

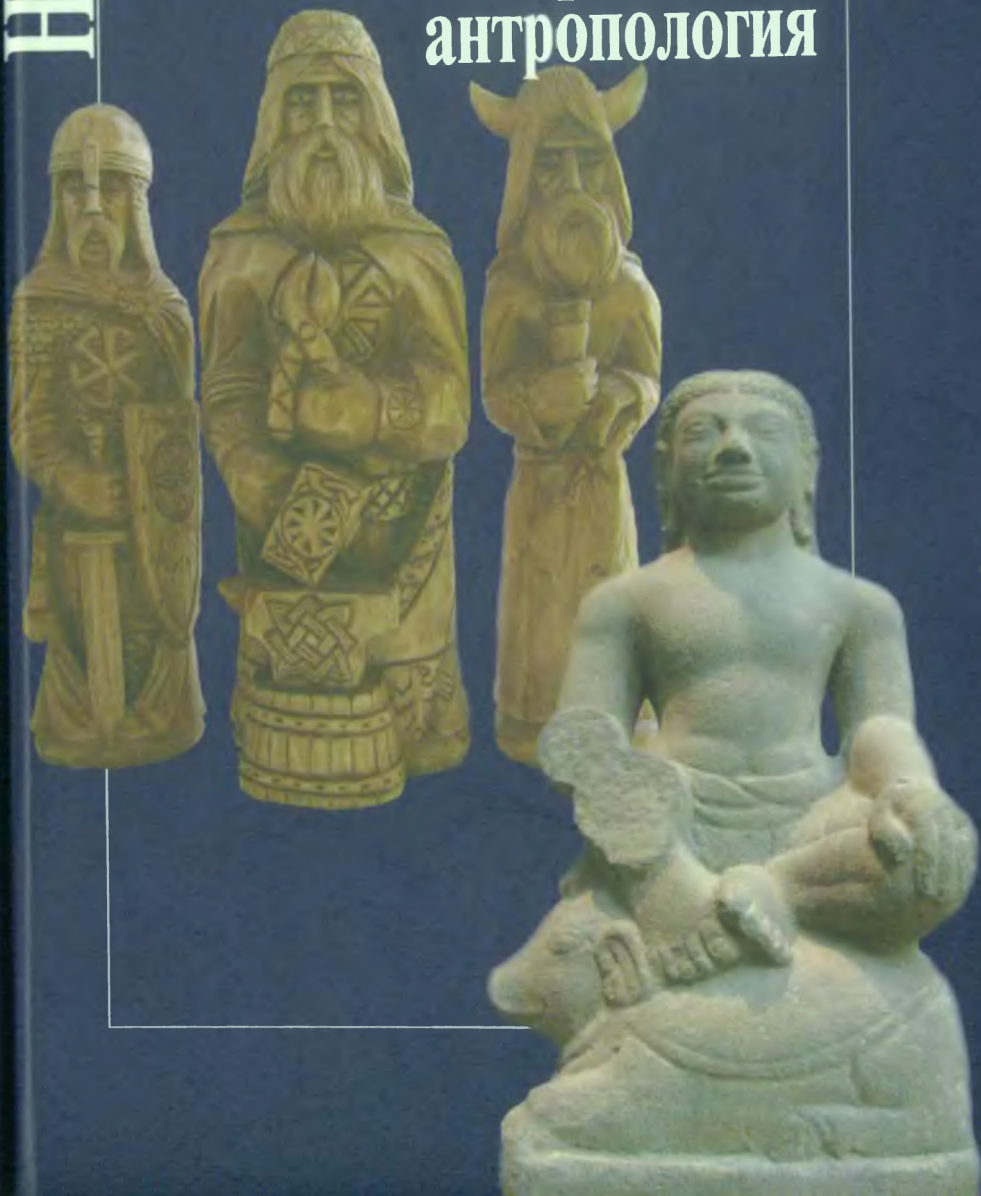
Humanitas

Культурно-историческая антропология

Humanitas

Владимир Романов

Культурно- историческая антропология



Серия основана в 1999 г.

**В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты
Центра гуманитарных научно-информационных исследований
Института научной информации по общественным наукам,
Института российской истории,
Института философии
Российской академии наук**

Владимир Романов

Культурно-историческая антропология



Центр гуманитарных инициатив

Университетская книга

Москва – Санкт-Петербург

2014

УДК 13(082.1)

ББК 87

P69

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С.Я. Левит
Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, П.П. Гайденко,
И.Л. Галинская, В.Д. Губин, Б.Л. Губман, П.С. Гуревич,
А.Л. Доброхотов, Г.И. Зверева, А.Н. Кожановский,
И.В. Кондаков, Л.А. Микешина, Ю.С. Пивоваров, И.И. Ремезова,
А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Редактор Е.В. Романова
Серийное оформление П.П. Ефремов

Романов В.Н.

P69 Культурно-историческая антропология / В.Н. Романов. —
М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская
книга, 2014. — 362 с. (Humanitas).

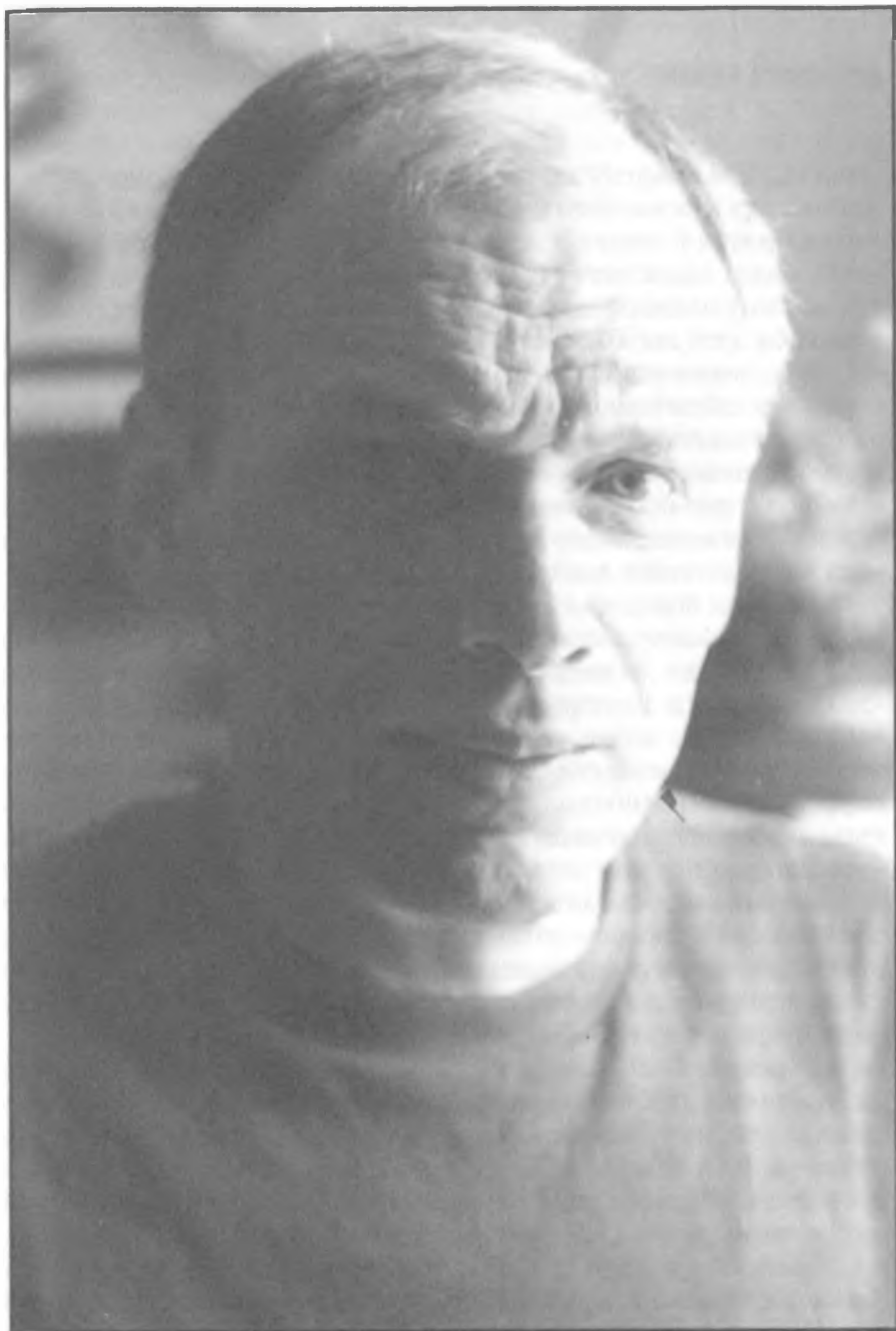
ISBN 978-5-98712-130-6

Предлагаемая книга посвящена разработке нового понимания научного гуманитарного опыта и основывающегося на этом понимании альтернативного объективистскому антропоцентричного подхода к исследованию культуры. Проведенный в рамках этого подхода анализ этнографических материалов традиционных обществ, с одной стороны, и древнеиндийских текстов ведийского и поздневедийского периодов — с другой, позволил выявить два типа культур, симпрактических и теоретических, кардинально различающихся между собой как по способу трансляции информации, так и по работе сознания ее носителей. Разведя предварительно культуры по двум эти типам, автор встраивает их затем в единую историческую перспективу. Согласно выдвинутой в работе гипотезе, можно говорить об общем векторе развития — от культуры первого типа к культуре второго, причем решающие сдвиги, предопределившие становление отдельных цивилизаций в их каждый раз конкретной содержательной определенности, следует, по всей видимости, отнести к эпохе древности.

УДК 13(082.1)
ББК 87

ISBN 978-5-98712-130-6

© Левит С.Я., составление серии, 2014
© Романов В.Н., 2014
© Центр гуманитарных инициатив, 2014
© ООО «Университетская книга-СПб», 2014



Владимир Николаевич Романов
(12.IV. 1947 – 22.XI.2013)

Осенью 1970 г. на вечернем отделении Истфака МГУ появился студент В.Романов. На его зачетной книжке красовалась фотография в солдатской форме. Позднее я узнал, что после окончания школы в 1965 г. он учился два года в Менделеевском институте. Учился весьма успешно (хотя не без удовольствия рассказывал о своих «бесчинствах» тех лет), но вскоре понял, что его интересы лежат отнюдь не в области химии, и отправился в армию. Эту пору своей жизни он вспоминал не без юмора, но временами и с ностальгией. Удивительные вещи случались в те, уже далекие, времена. Рядовой Романов в армейской библиотеке обнаружил перевод упанишад и читал его с увлечением. Он еще и подумать не мог, что исследование подобных текстов станет делом его жизни.

Вернувшись со службы в 1969 г., устроился работать. И по первому месту работы в графе «профессия» его трудовой книжки с тех пор значилось: «бетономешальщик». (Те, кто слушали его лекции по истории культуры, очевидно, не подозревали, какая у профессора профессия.) На истфак его привел интерес к недавней отечественной истории — хотел разобраться в том сломе, который произошел в первой трети XX века. Он предполагал специализироваться по истории КПСС... Правда, мне не стоило большого труда продемонстрировать ему наивность этих планов. Но подобная затея вовсе не была случайностью. Мне кажется, что при всем разнообразии тем, над которыми В.Н. Романов впоследствии работал, основной для него проблемой был проклятый вопрос: «Что же такое с нами происходит?» К феномену советской культуры он постоянно, иногда неожиданно, возвращался и в публикациях, и в разговорах.

Я вел в этой группе семинар по истории Древнего мира и помню, как меня поразила его курсовая работа. Она была едва ли не самой краткой, какую мне приходилось читать. Уже тогда ему был свойствен тот сжатый, густой стиль изложения, который хорошо знаком читателям позднейших публикаций. Вовсе не было лишних слов — а, честно говоря, иногда не хватало и необходимых. Но главное было не в форме изложения, а в том, что Романов всегда находил совершенно нетривиальный подход к проблеме. Из-за этого могли быть и осложнения. Володя как-то, смеясь, рассказывал мне, что на вступительных экзаменах за сочинение по «Войне и миру» ему поставили тройку, потому что там не было привычных цитат. И лишь на устном экзамене другой (видимо, более толковый) экзаменатор, прочитав работу, настоял на том, чтобы оценку

повысили хотя бы до четверки. Эпизод характерный: сочинения на вступительных экзаменах всегда поражали меня убожеством мысли. И, конечно, дело не только в том, что ребята в школе не научились писать и думать. Они — и не без оснований — были уверены в том, что свежесть мысли не требуется, то есть они приспособлялись. Приспособляться Романов вовсе не мог.

Как мыслящая личность Володя сложился до университета. Но я знаю, что именно систематические семинарские занятия приучили его к исследовательской работе. Он высоко ценил ту школу анализа первоисточников, которую получил на истфаке, — и в этом отношении со свойственной ему резкостью противопоставлял наш факультет другим, где ему приходилось потом работать. Он занимался философией и теорией культуры, обращался к лингвистике и психологии, но всегда ощущал себя прежде всего историком.

Могу признаться, что намерение Романова специализироваться по кафедре истории Древнего мира и заниматься Древней Индией под моим руководством сильно смутило меня. Я был лишь на полгода старше его и вовсе не был уверен в том, что могу быть понастоящему полезен этому яркому, талантливому студенту.

Меня тогда интересовали, по преимуществу, источниковедческие проблемы изучения древнеиндийских шастр. Но Володе — и в то время, и позднее — памятники классического индуизма были совершенно чужды. Его влекла эпоха более древняя — поздневедийская. В конце концов, мы остановились на архаичной дхармасутре Апастамбы. Он должен был подготовить полный перевод памятника вместе со средневековым санскритским комментарием Харадатты. Старый английский перевод дхармасутры, конечно, мог быть ему подспорьем, но комментарий никогда не переводился — и здесь нужно было идти целиною.

В студенческие годы В. Романов работал в Ленинке — грузчиком, доставлявшим тележки с книгами в переплетную мастерскую. Первоначально он выбрал это место работы потому что оно давало ему возможность читать советские газеты и брошюры двадцатых годов — то, что в других местах было бы недоступно. Но потом обнаружилась большая польза и для индологических штудий. Володя был человеком в высшей степени организованным. С раннего утра он приступал к работе и за пару часов выполнял все поручения, а затем целый день мог заниматься — вся необходимая литература была под рукою. Труд был значительный. Лишь неопытный, вроде меня, преподаватель мог поставить перед студентом подобную задачу. Позднее, когда его интересы переместились в сторону далекую от Индии, он как-то сказал мне не без досады: «Сколько на-

прасного труда я потратил на этот перевод...». Но я не думаю, что труд в конечном счете оказался напрасным. Переведя несколько сот страниц традиционного санскритского памятника, В.Н. Романов приобрел неоценимый опыт проникновения в текст. Уверен, что этот опыт пригодился ему спустя много лет.

Ближайшим результатом исследования Апастамбы стала работа о композиции дхармасутры. Она была доложена на конференции и стала частью нашей общей статьи (мне в этой статье принадлежал разбор композиции другой дхармашастры — Ману-смити). Подход В.Н. Романова к проблеме построения дхармасутры, как всегда у него, отличался свежестью мысли. С его точки зрения, последовательность изложения дхармы ученика соответствовала обряду посвящения — упанаяны, а санскритский текст являлся вербализацией ритуальной деятельности. Здесь можно обнаружить ядро одной из общих концепций, которую он развивал в последующие годы.

