и именно это является необходимым и достаточным условием объективности получаемого знания, условием создания формализованного (бессубъектного) языка описания¹.

В гуманитарных науках социально-культурная включенность исследователя играет иную, более существенную роль: из внешней предпосылки научного познания она превращается здесь в фактор, определяющий саму структуру опыта. Необходимость ее нейтрализации, продиктованная стремлением к объективному знанию, вынуждает исследователя сделать предметом анализа свои собственные культурные доминанты. Исследователь должен непосредственно ввести себя в рамки гуманитарного опыта в качестве объекта, и только благодаря этому он получает возможность осознанного и произвольного отношения к своей культуре, только благодаря этому он оказывается в состоянии построить позицию стороннего наблюдателя, которая в естественнонаучном опыте задается автоматически самой его процедурой. Значение субъекта опыта как носителя культурных доминант начинает в данном случае пересекаться с «объектом». Уходя в рефлексию, выявляя те ограничения, которые накладывает на него его собственная культура, исследователь внутри опыта овладевает своими доминантами и подготавливает себя к адекватному восприятию доминант чужой культуры. Построенная таким образом исследовательская позиция формирует своеобразную познавательную ситуацию, когда мысль исследователя действительно начинает двигаться между двумя объектами, своей и чужой культурами, и приобретает соответственно принципиально диалогический характер. Сам же диалогизм, понимаемый в этом смысле, оказывается иной стороной объективности гуманитарного знания, его абсолютно необходимым условием и предпосылкой.

Такая неразрывная связь между объективностью и диалогизмом, по нашему мнению, заранее обрекает на неудачу любую попытку разработать формальный язык описания культуры на

¹ Может показаться, что утверждение это не вполне корректно по крайней мере по отношению к высшим этажам современного теоретического естествознания. Действительно, в квантовой физике методологическая рефлексия по поводу экспериментального наблюдения событий микромира, т. е. в каком-то смысле и по поводу самого субъекта опыта, является неотъемлемым и фундаментальным принципом построения теории. Однако и здесь в опыт в качестве его объекта вводится не личность в ее конкретно-исторической содержательной определенности, а некий специфическим образом организованный гносеологический конструкт, чья значимость для теории характеристика, в сущности, исчерпывается функцией регистрации события. Разумеется, эта функция имеет лишь самое опосредованное отношение к культуре, причем выявление этого отношения становится актуальным для исследователя лишь за пределами собственно физических теорий, к примеру, в момент их общеполитического осмысления.

основе простого заимствования «монологических» принципов естественнонаучного опыта, как это происходит в настоящее время 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. Необходимо понять, что и «монологизм» и «диалогизм» как два научных течения, прямо противостоящих друг другу по своим исходным методологическим установкам, не являются чисто теоретическими феноменами, целиком и полностью подчиняющимися логике развития самой науки. Напротив, за ними, как и за всяким иным явлением гуманитарной мысли, можно также обнаружить вполне определенные культурные предпосылки, лежащие за пределами собственно научного опыта; только в данном случае эти предпосылки, реализуясь в виде наиболее глубоких ценностных ориентаций личности, затрагивают уже не какие-то частные аспекты культурологического исследования, а непосредственно его методологическую основу.

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. Культура формирует личностную установку на переживание диалога как процесса, требующего от его участников активных и сознательных усилий, направленных на непрерывную ломку своего «Я» ради понимания целостной точки зрения «чужого» сознания; складывается динамическая по типу личность, о которой можно было бы сказать, что ее ведущей доминантой становится преодоление своих собственных доминант, обеспечивающее открытость противостоящему духовному миру другого человека. Но если чужая личность переживается всегда неизвестной и постоянно искомой величиной, если весь процесс общения предрасположен именно к ее раскрытию, то соответственно в культуре не возникает внутренней потребности заранее постулировать некоторый минимум общечеловечности, необходимой для понимания собеседника. Вопрос о принципиальной возможности диалога решается здесь не таким образом, т. е. не априорно, а всякий раз ставится и доказывается заново и притом практически; противостоящая личность не остается где-то на ранее заданном уровне общечеловеческой гипотезы, а всякий раз открывается непосредственно в ходе межличностного обще-

ния как конкретное, неповторимое и сопереживаемое «лицо».

В отличие от этого культура, ориентированная монологически, в своих наиболее типических проявлениях закрепляет эгоцентрическую установку на сообщение, лишая противостоящее «Я» всякого самооценного 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. Именно реализация данной потребности и приводит к конструированию культурой статичного и абстрактного образа собеседника, например в виде «естественного человека» с «неотъемлемыми правами личности», с «универсальными логическими структурами» и т. п. И только благодаря этому принципиально эгоцентрическая установка может совмещаться с гуманистическими устремлениями личности; правда, гуманизм здесь неизбежно приобретает несколько отвлеченный и отстраненный характер, поскольку закрепляемая культурой мотивация, в сущности, не требует видеть в конкретном собеседнике больше, чем явление «единой человеческой природы», и тем самым она обеспечивает участнику диалога возможность сохранить переживание своего «Я» в четко обозначенных и не размытых противостоящей личностью пределах своего неизменного внутреннего мира.

Вряд ли нужно говорить о том, сколь радикально может отличаться поведение исследователей внутри научного гуманитарного опыта в зависимости от того, в какой именно культуре межличностного общения формировались их наиболее существенные установки и ценностные ориентиры. Скорее здесь требует разъяснений другой, менее очевидный, но не менее важный момент, связанный с тем обстоятельством, что «монологическая» и «диалогическая» культуры не только содействуют закреплению прямо противоположных подходов к решению научной познавательной ситуации, но и обладают разной «разрешающей способностью» в части овладения этой ситуацией, т. е. создают разные по своей глубине предпосылки для осознанного и произвольного к ней отношения. Эгоцентрически ориентированная личность, являющаяся наиболее типическим исходом «монологической» культуры, переживая себя абсолютно автономно и самодостаточно, 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 самым научным гуманитарным опытом; рождается иллюзия овладения ситуацией, иллюзия бездоминантной свободы, что крайне затрудняет для исследователя построение действительно произвольного поведения. В культуре же «диалогического» типа личность изначально лишена подобных иллюзий, и лишена постольку, поскольку само ее бытие имманентно связано с ориентацией на «чужое» сознание, с признанием лишь относительной автономности собственного внутреннего мира. Практически это означает, что наиболее глубокие субъективные установки личности здесь же препятствуют осознанию ее культурной обусловленности, и именно поэтому исследователь, не нарушая целостности и определенности собственного «Я», оказывается в состоянии подвергать анализу свою зависимость от культуры, он оказывается в состоянии через экспликацию этой зависимости овладеть познавательной ситуацией, достигая осознанного и произвольного отношения к ней. Разумеется, все это дано ему только в потенции, однако нельзя не видеть, что как раз ее развертывание 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 нас обратиться к культурной традиции России девятнадцатого века. Мы надеемся, что конкретно-исторический анализ ее формирования не только подтвердит наши общие рассуждения о «диалогизме» как 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 наша исследовательская деятельность должна по необходимости приобрести несколько необычные для научного опыта черты, ибо конечной ее целью становится не просто знание, не некое приобретение чисто интеллектуального свойства, а формирование на основе этого знания предпосылок для более осознанного и произвольного отношения к тем мировоззренческим «альтернативам», которыми разрешается советская культура на личностно-мотивационном уровне индивидуального сознания нашей интеллигенции, в том числе и исследователей-гуманитариев.

Глава 1

ПРЕДЫСТОРИЯ ДИАЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Не будет, видимо, преувеличением сказать, что все внутреннее развитие России прошлого века так или иначе было 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 впервые формируется совершенно специфическая в содержательном отношении культурная эпистема, в структуре которой центральное мотивационное значение, определяющее наиболее глубокие установки личности, получило понятие народа, осознаваемого носителем некоей нравственной и/или социальной правды. Раскрытие динамики соответствующих процессов будет составлять основную задачу дальнейшего исследования; при этом не должно возникать никаких опасений, что тем самым мы уклоняемся в сторону от темы диалогизма, поскольку, как мы попытаемся показать, именно в ходе конституирования «народнической» эпистемы, в ходе нарастающего переживания народа (и прежде всего крестьянина) потенциальным собеседником, русская культура XIX столетия и приобретала свой принципиально диалогический характер.

Забегая несколько вперед, следует сказать, что решающие сдвиги в русской культуре, если рассматривать ее с точки зрения диалогизма, произошли где-то на рубеже 50—60-х годов XIX в. Однако задолго до этого момента, задолго до того, как внутренний диалог с народом превратился в необходимый способ существования личности и соответственно установка на его понимание стала определять главное направление нравственных исканий интеллигенции, тема народа в известной мере была уже освоена русской культурой; правда, освоение это длительное время протекало в рамках совершенно иной культурной эпистемы и не приводило к радикальным ее изменениям.

Оставляя в стороне сложный и еще очень далекий от своего разрешения вопрос о содержательном своеобразии последней, мы, думается, можем в целях нашего исследования, для того чтобы лучше обозначилось существо последующих подвижек,

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 здесь может служить знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву», а точнее, сама форма путевых заметок, в которую облекались рассуждения А. Н. Радищева о русском крестьянстве. Мы полагаем, что избранный автором жанр путешествия был далеко не случаен, его нельзя объяснить простым следованием сложившейся литературной традиции. Напротив, он непосредственным образом был связан с внутренними установками Радищева, и наша задача должна как раз заключаться в том, чтобы реконструировать эти установки, предопределившие в конечном итоге данную форму разрешения познавательной ситуации.

Первое, на что следует обратить внимание и что сразу же подводит к сути интересующей нас проблемы,— 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 здесь 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 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 уязвлена стала. Обратил взоры мои во внутренность мою — и узрел, что бедствия человека происходят от человека, и часто от того только, что он взирает не прямо 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 вострепетал 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 я — 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 — веселые неизреченные! — я почувствовал, что возможно всякому соучастником быть во благодетельстве 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 конституировался как некоторое «чувствительное пространство», должностующее быть увиденным во всей его протяженности, как двоящееся потенциальное «поле зрения», лежащее вовне и внутри субъекта. 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 благодетельстве себе подобных». Подчеркиваем 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» картины крестьянской жизни вызывают в его «чувствительном» сердце определенные отклики-переживания, и именно они, эти отклики, образуя второй план произведения, трансформируют путешествие внешнее, совершаемое в объективном мире, во внутреннее, сентиментальное, сопряженное с наблюдением 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 здесь

заключена 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, предуведомительным строкам и пытается от экспликации мыслей, побудивших его «начертать» «Путешествие», перейти к оценке своего слова с уже, так сказать, «онтологических» позиций; он продолжает, в сущности, решать собственную проблему, касающуюся воздействия слова на души и разум современников, проблему, ощущавшуюся им тем острее, чем очевидней для него была необходимость радикального изменения «видимого пространства». И показательно, как он решает ее — находя «онтологическое» обоснование слова не в речевой стихии народа, не в «собеседовании» с ним, а в соотносительности слова с актом творения мира:

«...прежде начатия времен, когда не было бытию опоры и все терялося в вечности и неизмеримости, все источнику сил возможно было, вся красота вселенныя 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, образовалися. Первый мах в творении всесилен 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 случайное и произвольное сравнение, *ad hoc* придуманное Радищевым и потому мало что значащее. На наш взгляд, такое утверждение представляется не совсем верным; поскольку, несмотря на несомненно произвольный и придуманный характер аналогии, она все же «значила» для Радищева, и «значила» настолько, что делала для него возможным самостоятельную ее разработку в песнословии «Творение мира». В нем он, в сущности, выписывает мифологический прецедент своей речетворческой деятельности, находя ей «онтологическое» оправдание в первоначальном акте сотворения мира создателем посредством слова:

«Возлюбленное слово,
О, первенец мня,
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 возмогу,
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, произвольно — с помощью искусственных (с нашей точки зрения) построений и аналогий¹. Нельзя, однако, не видеть, что за подобным способом решения здесь скрывался другой, более существенный факт. Дело в том, что и сам принцип речетворчества Радищева был субъективен; в переживаемой «чувствительным наблюдателем» познавательной ситуации слово его также оставалось, в сущности, произвольным, будучи лишено своих естественных бытийных корней. В этом отношении Радищев был чрезвычайно близок к Н. М. Карамзину. Несмотря на все внешнее отличие, их слово в равной мере противостояло народной речевой стихии именно как слово стороннего «наблюдателя». Оно не вырастало, как позже у Пушкина, на основе нормализации навыков и тенденций разговорной народной речи; напротив, оно было целиком ориентировано на раскрытие субъективного мира его творца и целиком принадлежало этому миру. Но если Карамзин в силу своей камерной направленности мог 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» слова², то для Радищева, переживавшего сочинительство как восхождение на лобное место, с которого он посредством слова должен был воздействовать на «среду народную» [ср. Радищев 1938, т. 1, с. 387], игровой момент здесь был просто невозможен. Его слово, как он и пытался это показать и во вставной главе о Ломоносове, и в гим-

¹ В связи с предполагаемой нами идейной близостью и определенной эквивалентностью «Слова о Ломоносове» и «Творения мира» достойно упоминания, что в первоначальном тексте «Путешествия» «Слово» отсутствовало, но зато имелось песенное и, наоборот, включение Радищевым «Слова» в окончательный вариант сопровождалось изъятием из него «Творения мира».