Я затеял публикацию общей с В.Н. Романовым статьи не в последнюю очередь из прагматических соображений, чтобы помочь ему устроиться на работу в академический институт. С помощью Г.Ф. Ильина и Г.М. Бонгард-Левина это удалось — с 1976 г. он стал работать в Отделе Древнего Востока в Институте востоковедения. Академическая действительность того времени представляла собою нечто весьма своеобразное. Едва ли не единственное поручение, которое получил новый сотрудник (о чем он рассказывал со смехом), было: с помощью бумаг от академического начальства раздобыть дефицитный голубой финский унитаз для квартиры заведующего отделом.

Скромная зарплата давала возможность заниматься наукой — тем, кто любил такие занятия и был способен им предаваться. В.Н. Романов, как и в студенческие годы, много читал. Его небольшие статьи о дхармасутрах и о композиции Махабхараты требовали самой тщательной проработки обширных санскритских текстов и научной литературы.

Ценил он и общение с коллегами по Отделу, где работало несколько серьезных ученых — как ровесников Романова, так и людей старшего поколения. Из последних особенно близок ему был Г.Ф. Ильин. На первый взгляд, это могло бы показаться странным, ибо основные интересы Григория Федоровича (проблемы рабства и социального строя Древней Индии) вовсе не были близки Романову. По традиционной для советской историографии теме у Володи была лишь одна статья, в которой затрагивалась проблема собственности. Но рассматривалась она в чисто романовском ключе: речь шла не об *отношениях собственности*, а об *отношении к собственности древних индийцев*.

Григорий Федорович был человеком не только думающим, но и безукоризненно честным в науке и в жизни. Думаю, что именно это привлекало к нему Романова. Когда в 1985 г. Г.Ф. Ильина не стало, один из молодых сотрудников Отдела прокомментировал это так: «Ну вот, одним сторонником рабовладельческой формации стало меньше». Рассказывая об этом, Володя сжимал кулаки: «Если бы я в тот момент был в Отделе, я бы просто дал ему по роже». Верю, что так и было бы — видел как-то его кулак, разбитый о зубы коллеги по академическому институту.

Из более молодых сотрудников отдела В. Романов был дружен с будущим президентом Абхазии, хеттологом Владиславом Ардзинбой. Слава однажды взял его с собою на родину — и Володя был в восторге от того, что мог наблюдать живую традиционную культуру. Тогда в его публикациях появился абхазский этнографический материал. В.Н. Романова все больше занимали общие проблемы теории культуры. На этой почве он сблизился с коллегами того же поколения, работавшими в ИВАН, — главным образом с китайстом Г.А. Ткаченко (называю лишь тех, кого уж нет).

Основные свои идеи он изложил в кандидатской диссертации и в монографии «Историческое развитие культуры» (позднее она вышла в свет в сильно переработанном и более полном виде). Центральной идеей работы было противопоставление двух типов культуры. Один из них — дописменный или бесписьменный — предполагал передачу информации в ходе самой деятельности (как выражался автор, симпрактически). Второй, связанный со школьным обучением и вербализацией опыта, был назван теоретическим. В связи с разработкой этой глобальной проблемы В.Н. Романов должен был погружаться в научную литературу, весьма далекую от его профессиональной специализации. Ему приходилось овладевать лингвистикой и психологией, он прошел через увлечение трудами Л.С. Выготского и его школы, Н.А. Бернштейна, А.А. Ухтомского. В связи с изучением традиционной культуры на отечественном материале он увлеченно штудировал публикации по фольклористике и этнографии, просматривая годовые подшивки дореволюционных журналов.

В.Н. Романов ставит вопрос о том, на какой основе происходит формирование «теоретической культуры» в разных цивилизациях. С его точки зрения, в Индии решающую роль в этом процессе сыграло осмысление ритуала в поздневедийских текстах брахманической прозы. А в греческом мире столь же значимую роль сыграли совершенно иные факторы, прежде всего, становление театра. От того, на основе чего формируется конкретная культура, зависит ее язык — те тексты, которые в принципе могут в ней возникать. Идею «потен-

циального текста культуры» В.Н. Романов развивал в тех лекциях, которые он много лет читал на кафедре истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ. Он говорил об этом в программной статье, опубликованной в сборнике «Три подхода к изучению культуры» (1997). Сборник этот был подготовлен Институтом мировой культуры МГУ, в котором В.Н. Романов проработал (после ухода из Института востоковедения) с 1993 по 2001 год.

Чтение общих курсов и занятия со студентами кафедры истории и теории мировой культуры побуждали В.Н. Романова заниматься кругом проблем далеких от индологии: античной философией, средневековой схоластикой, наукой Нового времени и — давнее его увлечение — особенностями советской культуры и психологии советского человека. Одно время он был твердо уверен в том, что к индологии больше не вернется. Как всякий человек, вторгающийся в смежные области науки, он провоцировал критические замечания специалистов. Нередко его воспринимали как какого-то самоучку, который пытается до всего добраться собственным умом и проверить личным опытом.

В.Н. Романов отказывался выступать на индологических конференциях — и даже не посещал их. Зато он очень любил междисциплинарные семинары, в которых участвовали исследователи, занимавшиеся разными культурами и, так же как и он сам, тяготившие к решению теоретических вопросов. Там он охотно делал сообщения и живо откликался на выступления других. Идеальным участником дискуссий он не был. Страстно увлеченный той или иной идеей, он стремился донести ее до слушателей, но не всегда был готов понять то, что его представлениям решительно противоречило. От оппонентов он ждал подтверждения своих мыслей и готов был на развитие и уточнение этих мыслей — но не более. Возражения коллегам нередко облекал в резкую форму — вполне вероятно, что не всегда справедливо, но всегда за этим стояла преданность истине. Ему было глубоко враждебно научное бесстыдство — шегольство пустой эрудицией или красивыми схемами, не имевшими серьезных доказательств. От каких-то идей он мог со временем отказаться — и тогда о себе самом отзывался так же резко (порою в простонародных выражениях).

Романовские мысли и наблюдения редко можно назвать бесспорными, но они не бывают тривиальными, заезженными, повторяемыми за кем-то по инерции. Помню, как-то мы с ним беседовали о том, что иногда именно заблуждения оказываются предпосылкой настоящих открытий. После того, как открытие сделано, можно и отбросить заблуждение, найдя более верный и

надежный путь. Это вполне применимо к его собственным работам — если бы ему суждено было прожить дольше, что-то было бы развито, а другое оставлено и забыто. Самое ценное у Романова — его неугомонная творческая мысль. Он жил своими исследованиями и, думаю, никогда не мог полностью от них отвлечься — не только в преподавании, но и в дружеских беседах за рюмкой вина или в любимых им деревенских, крестьянских занятиях. Именно этим объясняется характерная черта его работ: читатель нередко находит здесь неожиданные ссылки на личный опыт и переход от ученых материй к «низовой» или бытовой стороне жизни.

В последние годы жизни В.Н. Романов вернулся к исследованию санскритских текстов. Уйдя из МГУ в 2006 г., он стал профессором РГГУ в Центре сравнительного изучения культур Востока и Запада (Институт восточных культур и Античности). Он давно пришел к выводу, что наиболее творческим периодом в истории древнеиндийской цивилизации была та эпоха, когда создавались поздневедийские тексты, так называемая брахманическая проза. Обширные памятники данного жанра переводились преимущественно в конце XIX и в начале XX века. При этом нередко исследователи жаловались на туманность изложения и хаотичность построения трудов древнеиндийских ритуалистов. В историографии им уделялось несравненно меньше внимания, чем упанишадям, в которых усматривали истоки классической индийской философии.

В.Н. Романов успел напечатать переводы двух книг наиболее обширной и важной брахманы — Шатапатхи. Значительные фрагменты этого памятника были переведены и еще ждут публикации. Во вступительных статьях и обширных комментариях дан анализ терминологии и продемонстрирована значимость деятельности авторов брахманических текстов для формирования той культуры, которую автор называл «теоретической». Сама логика построения брахман была им выявлена и убедительно продемонстрирована — таким образом изучение всей поздневедийской культуры поднято на новый уровень.

Владимир Николаевич не планировал полный перевод Шатапатха-брахманы. Важнейшей задачей для него была выработка языка и стиля перевода. Ему необходимо было вскрыть тот круг ассоциаций, который был актуальным для создателей брахман, а потому он с пристальным вниманием изучал не только сам ведийский ритуал, но и ту повседневную реальность, в которой жили и творили ритуалисты. Романов воинственно относился к попыткам вносить в интерпретацию брахманической прозы туманный мистицизм. В его переводах древнеиндийские мыслители говорят языком не похожим на язык немецкой профессуры позапрошлого века — зачастую

выражаются по-мужицки грубо, иронизируют, пороку употребляют слова и образы, которые способны шокировать рафинированную публику. Но при этом у вдумчивого читателя появляется уверенность, что именно здесь они, действительно, говорят своим голосом. В.Н. Романов любил рассуждать о диалогической природе гуманитарного знания. А в последних работах он словно беседовал с ведийскими риши, понимая то, что они хотели и могли сказать на языке своей культуры. Диалог этот был трагически прерван.

А.А. Вигасин

Кончина Владимира Николаевича Романова — для меня большая утрата и неожиданный удар. Я бываю в Москве наездами, раз в год по сентяблям, а остальное время живу далеко от Москвы и нередко скучаю по своим старым друзьям и коллегам. Нынешние скайпы и мейлы в большой мере скрашивают мне нехватку общения с ними, однако Володя — единственный из всех близких мне людей — не пользовался ни тем, ни другим, и не из какого-то надуманного снобистского принципа. Сам он на мой вопрос «какой у тебя адрес в мейле и скайпе» отвечал легким сожалеющим пожатием плеч. «Нет, я понимаю, ты живешь далеко, тебе все это очень важно», — спешил он оправдать меня и оправдаться сам. Думаю, что все эти новейшие и, на мой взгляд, замечательные технические возможности ему виделись не более чем симуляцией, чем-то вроде искусственных фруктов из пластмассы, а он, как никто, был естественен, прям, честен и саморавен.

При этом он вовсе не был человеком, который может пойти на бестактность ради того, чтобы полнее выразить то, что считает за истину, он был тактичен, чуток и бережен к собеседнику, но — никогда не кривил душой.

Впервые я познакомилась с ним на семинаре в Институте востоковедения, где мы оба работали, еще в 80-е, когда большие перемены в нашей стране еще только начинались. Многие из нас (говоря прежде всего о себе) тогда ожидали новых методологических и эвристических горизонтов, хотя еще не могли предугадать, каковы они будут — эти новые измерения и энергии нашей будущей научной деятельности, с которой постепенно спадали идеологические ограничения и запреты. Большинство в нашей компании были «древники» и медиевисты; мы, в отличие от «современщиков», благодаря сделанному нами выбору периода исследований избег-

ли необходимости все время провозглашать классовость своих позиций и через каждое слово поминать классиков марксизма-ленинизма. Нам было позволено несколько больше «отклоняться» и в теоретическом, и в методологическом отношении. Все мы к тому времени привыкли жить достаточно замкнуто в своих герменевтических мирах, и теперь нагрянувшая свобода писать и говорить то, что раньше было нельзя, читать и цитировать то, что прежде было недоступно, требовала от нас некоего внутреннего расширения и взлета — так, во всяком случае, это ощущала я, но, как я помню, ощущение было практически общим для всех нас.

Володя же к моменту моего с ним знакомства был уже свободен, как, может быть, был свободен всегда, его мысль не была стеснена ничем, кроме его собственных предпочтений.

Я очень хорошо помню те чувства — как раз те самые расширение и взлет — охватившие меня, когда я слушала доклад Володи, самый первый из большой серии его выступлений перед нами — про истоки человеческой культуры, как он их понимал, про разницу между «симпрактическим» и «теоретическим» в его трактовке — в общем, о том, что он сам назвал деятельностным подходом. Помню также, что после доклада в комнате отдела, а потом по дороге в метро и в самом метро мы жарко и подробно обсуждали его основания, развертывание и выводы. Но не так уж мне тогда было важно, все ли предложенные Володей построения равно корректны и все ли логично и непротиворечиво в его концепции «потенциального текста культуры». Я была благодарна ему как человеку, который те самые объекты и явления, о которых я много лет думала и даже писала, показал мне сверху и со стороны, сопоставил их с другими, о которых я не знала или знала очень мало, который явил нам себя как творческую личность, как мыслителя большого масштаба, способного охватить и включить в свою аналитическую картину мира несколько цивилизаций древности и даже ту бурлящую и противоречивую современность, в которой мы тогда жили.

Меня всегда поражало число, «междисциплинарность» и разнообразие источников, с которыми работал Володя. Вместе с тем для него было естественно и характерно относиться критически к любому имени и любому научному наследию. Может быть, слово «критический» здесь не очень точно — критика как таковая, критика ради критики никогда не входила в число его хобби, просто у него сложилась его собственная, оригинальная и четко очерченная теория, своя индивидуальная эпистема с большой объяснительной силой, поэтому всякая работа, всякий авторитетный источник служили для него, скорее, отправной точкой, чем средством подтвердить свою правоту.

В 1992 г. благодаря Володе я была приглашена работать на полставки в новообразованном Институте мировой культуры при философском факультете МГУ. По моим обстоятельствам я там проработала всего два года, но когда я вспоминаю эти наши научные заседания 20-летней давности, оказывается, что больше всего я помню не содержание, а атмосферу этих собраний, на которых говорилось о самом разном и постулировалась самое разное. Володя, взяв слово, всегда приподнимал тему на следующий, более высокий уровень, тем самым предоставляя докладчику возможность соположения его предмета с другими и приглашая его взойти на более высокую ступень теоретического обобщения. Иногда с той же целью он прояснял какую-то незначительную деталь или факт, описываемый в докладе, таким образом, что они приобретали глубину и энергию смысла, характеризующего описываемую культуру.

В этом качестве — как слушатель докладов коллег, комментатор и дискуссант — Володя всегда был неоценим. И тогда, в Институте мировой культуры, и позже, когда он уже перешел в Институт восточных культур и Античности РГГУ, он всегда слушал доклады коллег внимательно и чутко, и, подобно музыканту на выступлении со товарища, играющего на том же инструменте, он мог безошибочно расслышать небрежно взятую, смазанную ноту или со слуха оценить сложную композицию и оркестровку новой для него пьесы. Даже сами его оценки, если он решал формулировать коротко и импрессионистически, иногда напоминали мне моего учителя музыкальной школы пятидесятилетней давности. На мой сентябрьский доклад в Институте восточных культур и Античности РГГУ в этом году он пришел, отказавшись ради этого от запланированной поездки в его любимую деревню, его заболоченную Аркадию. После моего доклада мы сидели рядом на собрании членов семинара, у нас образовалась возможность поговорить, и он сказал: «Там в начале у тебя звучало как-то глухо, показалось, там что-то ненужное, но потом все выровнялось, объяснилось, зазвучало. Профессионально сделала, в общем». Для меня это была высокая похвала, которой я дорожу и о которой вспоминаю до сих пор. Мы говорили и о другом — о его недавней семейной утрате, о его науке, о моей жизни там и здесь. И как я жалею теперь, что мы поговорили бегло и коротко, что оба вскоре присоединились к общему разговору, что я не сказала ему ничего действительно важного и значительного, — но ведь это потому, что, казалось, жизнь продолжается, и мы, конечно, если не в этом сентябре, так на будущий год еще непременно увидимся...