² Ср. следующее высказывание Н. М. Карамзина в его статье «Отчего в России мало авторских талантов»: «Русский кандидат авторства, недовольный 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 читателей 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 переживание речетворчества в качестве своеобразного словесного иллюзионизма.

«Творение мира», — «онтологично». «Онтологичность» же его должна, разумеется, подтверждаться уже самим словом; оно должно обосновывать само себя, неся в себе отсылку на мифологический прецедент. Отсюда приподнятость радищевского языка в тех местах, где он проповедует свои идеи, отсюда ритмизованность и предельная насыщенность его речи элементами, связанными в его представлении с идеей церковнославянского языка как языка наиболее адекватного преследуемой им цели — «онтологического» самооправдания слова.

Естественно, что такое слово являлось по сути своей монологичным, довлеющим себе и своему творцу; оно могло лишь механически сопалагаться с «чужой» речью, но не в состоянии было служить средством ее отображения и средством познания ее носителя. Неудивительно поэтому, что при разработке «чужой», крестьянской темы рефлекслирующее 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 проекцию. Соответственно вопрос о понимании народной точки зрения в качестве самостоятельной и особой перед Радищевым не возникает и, собственно говоря, при наличии данной сентиментально-монологической установки возникнуть 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 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 личности [см. подробнее: Гуковский 1938, с. 220—221]. Сентиментализм резко расширял в сравнении с классицизмом значимое для культуры тематическое пространство, снимая его былую неоднородность 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 потенциальными объектами однородного с точки зрения стиля 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 структуре «теоретической» деятельности сентименталиста. Подобная мотивационная направленность приводила к тому, что освоение внеположенной реальности оказывалось для него актуальным лишь в той степени, в какой она поз-

воляла личности смотреться в нее³. Воспроизводимая культурой познавательная ситуация становилась чреватой позицией «чувствительного» и эгоцентричного «наблюдателя», для которого эта реальность строилась по законам личного переживания и, в свою очередь, сама переживалась им как зеркало его же собственной души⁴. Разумеется, разные авторы могли «смотреться» в разные «зеркала» реальности, что, собственно говоря, и обуславливало возможность формирования в пределах единой по своей структуре 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 ней 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 душевный отъединенности становилась важнейшей разумной ценностью, а мир другой, противостоящей личности 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 отражением его же собственной души. И все же в главном, в том, что касается монологичности основополагающего принципа воспроизводимой романтизмом и сентиментализмом познавательной ситуации, это были близкород-

³ Характерно в этой связи появление мотива зеркала в заключительных абзацах «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзина: «Перечитываю теперь некоторые из своих писем: вот зеркало души моей в течение осьмнадцати месяцев. Оно через 20 лет будет для меня еще 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].

⁴ Данная установка на «возвратность», «медальность» видения могла проявляться по-разному: у Радищева, как мы видели выше, она приводила, в частности, к последовательному сопряжению фраз: «Я взглянул окрест меня... Обратил взоры во внутренность мою...», а, положим, у Карамзина в его рассуждениях о познании собственной души — к прямому употреблению медальной 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 для нас касаются» [Карамзин 1987, с. 57].

ственные явления. В частности, это проявлялось и 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» декабриста 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 ориентированные и взаимно предполагающие смыслы⁵. Правда, «познавался» при этом уже не столько естественный общечеловек, сколько самобытная, национальная сторона его души, которая, как и душа каждого отдельного индивида, в своей сущности мыслилась романтизмом независимой от внешних условий бытия, могущих лишь препятствовать ее творческому выявлению 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 формами осуществлялось 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 стало характерным для Пушкина. Образ современного романтику народа заслонялся теперь идеалом народности, лежащим к тому же в отдаленном прошлом. Этим понятием можно было легко оперировать в целях оправдания и подтверждения тех или иных гражданских позиций, часто диаметрально противоположных, но он, естественно, не допускал собеседования с собой, не предполагал к диалогизму, который только и мог поставить 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 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 край-

⁵ 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 моею было наблюдение нравов, обычаев, коренных добродетелей и наносных пороков» [1985, с. 121]. Показательно, что само становление этнографического изучения русского народа протекало первоначально главным образом в рамках географических наук. См. подробнее: [Пылин 1890; ср. Токарев 1966, с. 284].

него революционного романтизма, сама постановка вопроса о «мнении народном» как самостоятельной и требующей учета «чужой» точки зрения,—вопроса, с которого русская культура в лице Пушкина начала свое движение в сторону диалогизма,—оставалась, в сущности, совершенно неактуальной и чуждой.

* * *

Приведенные примеры помогают нам 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 интеллигенту, чтобы его вначале внешняя по отношению к народу позиция «обозревающего путешественника» сменилась радикально иной по своей сути установкой — установкой на «хождение в народ», «слияния с народом», «опрошения» 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 нового, диалогического типа культуры.

Пушкин. Предвосхищение диалогизма.

Неприемлемым для Пушкина в конечном счете оказался 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», «простонародную» точку зрения.

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 неизбежно 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 мир⁶. Соответственно трансформиро-

⁶ Резче всего это обозначилось во время работы Пушкина над темой пугачевского восстания, когда он, испытывая неудовлетворенность односторонностью источников дворянской историографии, предпринимает путешествие в Поволжье и Оренбургский край специально для того, чтобы попытаться 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 запечатлелся в памяти народной. Подробнее об этом путешествии см.: [Измайлов 1953].

Власть и вся структура гуманитарного опыта в целом, поскольку овладение новым способом постижения действительности, хотя оно и протекало у Пушкина внутри его литературной деятельности, вплетаясь в процесс литературного описания, имело своим последствием не только формирование новой системы художественных методов, но и появление у него принципиально нового по своей сущности субъективного пространства, чреватого новыми потенциальными возможностями его освоения.

Если познавательная позиция романтика или сентименталиста принималась ими произвольно, без рефлексии — просто как безусловная и естественная данность постоянно тождественного себе наблюдающего «Я», то у Пушкина, совместившего в себе в процессе своей творческой деятельности две точки зрения, два разнородных, но взаимодействующих начала, художественное описание объективного мира стало с необходимостью сопрягаться с осознанием лишь относительной ценности каждой из возможных для него познавательных позиций⁷. 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 у его субъекта предпосылки для осознанного и произвольного отношения к самому себе как социально детерминированной сущности. Только благодаря этой произвольности фактом литературы практически впервые становился и голос простонародной среды и — что, может быть, еще важнее — голос самого дворянина в полной, ясно выраженной 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 сословия. Дело в данном случае даже не в том, что этот эмансипированный «голос» вовлекал вместе с собой в литературу еще не освоенный ею пласт помещичьей жизни [ср. Берковский 1975, с. 95]; главное — что он уже по самой своей сущности предполагал возможность произвольного к себе отношения, которое могло реализо-

⁷ 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, соотносящаяся с видением изнутри простонародного мира, заставляла Пушкина устами Пугачева опровергать его же 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 да совет“. Мы, конечно, не хотим сказать, что это противопоставление было сознательным, но так у Пушкина получилось» [Александров 1937, с. 32].

ваться 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 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 Гринев в «Капитанской дочке» или Ивана Петровича Белкина в его «Повестях»).

Способность произвольного отношения к этому «голосу», являвшаяся прямым следствием диалогизации творческого опыта, означала для Пушкина одновременно способность произвольного отношения к собственному своему «Я» именно как к носителю белкинско-гриневской стихии. И хотя «простонародный взгляд» на эту сторону души еще не приводил 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 ауторефлективную напряженность, причем в таком ее виде, когда освоение своего субъективного 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 литературной деятельности, начинал включать в себя в 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 объектных 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. Художественное описание этой действительности становилось для Пушкина своеобразным средством самопознания, ак-

туализируя в его творчестве тему «среднего состояния» героя — «среднего» или по его социальному положению (линия, замеченная 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 недавно 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 группы 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 вступающего в конфликт со своим сословием. И если в рамках первой группы конфликтная суть «среднего состояния» раскрывается со стороны трагического характера отношений медиального героя с социальными верхами (трагического, как в случае «недооценки» им этих отношений — Евгений из «Медного Всадника», так и в случае их «переоценки» — Германн «Пиковой дамы»⁸), то внутри второй группы текстов этот герой рассматривается скорее в контексте его связей с социальными низами, 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 оказавшегося 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 Пушкина его герой, став «положительным» носителем идеи единения, нежиз-

⁸ Оба героя стремятся к независимости, но вектор их устремлений прямо противоположный. Германн, по словам Н. Н. Петруниной, «рвется прочь из „смирненного своего уголка“, стремится... стать наравне 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 счастливейцев“» [Петрунина 1987, с. 215].

данно приобрел романтические черты, что не могло не вызвать у автора творческую неудовлетворенность [ср. Гуковский 1957, с. 387]. Когда же в «Капитанской дочке» Пушкин отошел от жесткой идейной заданности, несостоятельность которой подтверждалась и материалами по «Истории Пугачева», и стал следовать своим принципам «поэта действительно-сти», это с необходимостью привело его к расщеплению образа дворянина-пугачевца на «отрицательного» Швабрину, примкнувшего к народному восстанию и потерявшего вследствие этого свою честь и человеческое достоинство, и «положительного» Гринёва, сохранившего верность присяге и тем не менее превратившегося в естественного «собеседника» Пугачева.

В данном контексте эпиграф «Береги честь смолоду» становился ключом к углубленному прочтению «Капитанской дочки». Будучи формально связан с голосом Гринёва-рассказчика, он должен был сближать «Капитанскую дочку» с давней традицией литературного поучения, хорошо знакомой читателю и потому сразу же указывающей предел, до которого мог продвигаться герой в осмыслении своего опыта. Однако дело как раз и заключалось в том, что сам Пушкин в этом осмыслении оставлял бесхитростного рассказчика далеко позади себя. Родовая дворянская честь оказывалась для него не самоцелью, не просто верностью идеалам доброты и благородства вне зависимости от обстоятельств, а необходимым условием «собеседования» с народом, необходимым для того, чтобы между двумя обособленными и отличными друг от друга мирами Гринёва и его «вожатого» смогла протянуться нить настоящего человеческого взаимопонимания.

Вопреки утверждению Ю. Г. Оксмана (1959, с. 76—77), отделение молодого Гринёва, участника событий, от его позднейшей ипостаси мемуариста и комментатора не было продиктовано привходящими обстоятельствами цезурного 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 пословица в качестве эпиграфа становилась своеобразной зарубкой, по которой можно было судить, где остановилось сознание героя и откуда следовало начинать свое движение читателю. Воспроизведя 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 гринёвского голоса, не в русле традиции литературного поучения, а в мире самого Пушкина, в мире Пушкина-«вожатого», где старая пословица приобретала неожиданное звучание от соприкосновения с авторской диалогической установкой.

В данном случае текстовая объективация гринёвской стихии не просто изменяла способ ориентирования в сложившейся пси-

логической реальности — она вообще выводила читателя за пределы этой реальности, приобщая его к непривычному миру рефлексии, в котором переживание собственного «Я» становится производным от внутреннего собеседования с народом. Именно здесь, в этом еще разворачивающемся пространстве новой культуры, «Капитанская дочка» только и могла явить принципиально присущую ей психологическую объемность, ибо рождалась последняя не в столкновении героев, несущих на себе отпечаток, а в охватывающем их сознании Пушкина и, быть может, читателя, сумевшего повторить его опыт. Сближаясь с читателем на почве знакомых ему литературных или околотитулярных форм, Пушкин последовательно преодолевал их, используя эти формы лишь в качестве средства «наведения» в сознании читателя диалогической рефлексивной структуры, которая тем самым становилась основным содержанием транслируемого опыта. Сами же герои, изъятые из этого активного деятельностного контекста, еще не стали непосредственным выражением или хотя бы знаком новой психологической реальности, да и не могли ими стать, поскольку вне творческого опыта Пушкина ее пока практически не существовало.

Позволительно, видимо, говорить о том, что в данный период творчество Пушкина получило своеобразный характер «опережающего отражения»; внутри его литературной деятельности начала формироваться принципиально новая рефлексивная ситуация, не находившая соответствия в современной ему монологической культуре, но зато всей своей структурой ориентированная в будущее, в котором внутреннему собеседованию с народом действительно предстояло превратиться в реальный и притом ведущий способ самоосознания личности. Будущее это было не столь уже и отдаленное, лежащее по крайней мере на порядок ближе того срока, который назначил Н. В. Гоголь появлению русского человека в полном его развитии⁹. 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 объекта описания, непосредственно соответствующего его опыту, ни читателя, адекватно воспринимающего этот опыт. Отсюда, видимо, происходило трагическое мироощущение, характерное для поздней пушкинской лирики, отсюда же, видимо, — на пересечении темы трагического одиночества и темы будущего — выросал и его «Памятник», написанный незадолго до смерти.

⁹ В статье 1832 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 2

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 «натуральной школы» и тем не менее остался невостребованным ими в наиболее существенной своей части¹, и без творчества М. Ю. Лермонтова с его беспримечным 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 общественном сознании второй половины 50-х годов, которые в конечном итоге привели к возникновению диалогического типа культуры. 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 опыта²; соответствовавшие ей установки все еще продолжали 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 отечественной культуре, то нам никак нельзя было

¹ Подробнее о творческом опыте Гоголя, попытавшегося непосредственно воплотить в своем повествовании обобщенное народное сознание, см.: [Гуковский 1959].

² В частности, это выражалось в том, что собственная основа и сущность крестьянского характера обрисовывалась в несравненно меньшей степени, чем черты общечеловеческие. Как писал Я. Билинkis (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» [Билинkis 1960, с. 404—405].

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 показать, что подобный идеал, требовавший от русского для подтверждения его национальной идентичности преращения в «общечеловека», способного к адекватному восприятию инокультурной точки зрения, по своей природе был родствен идеалу, возникавшему в ходе межсоциального «собеседования» интеллигенции 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 более ограниченная задача — наметить хотя бы в самых общих чертах основное направление развития «диалогизма» в отечественной культуре, связанное в первую очередь с социальными аспектами формирования «народнической» эпистемы.

* * *

Поражение России в Крымской войне ускорило осознание русским обществом невозможности дальнейшего сохранения прежних крепостнических порядков. Они оказывались нетерпимы теперь не только с точки зрения абстрактных 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 в плоскость практического своего решения.

Столь же очевидным стало и то, что эмансипация крестьян должна с необходимостью повлечь за собой изменение всего уклада российской жизни, и в первую очередь избавление образованного общества от неотвратимых «забот» служилого государства, простиравшихся от организации воспитания и содержания сограждан вплоть до наблюдения за формой покроя их

одежды, наличием (или отсутствием) бороды, усов и т. п. Именно вторжение государственной регуляции в область частной жизни превратило последнюю в потенциальное поле гражданской деятельности, внутри которой даже обычный бытовой поступок, не имевший по своей сути никакого касательства к политике, в силу простого его несовпадения с принятой прежде нормой мог переживаться личностью непосредственным выражением неприятия ею современной 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 правящего режима позволила гораздо полнее проявиться гражданскому подтексту, присущему частной жизни, и в новых обстоятельствах последняя во все большей степени и все очевидней начала отрицать уже на уровне поведения свою собственную «частность» и «отграниченность». Перефразируя известную пословицу, можно, видимо, сказать, что если «мой дом» в русском сознании и приобретал теперь значение «моей крепости», то только по отношению к крепостному 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, эгоцентричного «Я» стало неприемлемым для личности в силу самих конституирующих 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 же оставляют свои привилегированные заведения правоведа и лицейцы. 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; 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 пальто с укутыванием шеи и груди шарфом и т. п.

В кругах радикально настроенной молодежи общая тенденция к «отрицанию» устоявшегося стиля поведения и принятых 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 Н. В. Шелгунова (1967, с. 138), с неизбежностью получали непосредственно общественный характер. 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 активные формы отрицания действительности и более тесно связался на уровне личностно-мотивационных установок с понятием народа. Пассивные же его варианты сложились 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, более многоплановое и несводимое к чисто психологическому феномену. В ней помимо всего прочего заключена еще и нравственная и гражданская позиция, критическое значение которой в условиях полного поглощения личностных прав служилым государством часто могло проявляться лишь отрицательно — в абсолютном «ничегонеделании». Это закономерная (в пределе) реакция человека, чьи установки лишают смысла любую деятельность вообще, в том числе и частнопредпринимательскую, рождает ощущение неправоты всей частной жизни, если она не сливается с делом для других и направлена исключительно на улучшение собственного существования личности [ср. Пришвин 1969, с. 234]. Именно здесь, на уровне глубинных поведенческих установок, обломовщина обнаруживает свое родство с «классическим» типом активного нигилизма и, несмотря на все их внешнее 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 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, изменилось функциональное значение самого этого быта. Семейные отношения, дружеские привязанности, размеренный уклад деревенской жизни, природа — все это ставило теперь тот мир, куда сознательно и произвольно можно было уйти от лжи, «внешней деятельности», «своекорыстных хлопот, бесполезных, хотя и добросовестных мыслей, забот и попечений», от «презрительной недоверчивости к собственным силам»³. В этом преобразованном произвольностью субъективного пространства даже такие нейтральные элементы помещичьего быта, как ужение рыбы или ружейная охота, превращались в род своеобразного 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, непротивительской по отношению к власти гражданской позиции. «Читалась» же последняя чиновным государством с удивительной пронизательностью⁴. Правда, столь же пронизательной была реакция и другого «читателя» — жаждшего эмансипации образованного общества. Стремление личности к независимости, пусть даже и в такой «консервативной» форме, получило у него полное признание.

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 их литературными достоинствами, но и в последнюю очередь еще и тем, что сами установки автора, в скрытой форме содержавшие в себе отрицание современной действительности, не могли не оказаться созвучными стремлению всего российского образованного общества к избавлению от попечительства служилого государства.

Ряд подобных примеров можно было бы в принципе и продолжить. Однако главное для нас заключается в данном случае не просто 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 исключительным, стоящим особняком в русской культуре; до него и наряду с ним существовали способы поведения, восходящие к тому же единому для них всех инвариантному началу — к отрицанию самой «частности» частной жизни.

Потенциально данная поведенческая установка уже сама по себе была чревата преодолением эгоцентрической направленно-

³ Данная антитеза последовательно проведена С. Т. Аксаковым во вступлении к «Запискам об ужении рыбы».

⁴ 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.

сти индивида и формированием у него принципиально нового субъективного 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, определил суть новой культурной эпистемы, внутри которой отрицание абсолютной ценности частной жизни получило 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.

Радикальным образом изменилась вся познавательная, культуропорождающая ситуация. Если ранее в рамках парадигмы «обозревающего путешественника» тема народа конституировалась преимущественно как тема о народе, то теперь интерес сместился на отношение к нему. Сложилась такая познавательная структура, когда гуманитарный опыт, облекаясь в форму внутреннего диалога с «чужим» лицом, с необходимостью начинал включать в себя в качестве объекта самого субъекта познания, а решение возникавшей при этом «гносеологической» проблемы понимания «собеседника» по сути своей стало совпадать с выбором жизненного пути и поиском нравственного самооправдания личности. Именно эти изменения личностно-мотивационного порядка, трансформируя познавательную ситуацию, 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 литература для становления «народнической» эпистемы.

Уже современники отмечали особое положение русской литературы в сравнении с западноевропейской. Главное отличие виделось в том, что в исключительных условиях российской несвободы лишь беллетристы 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 жизни [ср. Новиков 1972, с. 84—85].

Однако если рассмотреть данную ситуацию с точки зрения универсальных закономерностей развития «теоретической» культуры, то вывод будет уже лежать в несколько иной плоскости. Мы должны будем констатировать, что в силу конкретных исторических обстоятельств литература и литературная критика ока-

зались в России основным видом текстовой деятельности, внутри которой в процессе объективации «нигилистических» (в широком смысле этого слова) поведенческих установок шло формирование «народнической» эпистемы. Доминирование литературы диктовалось при этом не просто внешними по отношению к ней обстоятельствами цензурного характера, а в первую очередь своеобразием проблемы, вставшей перед культурой «гносеологической» проблемой понимания «собеседника». Поскольку ее решение в диалогизированном субъективном пространстве личности начинало прямо совпадать с выбором жизненного пути и нравственным поиском, 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 тем 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 потенциального «собеседника», будучи тождественным (и по своей структуре, и по своей конечной, нравственной цели — раскрытие «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*⁵. А сама фигура писателя начинала переживаться

⁵ Проявлялось это далеко не в одном только факте ее экстенсивного распространения. Даже наука в рамках данной культурной парадигмы формировалась 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 возможность «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» (цит. по: [Соловьев 1905, с. 317]).

...точием наиболее типических качеств русского националь-
ного характера⁶.

Специфические особенности познавательной культуры поро-
жающей ситуации, сложившейся в российском обществе второй
половины XIX в., проявлялись, разумеется, не в одном только
состоянии доминирующего положения литературного опыта. Ее свое-
образная диалогическая структура обусловила также важнейшие
дифференциационные возможности культуры, открывавшие путь
к образованию в рамках единой «народнической» эпистемы раз-
личных по своему содержанию и часто прямо противостоящих
друг другу идеологических систем. Поскольку процесс познания
народа принимал здесь форму понимания «собеседника», по-
скольку конечным итогом опыта становилось не просто при-
ращение положительных сведений о нем, а усвоение народ-
ной точки зрения на мир, т. е. изменение внутреннего про-
странства самого субъекта познания и формирование у него
принципиально новой гносеологической позиции, постольку воз-
можные 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 дейст-
вительность предлагала решения, далекие от прямолинейной
однозначности.

В частности, можно было встать на точку зрения «народа-
богоносца» с патриархальной верой в «царя-батюшку», тогда
«смирение перед народной правдой» непосредственно подводило
к политическому консерватизму, к полному приятию православ-
ной церкви и принципа самодержавия⁷. Но можно было, оста-

⁶ 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 наро-
дов. Введение подобного «гносеологического» критерия отражало, разумеется,
не некие метафизические данности национального характера, а конкретные куль-
турно-исторические реалии России второй половины XIX в., точнее, — архе-
типическую суть литературного диалогического опыта. Формируемая им ус-
тановка на понимание «собеседника» стала решающим образом определять
всю систему ценностных ориентаций русского интеллигента и в своей превра-
щенной 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 нацио-
нального образца представляется вполне закономерным, поскольку с его
момента действительно связано начало утверждения диалогизма в русской
культуре.

Попутно заметим, 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].

⁷ Показателен здесь пример Ф. М. Достоевского, обосновывавшего свою
личную позицию в отношении царской власти прямой отсылкой на народ;
ср. дневниковую запись 1881 г.: «Я, как и Пушкин, слуга царю, потому
что дети его, народ его, не погнушаются слугой цар-
ским (разрядка моя. — В. Р.). Еще больше буду слуга ему, когда он действи-
тельно поверит, что народ ему дети. Что-то очень уж долго не верит» [ПСС.

ваясь на народной же точке зрения, прийти и к прямо противоположным выводам анархического 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 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 «недеяние») становилось важнейшим нравственным требованием личности. Небольшое смещение все той же перспективы в сторону общинного идеала социального равенства имело уже в выходе собственно народничество с его отчетливой установкой на деятельное участие в реальной жизни, на радикальное преобразование в соответствии с крестьянской идеей справедливости.

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, а именно то, что все отмеченные выше культурные версии, являясь непосредственным порождением диалогической познавательной структуры, реализовали на уровне содержания трансформационные возможности единой «народнической» эпистемы. Элемент парадоксальности заключался в данном случае в том, что сам народ как самостоятельный объект описания культуры мог в принципе терять свою актуальность, и именно в силу того, что усвоенный 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» образованной личности, в какой он составлял второй полюс ее диалогического ядра, влиял на формирование типичной для русского интеллигента ауторефлексивной познавательной и соответственно 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

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. Благонравову [ПСС, т. 30, кн. 1, с. 236] и неоднократно воспроизводившаяся на страницах «Дневника писателя» [ср. т. 2, с. 152; т. 27, с. 18—19], состояла в том, что интеллигент, стремящийся к пониманию народа, — а это в системе нравственных ценностей Достоевского замало, безусловно, центральное место — должен преодолеть свое безверие, ибо народ живет идеей православия. Кто же не принимает этой православной идеи, тот никогда не поймет и самого народа.