Работы В.Н.Романова

- Дхармасутра Апастамбы с комментарием Харадатты / Пер. В.Н. Романова. М., 1976 (рукопись).
- Наблюдения над композицией Дхармасутры Апастамбы // Тезисы конференции аспирантов и молодых сотрудников Института востоковедения АН. История. Ч. II. М., 1977. С. 100—102.
- Древнеиндийские представления о царе и царстве // Вестник древней истории, 1978, № 4. С. 26—33.
- О социальной значимости дхармасутр // Санскрит и древнеиндийская культура. Сборник статей и сообщений советских ученых к IV Всемирной конференции по санскриту. М.: Наука, 1979. С. 103—107.
- Из наблюдений над композицией дхармашастр // Древний Восток и античный мир. М.: МГУ, 1980. С. 83—101 (в соавторстве с А.А. Вигасиным).
- К вопросу о жанре дхармашастр // История и культура Центральной Азии. М.: ГРВЛ, 1983. С. 182—189.
- Некоторые особенности генезиса древнеиндийской цивилизации. К проблеме историко-культурных закономерностей перехода от первобытности к древнему обществу: Автореферат дис. канд. исторических наук. М.: Институт Востоковедения АН, 1985.
- Из наблюдений за композицией «Махабхараты» // Древняя Индия. Язык, культура, текст. М.: ГРВЛ, 1985. С. 88—104.
- Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М.: ГРВЛ, 1991.
- Исповедь научного работника или утешение методологией // Три подхода к изучению культуры. М.: МГУ, 1997. С. 93—126.
- [перепечатано также: Об устройении человека (в жанре исповеди научного работника, находящего утешение в методологии) // Кто сегодня делает философию в России. Т. I. М.: Поколение, 2007. С. 515—546].
- Что значит «говорить сатью». По материалам Шатапатха-брахманы // Труды по культурной антропологии. Памяти Григория Александровича Ткаченко. М.: Издательский дом «Муравей», 2002. С. 144—167.
- Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М.: Издатель Савин С.А., 2003.
- О медитативном значении глагола *upa-ās* (к жанровой эволюции брахманической прозы) // *Indologica*. Сборник статей памяти Т.Я. Елизаренковой. Книга I. М.: РГГУ, 2008. С. 419—433.
- Что значит поздневедийское *upa-ās*: к проблеме значения слова. М.: Макс Пресс, 2008.
- «Шатапатха-брахмана». Книга I. Книга X (фрагмент). Перевод, вступительная статья и примечания. М.: Восточная литература, 2009.
- «Шатапатха-брахмана». Книга X. Тайная. Перевод, вступительная статья и примечания. М.: Восточная литература, 2010.

*Светлой памяти Отдела Древнего Востока
Института востоковедения АН СССР посвящается*



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

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

Вот в этой-то как раз связи у меня впервые родилось смутное подозрение, что, придерживаясь рутины научной мысли в поисках причинного объяснения, кажущегося нам наиболее разумным и наиболее для нас приемлемым, упускаешь что-то главное здесь и это главное состоит, быть может, не столько в описываемой прак-

тике, сколько в самом акте описания, который безотносительно к чему-либо уже сам по себе заключал в это время определенный момент новизны и притом достаточно сильный, чтобы мотивировать вне зависимости от прагматики текстовую объективацию стародавних норм сложившегося ранее поведения.

Дальнейшее продвижение вперед в этом направлении блокировалось, однако, моей же собственной, глубоко укоренившейся, хотя и вполне пред-рассудочной (как это выяснилось, правда, только впоследствии) установкой, не позволявшей мне увидеть в подобного рода нормативных текстах нечто большее, чем чистое проявление самой естественной способности человеческого существа. Уже одна видовая его характеристика как *существа разумного* заранее и без всякой задумчивости с моей стороны однозначно воспринималась верным залогом того, что человек во все времена и в любой культуре в силу универсальности человеческой природы просто изначально способен к произвольному и целенаправленному текстовому нормотворчеству.

Изживание этой пред-рассудочной установки оказалось делом весьма затруднительным, но лишь до тех пор, пока для меня в полной мере не проявился тип задач, неизменно встающих перед любым создателем нормативного текста. Их решение вне зависимости от того, идет ли речь о древности или о нашем времени, предполагает сходные по своей структуре операции. Для того чтобы дать внеконтекстное описание нормы, которое только и может послужить для остальных членов социума однозначно читаемым алгоритмом, человеку необходимо преодолеть сначала свою связанность с психологическими полями ситуационной действительности, выйти за их пределы, отвлечься от них — и соответственно от самого себя в них — и лишь затем вернуться к той же самой действительности, но осмысленной уже не собственным присутствием в ней, а с помощью ее аналитического текстового отображения. Именно в ходе такого внутреннего абстрагирующего движения как раз и сотворяется то обособленное от практики умозрительное пространство, переместившись в которое создатель нормативного текста, отвлекшийся на время от своего телесно-деятельного присутствия в предметно-событийном мире, в состоянии занять по отношению к нему позицию отстраненного наблюдателя, целенаправленно вычлняя и объективируя в той или иной системе кодов спонтанно сложившуюся в нем прежде поведенческую норму.

Начиная с этого момента, когда стало более или менее понятно, что древние и современные культуры, если рассматривать их с точки зрения способности человеческого существа к произволь-

ному отвлечению от своего деятельностного присутствия в мире и занятию по отношению к этому миру определенной метапозиции, явственным образом обнаруживают типологически сходные черты, мое первоначальное смутное подозрение начало постепенно перерастать в некоторую предварительную, «рабочую» гипотезу. Исходя из факта появления и повсеместного распространения в древних обществах разнородных по содержанию нормативных текстов, логично было предположить, что именно в эту эпоху — и, разумеется, не только в Индии — случилось событие чрезвычайной для филогенетического развития человечества важности. Суть его сводилась к формированию принципиально нового пространства познавательных возможностей, вызванных к жизни конституированием вне-ситуационной и теоретической по своей умозрительной природе нормотворческой текстовой деятельности, обособленной от иных практик и по месту и по времени.

Фундаментальное значение этого события и его каузално-динамическое объяснение мне еще только предстояло выяснить в дальнейшем. Главное, однако, заключалось в том, что теперь оно предстало уже передо мной в качестве вполне осязаемого предмета конкретного исторического исследования, нацеленного на выявление типологических характеристик как древней, так и предшествующей ей первобытной культуры. Ведь исходная моя «рабочая» гипотеза с необходимостью предполагала, что именно в древности впервые стала формироваться та, ставшая впоследствии совсем привычной и кажущаяся нам теперь совершенно естественной, данной нам как бы от природы, мыслительная дистанция, которая оказывалась достаточной для того, чтобы человек «прозрел» наконец в отношении окружающего его мира и соответственно весь этот мир превратился бы для него (по крайней мере потенциально) из практически обживаемого присутственного места в сторонний и до сих пор невиданный объект — объект нормативного текстового отображения.

Естественно, что гипотеза эта могла получить хоть какое-то право на существование только в том единственном случае, если бы удалось действительно выявить некоторые основания, по которым предшествующую древности первобытную культуру можно было бы с известной долей уверенности отнести к разряду, условно говоря, «незрячих» — или, как мы будем называть их в дальнейшем, симпрактических, — кардинально отличающихся от «зрячих» культур теоретического типа и по способу передачи информации, и по предоставляемым ими познавательным возможностям. Однако и здесь, при решении этой задачи, в первую очередь мне опять

пришлось преодолевать свои же собственные пред-рассудочные установки, заставлявшие меня как *существо разумное* — что к тому времени самым зримым образом подтверждалось уже наличием на руках документа о законченном и к тому же высшем образовании — изначально сомневаться в самой возможности существования такого рода симпрактических культур, где целесообразное и системное поведение человека не являлось бы функцией предварительного речевого планирования и где проблема построения адекватного ситуации поведения имплицитно решалась бы совершенно иначе, на принципиально иных уровнях человеческого естества.

И так случалось каждый раз, на каждом следующем шаге: и когда я, привлекая материал так называемых бесписьменных, традиционных, или, по-другому, этнографических обществ, не испытывающих никакой потребности в нормативном самоописании, пытался сначала реконструировать типологические признаки первобытной культуры и обосновать хотя бы косвенным и скорее логическим образом свое исходное предположение о ее «незрячем», симпрактическом характере; и когда, отталкиваясь от параллелей с онтогенетическим развитием современного человека, пытался затем нащупать подступы к решению проблемы перехода от симпрактического типа культуры к теоретическому; и когда в поисках ответа на неизбежно встававший передо мной вопрос о том, как в древности в русле типологически сходного исторического развития могли формироваться совершенно несходные по своему содержанию культуры, приступил наконец к анализу древнеиндийской текстовой традиции ведийского и поздневедийского периодов.

При каждом из этих шагов я каждый раз неизменно наталкивался на существенное препятствие в виде меня самого, а точнее, в виде тех постоянно ускользающих от сознания надындивидуальных пред-рассудков, кои имманентно были присущи мне как современному представителю теоретической культуры, да к тому же определенному еще дополнительно совершенно определенным в отношении содержания ее конкретным, отечественным подвидом. Чем дальше я продвигался вперед, тем больше убеждался — причем чисто эмпирическим путем, набивая в ходе работы все больше шишек, — что именно они, эти лежащие за порогом сознания пред-рассудки, являясь безусловной предпосылкой предпринятого мною исследования, вместе с тем решительно препятствуют расширению горизонтов моего же собственного незнания, понуждая мысль обреченно плестись по уже исхоженному задолго до меня и predeterminedенному заранее маршруту.

Вот так, мало-помалу проясняясь, определилась последняя по счету, но уж точно не последняя для меня по значимости сквозная тема предлагаемого вниманию читателя исследования. В содержательном отношении она прежде всего связана с выявлением и анализом того бытующего в человеческом существе надындивидуального пред-рассудочного начала, без которого это существо никогда и ни при каких условиях не состоялось бы как *существо разумное*. Непосредственно этой теме отведена вся первая часть книги. Но и далее, в двух последующих ее частях, она будет всплывать постоянно, касаясь, с одной стороны, той драматической, если не сказать тупиковой, познавательной ситуации, в которую каждый раз загоняет себя исследователь, произвольно проецируя свои собственные пред-рассудочные установки — причем как типологического, так и содержательного свойства — в принципиально иной культурный контекст, а с другой — тех предоставляемых самой диалогической природой гуманитарного опыта возможностей, которые позволяют, по крайней мере в теории, избежать этого гносеологического тупика двойничества, а при наличии еще и воли воспользоваться ими хотя бы изредка — а на большее нам и рассчитывать, видимо, не приходится — выбраться из него.

В завершение своего короткого рассказа о долголетней истории написания настоящей книги мне остается только назвать имя нашего выдающегося соотечественника физиолога А.А. Ухтомского, сыгравшего в моей научной биографии роль своеобразного вожака¹. Его потаенные и, на первый взгляд, вовсе не научные мысли о двойничестве как крайней форме проявления аутизма современного ученого, а также предложенный им способ лечения этого весьма распространенного в научной среде заболевания уже изначально, с самой студенческой скамьи, предопределили мое будущее понимание гуманитарного опыта. Они заранее делали для меня — сначала просто как для *Владимира* и без всякого тогда еще *Николаевича* — совершенно неприемлемым доминирующий по

¹ Моя первая встреча с А.А. Ухтомским состоялась совершенно случайно еще в далекие семидесятые годы на страницах необыкновенно популярного в то время журнала «Новый мир» (*Ухтомский А.А. Письма. Публикация, вводная статья и примеч. Е.И. Бронштейн-Шур // Новый мир. 1973. № 1. С 371–436*). Сейчас мы имеем возможность гораздо полнее ознакомиться с его гуманитарным наследием благодаря изданиям относительно недавних лет, подготовленным совместными усилиями Л.В. Соколовой, Г.М. Цуриковой и И.С. Кузьмичева: *Ухтомский А.А. Интуиция совести*. СПб., 1996; *он же. Заслуженный собеседник*. Рыбинск, 1997; *он же. Доминанта души. Из гуманитарного наследия*. Рыбинск, 2000.

сию пору в науках о человеке по-объективистски бесчеловечный метод исследования, против которого и направлено все мое нынешнее предприятие. Начинается оно с критики лежащих в самом основании этого метода пред-рассудочных представлений о разумности человеческого существа, критикой его оно завершается и в *Послесловии*, где этот метод, представляющийся чисто научным вроде бы феноменом, рассматривается уже в культурно-исторической перспективе — в качестве одного из частных проявлений рационалистической и соответственно монологической по самой своей сути западноевропейской культурной традиции.

Часть I.

Человек, язык, культура:
По эту сторону от объективного

Антропоцентричный подход к языку vs. объективистский (к методологии гуманитарного исследования)

Чтобы поскорее подобраться к самой сути собственно человеческого существа, самой очевидной видовой характеристикой которого как *существа разумного* является, по общему признанию ученых, его способность осмысленно оперировать словом, с вопроса о лексическом значении последнего мы как раз и начнем сейчас наш разговор. Вопрос этот относится, несомненно, к разряду «вечных», не допускающих по самой своей вечности окончательного и однозначного ответа, и я уже в силу одной только присущей мне профессиональной ограниченности, не говоря о временной, никак не могу претендовать на его решение. Цель, преследуемая мной в данном случае, гораздо скромнее и состоит она лишь в том, чтобы более или менее четко обрисовать контуры одного из возможных подходов, который при трактовке лексического значения слова учитывал бы следующие три обстоятельства:

— во-первых, многоуровневую организацию человеческого существа и, в частности, смыслообразующую роль телесно-двигательной его активности, которая вопреки распространенным в науке представлениям разворачивается не в объективном, т.е. предметном, мире, не в объективном физическом пространстве, однородном и изотропном по своим свойствам, а именно в окружающем каждую отдельную человеческую особь и потому изначально эго-центрично организованном по отношению к ней мире опредмеченных возможностей;

— во-вторых, непосредственно знаковую природу структурированного таким образом человеческого мира, который приобретает для нас системное значение и смысл уже благодаря одному нашему телесно-деятельностному присутствию в нем и уж точно не в тот только момент, когда он предстает перед нами в виде рисуемой лингвистами его так называемой языковой картины;

— и, в-третьих, наличие обусловленного всем полноценным человеческим естеством известного изоморфизма между эго-центричной структурой окружающего каждого из нас мира опредмеченных возможностей и аналогичной структурой лексического состава естественного языка, и, причем именно в той ипостаси, в какой этот его состав, структурируясь относительно нашего ме-

стоименного я, бытует реально в нас самих, когда язык еще не подвергся процедуре так называемой научной идеализации, проводимой обычно лингвистом в целях выявления отвлеченного от нашей полноценной самости объективного, как принято говорить, значения слова.

Методологической своей стороной наш разговор будет, в конечном счете, обращен к одному из самых фундаментальных научных пред-рассудков, обуславливающему бессознательную склонность исследователей-гуманитариев, как только тематика их занятий соприкасается с человеком и его сознанием, тут же встраиваться в привычную для европейской культуры парадигму отражения, невольно прибегая к соответствующим ее названию и метафорическим по своему существу выражениям. Среди прочих не избежали этого пред-рассудочного прессинга и лингвисты, что, в частности, проявляется у них в той поразительной непринужденности, с которой они используют уже упомянутую выше метафору «языковой картины мира», толкуемой ими обычно в качестве языкового отражения объективной внеязыковой действительности, т.е. в качестве запечатленного в языке — и прежде всего в лексическом его составе — интегрального образа последней.

Разумеется, суть дела заключается не в самой картинной метафоре, к которой, как и к любой другой (к примеру — компьютерной, аналогичной по своей полной несообразности человеческой природе, а потому и столь же неуместной), предъявлять какие-либо претензии было бы верхом неразумия, а в тех скрывающихся за ней и весьма распространенных среди объективистски ориентированных лингвистов исходных методологических установках, которые решающим образом сказываются как на предметной направленности семантического исследования, так и на логике его развертывания².

Так вот, не требуется, по-моему, слишком больших усилий, чтобы понять, что начальный импульс, определяющий в общих чертах конфигурацию познавательного опыта, включая и методологическую его основу, исходит в данном случае от вполне, казалось бы, естественного и, на первый взгляд, вполне оправданного противопоставления естественного языка как предмета лингвосемантического анализа всей остальной лежащей за его пределами и отражающейся в нем объективной внеязыковой действительности.

² Краткий критический анализ основных принципов «объективных» теорий значения слова, восходящих, в конечном счете, к аристотелевской модели категорий и доминировавших в языкознании в течение большей части XX века, дан в обзорной статье: *Ченки А. Семантика в когнитивной лингвистике // Современная американская лингвистика: фундаментальные направления. М., 2002. С. 341—346.*

Момент парадоксальности заключается, однако, в том, что именно всеобъемлющий характер этого исходного и формально вроде бы безупречного разбиения оборачивается на практике резким сужением предметной перспективы семантического исследования.

Поскольку совокупное денотативное пространство соответствующих языковых выражений, *язык и внеязыковая действительность*, имеет предельно мыслимый объем — ведь и в самом деле нет, в сущности, ничего, что нельзя было бы промыслить как относящееся либо к сфере первого, либо к сфере второго, — человек, в связи с которым по большому счету только и имеет вообще-то смысл говорить о значении слова в полном смысле самого слова *значение* (попросту, замечу в скобках, бессмысленного без заполнения валентности *для кого*), однозначно попадает в разряд объектов, принадлежащих исключительно внеязыковой действительности.

Как таковой, он сразу же и бесповоротно выводится за пределы лингвосемантического анализа и передается в руки представителей других специальностей (психологов, философов, культурологов и т.д.), призванных по долгу своей службы профессионально заниматься им. Для лингвистов же, занимающихся вопросами семантики и последовательно работающих в парадигме отражения, человек может представлять в связи с этим законный интерес лишь в той, строго говоря, мере, в какой он, наряду со всеми прочими отражающимися в лексическом составе языка объектами внеязыковой действительности, также должен — просто ради полноты все той же «языковой картины мира» — занять в ней свое законное место.

В этой до опыта зауженной и изначально обесчеловеченной перспективе, формирующейся ровно в тот момент, когда на естественный язык начинают смотреть с бесконечно удаленной и отвлеченной от человеческого естества объективной точки зрения (она же — «точка зрения вечности»), не остается, в сущности, ничего другого как свести структуру лексического значения слова к чисто формальной совокупности трех принципиально разнородных по своей сути отношений, в которые оно вступает:

- с другими словами, входящими в лексический состав языка;
- с обозначаемым им объектом внеязыковой действительности;
- и, наконец, с отражающим этот объект понятием.

При таком формально-объективистском подходе за скобками, естественно, остается вопрос об отношении языкового знака с человеком, в котором, однако, только и может иметь место реальная, а не формальная интеграция всех трех фиксируемых в ходе лингвистического анализа разнородных компонентов лексического значения слова. Не будучи поставлен предметно, данный вопрос по

необходимости переводится в чисто спекулятивную плоскость, где как раз и оказывается востребованной картинная метафора, позволяющая лингвисту пережить свои умозрительные игры разума в объективное (т.е. абстрагированное от нашей полноценной человеческой самости) значение слова как имеющие под собой хоть какую-то бытийную основу. Объяснительная конструкция, играющая в этих играх роль своеобразной методологической рамки, приобретает при этом следующий приблизительно вид.

Человек, являясь носителем языка — и это отличает его от всех остальных объектов внеязыковой действительности, — представляет собой некое вместилище «языковой картины мира». Овладевая естественным языком и прежде всего лексическим значением слов, носитель языка начинает видеть мир под определенным углом зрения, подсказанным ему родным языком, и в конце концов сживается с той концептуализацией мира, которая характерна для его культуры. Открываясь внутреннему взору, эта «картина» навязывает (так буквально и говорят иногда — именно *навязывает*) своему носителю тот или иной способ отражения объективной внеязыковой действительности и соответственно тот или иной способ ориентации в ней.

Здесь, как правило, ставится точка, хотя целый ряд вроде бы важнейших для лингвистической семантики вопросов — о системной организации той «языковой картины мира» (если уж пользоваться этой метафорой), которую исследователь после ее сотворения без всякой предварительной задумчивости подвешивает где-то на гвоздике в человеческой голове, о ее пространственно-временной композиции, о смысловой ее доминанте и, наконец, о реальном психологическом статусе (ведь не на гвоздике же, право, висит) — остается по существу без сколько-нибудь удовлетворительного ответа. Более того, складывается подчас впечатление, что реальная системность лексического состава естественного языка, которую, разумеется, просто невозможно себе представить без учета человеческого фактора — и причем в его ведущей и, как мы увидим далее, системообразующей функции, — в принципе и не очень-то волнует склонных к формализму лингвистов, испытывающих, судя по их работам, чувство глубочайшего удовлетворения уже от одного только систематического использования ими в своих исследованиях некоторого системным образом сконструированного метаязыка, максимально, как правило, приближенного в идеальном (с их точки зрения) варианте к логическому.

Между тем вся приведенная выше объяснительная конструкция, призванная, в конечном счете, онтологически оправдать (хотя бы за счет метафоры) те немалые интеллектуальные усилия, которые

затрачиваются формалистами на интегральное описание естественного языка с нечеловеческой, а потому и совершенно неестественной для него и абсолютно неадекватной ему «точки зрения вечности», сплошь пред-рассудочна в самой своей основе. Стремясь по ходу научного опыта к выявлению отвлеченного от человеческого существа значения слова с помощью формального его представления, в виде записи на том или ином метаязыке, они упускают из вида один, но зато решающий все дело фундаментальный факт.

Факт же этот состоит именно в том, что вопреки их исходной методологической установке совокупное денотативное пространство лексического состава естественного языка вовсе не совпадает — и не просто по объему, а именно в принципе, по самой своей сути, — с отвлеченной от человека объективной внеязыковой действительностью. Ведь именно в ней-то как раз человек со своим естественным языком практически никогда не бывает, неизменно оставаясь в повседневно-практической своей жизни в пределах окружающего его и эго-центрично структурированного по отношению к нему мира опредмеченных возможностей.

Совсем другое дело ученый, который, постоянно сталкиваясь по роду своей профессиональной деятельности с задачами теоретического типа, сознательно и целенаправленно стремится выйти из жизненной связи со своим собственным миром и по возможности абстрагироваться от него (и соответственно — от самого себя в нем), чтобы затем, изготовив из себя предварительно некое существующее само по себе познающее устройство, очищенное от всех препятствующих научному познанию антропоморфных элементов, приступить далее к объективному описанию действительности, не сопряженному с собственным присутствием в ней всем своим полноценным (включая, разумеется, и двигательно-перцептивное наше эго) человеческим составом. А это, в свою очередь, требует уже, естественно, не естественного, а именно искусственного языка с искусственной же лексикой и правилами.

Только в этих весьма специфических случаях, когда человек, трансформируясь в идеального и бесплотного субъекта теоретического познания, окончательно изымает себя из прежде окружавшего его эго-центричного мира опредмеченных возможностей, действительность, структурируясь по-новому — уже не как присутственное место, в котором совершаются практические действия, а как некий подлежащий исследованию спецобъект, сотворяемый самими специальными исследовательскими процедурами, — предстает теперь перед специалистом в своем законченно идеализированном виде. И вот только теперь эта идеально сконструированная действитель-

ность, воплощающая принятые в каждой конкретной науке нормы и правила исследования, действительно становится идеальным для теоретического рассмотрения объектом, который действительно противостоит идеально же приспособленному для его познания развоплощенному субъекту и относительно которого этот изъятый из повседневной действительности безместный, бестелесный и безличный лишенец может делать в принципе только одно: пребывая в метапозиции, отражать с отвлеченной точки зрения (она же — «точка зрения вечности») сконструированный им же самим объект в своем специально ориентированном умозрящем сознании и получать на выходе ту или иную (опять же в зависимости от специально-сти) умозрительную (*resp.* — бес-человечную, но, разумеется, никак не бессубъектную) его картину (физическую, химическую и т.п.).

Если в этом разрезе чуть повнимательнее присмотреться теперь к той специальной научной картине мира, которую рисует в своем воображении лингвист-гуманитарий, успешно прошедший школу профессионального «очищения» и научившийся бездумно вторить естественнику в его абсолютно законном стремлении рассматривать нечеловеческую действительность в максимально обезчеловеченной перспективе, несложно будет заметить, что человек как *существо разумное*, промышляясь по образу и подобию бесплотного субъекта картезианского толка (*res cogitans*), изначально вне-положенного протяженному миру материальных объектов (*res extensa*), вписывается в нее в крайне усеченном и абсолютно неестественном для себя виде. Собственно человеческое его существо, будучи фактически срисовано с самого умозрящего рисовальщика лингвистической картины мира, оказывается представленным в ней одной только избранной своей «интеллектуальной частью» — одной, условно говоря, головой, наделяемой лишь двумя значимыми для проводимого над ней опыта способностями: к наименованию предметов и промышлению их в чисто умозрительных категориях, начисто лишенных, естественно, каких бы то ни было чувственно-телесных проекций.

Подобное развоплощение и одухотворение человеческого существа являет собой, однако, настолько грубую редукцию (если не сказать — вивисекцию) и настолько не сообразуется с его реальным устройством, что дальнейшее обсуждение проблемы значения — и именно для человека, а не умозрящего субъекта лингвистического опыта — языкового знака в пределах постоянно проводимой объективистски ориентированными лингвистами идеализации предмета семантического исследования лишается в значительной степени смысла. Его остается еще меньше, если мы начинаем вдобавок

учитывать, что и все прочие явления внеязыковой действительности безотчетно, но вместе с тем вполне закономерно подгоняются такими исследователями под крайне ограниченные способности своего бестелесного двойника. Поскольку последний — просто за отсутствием, фигурально выражаясь, рук — схватить (= понять) предметы может лишь умозрительно, в научный опыт они также по необходимости входят одной-единственной своей стороной, лишь в качестве референтов языкового знака, непременно требующих для более или менее осмысленного манипулирования ими своего эксплицитного семантического представления³.

По сути дела, экзистирование усеченного до головы субъекта лингвосемантического опыта как раз и сводится к проведению им подобного рода «представительских мероприятий», конечному результату которых, дающему чисто умозрительное понятие о предмете, только и приписывается статус соответствующего этому предмету понятия. В рассуждениях о значении слова именно оно, со своими однозначно определенными (в аналитическом тексте) и фиксированными (посредством его слов) границами, неизбежно принимая по ходу опыта вербально-логический вид, начинает целиком подменять собой понятие предметное, которое, однако, в генетическом плане не имеет никакого касательства ни к умозрению, ни к слову.

Ведь не может быть никаких сомнений в том, что относительная стабилизация смысла предмета (иначе говоря, его функционального назначения), приводящая к становлению в человеческой особи отдельных предметных понятий уже в раннем детском возрасте, протекает у нас помимо речи и уж точно не предполагает под собой каких-либо вербально-логических операций⁴. Спонтанно формируясь на уровне предметных же действий, обладающих вполне

³ Самым зримым образом крайняя односторонность такого рода «манипуляций» сказывается в схематических изображениях треугольников (по типу треугольника Фреге), призванных по мысли их неутомимых начертателей прояснить предлагаемую ими чисто объективистскую трактовку значения языкового знака как некоторого целого, состоящего из обозначаемого предмета и понятия об этом предмете. Несмотря на частные расхождения (и в номенклатуре и в прилагаемых комментариях), в них явно проступает одна общая и, на мой взгляд, фундаментальная по своей несурзности мысль: предмет может приобрести для нас смысл лишь при условии его непременного вхождения в структуру значения языкового знака в качестве референта последнего.

⁴ О принципиальном «забегании» предметного опосредования понятия вперед речевого, что в нормальном онтогенезе присутствует только в скрытом виде, но в развитии глухонемого ребенка дает о себе знать с полной очевидностью, см. подр.: *Запорожец А.В.* Роль элементов практики и речи в развитии мышления детей (на материале глухонемых детей) // *Избранные психологические труды.* Т. 1. М., 1986. С. 170—171.

самостоятельной смысловой стороной, предметное понятие дает человеку не абстрактно-умозрительное, а именно живое понятие, и притом не о самом предмете, как он есть сам по себе (т.е. в отрыве от нас самих, от нашего телесно-чувственного устройства, от наших повседневных нужд и т.пр.), а о тех совокупных возможностях, которые предмет в своем практическом значении таит в себе для человека в самых разнообразных жизненных ситуациях.

В отличие от абстрактно-умозрительных понятий, целенаправленно и сознательно конструирующихся исследователем на основе максимального отвлечения от своего телесного существа с последующей координацией слов разного семантического объема в пределах единого классифицирующего высказывания, понятия предметные, наоборот, имеют выраженную психосоматическую природу, являясь в конечном счете незапланированным результатом протекающей за порогом сознания спонтанной координации возможностей, предоставляемых, с одной стороны, предметным миром, а с другой — самим телесно-чувственным устройством человеческого существа.

Естественно, что эти стоящие за предметом (и соответственно за словесным его обозначением) предметные понятия, вживленные в биодинамическую чувственную ткань нашего тела, оказываются совершенно не актуальными для полностью развоплощенного и способного на одно умозрение субъекта теоретического познания, вследствие чего в объективистских теориях значения слова, отражающих опыт его бестелесного и безличного экзистирования, им просто не остается места. А между тем фактически полное игнорирование предметных понятий — игнорирование, подчеркну, тем более удивительное, что именно они образуют в естественном языке его базисный и исходный смысловой пласт, — находит себе оправдание лишь в самых расхожих и чисто пред-рассудочных представлениях о собственно человеческой природе человеческого существа. Приверженцы объективистских теорий (как в лингвистике, так и в других областях гуманитарного знания), лишь только дело касается человека как *существа разумного*, торопятся обычно отставить поскорее в сторону неотъемлемо присущую ему телесную существенность, прямо роднящую его с животным, и сразу же переносят свое основное внимание на оперирующее языковыми знаками разумеющее его начало, уже по определению принципиально отличающее его от того же животного.

Подобное стремление, продиктованное характерным для европейской культуры со времен античности последовательным разведением и противопоставлением разума и плоти, идет вразрез с фундаментальным для современной науки методологическим

принципом системности. Но если все-таки следовать этому принципу и не предаваться бездумной вивисекции, заранее игнорируя при идеализации объекта лингвосемантического исследования существенную сторону человеческого существа, то начинать по необходимости придется с самого его телесного существа, которое в онтогенезе при определенных условиях может действительно превратиться в *существо разумное*, характеризующееся наличием действительно уникального во всем животном мире функционального органа мышления — именно функционального органа, а не анатомического⁵, — способного динамично менять и свой морфологический состав, и свою структуру в прямой зависимости от встающих перед состоявшимся как человек существом задач⁶.

В другой работе, написанной, правда, по иному отчасти поводу⁷, я, отталкиваясь от идей Н.А. Бернштейна (по поводу построения движений)⁸ и Дж. Гибсона (по поводу окружающего нас и зрительно воспринимаемого нами мира двигательных возможностей)⁹, уже пытался продемонстрировать, насколько радикально может измениться перспектива осмысления собственно человеческого естества, если разговор о нем начинать не с разумеющего начала, однозначно сводимого обычно к способности человека успешно оперировать языковыми знаками, а с телесно-двигательной его активности, т.е. с того,

⁵ Идея функционального органа, касавшаяся, правда, не мышления, но только двигательной активности животного существа, была выдвинута первоначально А.А. Ухтомским, а затем поддержана и развита Н.А. Бернштейном в его биомеханических исследованиях. Ее суть в кратком изложении А.В. Запорожцем сводится к следующему: «[...] подлинные органы движения носят не статический, анатомически фиксированный, а динамический, функциональный характер. Нервная система принуждена каждый раз заново создавать эти механизмы, отмобилизовывая применительно к условиям стоящей перед субъектом задачи из числа имеющихся двигательных возможностей те из них и в таких сочетаниях, которые необходимы для осуществления требуемого действия» (*Запорожец А.В. Развитие произвольных движений* // Избранные психологические труды. Т. 2. М., 1986. С. 190).