спощадному самоанализу. Подобная произвольность, являясь одной из важнейших элементов природы диалогической личности, создавала все необходимые предпосылки для того, чтобы новая психологическая реальность превратилась в основной объект осмысления культуры. И уже следствием этого становилось то, что историческая объективация этой реальности закономерно выдвигала в качестве главного действующего лица не столько народ, сколько интеллигента в момент его самоосознания, строящегося по типу внутреннего «собеседования» с народом.

Способность к произвольному самоанализу, если ограничить ее структурной стороной вопроса, есть в общем-то родовой признак любой «теоретически» организованной личности. Однако степень произвольности и соответственно глубина овладения индивидом своим поведением уже зависят от того, как и за счет чего в той или иной культуре «теоретического» типа строится авторефлексивная позиция, каким конкретно содержанием наполняет культура «сторонний взгляд» личности на самое себя. Одно дело, когда авторефлексивные 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, кстати, 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 личности к нравственному самоусовершенствованию ради все того же «чужого лица».

Реализоваться 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 проблему самоусовершенствования скорее в онтологическом плане, пытаясь непосредственно перестроить свою жизнь на трудовых началах, с которыми он связывал истоки искомой им нравственности; уходя в идеальный, основанный на этих началах мир, он тем самым радикально устранял для себя саму возможность участия в жизни современного ему общества. Для Достоевского же, напротив, достижение нравственного идеала пролегало через создание определенных «гносеологических» моделей, и именно через моделирование ситуаций, в ко-

торых 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 это испытание 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 порочной воли оказывалось отправной точкой нравственного совершенствования личности, необходимой предпосылкой к достижению искомого идеала произвольности. Естественное, что в силу своей потенциальной сопряженности с преступлением оно не могло найти прямого и однозначного «онтологического» соответствия в реальном мире поступков (за исключением, быть может, ослабленных случаев самооговора); овладение порочной волей должно было полностью переместиться во внешне никак не проявляющее себя «подполье», где и развертывалась 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 моделировать невозпроизводимые 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 развертывалось в жестко организованном социальном пространстве с резким противопоставлением праздного существования «образованного общества» нравственной, трудовой природе крестьянской общины, тогда как у Достоевского — в пространстве, в котором определяющее значение приобретал национальный элемент и где собственно социальные критерии неоднородности могли действовать лишь опосредованно, как отражение того факта, что простонародье менее других общественных слоев России было «окалечено» 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», 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 грехо-

ности и связанной с ней потребности страдания, поскольку идея эта, по мнению писателя, непосредственно и «неответчиво» жила в народе и составляла его важнейшую и изначальную 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», полностью 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 русской личности от европейской. 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»⁸.

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 разьединенного с «почвой» духа, либо столь же сознательным и произвольным «хождением в народ», совпадавшим в опыте Достоевского с преобразованием своей личности в идеального «собеседника», самовольно отрекающегося от своей воли и принимающего на себя чужое страдание и грех. В этом последнем случае «подпольный человек», выясняя «сокрытые в народе», «невysказанные идеи», становился «сознателем народной правды». Преодолевая уродующую его «отвлеченность» от непосредственной, национальной жизни, он произвольно возвращался 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 преимущественной сферой их актуализации. Именно здесь, в момент порождения текстовой реальности, писатель мог

⁸ [ПСС, т. 21, с. 36; ср. т. 22, с. 43]: «Я как-то слепо убежден, что нет такого подлца 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».

вполне воспроизвести свой 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 превращающимся вследствие этого в их идеального «собеседника». В этот момент нравственные установки Достоевского прямо переходили в установки творческие, что в конечном итоге и определяло 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 литературной деятельности по отношению к своему 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 разграниченного 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 противопоставив в своем исследовании Достоевского-публициста и художника, практически лишил себя возможности проследить конкретные культурно-исторические истоки диалогического метода писателя и ограничился рассмотрением его творчества преимущественно с позиций исторической поэтики, позволяющей в лучшем случае выявить лишь формально-жанровые предпосылки диалогизма. Между тем сопоставление этих двух ипостасей Достоевского по-

зывает, 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 порождения литературного образа героя, о чем абсолютно справедливо говорил М. Бахтин, но — и это прежде всего — принципом гражданского и нравственного бытия, в котором, как мы пытались показать выше, 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 нравственной, так и в сфере литературной деятельности. Самостоятельное 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 эмпирическому «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 организованный мир 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 творческий 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 упорядоченную 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 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 обра-

за. Разрушение монологической перспективы в синтагматическом плане повествования, самовольное отречение писателя от этого уровня текста от своих идейных пристрастий и нравственных оценок, способных приобрести здесь бытийный статус, войдя в кругозор самосознания героя, компенсировалось формированием в полифоническом романе жесткой и однозначной образно-семантической системы, в которой активная организующая воля самого Достоевского, а вместе с тем и вся гражданская и нравственная его позиция, обращенная уже не к герою, а к читателю, прямо реализовалась во всей своей полноте, теряя при этом всякий опосредованный характер.

Нельзя, как это делал М. Бахтин, безоговорочно настаивать на том, что пристрастие Достоевского-публициста к отдельным идеям проявлялось в 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 заключается в том, что избыток этот существовал, и причем весьма значительный. Только представленным он оказывался не как обычный на уровне синтагматики, в виде отдельных суждений писателя или его литературных героев, а именно на образно-семантическом уровне полифонического романа, где Достоевским последовательно формировалась однозначная авторская перспектива со строгой и нерелятивистской системой нравственных оценок непосредственно связанных с его глубинными «народническими» установками.

Данный способ упорядочивания самостоятельных и полуправных «чужих» голосов и подчинения их единому авторскому замыслу отчетливо прослеживается в творчестве Достоевского начиная уже с первого его большого романа — «Преступление и наказание». 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 идейный замысел рождался в ходе работы писателя над двумя другими этапными для него произведениями — «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 авторефлексии, к сознанию в себе отрицательного начала 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 сл.]. Однако только после «Зимних заметок»

«Записок из подполья», когда Достоевский пришел к убеждению, что сознание собственной порочности открывает перед русским образованным человеком путь к «слиянию с народом», 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 внешне-объективную 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 евангельскую идею братской любви и милосердия.

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 своей принадлежности к *Tiers Etat*) способностью к ауторефлексии и самоказни. 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 голодной смерти маленьких Мармеладовых, Соня в максимальной степени реализует в своем поведении православный (в понимании Достоевского) идеал всечеловечности, и в этом смысле она также выходит за пределы какой бы то ни было национальной определенности. 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 принадлежит 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 операциональной исследовательской процедурой. Текст «Преступления и наказания» не оставляет ни-

каких сомнений в том, что вся эта группа уже для автора об- ладала 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 мысли⁹. Дело, однако, заключается 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 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 и Свидригайлова. Последние обретают единство не просто как носители родственных идей, а именно в качестве субъектов, чей способ самоосознания, определяемый диалогическими установками, предполагал способность безусловно критического отношения к собственному «Я». Эта способность, совпадавшая, согласно Достоевскому, с жизненно-характерологической сущностью русского человека, делала их типичными образами 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 непосредственного и целостного Разумихина она сказывалась скорее в действии, определяя, к примеру, характер его отношения к Авдотье Романовне, если у Порфирия она выступала уже в форме завершенной рефлексивной самооценки¹⁰, которая, впрочем, ничуть не препятствовала его профессиональной деятельности, 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 выражение, но уже положительных сторон диалогизированного субъективного пространства, он становится основным протагонистом Раскольникова, причем не просто по сюжетно-фабульной линии романа (как,

⁹ Об этом, в частности, с недоумением писал В. Я. Кирпотин: «Поразительно, что Достоевский именно ему доверил некоторые свои затаенные мысли. Свидригайлов рассуждает о Петербурге, точь-в-точь как Достоевский в некоторых „почвеннических“ своих статьях, и точь-в-точь как в авторском тексте его романов» [1974, с. 238].

¹⁰ Порфирий, по его собственному признанию, «поконченный человек», «человек, пожалуй, чувствующий и сочувствующий, пожалуй, кой-что знающий, но уж совершенно поконченный».

скажем, Порфирий), а именно по его образно-семантической линии, прямо отражавшей все идеологические пристрастия автора.

Здесь, на этом уровне полифонического текста, 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 «Я»¹¹. 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.

Раскольников — весь рефлексия, и в этом плане он, так же как и Свидригайлов, абсолютный антагонист Петра Петровича Лужина, самовлюбленного русского-иностранца. 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), а в связи с его глубоко индивидуалистической идеей, отвлеченной от любого конкретного человека и уже заключающей в себе искаженный критерий самооценки личности — ее способность к реализации самой этой идеи. Субъективное рефлексивное пространство замыкается таким образом на себе самом, и если теперь негативное переживание собственного «Я» и становится возможным для Раскольникова, то только в том случае, когда это «Я» проявило очевидное несоответствие «наполеоновской» идее.

Идея требовала переступить через чужую жизнь без рефлексии, «без всякой, — как выражается Раскольников, — задумчивости». Однако сам он сознает, что не способен отрешиться от мучающих его вопросов, от внутреннего диалога с собой. Убийство «без казуистики», на которое решается Раскольников, — это последняя его попытка уйти от себя, попытка страх-

¹¹ 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-то и доходит до края, борясь с накапливающимся 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 больнее, чем вымещал на других в чаду безобразия свои тайные муки от собственного недовольства собою» [ПСС, т. 21, с. 36—37].

нуть с себя «всю муку всей этой болтовни» и доказать себе свою адекватность «наполеоновской» идее¹².

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 понятия¹³. «Наполеоновская» идея, изживая в Раскольникове изначально присущую ему произвольную и естественную отзывчивость, продолжали препятствовать тому, чтобы чужое страдание — и именно в живом его проявлении — стало фактом самосознания Раскольникова, восприняв функцию диалогической ауторефлексивной позиции, формирование которой только и могло создать предпосылки для вынесения себе однозначного и нерелятивистского нравственного приговора. Но в этом, собственно говоря, и заключалась объективная сторона трагедии Раскольникова. До тех пор, пока «отвлеченная» «наполеоновская» идея сохраняла в его самосознании доминирующее значение, совесть его при самом строгом суде не могла обнаружить, как пишет Достоевский, «никакой особенно ужасной вины в его прошедшем, кроме разве простого промаха»¹⁴. Для Раскольникова по-преж-

¹² 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?»

¹³ Идеолог Раскольников еще, положим, может поклониться 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 человеческого поклонился»). Заметим, что, по Достоевскому, абстрактная любовь к человечеству, в какую бы идеологическую форму она ни облекалась («либерализм», «социализм» или прихотливые построения самого Раскольникова), необходимо 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»).

¹⁴ 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 бы были 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 одним 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 под-

нему 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 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, что в данном случае говорить о каком-либо диссонансе не приходится 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 осознания¹⁵, и только в авторской перспективе читатель может судить о том, что это лицом. «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!»

¹⁵ 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».

«вдруг» наступило далеко 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 открываться перед ним действительности, становилось реальной предпосылкой для более 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 логического опровержения ее с, так сказать, содержательной стороны, а именно для изживания структурообразующей функции идеи, отвечавшей ранее за былую монологическую замкнутость субъективного 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 повествования 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 индивидуалистической идеей, вернет себе жизненно-характерологическую сущность русского человека, усвоив в качестве своей глубоко личной ауторефлексивной познавательной позиции народные установки на безусловное признание за собой греховного начала, являвшееся, по мнению писателя, необходимой предпосылкой для диалогического преодоления всякого отчуждения от людей.

Художественный опыт «Преступления и наказания», в котором образно-семантическая система впервые оказывалась 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», «ротшиль-

довской» 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 субъективного ауторефлексивного пространства, оставалось в сущности своей величиной постоянной и неизменной.

М. Бахтин, проследивая эволюцию литературного героя Достоевского (от Макара Девушкина к «подпольному» человеку), тонко выявил зависимость этой эволюции от диалогических художественных установок писателя. «Самосознание,— отмечал он,— можно сделать доминантой в изображении 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 почвою 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 немаловажного корректива. Художественные установки Достоевского, требуя для своей реализации адекватного себе героя, с необходимостью приводили 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 внутри литературной деятельности 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 законо-

мерно сознать, утверждаясь таким образом в своей общей гражданской позиции¹⁶. 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 «подпольного» человека, доходящего порой до святой ненависти к своему «Я», анализ уродливой самозамкнутости и «отвлеченности» его рефлексивного пространства ложились в основу важнейших идеологических построений Достоевского-публициста (и об истинной природе трагедии русского интеллигента, потерявшего опору в непосредственно народной жизни, и о возможном для него пути разрешения внутреннего конфликта через «слияние с народом», через возвращение в безусловно нравственный мир диалогических отношений), причем ложились, подчеркиваем 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» солипсита к нравственному самоусовершенствованию, к диалогическому преодолению им своей разьединенности с «почвой», являло собой, быть может, наиболее нетривиальную реализацию диверсификационных возможностей «народнической» эпистемы. Но в рамках ее, как показывает пример Г. И. Успенского, мог формироваться и принципиально иной объект описания культуры, а именно сам народ, представлявший вторую сторону диалога, организовывавшего субъективное рефлексивное пространство русского интеллигента. В этом случае народ начал «входить в творческий опыт прежде всего в качестве собеседника, чью точку зрения на мир еще только предстояло исследовать и раскрыть. «Народная правда» не предлагала 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 «возвращению на почву», Г. Успенский сосредоточивался скорее на выявлении объективной природы самой этой «правды» (т. е. на том, каким образом она была представлена непосредственно в крестьянском сознании) и сопряженных с ней принципиальных трудностях, вставав-

¹⁶ Ср. рассуждения Достоевского о себе как «поэте подполья» в подготовительных материалах к «Подполью»: «Я горжусь, что впервые вывел настоящего человека русского большинства и впервые разоблачил 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 унизительное для меня. Дурачки. Это моя слава, ибо тут правда» [ПСС, т. 16, с. 329—330].

ших перед интеллигентом при любой попытке ее воспроизведения. Если для Достоевского трагедия русского интеллигента заключалась в его разъединенности с «почвой», в потере им своей истинной жизненно-характерологической сущности, а положительное разрешение внутреннего конфликта виделось писателю в достижении понимания народа, то у Г. Успенского трагедией неожиданно оборачивался именно этот процесс познания, начинавший вдруг высвечивать и недостижимость идеала «слияния с массой», и те действительные мотивы, которые стояли за стремлением интеллигента к подобному «слиянию».

Длительный опыт повседневного общения Г. Успенского с крестьянством убедил писателя в том, что их обоюдное непонимание является непреложным и принципиально неустранимым фактом, коренящимся 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 в нашем анализе ранее получило наименование «симпрактивности» или «связанности с полем». Основной вывод писателя состоял в том, что все явления народного быта, как «гармонические», так и весьма далекие от какой бы то ни было гармонии, имели своим общим источником внешнюю по отношению к крестьянину силу — «власть земли», исключавшую в его поведении момент волевого определения цели и обуславливавшую тем самым принципиальное отличие всего его духовного строя от внутреннего мира образованного человека¹⁷.

Для нас в данном случае очень важно подчеркнуть, что к научному по своей сути выводу Г. Успенский приходил в ходе проведения отнюдь не научного опыта, как, скажем, специалист-этнограф, занимающийся изучением деревенской культуры. Формирование исследовательского мотива определялось у него бо-

¹⁷ «У земледельца,— наставлял Успенский,— нет шага, нет поступка, нет мысли, которые принадлежали бы не земле... Она забрала его в 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, стада работа... Словом, если только он слушает того, что велит ему земля, он ни в чем не виновен; а главные, 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 не отвечая, ничего сам не придумывая, человек живет только слушаясь, и это ежеминутное, ежесекундное послушание, превращенное в ежеминутный труд, и обазует жизнь, не имеющую, по видимому, никакого результата... но имеющую результат именно в самой себе» [Успенский 1956, т. 5, с. 119—120].

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 собственного «Я», с необходимостью приходил к анализу познавательной ситуации, с которой он сталкивался в момент своего диалога с народом. Подобный анализ, позволяющий понять истоки обоюдного непонимания, становился для писателя вполне закономерным, хотя субъективно и крайне тягостным способом разрешения внутреннего конфликта между его стремлением «быть „потребленным“ народной средой без остатка» и сознанием абсолютной невоспроизводимости для него как для интеллигента «народной правды». Познание народа неразрывно связалось у него с построением последовательно диалогической ауторефлексивной позиции, создавшей реальные предпосылки для произвольного отношения к своим установкам и соответственно для бездоминантного восприятия объективной природы «собеседника».

Обретение произвольности сказывалось у Г. Успенского не только в преодолении им общераспространенного подхода истолковывать явления народного быта, исходя из интеллектуальных навыков образованного человека¹⁸, но — и это главное — в потребности исследовать сами основы «народнических» установок, организовывавших его собственный познавательный опыт. Здесь анализ писателя распространялся в первую очередь на истоки неизбежного стремления русского интеллигента к «слиянию с народом», и надо сказать, что 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 перего-

¹⁸ Ср. его «методологический» анализ интеллектуалистской интерпретации крестьянской общины как порождения сознательной воли крестьянства: «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 дострадались, а община родилась сама, как цветок, как галка» [Успенский 1956, т. 5, с. 220].

ним... 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... 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 благообразия, 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 „обогряющих 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, однако, не свидетельствует о том, что стоящие за ней «народнические» установки хотя бы в минимальной степени были близкими и родственными советскому интеллигенту. Не следует забывать, что Советская власть, заговорив с интеллигенцией «именем народа», с самого начала «освободила» ее от гнета возбуждаемой мужиком «язвы правды», тогда как во времена Г. Успенского именно она, эта «язва», определяла весь духовный строй русского образованного человека, всю глубину и напряженность его самопознания и самоотрицания¹⁹. При оценке действитель-

¹⁹ Ср. в этой связи наблюдение самого писателя: «К нашему несчастью

ного 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, поднявшейся до сознания первоначальных мотивов своего поведения. Перед нами опыт человека, который смог произвольно отнестись к своим установкам, связанным с наиболее устойчивыми ценностными ориентациями культуры; подчеркиваем — не просто декларировать некое особое свое самостояние по отношению к ней, что в общем-то стало типичным для советского интеллигента, а проследить свою зависимость от культуры и через выявление этой зависимости, через осознание ее прийти к действительно произвольно-му построению 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 непосредственно воспроизводить именно ту познавательную ситуацию, диалогическая структура которой должна была бы, по нашему мнению, 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 объективного описания чужого сознания как целостной точки зрения на мир. И, конечно, совсем не случайно, что несколько позднее, в 20-е годы нынешнего века, но все же еще в русле прежней культурной традиции появляется наиболее обобщенная и по сути своей 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 приняла у него близкую к литературе эпистолярную форму²⁰. Стремление ученого исследовать условия, при которых становится возможным адекват-

(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].

²⁰ Самая полная на сегодняшний день подборка его писем опубликована Е. Н. Брошштейн-Шур в альманахе «Пути в неизвестное» (1973). Дополнительный материал можно найти в содержательной статье Г. Шуриковой и Е. Кузьмичева «Писатель, которого не было» [Нева, 1988, № 4, с. 162—172].

ное восприятие чужого сознания, и сам вывод его о необходимости ради этого культивировать в себе произвольную бездоминантность определялись все теми же общекультурными диалогическими 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 Ухтомского «человек» неизменно конституируется в качестве «лица», которое еще только должно было раскрыть свое истинное предназначение и суть в момент восприятия и понимания другого человека. Подобная организация объекта опыта предполагала, в частности, что весь последующий его анализ получит вполне определенный 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 впечатлеваем на себе реальность, какова она есть, совершенно не соответствует действительности. Наши доминанты, наше поведение стоят между нами 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 такую, каковы его доминанты, то есть главенствующие направления его деятельности. Человек видит в мире и в людях предопределенное 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].

Гносеологический анализ познавательных процессов не являлся для Ухтомского самоцелью. Напротив, он непосредственно вплетался в сам способ его существования как личности, стремящейся в силу присущих ей 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 произвольного 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 дру-

гом: это значит устроить и воспитывать свое поведение и деятельность так, чтобы быть готовым в каждый момент предпосчитать новооткрывающиеся 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 моею целью“. С этого момента и сам человек, встав на путь воздвигания этой доминанты, впервые приобретает то, что возможно в нем назвать лицом. Вот, если хотите, подлинная „диалектика“: только переключивши 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 его субъекта сознательным волевым усилием, направленным на овладение собственными доминантами, т. е. тогда, когда он приобретает, по нашему определению, истинно диалогический характер. Нетрудно заметить, что рассуждения Ухтомского вполне соответствуют общему настрою русской культуры. Однако в том, что касается анализа доминантного сознания, особое свое сцепление они обнаруживают прежде всего с художественным творчеством Ф. М. Достоевского. Воздействие писателя не ограничивалось в данном случае лишь тем, что его герои осуществляли как бы на практике символ веры, который Ухтомский исповедовал 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 культурой объектов действительности, 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 Федора Павловича и кончая простой деревенской бабой, — помог увидеть ему реальный выход из «гносеологического» тупика двойничества, связанный с сознательной и произвольной постановкой доминанты на чужое лицо. Подчеркиваем, 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 лишь

выявил ее, разработав адекватный язык описания с опорой на категорию доминанты.

Завершая Ухтомским наш краткий обзор диалогической традиции в русской культуре, хотелось бы в заключение подчеркнуть, что он не просто воспроизводил в своем опыте наиболее типичную для нее познавательную структуру, но — и это прежде всего — выступал в качестве своеобразного ее методолога, эксплицировавшего глубинную сущность межличностного общения. В этом смысле его эпистолярное наследие можно рассматривать как один из важнейших итогов развития целой культурно-исторической традиции, прерванной в тот самый момент, когда она вплотную приблизилась к принципиально новому для нее, научному способу самоосознания, когда внутри ее стало складываться совершенно особое понимание существа гуманитарного знания и методов его получения.

* * *

Говоря в начале второй части о построении методологически корректного поведения исследователя-гуманитария, мы пытались поставить эту проблему таким образом, как она видится изнутри русской диалогической культурной традиции. Основываясь на идеях А. А. Ухтомского касательно активной роли воспринимающего сознания в формировании познавательной ситуации, мы предложили отличное от принятого в современной науке толкование гуманитарного опыта и указали на настоятельную необходимость радикального изменения внутри его субъектно-объектных отношений в целях нейтрализации «возмущающего» влияния культуры исследователя на результаты анализа. По нашему мнению, 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 прошлого века подтверждает, что подобная организация познавательной ситуации не выходит в общем-то за пределы возможного и что конструктивные ее последствия отнюдь не ограничиваются сферой художественного творчества. На примере Г. И. Успенского и в еще более явной форме у А. А. Ухтомского мы могли наблюдать, каким образом диалогизация опыта уже на уровне культуры приводила их к постановке чисто научных по своей сущности проблем.

Разумеется, произвольное воспроизведение диалогической структуры, сложившейся в рамках «народнической» эпистемы, практически полностью исключается в современных условиях, по крайней мере для подавляющего большинства советской интеллигенции. Но тем большее значение она должна была бы

приобрести для нас именно как идеал, к которому следует сознательно стремиться вопреки нашим собственным установкам.

Актуальность диалогизма обуславливается в данном случае не только потребностями развития самой науки, испытывающей сейчас значительные методологические трудности, но и общим кризисным состоянием всей нашей духовной жизни. Построение произвольного гражданского поведения, с одной стороны, и научного — с другой, в равной мере требует последовательного выявления доминантных установок, теснейшим, хотя, как правило, и не очевидным для субъекта образом связанных с советской культурой. Овладение этими установками следует рассматривать в качестве реального и на сегодняшний день, пожалуй, единственного пути, который может в принципе привести к преодолению «дурной» зависимости от постоянно воспроизводимого в рамках нынешней культурной эпистемы политизированного способа самоутверждения и самоосознания личности, формирующейся либо в противопоставлении себя государству, либо, напротив, в полном приятии его. Текстовая объективация диалогического опыта скажется, естественно, и на содержании новой культуры (если таковая все же возникнет), поскольку преимущественным объектом ее описания будет уже не отношение индивида к государству, опосредующее и в пределе дегуманизирующее все его межличностные социальные связи, а непосредственно сам человек в момент его открытого собеседования с другим, прямо противостоящим ему «лицом».

Послесловие

ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Парадоксальность современной ситуации в нашем обществе заключается в том, что сегодня от личности требуется безусловное признание своей фундаментальной зависимости и производности от советской культуры ради ее же, личности, избавления от этой зависимости. Только осознав и испытав на себе всю силу тех ограничений, которые неизбежно накладывает советская культура на процессы самопознания, личность сможет в конце концов обрести подлинную свободу в построении своего поведения, она сможет действительно выйти за свои изначально заданные границы вариативности в область определения качественно иной по своему содержанию культуры.