⁶ В некоторых случаях анатомический состав функционального органа мышления может включать в себя даже отдельные элементы нашего телесного низа, не исключая, кстати сказать, и зада, играющего, положим, основополагающую роль в процессе формирования предметного понятия «стул»; см. ниже с. 31—40.

⁷ *Романов В.Н. Исповедь научного работника, или Утешение методологией* // Три подхода к изучению культуры. М., 1997. С. 93–126; то же с небольшими уточнениями в монографии: *Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Психологический типологический аспект*. М., 2003. С. 11—56.

⁸ *Бернштейн Н.А. О построении движений*. М., 1947; *он же. Физиология движений и активность*. М., 1990; *он же. О ловкости и ее развитии*. М., 1991; *он же. Биомеханика и физиология движений*. Избранные психологические труды / Под редакцией В.П. Зинченко. Москва-Воронеж, 2004.

⁹ *Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию*. М., 1988.

что в известной мере роднит человека со всем остальным животным миром и в то же самое время за пределами этой еще только подлежащей выяснению меры резко отличает его от тех же животных.

Не воспроизводя буквально всего хода изложенных в указанной работе рассуждений, ограничусь далее переложением важнейших ее положений, касающихся прежде всего морфологии окружающего каждого из нас собственно человеческого мира и тех ответственных за ее порождение и гораздо более сложных, чем это допускают обычно, семиотических процессов, в которые человек всем своим телесным существом спонтанно вовлекается на протяжении всей своей жизни с самого момента своего рождения. Надеюсь, что на этом фоне достаточно отчетливо проступит психосоматическая или, если быть более точным, проприоцептивная природа предметных понятий, образующих в естественном языке его исходный смысловой пласт.

Глава 1

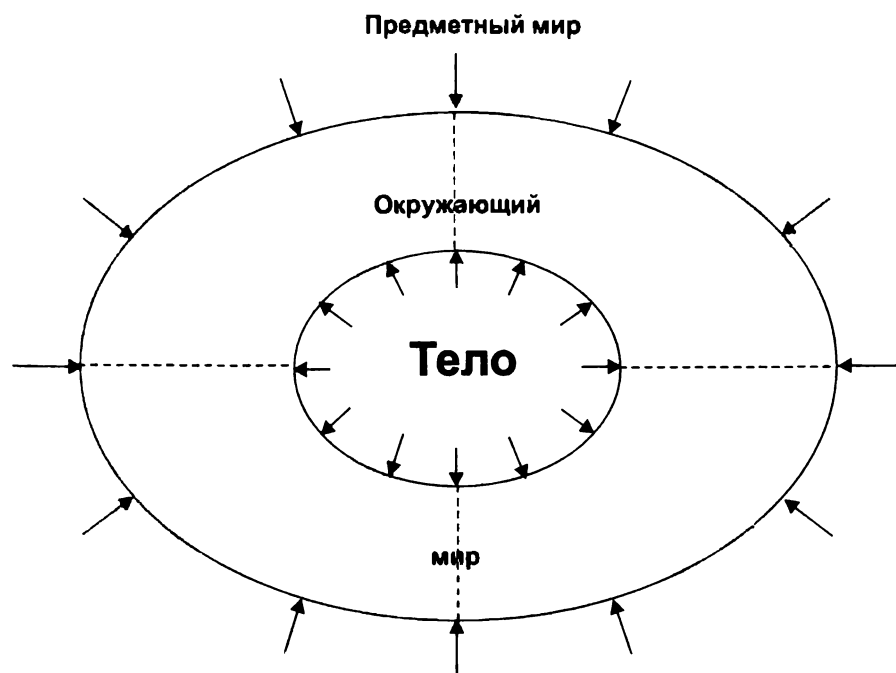
Становление одушевленной реальности, или по эту сторону от объективной

Итак, человек и именно в животной своей ипостаси. Как и любое другое животное, он в силу специфики присущих его телу кинематических цепей будет обладать своими, анатомически определенными возможностями для развертывания той или иной двигательной активности. Но движение живого существа никогда не случается в однородном и изотропном физическом пространстве¹⁰. Напротив, оно всегда имеет место в качественно определенном и топографически разнородном предметно-событийном мире. Следовательно, говорить о возможностях тела в связи с двигательной активностью имеет смысл только потому, что сам этот мир как совокупность всех доступных мест пребывания также таит в себе

¹⁰ Абстракция однородного и изотропного физического пространства есть необходимый коррелят исчисляюще-измеряющего субъекта, графически представимого в виде декартовой системы координат. И однородность, и изотропность фиксируют в данном случае условия осмысленного «экзистирования» подобного субъекта. Ведь оба эти признака, по сути дела, означают для него, что операция измерения возможна в любой без исключения точке, а сопоставление полученных в ходе измерений результатов имеет, безусловно, смысл.

самые разнообразные возможности, причем разом для всех животных, включая, естественно, и человека.

Реализуя в данный момент времени и в данном месте определенную выборку из всех возможных для живого существа движений, оно реализует одновременно и выборку соответствующих возможностей, предоставляемых ему для этого предметно-событийным миром. Если попытаться графически передать эту мысль, обозначив возможности обоего рода вектором и сосредоточив преимущественное внимание на факте их координации, то получится следующее:



Приведенная схема призвана как можно наглядней продемонстрировать, что мир, актуально окружающий каждое наделенное телом живое существо, есть прежде всего мир подлежащих согласованию возможностей: возможностей, с одной стороны, внутренних, телесных, а с другой — внешних, связанных уже с предметной средой. Само устройство тела животного и, конкретнее, его двигательного аппарата заранее будет однозначно определять, какие именно из всей совокупности возможностей, которые объективно предоставляются вечно-оформленной предметной средой, могут быть при случае востребованы им, а какие раз и навсегда, с самого рождения и до скончания дней, так и перейдут для него в разряд

вырожденных, лежащих по ту сторону от актуально окружающего его в каждый момент времени посюстороннего мира.

В более развернутом, но на этот раз в алгебраическом уже виде та же, по сути дела, мысль может быть выражена следующим образом: мир, окружающий животное X в точке A , не будет тождественен окружающему миру животного Y в той же самой точке, даже если различия между X и Y касаются их телесного исключительно устройства. В силу одного только различия между ними в двигательном аппарате оба мира подлежащих согласованию возможностей, X^a и Y^a , порождаемые разнесенным во времени присутствием данной пары животных в точке A , несмотря на абсолютную идентичность внешней вещно-оформленной среды в этой точке, будут хотя бы немного, но все же различаться между собой. Однако различаться будут они, сходясь, несомненно, в главном — в их принципиальном типологическом сходстве. Ведь и тот и другой вне зависимости от конкретного телесного устройства X и Y и, следовательно, от анатомически доступных для каждого из этих животных движений будут в равной степени обладать свойством одушевленной реальности, т.е. такой единственно актуальной для них посюсторонней реальности, в которой возможности (причем как положительного, так и отрицательного свойства), которые предоставляются предметным миром для развертывания двигательной активности, изначально являются им как возможности собственного тела, как их же собственные телесно-динамические проекции.

В связи с этим полезно продумать другое условие, абсолютно необходимое для того, чтобы косная реальность потустороннего мира материальных объектов смогла действительно трансформироваться в одушевленную реальность окружающего мира согласованных возможностей. Прежде всего здесь следует принять во внимание тот очевидный факт, что любое млекопитающее, к классу которых принадлежит, в частности, и человек, характеризуется наличием не только кинематических цепей, обуславливающих самое подвижность его тела и анатомически доступный ему состав движений, но в добавок к этому еще и особых органов чувств, которые в ходе развертывания двигательной активности обеспечивают согласованное восприятие двух множеств указанных выше разнородных возможностей, внутренних и внешних. Главенствующую роль в этом их согласовании, хотя и в разной степени, играют у всех млекопитающих земной поверхности такие дальнобойные телерецепторы, как зрение, слух и обоняние.

Как было показано в свое время Н.А. Бернштейном¹¹, данные телерецепторы, всей своей экстероцептивной природой нацеленные

¹¹ См.: Бернштейн Н.А. Физиология движений и активность. М., 1990. С. 35.

вроде бы на извлечение информации о текущем состоянии предметной среды, обладают вместе с тем и проприоцептивной функцией, состоящей в наблюдении за текущими движениями собственного тела и сигнализации об этих движениях в центральную нервную систему в порядке выполнения сенсорных коррекций. Если, однако, посмотреть на ту же проприоцептивную функцию дальнобойных телерцепторов не с физиологической точки зрения, а с точки зрения психологии, суть дела будет заключаться скорее в другом. Главное будет состоять уже не столько в ее непосредственной вовлеченности в процессы управления движениями, сколько в том, что прямым результатом этого как раз и становится конституирование эгоцентрично организованной одушевленной реальности с совершенно неведомой объективному миру центростремительной интенцией.

Благодаря функциональной проприоцепции запредельно нереальная для нас как животных потусторонняя реальность объективного мира, который сам по себе лишен иерархически выделенного в нем места и таким образом вовсе не предполагает для движущихся в нем косных материальных объектов абсолютной точки отсчета, преобразуется в единственно реальную для нас реальность нашего же собственного мира возможностей, который, в противовес объективному, характеризуется уже наличием в случае каждой конкретной особи своего особого четко выраженного структурного центра и соответствующей ему периферии.

Действительно, посредством телерцепторов, произвольно и без всякой задумчивости задействуемых нами при согласовании двух множеств разнородных возможностей, мы, как и другие млекопитающие, не только локализуем объекты относительно своего тела¹², но и сами, в свою очередь, локализуемся относительно

¹² О теле как исходной «системе координатных осей, которую мы носим всегда с собой» и в которой развертывается у нас процесс локализации внешних предметов, писал в свое время А. Пуанкаре (см.: *Пуанкаре А. О науке. М., 1990. С. 245*). Примечательно, что математик (правда, математик, по общему признанию математиков, выдающийся), задавшись вопросом о генезисе геометрического представления пространства и проявляя в связи с этим психологическую сторону процесса локализации, категорически настаивал на безусловном наличии в нем не только визуальной составляющей, но еще и двигательной-моторной и причем в качестве ведущей: «Локализовать предмет значит просто представить себе те движения, которые нужно было бы сделать, чтобы достигнуть его; объяснюсь подробнее: дело не в том, чтобы представлять себе самые движения в пространстве, но только те мускульные ощущения, которыми сопровождаются эти движения и которые не предполагают предсуществования пространства» (там же, с. 246). Остается только добавить, что, говоря в данном случае о подлежащих представлению мускульных ощущениях, А. Пуанкаре, в сущности, имел в виду то, что Р. Варен впоследствии назвал эголокомоцией (*Warren R. The perception of ego motion // Journal of Experimental Psychology. Human Perception and Performance. 1976, № 2*).

них. И лишь в силу этого обстоятельства наша родовая животная самость, впервые конституируясь именно как средоточие согласованных, скоординированных возможностей, только и имеет место быть, т.е., находясь в центре актуально окружающего ее на текущий момент времени посюстороннего мира, осуществлять с этого места выбор единственного из всех в принципе возможных здесь и теперь двигательных актов. Но поскольку события такого рода никогда не прерываются, образуя собой преемственную череду, одушевленная реальность постоянно регенерирующего мира собственных возможностей, окружающего каждую животную особь на протяжении всей ее жизни, будет отличаться также динамической устойчивостью во времени и обладать соответственно вполне определенной и постоянно к тому же возобновляемой пространственно-временной морфологией. Последняя, будучи хронотопической по самой своей сути, с необходимостью предполагает:

- выраженный структурный центр, имеющий место в точке пересечения (интеграции и координации) возможностей, воплощающих результат прошлых перемещений;

- ближнюю периферию так называемого (в среде этологов) «эгоцентричного пузыря»¹³, в котором наличествующие здесь и сейчас возможности по преимуществу актуализируются;

- и дальнюю периферию отложенных, будущих возможностей, связанных с предыдущими посредством потенциальной локомоции.

Из всего вышесказанного следует, что наша общая с животными телесная самость, формирующаяся на двигательно-перцептивном уровне, не есть некая идеальная субстанциональная данность, изначально противостоящая объективному миру материальных предметов и наделенная способностью удваивать его подобно зеркалу, порождая при этом квазипредметную образную реальность. Нельзя, как мне думается, видеть в ней и статичный, конечный результат становления этой отражающей способности. Скорее, конституирование обособленной и строго локализованной самости в ее конкретном на каждый момент времени состоянии следовало бы рассматривать одним из моментов непрерывно текущего процесса структуризации одушевленной реальности, чья центростремительная хронотопическая морфология, обязанная своим возникновением функциональной проприоцепции, всей своей сутью уже изначально предполагает эту самую телесную самость в качестве

¹³ Именно так Дж. Голд называет личностное пространство, границы которого постоянно перемещаются вместе с животным (*Голд Дж. Психология и география. Основы поведенческой географии.* М., 1990).

абсолютно необходимой для развертывания двигательной активности животного точки отсчета.

Иными словами, постоянно регенерирующая, сама себе наследующая и благодаря проприоцепции самоощущающая себя самость, отвечающая в конечном счете за инерционность всего этого непрерывно текущего процесса, имеет место быть лишь постольку, поскольку предметный мир, постоянно, в каждый отдельный момент времени, предоставляя отдельной особи конкретные возможности для развертывания той или иной двигательной активности и таким образом постоянно же трансформируясь для нее в окружающий, непрерывно задает и определяет ее место в нем — в его каждом дейктическом *здесь-и-сейчас*.

Если согласиться с предложенным выше ходом рассуждений, неизбежным становится вывод о том, что в отличие от принципиально децентрированного мира косных материальных объектов, который уже по определению — поскольку это мир именно без нас, т.е. мир, не одушевленный и не осмысленный нашим собственным присутствием в нем, — доступен нам исключительно лишь в категориальном его представлении, лишь с помощью того или иного искусственного языка умозрающей науки, эго-центричный мир подлежащих согласованию возможностей, напротив, спонтанно начинает значить для нас еще до всякого языкового его представления и тем более категориального. Более того, можно, по-видимому, настаивать на том, что само языковое представление этого мира возможностей должно протекать у нас отнюдь не безотносительно к его одушевленной природе. По крайней мере присущая ему хронотопическая морфология, влекущая безусловную инвариантность его временных и пространственных параметров, уж точно находит свое прямое продолжение в том хорошо известном языковедам языковом факте, что многие слова, принадлежащие сфере пространственной ориентации, будучи неоднозначны по своей семантике, принадлежат одновременно и сфере временной ориентации.

Как бы то ни было, но одушевленная реальность значений-возможностей, соответствующая нашей родовой, животной самости, конституируется без посредства каких бы то ни было языковых знаков. И тот факт, что эта не означенная ими реальность практически никогда не является человеку в интроспекции, вовсе не отменяет ее и не делает ее неактуальной для нас. Ведь в течение всей нашей жизни мы, как и любое другое животное существо, продолжаем совершать, к примеру, множество локомоторных актов, настоятельно требующих от нас постоянной координации — и притом на доречевом уровне — своих телесно-двигательных возможностей с возмож-

ностями, предоставляемыми предметно-событийным миром. И хотя иной раз нам и случается выпасть из него (положим, в состоянии глубокого опьянения или столь же глубокого западения в себя по поводу целиком захватившей нас мысли) и даже удастся пережить эту потенциально опасную для жизни ситуацию без сколь угодно ощутимых, как правило, потерь, тем не менее не может быть никаких сомнений в том, что подобная координация остается необходимым и неперменным условием нашего человеческого бытия¹⁴.