Один из возможных путей, ведущих к радикальному снятию произвольного способа самоутверждения личности, способа, подчеркиваем, обреченного на порождение лишь внешне отличных, диверсификационных, вариантов советской культуры, состоит в целенаправленном и сознательном культивировании исторической ауторефлексии, в последовательном проведении исторического анализа основных закономерностей формирования и развития советского человека. Собственно говоря, все проведенное выше исследование и имело своей конечной целью (или, вернее, сказать, своей «сверхзадачей») создание соответствующих предпосылок для такого рода анализа. Именно в этой перспективе, т. е. будучи рассмотренной в качестве необходимого подготовительного этапа, наша работа только и может приобрести некоторую логическую целостность и относительную завершенность. И, быть может, поэтому стоит в завершении работы вместо обычного и сквозного подведения итогов просто яснее выписать те ее ключевые, опорные моменты, которые должны в принципе содействовать формированию исторического подхода к проблеме становления и развития советской культуры.

Главное, что открывает путь к дальнейшему исследованию, заключено в самом методе нашего анализа, ориентированного на изучение культуры в контексте исторически складывающейся системы деятельностных отношений. В рамках принятого нами методологического принципа деятельности решение проблемы

исторического развития советской культуры целиком переводится в русло уже выявленных ранее универсальных закономерностей формирования культуры «теоретического» типа. Соответственно в центре внимания сразу же оказываются важнейшие социальные процессы, сопровождавшие конституирование Советского государства, — революция, гражданская война, коллективизация, индустриализация, массовые репрессии и т. п. Именно их следует рассматривать теми основными видами деятельности, внутри которых шло становление чрезвычайно специфических по своему содержанию субъективных регуляторов поведения, предопределивших, в сущности, политическую направленность всей советской культуры, во всех ее диверсификационных проявлениях — и в официально признанных ее образцах, и в ее неофициальных, «диссидентских» вариантах.

Помимо этой общей методологической посылки, прямо вытекающей из нашей работы, не меньшее значение имеют и два других ее конкретных положения, которые неизбежно приходится учитывать, коль скоро речь заходит о начальном моменте в историческом движении советской культуры. Первый из них касается того культурного типа, который являла собой русская крестьянская патриархальная традиция второй половины XIX в. Проведенный нами анализ ее обрядовой и фольклорной составляющих, так же как и исследования Г. И. Успенского производственно-бытовой жизни деревенской общины, дает достаточно оснований утверждать, что крестьянская культура была культурой с им практической по своим наиболее существенным, типологическим, признакам. Но если мы согласимся с этим утверждением и признаем его справедливость, сразу же изменится вся перспектива дальнейшего исследования. Мы просто обязаны будем учитывать, что в случае с крестьянством мы сталкиваемся не столько со сменой содержательной парадигмы внутри уже сложившегося типа «теоретической» культуры, сколько с начальным этапом его становления как такового. Вместо привычных, в целом малосодержательных и абсолютно абстрактных рассуждений о культурной отсталости крестьянства, о крайне негативных последствиях этой отсталости, сказывавшейся в деформации гуманистических принципов социалистической идеи и т. п., придется ясно сказать, что с общих культурно-исторических позиций вовлечение крестьян в революционные преобразования (и соответственно выведение их из-под «власти земли») означало одновременное их приобщение к качественно новому для них, «теоретическому» типу культуры. И хотя последний оказывался представленным в их сознании в самой варварской и примитивной форме (наподобие той, которая засвидетельствована в платоновском «Котловане»), тем не менее можно, видимо, считать, что именно с этого момента типологический рубеж уже был преодолен ими (по крайней мере в тенденции).

Необходимо понять, что в силу специфических особенностей культурно-исторической ситуации в России процесс «советиза-

ции» крестьянина, приводивший к формированию «котлованного» (с точки зрения содержания) сознания, стал изначально совпадать у него с процессом формирования принципиально новых, категориальных, структур, соответствующих по своим типологическим характеристикам сознанию «теоретическому». Таким образом, у преобладающей части населения России данные структуры изначально и притом безальтернативно связались с конкретным государственно-социалистическим содержанием, что, естественно, не могло не сказаться на всем последующем развитии советской культуры, на внутренней ее неспособности к продуктивному самодвижению. Если при построении модели культурного развития крестьянства в послеоктябрьский период игнорирование предшествующей русской «теоретической» культуры представляется в целом достаточно оправданным, то в случае с интеллигенцией дело, разумеется, обстоит прямо противоположным образом. В данном случае речь должна идти именно о смене содержательной парадигмы внутри уже сложившегося типа «теоретической» культуры. И именно в этом контексте для будущего исследования особенно актуальным становится наш вывод о качественном своеобразии русской «народнической» культуры второй половины XIX в.

Как мы видели ранее, формируемые ею диалогические установки безмерно расширяли субъективное пространство индивида за счет усвоения им множества «чужих» точек зрения на мир. Однако само это расширение порождало внутри субъекта неразрешимую (по причине произвольности), конфликтную ситуацию. Размывая бытовые границы личности, оно крайне обостряло для нее вопрос самоидентификации, что, в свою очередь, создавало логические предпосылки для возврата к монологизму, для возникновения его новых подвидов в качестве закономерной реакции на прежнюю диалогическую традицию. В зависимости от конкретно-исторических условий предпосылки эти могли реализоваться как в форме последовательного и осознанно-эгоцентрического опыта декадентов, утверждавших себя в принципиальном и крайне агрессивном субъективизме, так и в форме опыта социалистического реализма, где диалогические познавательные установки снимались единой и неделимой точкой зрения победившего пролетариата, этого «народа по преимуществу» времен социалистического строительства. Оба эти феномена, несмотря на все их внешнее и очевидное различие, были в своей сущности однотипными преобразованиями прежней диалогической структуры, двумя ее усеченными и производными вариантами, в каждом из которых абсолютизировалась одна из сторон диалогического познавательного опыта. Оба они, хотя подчас и в сильно измененном виде, на логически равных основаниях входили в составное целое советской культуры на всем протяжении ее существования, причем входили в качестве не только возможных, но и более того — ее взаимодополняющих друг друга элементов.

Итак, отталкиваясь от сделанных по ходу работы выводов, мы попытались построить самую общую культурно-типологическую перспективу, в которой видится одно из возможных направлений исторического анализа советской культуры. Дальнейшее развитие событий в нашей стране несомненно определит степень возможности подобного исследования в будущем. Однако, несмотря на то, что, сам факт формирования данной перспективы свидетельствует все же о том, что в рамках советской культуры — а автор считает себя безусловным ее носителем — уже возникли необходимые предпосылки для снятия присущего ей монологизма и перехода к качественно иному, неполитическому способу самореализации личности.

В заключение следует остановиться на эвристических возможностях самого понятия «теоретического» типа культуры, позволяющего принципиально по-новому подойти к анализу культуры тоталитарного общества и тех абсолютно необходимых условий, при которых ее носитель сохраняет способность к конструктивному поведению.

«Теоретический» тип культуры, один из вариантов которого воплощает в своем поведении советский человек, по определению предполагает наличие в обществе более или менее автономной и независимой от практики системы коммуникативных каналов с транслируемыми по ним категориальными, асимпрактическими планами деятельности. Как указывалось ранее, 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 «теоретический» тип культуры как таковой, т. е. рассмотренный вне конкретно-исторического контекста, не содержит никаких ограничений, которые накладывались бы на степень отчуждения и соответственно степень «обобществления» индивидуального планирования. В частности, ничто не препятствует доведению этой степени до ее абсолютного максимума, когда отчуждение приобретает тотальный характер, охватывая все сферы поведения, значимые для конституирования личности. В той ситуации, когда государственному планированию подвергается не только производственная, но и все остальные виды деятельности вплоть до бытовой, индивид практически полностью лишается основы, благодаря которой он только и может превратиться в полноценного и автономного субъекта «теоретической» культуры. Тотальное изъятие из деятельности сферы человека планирующей функции, оборачивающееся резким сужением области принятия индивидуальных решений,

лишает деятельность всякого смыслового значения. Будучи сведена к чисто механическому следованию заданному извне алгоритму, она просто обесмысливается для человека. Потеряв свою целостность, деятельность уже не в состоянии 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 «теоретической» деятельности должен прямо отозваться такой же усеченностью всей личностно-мотивационной сферы индивида, закономерно порождая в последнем постоянный и в принципе не устранимый внутренний конфликт. Как носитель «теоретической» культуры индивид просто не может по своим наиболее глубоким, типологическим, установкам существовать, не участвуя каким-то образом в планировании своей деятельности (будь то в области производства или хотя бы потребления), а в то же время как член тоталитарного общества он вынужден целиком передавать эту основополагающую для него функцию 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 он достигает своей исчерпывающей глубины, оставляя для индивида практически лишь один способ реализации субъектности.

Потеря мотивации к труду (а в пределе — и ко всей жизни) является теоретически весьма вероятной перспективой, ставящей под сомнение само существование тоталитарного общества. Однако история показывает, что на практике относительно короткое время система эта оказывается вполне стабильной и несмотря ни на что все же способной решать встающие перед ней задачи. Следовательно, существуют определенные условия, при которых некоторым образом восполняется изначальная ущербность тотально «обобществленного» индивида, существует какой-то дополнительный уровень поведения, где происходит соединение объективно разъятых функций деятельности и соответственно своеобразный «монтаж» полноценного и жизнеспособного субъекта.

Подобный «монтаж» становится принципиально возможным, когда индивид, следуя заданному извне алгоритму деятельности, начинает одновременно переживать свою сопричастность стоящей над ним власти. Именно в этот момент перед индивидом открывается возможность реализовать имманентно присутствующие ему как носителю «теоретического» типа 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 формирование уже озна-

чает возвращение субъектности тотально «обобществленному» индивиду. Естественно, что при этом идеологические виды деятельности, внутри которых только и может реализоваться подобного рода субъектность, должны будут непременно приобрести в обществе исключительное по значимости положение, конституируясь в массовом сознании как деятельность по преимуществу. Активное творчество масс в сфере идеологии становится, таким образом, не просто внешней демонстрацией лояльного отношения к власти, а, напротив, внутренне необходимым для носителя «теоретической» культуры способом обретения субъектной полноты.

Чувство сопричастности государству должно стать в этих условиях определяющим началом в структуре личностно-мотивационных установок индивида. И если теперь его непосредственная практическая деятельность объективно все еще продолжает оставаться лишенной собственного смыслообразующего значения, она, тем не менее, уже наполняется для него высшим субъективно-положительным смыслом, будучи введена в более широкие идеологические рамки. Таким образом, центральная для тоталитарного общества 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 начинает интенсивно переживать всю свою частную жизнь необходимым элементом безусловно положительного государственного целого.

Построенная нами модель жизнеспособного тоталитарного общества органично заключает в себе и пределы его относительной стабильности. Действительно, идеологический «монтаж», обеспечивающий необходимую для носителя «теоретической» культуры полноту субъектности, а в конечном счете отвечающий и за само существование этого общества, будет работать только до тех пор, пока государство продолжает переживать безусловно положительной величиной. Когда же по тем или иным объективным причинам государство начинает вызывать у населения устойчивую негативную реакцию, подобный «монтаж» оборачивается уже в принципе не осуществимым делом. Невозможным становится казалось бы самая малость — операция отождествления себя с государством. Но именно эта в сущности эфемерная подвижка в массовом сознании обрекает на гибель все тоталитарное общество, лишая его всякой деятельностно-мотивационной основы.

Необходимо подчеркнуть, что все наши рассуждения основывались практически на одном базисном понятии «теоретического» типа культуры, построенном в свою очередь на основе последовательно проведенного методологического принципа деятельности. Именно с этой деятельностной точки зрения возникновение тоталитарного общества нельзя считать каким-то выпадением из естественного хода исторического процесса. Напро-

тив, его следует рассматривать как реализацию одного из логически возможных вариантов исторического развития, осуществляемого в типологических рамках «теоретической» культуры. Нам не пришлось постулировать и некие уникальные содержательные свойства культуры тоталитарного общества. Более того, если исходить из нашей модели, они скорее представляются производными величинами, зависящими от внутренне противоречивой организации личностно-мотивационных установок тотально «обобществленного» субъекта.

Дело в том, что в данной культурной парадигме образ идеально чистого государства по необходимости должен приобрести значение глубинного семантического ядра. Ибо только при этом условии «государство» действительно станет основным структурообразующим элементом личности. Чувство сопричастности субъекта надличностному планирующему началу, необходимое для его полноценного «монтажа», может в принципе облекаться в различные идеологические формы, но главное в них будет оставаться неизменным. Все они так или иначе будут делать акцент на «единокровии» государства и индивида, на общем для них родственном моменте, национальном или социальном.