Именно остается, поскольку в жизни каждого из нас был период, когда мы еще не владели словом и наша самость могла реализовываться лишь на уровне родовой. Появившись на белый свет, мы вовсе не стремились с лихорадочной поспешностью неофита к объективному отражению мира. Напротив, сама телесная наша самость только начинала постепенно конституироваться с этого момента и начинала по мере того, как мир, в который мы противно нашей воле насильно выталкивались из материнской утробы, превращался для нас в окружающий мир, со всеми присущими ему структурообразующими, центростремительными интенциями. Феноменологически этот начальный этап становления нашей обособленной от матери телесной самости как раз и выражался в овладении двигательными возможностями собственного тела в их непосредственной соотнесенности и согласованности с возможностями новой внеутробной среды.

И вот здесь-то, прежде чем предпринять следующий шаг в наших рассуждениях, самое время остановиться и задаться таким вопросом — а какую же это внеутробную среду мы, собственно говоря, застаем, которая только и обладает уникальной потенцией превращаться в мир, окружающий именно человека? Получив ответ на него, мы сможем — по крайней мере я на это рассчитываю — более или менее четко обозначить ту искомую нами грань, которая уже на уровне двигательной активности и еще до всякого слова принципиально отделяет человеческое существо от животного, несмотря на все отмеченное выше морфологическое сходство окружающих их телесную самость миров.

¹⁴ Кстати сказать, нарушение у пьяного спонтанной координации движений нередко сопровождается (по крайней мере до тех пор, пока человеческая особь еще в состоянии ворочать своим языком) попытками взять ситуацию под контроль именно за счет слова — за счет отдаваемых себе команд, словесного (часто нецензурного) комментирования их исполнения и т.п. Показательно, однако, что этот вроде бы чисто человеческий компенсаторный ход оказывается на практике не больно продуктивным, нередко оборачиваясь весьма неприятной для особи, безуспешно пытающейся подтвердить свой двуногий статус, «асфальтовой болезнью».

Глава 2

Становление очеловеченной реальности, или по эту сторону от умозримой

Начнем с того, что вечно-оформленная внеутробная среда, чреватая видовой определенностью человека, отличается от естественно-животной по крайней мере в двух отношениях: в ней явно доминируют искусственные предметы, специально подогнанные под наши телесно-двигательные возможности, и, кроме того, в ней регулярно появляются взрослые человеческие особи, адекватно пользующиеся данными предметами и способные к их речевой артикуляции. Понятно, что эта среда предоставляет очень специфические возможности, что, в свою очередь, не может не сказываться на видовом существе человеческого существа. Так вот, чтобы распознать это видовое его существо и отличить от животного, я и предлагаю сосредоточиться сначала на тех кардинальной важности последствиях, которые влечет за собой феномен подогнанности, неизменно ускользающий, как это ни странно, от внимания исследователей¹⁵.

В демонстрационных целях, чтобы яснее проступил эффект подогнанности, воспользуемся хорошо всем знакомым по практической жизни стулом. Стул дает нам возможность сесть на него — просто в силу того, что его устройство заранее рассчитано именно на это функциональное употребление. Казалось бы, точно такую же возможность он предоставляет, скажем, и собаке. Однако, несмотря на внешнее подобие ситуаций, с психолого-семиотической точки зрения это будут два совершенно различных — и по своим последствиям, и по своему значению — события.

Для собаки, если отвлечься от изменения кругозора и всего, что связано с этим, сидение на стуле в принципе ничем не отличается от сидения на земле — и стул, и земля не дифференцированы от-

¹⁵ Подчеркну, ускользающий от внимания даже тех психологов, которые, следуя давней и чрезвычайно продуктивной, на мой взгляд, традиции, во многом обязанной своим становлением Ж. Пиаже, вроде бы и учитывают чрезвычайно важную роль предметной среды как таковой в формировании психического аппарата любого живого существа, но вместе с тем, не видя принципиальных отличий в самой предметной среде, окружающей животного и человека, связывают очевидные различия в их психическом аппарате исключительно с тем, что уже первые проявления двигательной активности человеческого детеныша сопровождаются словесным их комментированием со стороны окружающих его взрослых особей (см., например, замечательную во многих других отношениях статью: Жуков Ю.М., Зинченко В.П. Социоисторические исследования труда и общения. (К истории становления предметных действий) // Человек в системе наук. М., 1989. С. 379-380).

носителем ее позы. Напротив, для нас сидение на нем есть строго маркированное событие, состоящее в том, что члены нашего тела занимают по отношению друг к другу вполне определенное положение с характерным перераспределением нагрузки (в первую очередь — между сидалищем, спиной и ступнями ног). Это особое положение, задаваемое и подтверждаемое на протяжении всей нашей повседневной жизни каждым конкретным стулом, фиксируется нашими проприоцептивными механизмами. И уже здесь, на уровне проприоцепции, происходит их обобщение, т.е. извлекается тот самый моторно-топологический инвариант, связанный с распределением нагрузки, угловыми смещениями суставов и т.п., который образует для нас предметное понятие стула и позволяет нам вполне адекватно и осмысленно пользоваться последним помимо всяких словесных его определений и несмотря на все возможные различия его внешних форм.

Так что же такое стул по самой его искусственной сути? Если учесть факт его специальной подогнанности под человеческое тело, т.е. в конечном счете его социальную природу, то окажется, что он, будучи прямой органопроекцией человека¹⁶, как раз и есть наша общая, отдифференцированная, опредмеченная и вынесенная вовне телесно-двигательная возможность **сидеть**. Стул просто особым образом обозначает ее для нас, являясь ее вещно-оформленным и зрительно воспринимаемым знаком.

Подчеркиваю, вопреки общепринятым представлениям не мы в исходной для нас практической ситуации обозначаем стул, прибегая к определенному языковому знаку, а он сам — и причем до всякого слова — обозначает сначала нас, продолжая и далее, после его номинации, неизменно отсылать к нашей конкретной и маркируемой им самим телесно-двигательной возможности. Оказываясь в нашем окружении, он уже изначально обладает совершенно определенной, центростремительной, или, по-другому, эго-центричной интенцией, которая может проявиться для человека не в сфере вербальных инструкций, а лишь в ходе его практического функционально оправданного употребления. И этим вещественным знаком, имеющим для нас — в отличие от естественных объектов — вполне устойчивое, фиксированное и отнюдь не диффузное значение, мы можем уже сознательно и произвольно манипулиро-

¹⁶ О понятии органопроекции, введенном в оборот в XIX в. немецким философом техники Э. Капом (*Kapp E. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten. Braunschweig, 1877*), см: *Флоренский П. Органопроекция // Декоративное искусство СССР. 1969. № 12.*

вать (в буквальном смысле этого слова), порождая новые синтагмы опредмеченных возможностей непосредственно в момент преобразования внешней среды. Поскольку стул, помимо сидения, рассчитан еще и на перемещение (он не прикреплен к полу и относительно легок), мы в состоянии, положим, придвинуть его к столу и сесть не только на стул, но одновременно еще и за стол.

Естественно, что все это в принципе недоступно собаке хотя бы уже потому только, что стул имеет для нее лишь самое размытое и чисто ситуационное значение. Стул просто не может приобрести в данном случае знаковый характер, поскольку он, предоставляя ей возможность сесть, не фиксирует с однозначной необходимостью эту телесно-двигательную возможность и остается, по сути дела, неспецифическим, не выделенным относительно нее. Судя по всему, мир, окружающий собаку (как и любое другое млекопитающее за исключением единственно человека), — это и есть своеобразный мир значений без знаков, мир не опосредованных артефактами возможностей, постоянно диффузных, ситуационно текучих и предметно не закрепленных; мир, предполагающий скорее извлечение уже имеющихся возможностей и поиск новых за счет локомоций, чем активное их порождение. И в этом своем качестве он с полной определенностью противостоит человеческому как знаковому по преимуществу, а потому изначально допускающему свое активное преобразование, хотя бы даже и на уровне комбинаторики опредмеченных возможностей.

Итак, анализ феномена подогнанности, распространяемый в принципе на все бытовые артефакты в целом — а я просто не вижу принципиальных оснований, препятствующих подобной генерализации¹⁷, — позволяет сделать важнейший в методологическом отношении вывод. Внешняя искусственная предметная среда, кото-

¹⁷ Можно только заранее ожидать, что для ряда предметов их зафиксированное проприоцептивными механизмами обобщенное значение, как и в случае со стулом, будет соотноситься преимущественно со статикой человеческого тела, в то время как другие будут выступать скорее знаком его динамических возможностей. Последнее, видимо, коснется в первую очередь детских игрушек и простейших орудий домашнего обихода (ложек, вилок и т.п.), предполагающих, что в движении благодаря захвату они могут непосредственно включаться в схему тела человека, фиксируя и одновременно обозначая моторно-топологический инвариант функционально предусмотренной ими предметной операции. О схеме тела человека, по отношению к которой локализуются сигналы кожной чувствительности и границы которой могут простираются дальше физических границ самого тела за счет включения в нее задействуемых нами орудий труда, см. подр.: *Величковский Б.М., Зинченко В.П., Лурия А.Р.* Психология восприятия. М., 1973. С. 212—213; см. также: *Бернштейн Н.А.* О построении движений. М., 1947. С. 121—122.

рую мы застаем с первых же дней нашей жизни, является знаковой уже по самой своей искусственной сути. В отличие от естественно-животной она обладает — причем до всякой, подчеркиваю еще раз, речи — выраженной потенцией превращаться в мир, окружающий именно человека, т.е. существа, чья видовая природа, в противовес родовой, сущностно определяется его знаковой компетенцией. Если учесть, однако, что в данном случае знаки представляют собой опредмеченные и вынесенные вовне телесно-двигательные возможности человека и что им, следовательно, как подлинным его органопроекциям изначально присуща обратная, центростремительная и эго-центричная интенция, однозначно связующая их с обобщенным предметным понятием, представленным в нас прежде всего на биодинамическом уровне проприоцепции, — если, повторяю, учесть все это, то тогда и проблема значения языкового знака предстанет перед нами в несколько непривычном свете.

В первую очередь это коснется индикативной функции слова, которую со времени Л.С. Выготского принято называть предметной отнесенностью. Насколько мне известно, адекватность данного выражения существу вопроса никем в отечественной психологии не ставилась до сих пор под сомнение. Все, так или иначе, сходятся на том, что языковой знак в этой своей указующей функции работает как бы по схеме индикативной дуги, берущей начало в человеке и обрывающейся на именуемом им предмете. А между тем из всего, что говорилось ранее по поводу феномена подогнанности, должно быть уже совершенно ясно, что абсолютное противопоставление сигнификативной функции языкового знака функции индикативной и сведение последней исключительно к предметной его отнесенности, к простому указанию на предмет недопустимо упрощает реальную картину семиозиса, отражая лишь половину того единого замкнутого кольцеобразного процесса, в котором на деле участвуют слова, маркирующие практически осваиваемые нами с детства бытовые артефакты.

На этом приходится настаивать, поскольку в данном случае именуемый словом предмет, будучи сам однозначно читаемым знаком и к тому же знаком с прямо противоположной, центростремительной направленностью, отсылает его обратно — к выявленной, зафиксированной и обозначенной им самим двигательной-рецепторной возможности человеческого существа. Индикативный цикл в результате замыкается, и слово, опосредуясь сначала предметом, а затем и предметным понятием, непосредственно вживленным в биодинамическую чувственную ткань нашего тела, получает резко выраженную эго-центрическую направленность.

Опережая возможные возражения, сразу же скажу, что подобная эго-центрическая направленность языкового знака ни в коей мере не может рассматриваться в качестве сколько-нибудь существенного препятствия к достижению нами взаимопонимания при повседневном речевом общении. Ведь сама эго-центричность слова прямо предполагает здесь и одновременную его антропоцентричность и предполагает уже в силу того только, что у каждого человека за сходной предметной отнесенностью слов будут изначально скрываться сходные предметные понятия, которые сформировались у всех нас на уровне предметных действий в виде принципиально сходных — благодаря анатомическому нашему подобию — проприоцептивных инвариантов.

Естественно, что весь этот сложный процесс циклического опосредования, который разворачивается в искусственно оформленной вещной среде и в ходе которого языковой знак спонтанно приобретает сходное для всех носителей языка значение (что, замечу в скобках, только и обуславливает, в конечном счете, возможность межчеловеческой коммуникации), проходит мимо объективистски ориентированного лингвиста, целенаправленно и сознательно стремящегося к тому, чтобы дать семантическое представление слова в его полном отвлечении от телесной существенности человеческого существа. В этом своем стремлении он фактически основывается на все том же крайне упрощенном понимании семиозиса, и конкретнее — на прямом редуцировании индикативной функции языкового знака до одной его предметной отнесенности.

Подобное редуцирование дает о себе знать в целом ряде направлений лингвосемантических исследований, но особо выделяется на этом общем для них неблагополучном фоне так называемый компонентный анализ, наиболее, по-моему, последовательно реализующий объективистский подход к лексическому значению слова. Впечатляют в данном случае даже не столько конечные результаты анализа, нередко просто обескураживающие своей очевидной тривиальностью, сколько неотрефлексированность самих его процедур, призванных вроде бы обеспечить искомую объективность разыгрываемого лингвистом на сцене собственного умозрающего сознания семантического представления слова. Остановимся в связи с этим на одном частном примере, касающемся того же стула, который в учебных — и это особенно для нас показательно — целях, чтобы нагляднее продемонстрировать заинтересованной студенческой публике самое суть компонентного анализа, приводится в одной из относительно недавних обзорных лингвистических работ по семантике.

«Семантика языковых единиц, — пишет автор, — описывается, как правило, не независимо, а в сопоставлении с другими языковы-

ми единицами, как правило, близкими по значению. Существующее между ними семантическое сходство представляет собой базу для сравнения. В результате такого сопоставления выделяются прежде всего компоненты смысла, различающие данные языковые единицы. Так, естественно, описывая значение слова *стул*, сравнить его со словами *табуретка* и *кресло*, в результате чего выясняется, что в значении слова *стул* должен присутствовать компонент 'спинка' (в отличие от *табуретки*) и отсутствовать компонент 'ручки' (в отличие от *кресла*). Пары *стул* — *табуретка* и *стул* — *кресло* являются своего рода минимальными семантическими парами, т.е. словами, которые различаются только данными компонентами значения¹⁸.

Особенно замечательна во всем этом пассаже та естественность, с которой автор употребляет слово *естественно*, не задаваясь при этом вопросом, а почему это кажется ему совершенно естественным сравнивать *стул* именно с *табуреткой* и *креслом* или, говоря иначе, откуда он, собственно, знает заранее, что эти языковые знаки, не имеющие в фонетическом отношении никакого между собой сходства, действительно близки по своей семантике? Неужели потому только, что в их значениях — как мог бы, наверное, ответить лингвист, оставаясь в пределах компонентного анализа, — имеются такие общие «компоненты смысла», как 'ножки' и 'сиденья'? Или все-таки дело в другом и именно в том, что все соответствующие этим языковым знакам общедоступные артефакты — и стул, и табуретка, и кресло — представляют собой сходные в своей основе органопроекции человеческого существа и эта их общая проекционная суть еще прежде всякого лингвосемантического анализа многократно была испытана и выявлена им уже на практике с помощью адекватных предмету телесных действий, которыми с помощью взрослых он овладел еще с раннего детства¹⁹?

¹⁸ Ср.: Кронгауз М.А. Семантика. М., 2001. С. 99—100.