Отсюда, собственно говоря, и вытекает одна из важнейших задач будущего исследования — раскрыть причины, по которым именно в России и именно в русле общего направления развития западной культуры конца XIX начала XX вв. имманентно присущая «теоретическому» типу возможность тотального «обобществления» перешла в плоскость практической ее реализации, определив важнейшие содержательные особенности советской культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Древнеиндийские источники: тексты, переводы

- The Samhitā of the Black Yajur Veda, with the comment of Mādhava Achārya, ed. by E. Roer, E. B. Cowell, R. N. Vidyaratna etc. Vol. 1—6. Calcutta, 1854—1899.
- The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Saṁhita. Transl. by A. B. Keith. Vol. 1—2. Cambridge (Mass.), 1914.
- The Aitareya Brahmanam of the R̥gveda. Ed., transl. and explained by M. Haug. Vol. 1—2. Bombay, 1863.
- Kauṣītaki-Brāhmaṇa. Hrsg. von E. R. Sreekrishna Sarma, Wiesbaden, 1968.
- R̥gveda Brahmanas: the Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the R̥gveda. Transl. by A. B. Keith. Cambridge (Mass.), 1920.
- Jaiminiya-Brahmana of the Samaveda, critically ed. by Raghu Vira, Lokesh Chandra. Nagpur, 1954.
- Jaiminiya Brāhmaṇa 1.1—65. Text, transl. etc. by H. W. Bodewitz. Leiden, 1973.
- Taittirīyabrāhmaṇam, with the comment. of Śāyaṇāchārya. Ed. by N. B. Godbole. Vol. 1—3. Poona, 1898.
- The Satapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-śākhā with extracts from the comment. of Śāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedaganga, ed. by A. Weber. B., 1855.
- The Satapatha-Brāhmaṇa according to the texts of the Mādhyandina school. transl. by J. Eggeling. Vol. 1—5. Oxf., 1882—1900.
- Das Gopatha Brāhmaṇa, hrsg. von D. Gaastra. Leiden, 1919.
- Upaniṣat-saṁgrahaḥ containing 188 Upaniṣads. Ed. by J. L. Shastri. Delhi, 1970.
- The Śrauta Sūtra of Āpastamba belonging to the Taittirīya Saṁhitā with the comment. of Rudradatta. Ed. by R. Garbe. Vol. 1—3. Calcutta, 1882—1902.
- Āpastamba's yajña-paribhāṣā-sūtras. Transl. by F. Max Müller. Oxf., 1892.
- Gautama-praṇīta-dharmasūtrāṇi Haradattakṛtamitākṣarāvṛttisahitāni. Ānandāśramasamskṛtagranthāvaliḥ 1966, № 61.
- The Baudhāyana-dharmasūtra with the Vivaraṇa Commentary by Sri Govinda Svāmī. Ed. by U. Ch. Pāṇḍeya. Varanasi, 1972.
- Āpastamba Dharmasūtra. Ed. by A. Chinnaswāmī Śāstrī with the comment. Ujjvalā by Sri Haradatta Miśra. Benares, 1932.
- Manu-smṛti with the Manubhāṣya of Medhātithi. Ed. by G. Jhā.—Calcutta, 1932.
- Yājñavalkya Smṛti with the comment. of Miśra Miśra and Vijñāneśvara. Ed. by N. S. Khiste and J. S. Hoṣiṅga. Benares, 1929.
- Aṅgīrahprabhṛtibaudhāyanāntānam smṛtinām samuccayaḥ. Poona, 1905.
- The Smṛti Sandarbha. Vol. 1—4. Calcutta, 1952—1953.
- Dutt M. N. The Dharma Śāstras. Text and Transl. of the twenty saṁhita's. Vol. 1—2. Calcutta, 1907—1908.
- The Sacred Laws of the Aryas as taught in the schools of Āpastamba, Gautama, Vāsishtha and Baudhāyana. Transl. by G. Buhler. P. 1—2. Oxf., 1879—1882.
- The Institute of Vishnu. Transl. by J. Jolly. Oxf., 1880.
- The Mahābhārata. 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.

- Брихадараньяка упанишада. Перевод, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1964.
- Ригведа. Избранные гимны. Перевод, предисл. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
- Чхандогья упанишада. Перевод, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1965.
- Упанишады. Перевод, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1967.
- Законы Ману. Перевод С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным, М., 1960.

Литература

- Авдеева 1842.— *Авдеева Е. А.* Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
- Аджинджал 1969.— *Аджинджал Н. А.* Из этнографии Абхазии. Материалы и исследования. Сухуми, 1969.
- Адкинс 1970— *Adkins A. W. H.* From the Many to the One: A study of personality and views of human nature in the context of ancient Greek society. L., 1970.
- 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 — *Alt R.* Vorlesungen über die Erziehung auf frühen Stufen der Menschheitsentwicklung. B., 1956.
- Андреев 1929 — *Андреев Н. 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.
- Анциферова 1971 — *Анциферова 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.
- Балов 1889 — *Балов А.* Крестьянские похоронные обычаи в Пошехонском уезде.— Ярославские губернские ведомости. 1889, № 54.
- Балов 1889 — *Балов А., Дерунов С. Я., Ильинский Я.* Очерки Пошехонья. ЭО. 1898, № 4.
- Балов 1901 — *Балов А.* Очерки Пошехонья.— ЭО. 1901, № 4.

- Барридж 1960 — *Burridge K. O. L. Mambu. A Melanesian Millenium. L., 1960.*
- Барридж 1967 — *Burridge K. O. L. Lévi-Strauss and Myth.— The Structural Study of Myth and Totemism. L., 1967.*
- Барридж 1969 — *Burridge K. Tangu Traditions. Oxf., 1969.*
- Барнес 1979 — *Barnes J. The Presocratic Philosophers. Vol. 1. L., 1979.*
- 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.*
- Баура 1934 — *Bowra C. M. Simonides and Scopas.— Classical Philology. Chicago, 1934, 29. № 3.*
- Бахтин 1976 — *Бахтин М. Проблема текста.— Вопросы литературы. М., 1976, № 10.*
- Бахтин 1979 — *Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4-е. 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.*
- Берндрт 1981 — *Берндрт Р. М., Берндрт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981.*
- Бернштейн 1947 — *Бернштейн Н. А. О построении движений. М., 1947.*
- Билинкис 1960 — *Билинкис Я. Народ и революционеры в романе Л. Н. Толстого «Воскресение».— 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. Веражения великоруссов Шенкурского уезда — ЭО. 1916, № 3—4.*
- Бодевитц 1983 — *Bodewitz H. W. The Fourth Priest (the Brahman) in Vedic Ritual — Studies in the History of Religions. Leiden, 1983.*
- 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., Зорик 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.*
- Верли 1951 — *Wehrli F. Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre.— Museum Helveticum. Basel, 1951, 8, fasc. 1.*
- Вернан 1957 — *Vernant J.-P. Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Crète archaïque.— Annales. P., 1957, № 2.*
- Вернан 1981 — *Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Mythe et tragédie en Grèce ancienne. P., 1981.*
- Вернан 1982 — *Vernant J.-P. The Origins of Greek Thought. N. Y., 1982.*
- Вернан 1982a — *Vernant J.-P. Myth and Society in Ancient Greece. L., 1982.*
- 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 старожилго 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.
- Винтон, Гарнси 1981 — Winton R., Garnsey P. Political Theory. — The Legacy of Greece. Oxf., 1981.
- Властос 1947 — Vlastos G. Equality and Justice in Early Greek Cosmologies. — Classical Philology. Chicago, 1947, vol. 42.
- Властос 1953 — Vlastos G. Isonomia. — American Journal of Philology. Baltimore, 1953, vol. 74, № 4.
- Выготский 1934 — Самухин Н. В., Биренбаум Г. В., Выготский Л. С. К вопросу о деменции при болезни Пика. — Советская невропатология, психиатрия и психогигиена. Т. 3. Вып. 6. М., 1934.
- Выготский 1935 — Выготский Л. С. 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. Обычай, обряды и поверья в Череповецком у. Новгородской губ. — ЭО. 1900, № 3.
- 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.
- Гомперц 1911 — Гомперц Т. Греческие мыслители. Ч. 1. СПб., 1911.
- Гонда 1975 — Gonda J. Vedic Literature: Samhitās Brāhmaṇas. Wiesbaden, 1975 (A History of Indian Literature, vol. 1, 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. 1, fasc. 2).
- 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, № 1.
- Гринфилд 1971 — Гринфилд П. О культуре общества и о понимании принципа сохранения количества вещества. — Исследование развития познавательной деятельности. 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.
- Гулднер 1965 — Gouldner A. Enter Plato. L., 1965.
- 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.
- Гэллн, 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.— М., 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.

Джонс 1956 — *Jones J.* The Law and Legal Theory of the Greeks. Oxf., 1956.

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 примеч. Н. П. Дыренковой. М.— Л., 1940.

Евсеев 1959 — *Евсеев М. Е.* Мордовская свадьба.— Саранск, 1959.

Едемский 1910 — *Едемский М.* Свадьба в Кокшетье 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 Вологодского 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.

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 Кулянского 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.—Олонешский 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.
- Йегер 1945 — *Jaeger W.* Paideia: the Ideals of Greek Culture. Vol. 1. N. Y., 1945.
- Йегер 1944 — *Jaeger W.* Paideia: the Ideals of Greek Culture. Vol. 2. N. Y., 1944.
- Йегер 1957 — *Jaeger W.* Aristotle's Use of Medicine as a Model of Method in his Ethics.—The Journal of Hellenic Studies, L., 1957, vol. 77.
- 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 — *Калинников 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- гг.). Свердловск, 1983.
- Кане 1941 — *Kane P. V.* History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law). 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-Iranian Journal. 1960, № 4.
- Кейт 1925 — *Kelth 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.* Savage Childhood. A Study of Kafir Children. N. Y., 1969.
- Киреевский 1911 — Песни, собранные П. В. Киреевским. Песни обрядовые. Вып. 1. М., 1911.
- Кирк, Рейви 1957 — *Kirk G. S., Raven J. E.* The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1957.
- Киркор 1858 — *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию.—ЭС. 1858, вып. 3.
- Кирпотин 1974 — *Кирпотин В. Я.* Разочарование и крушение Родиона Раскольникова. Изд. 2-е. М., 1974.
- Колесническая, Телегина 1977 — *Колесническая 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 причитальница — itketitjää

- «возбудительница плача». — Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Костоловский 1901 — Костоловский И. Из народных суеверий, примет и обычаев Еремеевской волости, Рыбинского уезда. — ЭО, 1901, № 3.
- Костомаров 1860 — Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и народов 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 Песчаного 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.
- Кривошапкин 1865 — Кривошапкин 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 русских 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-Стросс 1964 — Lévi-Strauss C. Mythologiques: Le cru et le cuit. P., 1964.
- Леви-Стросс 1966 — Lévi-Strauss C. Mythologiques: Du miel aux cendres. P., 1966.
- Леви-Стросс 1967 — Lévi-Strauss C. Structural Anthropology. N. Y., 1967.
- Ленга 1967 — Lingat R. Les sorces du droit dans le système traditionnel de l'Inde. P., 1967.
- 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.
- Ллойд 1979 — Lloyd G. E. R. Magic, Reason and Experience: Studies in the origin and development of Greek science. Cambridge, 1979.
- Лофлин 1978 — Loflin M. Discourse and Inference in Cognitive Anthropology. Discourse and Inference in Cognitive Anthropology. P., 1978.
- Л-р 1870 — Л-р В. Этнографические этюды. — Ярославские губернские ведомости. 1870, № 16.
- Лурня 1971 — Лурня А. Р. Психология как историческая наука. — История и психология. М., 1971.
- Лурня 1974 — Лурня А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. Экспериментально-психологическое исследование. М., 1974.
- Лурня 1979 — Лурня А. Р. Язык и сознание. М., 1979.
- Лэнгнис 1965 — Langness L. 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.
- Максимов 1873 — Максимов С. В. Куль хлеба и его похождения. СПб., 1873.
- Маккинни 1971 — Mackinney L. The Concept of Isonomia in Greek Medicine. — Isonomia. В., 1971, с. 79—88.