¹⁹ Заострю свою мысль до предела. Если бы наш условный субъект компонентного анализа уродился бы, положим, существом разумным, но при этом (не приведи, конечно, Господи) членистоногим, то ни назначение данных артефактов (дать отдых определенным группам мышц, освободив их от нагрузки), ни соответственно значения языковых знаков, отсылающих к этим дающим нам отдых артефактам, так и остались бы — в силу самой членистоногости его телесного естества — совершенно недоступными для него несмотря на все старания его взрослого позвоночного окружения на словах объяснить ему в детстве, что такое стул. Ведь его жесткий наружный панцирный скелет, решая задачу устойчивости, не нуждался бы (в отличие от внутреннего скелета позвоночного существа) ни в какой помощи со стороны мышц и соответственно ни в каких артефактах, которые периодически снимали бы с этих мышц нагрузку. Отдохновение приходило бы к такому членистоногому субъекту компонентного анализа уже в тот ровный момент, когда он просто застыл бы в статической позе, какой бы нелепой и неудобной с точки зрения позвоночного существа она ни была. И это, в свою очередь, обернулось

Я прекрасно понимаю, что строгие правила игры в компонентный анализ, предписывающие лингвисту жестко ограничиваться в своей работе одними чисто формальными процедурами, запрещают задаваться такими «некорректными» вопросами. Ведь их постановка сразу же поставила бы под сомнение искомую чистоту проведенного анализа, в котором по самой идее его формальности (и соответственно — дурно понятой объективности) ничего не должно быть замешано от человеческого естества (как будто само это естество не есть объективная данность). Но что же это за правила тогда и каков в них вообще-то смысл, если с их позволения можно без всякой задумчивости вполне удовлетвориться простым заковычиванием языковых знаков, отсылающих к вещественным компонентам предметов (в данном случае — к зримо наблюдаемым сиденьям, ножкам, спинкам и ручкам), и приписыванием им (по аналогии с фонемами) статуса «дифференциальных семантических признаков», или, выражаясь иначе, «дифференциальных сем»?

Очевидно, что преследуемая формалистом чистота семантического представления *стула*, которая помимо экстероцептивно трактуемого зрения (полностью совпадающего, кстати сказать, при такой упрощенной трактовке с чистым умо-зрением) не допускает в принципе никакой отсылки к человеческому естеству (за исключением, разумеется, мозга и глаза как анатомических представителей все того же отвлеченного умо-зрения), достигается здесь за счет именно этой, весьма нехитрой процедуры заковычивания, прямо сводящей компонентный анализ языковых знаков к компонентному анализу внешних объектов внеязыковой действительности — к умозрительному разъятию их на зримые части и к последующей их умозрительной же сборке, графически представляемой обычно уравнениями типа: *табуретка* = 'ножки + сиденье', *стул* = 'ножки + сиденье + спинка', *кресло* = 'ножки + сиденье + спинка + ручки'

бы для него полной неспособностью провести компонентный анализ слова *стул*, поскольку сравнивать его со словами *табуретка* и *кресло* представляется совершенно естественным только тому, в чьей биодинамической чувственной ткани соответствующие этим словам артефакты были бы уже загода представлены конкретными проприоцептивными инвариантами, действительно обладающими для нас, существ позвоночных, хотя и частичным, но все-таки несомненным сходством. Краткая справка для несведущих, как и автор, в физиологии: в отличие от позвоночного животного, чьи поперечнополосатые мышцы, вынужденные разом исполнять и двигательную функцию и опорную, работают у него постоянно, даже когда оно находится в статичном положении, у членистоногих те же мышцы, избавившись благодаря внешнему панцирному скелету от опорной функции, работают только как двигатели, которые включаются лишь во время движения животного (см. подр.: Бернштейн Н.А. О ловкости и ее развитии. М., 1991. С. 77—80).

Функциональная роль кавычек, являющихся по сути дела важнейшими операторами метаязыка компонентного анализа, как раз и заключается здесь в том, чтобы подобно волшебной палочке мага мигом обращать прозреваемые бестелесным субъектом лингвосемантического опыта материальные компоненты стула в «дифференциальные семантические признаки». При этом сам компонентный анализ, будучи доведен по индикативной дуге буквально в данном случае до ручки, фактически обрывается на них, и единственно разумный и, конечно же, неоспоримый по своей тривиальности вывод, который в конечном итоге можно сделать здесь из него, состоит единственно в том, что слово *стул* именует предмет, у которого — как о том действительно свидетельствует наше зрение — есть спинка (в отличие от табуретки) и отсутствуют ручки (в отличие от кресла).

Если же, однако, не поддастся завораживающей магии кавычек, посредством которых конструкция стула прямо у нас на глазах (но при этом чисто иллюзионистским способом) преобразуется в значение соответствующего ему языкового знака, несложно будет заметить, что вся претензия на чистоту формального описания так и остается на деле одной лишь голой претензией. Об этом приходится говорить хотя бы на том основании, что весь проведенный анализ, вопреки всем принятым самим же лингвистом правилам игры, изначально предполагал под собой наличие у него не только зрительного, но и согласованного с ним проприоцептивного опыта, который, не доходя до сознания исследователя, просто не был эксплицитно представлен в предлагаемом им семантическом представлении *стула*.

Тем не менее, несмотря на всю свою недоходчивость, именно этот опыт, оставаясь, как это и бывает обычно в нашей повседневной практической жизни, за порогом сознания, властно управлял вниманием лингвиста на всем протяжении анализа, заставляя его останавливать свой заинтересованный взгляд на всех этих с легкостью вычленяемых нами ножках, сиденьях, спинках и ручках, брать соответствующие им слова в кавычки и затем с легкостью же приписывать каждому из закавыченных слов значение «дифференциальной семы». Но ведь притягивали его взгляд эти вещественные компоненты и становились для него действительно значимыми лишь потому только, что все они, являясь прямыми предметными органопроекциями человека — о чем говорят в данном случае даже сами их названия: *ножки, сиденье, спинка, ручки*, — прямо сигнализировали ему не просто о различной конфигурации объектов, как они выглядели бы с «точки зрения вечности», абстрагированной от любого конкретного телесного устройства живого существа, а прежде всего о тех в принципе сходных и лишь частями различающихся

двигательных возможностях, которые и табуретка, и стул, и кресло в качестве предназначенных для сидения бытовых артефактов предоставляют ему как вполне определенному телесному образованию, наделенному среди прочего ногами, сидищем, спиной и руками, для перераспределения статической нагрузки на собственное тело.

Ведь и в самом деле, усаживаясь на эти стоящие на ножках артефакты, мы по необходимости сгибаем наши собственные более-менее прямо стоящие ноги и, освобождая их в значительной мере от нагрузки, перемещаем ее в основном на наше собственное сидище, находящее надежную опору в сиденье. По этому двигательному параметру все три предметных понятия: 'табуретка', 'стул' и 'кресло', — являясь результатом спонтанного обобщения проприоцептивного опыта, действительно перекрывают друг друга в смысловом отношении, заранее обуславливая тем самым (благодаря в основном наличию у всех нас полновесного телесного низа и в первую очередь зада) спонтанную оценку соответствующих языковых знаков как близких по своей семантике.

В отличие, однако, от табуретки оба других артефакта, и стул и кресло, предоставляют нам дополнительные возможности для перераспределения статической нагрузки между различными частями нашего тела. Оба позволяют нам хотя и с разным весом, но все-таки приложиться спиной к спинке, а кресло, кроме того, облокотиться еще руками на ручки (или, точнее, локтями на подлокотники). И вот по этим уже параметрам предметные понятия стула и кресла отличаются как друг от друга, так и от понятия 'табуретка', что в свою очередь позволяет нам со знанием дела, но притом без какого бы то ни было знания вербально-логического порядка вполне осмысленно оперировать соответствующими языковыми знаками.

Таким образом, умозрительно воспринимаемая конфигурация табуретки, стула и кресла сама по себе вовсе не играет той определяющей роли, которую приписывает ей здесь лингвист, когда кладет ее в самое основание семантической конфигурации языкового знака. На самом деле их внешний вид актуален для нас лишь в той преимущественно мере, в какой он уже на расстоянии позволяет нам считывать предоставляемые ими и телесно усвоенные прежде возможности, выступая в качестве зрительного ориентира, включенного скорее в структуру локомоторного действия и задающего в случае надобности дать отдых своим ногам четкую направленность нашему перемещению в пространстве.

А вот когда, приблизившись, мы все-таки реализуем уже возможности и, сократив расстояние практически до нуля, садимся на эти предназначенные для сиденья артефакты, вот в этот-то как раз мо-

мент в силу одного нашего телесного устройства нам приходится — просто для того, чтобы совместить определенные части своего тела с соответствующими телесными проекциями, — отвернуться от них, вывести их из поля собственного зрения, и, пока действие еще не доведено у нас до автоматизма, использовать в качестве вспомогательных предметных ориентиров, косвенным образом способствующих точному попаданию нашего зада в желанную цель, любые другие объекты окружающего мира, видимые с места совершения действия.

С этой низменной точки зрения, учитывающей наличие у нас помимо разумеющей головы еще и полновесного и тоже разбирающегося кое в чем телесного низа, могущего при случае входить в состав функционального органа мышления, поведение развоплощенного субъекта лингвосемантического опыта, вынужденного опираться в своем усеченно-умозрительном представлении *стула* на чисто зрительный образ в его полном отрыве от проприоцепции, оказывается в каком-то смысле сродни поведению малого ребенка, когда у того еще не сформировалось вполне адекватное данному предмету телесное действие. Решая двигательную задачу, ребенок до определенного возраста также не в состоянии (как правило) отвести свой взгляд от стула и склонен забираться на него (даже когда он соразмерен его телу), повернувшись к нему лицом и опираясь в своих действиях на зрительно воспринимаемую и тактильно подтверждаемую информацию относительно конфигурации данного артефакта.

Однако ставить это в вину малому ребенку, конечно же, не приходится в голову, поскольку в отличие от взрослого лингвиста, безвольно поддающегося дурному влиянию своего лишенного тела умозрящего двойника, он все-таки добивается своего и добивается несмотря на то, что вещно-оформленная задача, которая предметно стоит перед ним в виде стула, имеет по психологической своей сути характер ярко выраженного двигательного оксюморона. Ведь для того, чтобы сесть на стул и таким образом соединиться с ним телесно, зрительно он бы должен как раз отвернуться, отстраниться от него, т.е. совершить действие с прямо противоположной, дизъюнктивной, смысловой направленностью, что, как показывает практика, дается нам лишь с течением времени.

Все, таким образом, говорит о том, что в рассматриваемом нами примере и *стул*, и *табуретка*, и *кресло* в своей индикативной функции отсылают нас сначала к артефактам, специально подогнанным под наши же собственные телесно-двигательные возможности, а затем, опосредуясь этими знаками-артефактами, обладающими эгоцентрической направленностью, и к нашему посюстороннему местоименному *Я*, и причем к такому, которое уже имело место быть на том

же стуле, табуретке и кресле и в биодинамическо-чувственной ткани которого уже сформировались непосредственно связанные с ними проприоцептивные инварианты, составляющие основу живых предметных понятий, спонтанно обеспечивающих вполне адекватное оперирование словом в нашей повседневной практической жизни.

Не сомневаюсь, что подобный же ход рассуждений, основанный на кольцеобразной трактовке индикативной функции языкового знака, в полной мере приложим и ко всем другим словам, относящимся к обиходным артефактам. Каждое из них, отсылая на первом шаге к предметам, а на втором — и уже в обратном направлении — к нашему телесно-двигательному *эго*, однозначно помещает нас в центростремительный окружающий мир, причем помещает изначально готовыми к восприятию совершенно конкретной выборки из всего необозримого множества возможностей, порождаемых нашим непосредственным присутствием в нем всем своим полноценным человеческим составом. И именно в этом установочном действии, которое совершает над нами каждый такой языковой знак ровно в тот момент, когда совершенно определенным образом начинает нас ориентировать в одушевленной реальности окружающего мира, как раз и заключено в данном случае его подлинное для нас значение.

Неизменно предполагая под собой живое предметное понятие, воплощенное (буквально) в нашем постепенно очеловечивающемся под воздействием обиходных артефактов телесном существе, каждый такой языковой знак позволяет нам с детства не только с легкостью вычленять означенные им наши собственные опредмеченные в артефактах телесно-двигательные возможности, опосредованно манипулировать ими, произвольно комбинируя с другими, также означенными с помощью других языковых знаков, но — и в этом принципиальное отличие последних от знаков-артефактов — произвольно обходиться до времени без какого бы то ни было реального преобразования оптически актуальной на текущий момент времени предметной ситуации. Благодаря использованию языкового знака выбор единственной из всех имеющихся в наличии здесь и сейчас возможностей может целиком переместиться теперь в область словесно маркированных смыслов, относительно свободное оперирование которыми в этом их маркированном виде окончательно приводит наше собственное сознание в себя, т.е. в состояние, когда оно в состоянии работать и со знанием вроде бы дела, но одновременно и уже в полном временном отрыве от практической реализации последнего.

Подводя итоги сказанному выше относительно индикативной функции слов, маркирующих специально подогнанные под телесно-двигательные возможности человека обиходные артефак-

ты, можно настаивать на том, что, вопреки широко распространенным среди лингвистов представлениям, реально значимое для нас денотативное пространство каждой такой отдельно взятой языковой единицы отнюдь не ограничивается на деле отдельно же взятым и изолированным от самого дела предметом. Напротив, его образует целостный и изначально скоординированный относительно нашей собственно человеческой самости ситуационно-смысловой комплекс, в который в качестве постоянных его составляющих помимо самого предмета непременно входят также и адекватное ему действие и адекватно действующее ему лицо²⁰, а кроме того, в качестве переменной уже величины, и ряд других смежных с ним по ситуации объектов, образующих в повседневной нашей жизни наиболее типичное для него предметное окружение²¹.

Несмотря на все различия в части конкретного содержания таких денотативных комплексов, все они будут сходиться в отношении своего внутреннего строения. Каждый из них в равной степени представляет собой эго-центрично структурированный смысловой гештальт, сформировавшийся ранее в сфере предметно-практической деятельности. Закрепляясь на уровне лексики под именами энного числа уже освоенных нами обиходных артефактов, они образуют в своей совокупности *n*-мерный ансамбль семантических полей с общей для них всех точкой пересечения в нашей постепенно приходящей в сознание (и, наоборот, все больше обособляющейся во времени от той же предметно-практической деятельности) человеческой самости. Последняя с началом образования в раннем детстве подобного рода ансамблей будет определяться (хотя бы в тенденции) не столько определённой означенными артефактами телесно-двигательных возможностей, уже значительно суженных по сравнению с теми, что анатомически доступны для любого человеческого существа, сколько содержательной определённой всеми означенными словами ситуационно-смысловых комплексов-гештальтов, составляющих вместе

²⁰ В сущности, именно к этой трехчастной и наиболее устойчивой зоне денотативного комплекса отсылают обычные, рассчитанные на грамотного обывателя, толковые словари, когда в статьях, посвященных названиям обиходных артефактов, помимо внешнего вида фиксируется, как правило, и их функция. Ср. типичное толкование *стула*: «Предмет на четырех ножках, без подлокотников, обычно со спинкой, предназначенный для сидения одного человека».

²¹ Для того же стула (в отличие от кресла) таким объектом являясь в первую очередь стол, чаще всего оказывающийся в поле нашего зрения, когда мы, садясь на стул, поворачиваемся к нему задом. Смысловая связь между парой этих артефактов настолько устойчива, что, преломляясь в конструкторском решении, закономерно подводит к идее парты как своему возможному материальному воплощению.