- Маламуд 1975 — *Malamoud Ch. Cuire le Mond.* — *Puruṣārtha. 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 the Western Pacific. N. Y., 1961.
- Малыхин 1861 — *Малыхин П.* Город Нижнедевицк и его уезд. — Воронежский литературный сборник. Вып. I. Воронеж, 1861.
- 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. 2-е изд. Т. 3.
- 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.
- Можаровский 1873 — *Можаровский А. Ф.* Святочные песни, игры, гадания Казанской губернии. Казань, 1873.
- Моррисон 1941 — *Morrison J.* The Place of Protagoras in Athenian Public Life. — The Classical Quarterly. Oxf., 1941, vol. 35, № 1.
- Мыльникова, Цинциус 1926 — *Мыльникова К., Цинциус В.* Северно-великорусская свадьба. — Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
- Мэггит 1966 — *Meggitt M. J.* Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia. — Oceania. 1966, vol. 36, № 34.
- Мюллер 1976 — *Müller R.* Das Menschenbild der sophistischen Aufklärung. — Der Mensch als Mass aller Dinge. Hrsg. von R. Müller. B., 1976.
- Некклеаев 1903 — *Некклеаев И. Я.* Поверья и обычаи Сургутского края. — Записки Западно-Сибирского отд. РГО. Кн. 30. Омск, 1903.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные 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. — Записки РГО по отделению этнографии. Т. 5. СПб., 1873.
- Овчинников 1870 — *Овчинников Е.* Свадьбы в Лихачевщине. — Ярославские губернские ведомости. № 39, 1870.
- 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 составлении групп эквивалентных предметов. — Исследование развития познавательной деятельности. М., 1971.
- Ольденберг 1919 — *Oldenberg H.* Weltanschauung der Brähmaṇa-texte. Göttingen, 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-Борисоглебовском 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.

- Оствальд 1982 — *Ostwald M.* Autonomia: Its Genesis and Early History. [Chico (Cal.)], 1982.
- 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.
- 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.
- Поспелов 1877 — *Поспелов Н. М.* Свадебные обычаи Ветлужского края Макарьевского у.— Нижегородский сборник. Нижний Новгород, 1877, т. 6.
- 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.
- Радин 1927 — *Radin P.* Primitive Man as Philosopher. N. Y.— L., 1927.
- Радищев 1938, 1952 — *Радищев А. Н.* Полное собрание сочинений. Т. 1—3. М.—Л., 1938—1952.
- Радченко 1888 — *Радченко Э.* Гомельские народные песни.— Записки РГО по Отд. этнографии. Т. 13. Вып. 2. СПб., 1888.
- 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 1949 — *Renou L.* Sur la notion de brahman.— JA. T. 237, P., 1949.
- Рену 1962 — *Renou L.* Recherches sur le Rituel Védique: 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.
- Рожанский 1979 — *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
- 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, 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.
- Рэдфилд 1964 — *Redfield R.* Thinker and Intellectual in Primitive Society.— Primitive Views of the World. N. Y.— L., 1964.
- 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.
- Синицын 1921 — Синицын С. Д. Телебшане. — Бежецкий край. Вып. 1. Бежецк, 1921.
- Синклер 1951 — Sinclair T. A History of Greek Political Thought. L., 1951.
- 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 1927 — Смирнов В. Народные гадания Костромского края. — Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 41. Кострома, 1927.
- Смирнов 1922 — Смирнов М. И. Этнографические материалы по Переяславль-Залесскому уезду, Владимирской губ. М., 1922.
- 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.
- Снелл 1960 — Snell B. The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought. N. Y., 1960.
- 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.
- Тиме 1952 — Thime P. Brahman. — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 102, 1952.
- 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 Brähmaṇa-texts. Poona, 1975.
- Тихонравов 1857 — Тихонравов К. Владимирский сборник. Материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губернии. М., 1857.
- Токарев 1966 — Токарев С. А. История русской этнографии. М., 1966.
- Толмачев 1863 — Толмачев А. Крестьянские свадьбы в Малоярославецком уезде. — Памятная книжка Калужской губернии на 1862 и 1863 гг. Калуга, 1863.
- 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.
- 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.
- Финли 1966 — *Finley J.* Four Stages of Greek Thought. Stanford, 1966.
- Финли 1975 — *Finley M.* The Use and Abuse of History. N. Y., 1975.
- Фирт 1957 — *Firth R.* We, the Tikopia. L., 1957.
- Форте 1938 — *Fortes M.* Social and Psychological Aspects of Education in Taland. L., 1938 (Suppl. to «Africa», vol. 2, № 4).
- Фролов 1885 — Фролов А. Свадебные и похоронные обычаи жителей села Устьемского Устьесольского уезда. — Вологодские губернские ведомости. 1885, № 21, 22.
- Хантер 1982 — *Hunter V.* Past and Process in Herodotus and Thucydides. Princeton (N. Y.). 1982.
- 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.
- Хартланд 1970 — *Hartland E. S.* Primitive Law. [N. Y.] — L., 1970.
- 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.
- Худяков 1964 — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.—Л., 1964.
- Хэвлок 1963 — *Havelock E. A.* Preface to Plato. Cambridge (Mass.), 1963.
- Хэлловел 1937 — *Hallowell A. I.* Temporal Orientations in Western Civilization and in a Preliterate Society. — American Anthropologist. 1937, vol. 39.
- Хэмбли 1969 — *Hambly W. D.* Origins of Education among Primitive Peoples. N. Y., 1969.
- Чернышев 1901 — Чернышев В. И. Приметы. — ЖС. 1901, вып. 2.
- 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 — *Chayer 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.
- Шатле 1974 — *Chatelet F.* La naissance de l'histoire: la formation de la pensée historique en Grèce. Vol. 1—2. P., 1974.
- 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. Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда. Калуга, 1928.
- Штрелов 1947 — *Strehlow T. G. H.* Aranda Traditions. Melbourne, 1947.
- Щедровицкий 1975 — Щедровицкий Г. П. Автоматизация проектирования и задачи развития проекторочной деятельности. — Разработка и внедрение автоматизированных систем в проектировании (теория и методология). М., 1975.
- Шукинский сборник 1903 — Шукинский сборник. Вып. 2. М., 1903.
- Эльконин 1978 — Эльконин Д. Б. Психология игры. М., 1978.
- Эремич 1867 — Эремич И. Очерки белорусского Полесья. Вильна, 1867.
- Эренберг 1964 — *Ehrenberg V.* Society and Civilization in Greece and Rome. Cambridge, 1964.
- 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.
 Ярхо 1963 — Ярхо В. Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека.— ВДИ. 1963, № 2.
 Ярхо 1978 — Ярхо В. Н. Драматургия Эсхила и некоторые проблемы древнегреческой трагедии. М., 1978.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АБ — Айтарся брахмана
 АД — Апастамба-дхармасутра
 БД — Баудхаяна-дхармасутра
 БУ — Брихадараньяка упанишада
 БЯС — Брихад-Яджнавалкья-смрити
 ВГС — Вриддха-Гаутама-смрити
 ВД — Васиштха-дхармашастра
 ВС — Вишну-смрити
 ГБ — Гопатха брахмана
 ГД — Гаутама-дхармасутра
 ДБ — Джайминия брахмана
 ЗМ — Законы Ману
 КБ — Каушитаки брахмана
 МБ — Махабхарата
 ПС — Парашара-смрити
 ТБр — Тайттирия брахмана
 ТС — Тайттирия самхита
 ЧУ — Чхандогья упанишада
 ШБ — Шатапатха брахмана
 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.
 NOS — Harvard Oriental Series, Cambridge, Massachusetts.
 JA — Journal Asiatique. P.
 SBE — The Sacred Books of the East. Oxf.

SUMMARY

V. N. Romanov. *Historical Evolution of Culture. Problems of Typology*. The book provides a new history-grounded approach to the studying of culture, its types, and fundamental laws of its evolution. The author assumes the existence of distinct causal-dynamic ties between culture and mentality, on the one hand, and historically shaped types of social activity, on the other. This activity is considered to be the main system-building factor to which culture and mentality are auxiliary, dependent elements.

The study deals with specimens of primitive, ancient, and modern culture. The study also gives rise to more specific problems but, in the final analysis, they are all linked with the problem of concretizing a general methodological approach to culture and developing relevant categories centering on the notion of activity.

In specifying the starting points of historical development of ancient culture, Romanov notes that the earlier primitive culture undoubtedly was typologically concrete, primarily all its information processes were sympractical, that is, the then kinds of activity did not require for their normal operation any isolated self-contained channels of communication.

Keeping this in mind and making recourse to Indian Vedic and post-Vedic sources, the author goes on to examine typological essentials of ancient culture, relating its emergence to the passing of sympractical activity and the rise of "theoretic" textual activity. This fundamentally new cultural type was part and parcel of emergent civic relations. The origination of texts peculiar to this "theoretic" culture was not only an indication of evolving self-consciousness but an activity which, if bypassed, would have, more likely than not, left humanity, in phylogenetic respect, without ideational behaviour and mentality.

As a typological category, "theoretical" culture should relate not to the particular ideas of its practitioners but to their evolving abstractions superimposed on the psychological fields of situational actuality. In general sociological terms, it is not at all important which particular categorial system was shaping up in the individual mind. Appreciating the concrete-historical laws of development would, however, require familiarity with the contents of culture.

Textual objectivizing of any type of behaviour invariably led to the erosion of the sympractical aspect of culture. Importantly, in ancient times far from all areas of an individual's life came

to be described. In most cases, an incipient "theoretical" culture initially focused on just a few areas of social life. What this meant was that the transition to categorial thinking recasting the whole nature of man made use of texts whose range of subjects was very limited. The result was a few self-contained worldviews which, as the "theoretical" culture was reaching into other aspects of individual behaviour, came to mold a terminologically non-conflicting description of all human values. In ancient India these worldviews came to be rooted in the idea of sacrifice.

The study is principally concerned with the extensive evolution of ancient Indian "theoretical" culture; the goal is to present it as a ritualistic perspective reaching, in varying degree, into new areas of individual behaviour. Under scrutiny, though, are broader implications for Indian culture of the textual objectivizing of ritual behavior. The point is that in explicitly setting the individual in opposition to his/her behavior, this objectivizing set the stage for treating it consciously, and, within limits, arbitrarily. Sympractical thought was thus increasingly confronted with a choice situation thoroughly alien to it—adopting this mode of behaviour or not. This optional dimension would generate, much at the same time, both the orthodox ethical concepts of the upanishads upholding the traditional attitudes, and non-orthodox teachings like Buddhism and Jainism taking the negative alternative and dismissing the authority of Vedas. The conflict apparently ran to the heart of a spiritual crisis which beset India during the older upanishads and academically described as an essentially spontaneous release of the ancient Indian spirit from the "bonds of ritualism". What happened next was a diversifying culture shaping up as alternative modes of behaviour within a uniform sacrificial paradigm. The unorthodox dissenting trends retained many features of the preceding ritualistic tradition. Faced with problems deriving from the textual objectivizing of ritual, they were fashioned in contradistinction to the established paradigm, following the rule of contraries as it were.

Turning to the Russian culture of the 19th century, the author encounters historical parallels when a paradigm essentially modifies within a full-blown "theoretical" culture. Significantly, the period witnessed the rise of a contraversial "narodnik" epistem, as the nihilist mode of behaviour of the time was being textually objectivized. The cognitive patterns reproduced by the then Russian culture revealed their distinctive dialogic *thrust*. The culture thus originated an innovative dialogic appreciation of humanitarian experience, something the author has been preoccupied with throughout the study.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Часть I. Типология первобытной и древней культуры	5
Введение. О деятельностном подходе к изучению культуры	5
Глава 1. Типология первобытной культуры	11
Глава 2. Типология древней культуры. Культура древней Индии	65
Вместо заключения: культура древней Греции	101
Часть II. Исследование культуры и культура исследователя. Методологический аспект	119
Введение. О диалогической природе гуманитарного знания	119
Глава 1. Предыстория диалогической традиции в русской культуре	126
Глава 2. Русская культура XIX в. Формирование диалогизма	140
Послесловие. Перспективы изучения советской культуры	171
Список литературы	178
Список сокращений	189
Summary	190

Научное издание

Романов Владимир Николаевич

ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ

Проблемы типологии

Утверждено к печати Институтом востоковедения
Академии наук СССР

Заведующий редакцией С. С. Цельникер. Редактор Н. Б. Кондырева. Младший редактор Н. Л. Петрова. Художник В. Н. Забайров. Художественный редактор Э. Л. Эрман. Технический редактор В. П. Стуковина. Корректор В. М. Кочеткова.

ИБ № 16308

Сдано в набор 19.12.90. Подписано к печати 29.05.91. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Печать высокая. Усл. п. л. 12. Усл. кр.-отт. 12,25. Уч.-изд. л. 14,15. Тираж 2000 экз. Изд. № 7023. Зак. № 526. Цена 2 р.

Издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы 103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
3-я типография издательства «Наука» 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28