динамически устойчивую в своей центростремительной интенции *n*-мерную (при постоянно возрастающем с возрастом *n*) структуру.

Так вот, в свете излагаемой здесь «рабочей» гипотезы именно эту формирующуюся в раннем детстве центростремительную структуру, имеющую прямое отношение к нашей только становящейся еще и постепенно приходящей в сознание видовой человеческой самости, имеет прямой смысл рассматривать в качестве наиболее вероятного прообраза будущей *я*-центрированной структуры личностных смыслов индивида, определяющих с содержательной стороны его мыслительные, речевые и поведенческие возможности. Судя по всему, в своем исходном и поначалу совершенно непритязательном виде эта структура начинает складываться у нас в непосредственной связи с весьма ограниченным числом наименований простейших бытовых артефактов (начиная, положим, с самой какой-нибудь незамысловатой детской игрушки). Тем не менее, раз сформировавшись в онтогенезе, именно она задает на будущее тот ведущий организационный принцип, которому подчиняются в дальнейшем все остальные усваиваемые нами в сотрудничестве со взрослыми повседневные житейские слова.

Главное здесь состоит, видимо, в том, что все они, отсылая ребенка к реалиям окружающего его мира его же собственных возможностей, встраиваются так или иначе в эту уже сложившуюся прежде структуру и образуют все вместе единый смысловой ансамбль с единой для них всех точкой отсчета, обозначаемой (с определенного возраста) дейктической лексемой *я*. Судя по всему, к первоначальному формированию такого *я*-центрированного смыслового ансамбля, образованного всеми словами, маркирующими отдельные центростремительные комплексы-гештальты, как раз и сводится суть того решающего для становления каждой человеческой особи события, которое на первый (и, замечу в скобках, крайне поверхностный) взгляд выглядит как чисто техническая процедура — как простое введение в детскую память все большего числа вербальных обозначений отдельно взятых (и причем не детскими руками) объектов.

Никакая сколько-нибудь продуктивная в познавательном отношении аналогия с вводом данных в компьютерное устройство здесь, разумеется, не проходит в принципе. И если отдельные объективистски ориентированные лингвисты в связи с усвоением ребенком естественного языка все-таки уже успели преуспеть в компьютерной метафорике, не испытав при этом в себе ни малейшего сопротивления материала, то это лишний раз свидетельствует только о том, что присущие им пред-рассудочные представления о разумности человеческого существа, от которых они явно или неявно отталкиваются при так называемой идеализации объекта лингвосемантического

исследования, являются насквозь механистичными, воспроизводящими абсолютно анахроничные и, более того, наихудшие образцы нововременной антропологической мысли XVII века, склонявшейся подчас к прямому отождествлению человеческого мышления с исчисляющей работой счетно-решающей машины²².

Как бы там ни было, но из всего, что говорилось ранее, прямо вытекает, что овладение в детстве естественным языком нельзя рассматривать в отрыве от фундаментального процесса постепенного очеловечивания телесно-двигательного существа ребенка, который начинает определяться в собственно человеческих своих возможностях лишь по мере того, как вечно-оформленная и потенциально знаковая для него искусственная предметная среда благодаря постепенно налаживающейся у него функциональной проприоцепции, неизбежно включающей в себя помимо всего прочего еще и эмоционально-оценочный компонент, начинает актуально окружать его.

Нельзя, не противореча себе, одновременно исходить в своих теоретических построениях из того, что человек, пусть и малого совсем объема, как бы есть уже изначально (т.е. прежде того момента, как косная объективная реальность стала трансформироваться у него в одушевленную реальность окружающего его мира его же собственных возможностей) и вот только затем в него, вроде бы и имеющегося уже в наличии, помещают еще дополнительно, будто в пустую емкость, определенную «языковую картину», которая снабжает это пустопорожнее, но несмотря на это все же человеческое уже существо некоторой программой, навязывающей ему, наличествующему помимо мира, определенный взгляд на наличествующий помимо него мир²³.

²² О математических пред-рассудках рационалистической западноевропейской культуры, лежащих в самой основе подобного отождествления, см. *Послесловие* к данному изданию.

²³ Попытка А. Вежбицкой и ее сочувственников избежать этого явно несообразного хода мысли за счет предварительного заполнения «пустопорожней емкости» некоторым числом врожденных универсальных понятий ничем практически не отличается в решающем (с моей точки зрения) пункте от стремления критикуемых ею лингвистов трактовать вопрос об усвоении ребенком естественного языка по аналогии с вводом программы в компьютерное устройство. Обе стороны, несмотря на внешне вроде бы радикальное различие в исходных установках, в равной мере не учитывают первостепенную роль предметно-практической деятельности ребенка в очеловечивании его телесной самости. В частности, это касается и центрального понятия «Я», которое (как на том совершенно справедливо настаивает польская исследовательница) действительно является понятием универсальным, но только не в силу его врожденной (как она утверждает) природы, а в силу универсальности сложнейших семиотических процессов, протекающих в вечно-оформленной искусственной среде и приводящих с необходимостью к становлению данного понятия у любого человеческого существа, на каком бы языке оно ни говорило.

Нельзя — если мы хотим, конечно, полнее понять реальную роль языка, не трактуя его до опыта (как это делается раз за разом объективистски ориентированными лингвистами) лишь в качестве средства межчеловеческого общения и соответственно не сводя заранее его функцию до чисто инструментальной, — полностью игнорировать те фундаментальные семиотические процессы, в которые ребенок практически вовлекается всем своим телесным существом с самого момента своего рождения и в которых наряду со словами в качестве своеобразных знаков его двигательных возможностей с самого начала задействованы также однозначно читаемые (в отличие, подчеркну еще раз, от лишенных такой однозначности природных объектов) обиходные артефакты.

Оставаясь на почве фактов, накопленных в отечественной психологии со времен фактического ее основателя Л.С. Выготского²⁴, здесь следует думать скорее так, что на основе постоянной и совершенно непроизвольной вовлеченности ребенка в эти сложнейшие процессы он, рождаясь, по выражению Н.А. Бернштейна, «доношенным недоноском» (и в отношении анатомических органов, и уж тем более органов функциональных, включая сюда, разумеется, и орган собственно человеческого мышления), только и может трансформироваться в *существо разумное* со своим конкретно определившимся и вчерне состоявшимся местоименным *я*, которому с течением времени предстоит все больше, так сказать, оплотняться за счет все большего числа усваиваемых далее слов и стоящих за ними эго-центрично организованных комплексов-гештальтов, сформировавшихся как значимое для ребенка смысловое целое непосредственно в его повседневно-практической жизни²⁵.

²⁴ Накопленных главным образом в рамках сложившегося под непосредственным его влиянием деятельностного подхода, представленного прежде всего классическими трудами А.Н. Леонтьева, П.Я. Гальперина, Д.Б. Элькониной, А.В. Запорожца, Л.И. Божович и др. Если же говорить не о фактах, а о методологической стороне вопроса, касающегося исследования человеческой психики с деятельностной точки зрения, то здесь хотелось бы особо выделить написанную тридцать лет тому назад, но ничуть не потерявшую в своей актуальности совместную работу двух авторов: *Зинченко В.П., Мамардашвили М.К.* Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7. В известном смысле в этой статье подводится итог всей предшествующей исследовательской традиции, связанной с именем Л.С. Выготского, и вместе с тем формулируется принципиально новая идеология деятельностного подхода, близкая мне в какой-то мере общей направленностью на выявление зависимости высших, характеризующихся сознательностью, слоев психического от пространственно-временных структур практически осваиваемого слоя реальности.

²⁵ Осмелюсь высказать в связи с этим предположение, что нижняя возрастная граница индивидуальной человеческой памяти, за которую нам дано переступать лишь в исключительно редких случаях, окрашенных особо яркими эмоциональными переживаниями, определяется тем детским возрастом, когда у ребенка уже

Вступая на предложенный выше путь рассуждений и последовательно по нему продвигаясь в заданном направлении, неизбежно приходишь к заключению, что в отличие от родовой животной самости это наше место-именное собственно человеческое *Я* изначально имеет место быть в двух разноплановых, но в то же время однотипных по своей морфологии и, более того, подлежащих обоюдной координации сферах:

— в эго-центрично структурированном посястороннем мире опредмеченных возможностей, окружающих каждого человека в его повседневной жизни;

— в изоморфно этому миру организованной и эпифеноменальной по отношению к нему системе лексических значений, которая бытует в каждом из нас в виде содержательно определившегося *n*-мерного ансамбля ситуационно-смысловых комплексов-гештальтов, имеющих общую точку пересечения в нашем очеловеченном уже предметно-практической деятельностью телесном существе.

По отношению к повседневной разговорной речи, смысловая сторона которой состоит в первую очередь в налаживании должной координации между этими двумя морфоподобными сферами место-имения нашего *Я* (а во вторую очередь и с аналогичными место-имениями собеседующих с нами лиц), данный ансамбль играет роль потенциального текста, содержащего в свернутом виде все в принципе возможные для конкретного индивида житейские речения²⁶. По отношению же к дейктическому *я*, которое при случае всегда готово у нас развернуться в указующий на тело жест руки, призванный прямо засвидетельствовать наше непосредственное присутствие в предметно-событийном мире (преобразуемом, подчеркиваю еще раз, одним только этим присутствием в окружающий мир), тот же *n*-мерный и центростремительный смысловой ансамбль играет роль, условно говоря, предиката, потенциально, но тем не менее со всей определенностью преддицирующего нас в наших собственно человеческих возможностях.

сформировалась пусть пока и не сложная по составу, но все-таки относительно устойчивая система эго-центричных комплексов-гештальтов и соответственно, когда его местоименное *я*, постепенно «оплотняется», достигло относительно устойчивого потенциального преддицирования со стороны языковых знаков, отсылающих к этим смысловым комплексам гештальтам.

²⁶ К слову сказать, чтобы подобная координация могла действительно состояться, чтобы в момент речения определенная выборка из *Я*-центрированного множества объектов окружающего мира нашла хронологически адекватное, но, разумеется, совсем не обязательно поэлементное отображение в определенной выборке из *я*-центрированного же множества усвоенных индивидом слов, последние как раз и должны обладать не только лексическим, но дополнительно и грамматическим значением.

Как уже упоминалось ранее, непременным условием формирования такого *эго*-центричного ансамбля, причем в этих двух его ипостасях одновременно, является наличие в ближайшем окружении человеческого детеныша еще одного, помимо артефактов, специфического класса объектов, а именно — взрослых человеческих особей и в первую очередь матери как аффективно маркированной среди них. Исключительная роль взрослых в становлении так называемой языковой компетенции ребенка ни у кого, в том числе и у меня, не вызывает, естественно, никаких сомнений. Тем не менее обычная (если не сказать обывательская) трактовка этой их роли — трактовка, при которой ребенок рассматривается лишь в качестве объекта внешнего воздействия, — представляется мне абсолютно неприемлемой в силу крайней ее ущербности и односторонности.

Если строго придерживаться данной трактовки, исчерпывающим образом реализуя присущий ей вроде бы объяснительный потенциал, неизбежно придешь к заключению, что окружающие ребенка взрослые, поставляя ему названия отдельных предметов, вместе с их названием поставляют ему разом (непонятно, правда, каким именно образом) и изначально будто бы готовые и четко определенные значения соответствующих слов, подлежащих лишь пассивному с его стороны усвоению. В свете, однако, сказанного здесь — и по поводу знаковой природы артефактов, и по поводу той роли, которую они играют в очеловечивании человеческого детеныша, — должно быть ясно, что ни о каком пассивном усвоении ребенком готовых значений слов естественного языка, ни о каком их навязывании ему извне в готовом виде не может быть и речи.

Ведь у нас как-никак получается, что житейские слова приобретают реальное для ребенка значение в непосредственной связи с теми живыми предметными понятиями (они же — *эго*-центрично структурированные комплексы-гештальты), которые благодаря активному его манипулированию артефактами буквально-таки воплощаются в его очеловечивающемся под их воздействием телесном существе и которые, раз воплотившись в нем, только ждут своего часа, чтобы получить со стороны взрослых свое словесное обозначение в момент словесного комментирования ими его двигательной активности — прежде всего предметных, а затем и орудийных действий.

Разумеется, значение языковых знаков конституируется у ребенка не только по поводу их предметной отнесенности. В данном случае я просто хочу обратить внимание на то, что с онтогенетической точки зрения принятое в лингвистике практически полное отождествление понятия как такового со значением языкового знака, равно как и вытекающее отсюда последовательное разведение и противопо-

ставление двух его функций, индикативной и сигнификативной, не представляется сколько-нибудь оправданным. Если учесть знаковую природу самой предметной деятельности, речевое сотрудничество со взрослыми должно, по-моему, рассматриваться не единственной, но еще одной областью формирования понятий, причем понятий уже чисто вербальных, резко отличающихся от предметных именно тем, что они с самого начала действительно конституируются как значение языкового знака, приобретающего свое значение в силу непосредственной его соотносительности с другими языковыми знаками.

К проблеме вербального значения слова и его развития в онтогенезе мы вернемся чуть ниже, а прежде задимся неизбежно возникающим при нашем подходе вопросом: а каким это образом в принципе становится возможным само речевое сотрудничество ребенка с окружающими его взрослыми человеческими особями? И здесь сразу же приходится учитывать еще одно обстоятельство, также связанное с активной деятельностью ребенка и несущее ничуть не меньшую, чем артефакты, ответственность за то, что язык уже в раннем детском возрасте оказывается в зоне его ближайшего развития. Я имею в виду тот лежащий у всех перед глазами, но практически всегда выпадающий из поля зрения фундаментальный факт, что окружающие ребенка заботливые и исполнительные в силу этой своей заботливости взрослые всегда готовы развернуться к нему своей объектной, так сказать, стороной, регулярно предоставляя ему возможности для реализации его собственной субъектности, правда, возможности совершенно особого рода, кардинально отличающиеся от тех, которые предоставляют ему артефакты.

Главное отличие — если, разумеется, проводить его именно в срезе предоставляемых ими возможностей — состоит прежде всего в том, что посредством звуковых сигналов взрослыми можно манипулировать, производя опосредованно их руками потребные на данный момент времени изменения во внешней среде²⁷. И эта таящаяся во взрослых уникальная возможность — быть послушными (буквально по-слушными) орудиями — актуализируется и раскрывается

²⁷ Говоря об этом очевидном различии, я все-таки не уверен, что оно изначально и в достаточной степени отчетливо сознается самим ребенком. По крайней мере один мой в меру упитанный, выражаясь деликатно, деревенский знакомец, двух с небольшим лет отроду, более-менее регулярно адресовал свои словесные приказы не только к окружающим его взрослым особям, но и к неодушевленным предметам. В частности, мне неоднократно приходилось наблюдать, как он, не обращая никакого внимания на присутствие родных, подходил к стоявшему в углу избы старенькому холодильнику и требовательным голосом отдавал команду: «Сосиска, выходи!»

ребенком благодаря не предметным, как в случае с артефактами, а скорее сигнальным действиям. Последние с самого начала образуют у него второй план поведения, относительно независимый от предметного, но в то же время в известном смысле эквивалентный ему по результату. Ведь, в конечном счете, оба разряда действий прямо ориентированы на удовлетворение собственных потребностей ребенка, и, что важно подчеркнуть, он сам, на своем собственном опыте, довольно скоро убеждается в их эквивалентности²⁸.

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

Прямым следствием подобного сотрудничества становится усложнение структуры значения языкового знака. Отныне слово начинает значить для ребенка не только в силу одной предметной, но еще и словесной отнесенности. По ходу усвоения ребенком типичных для взрослого его окружения обыденных речений все сформировавшиеся в нем ранее смысловые комплексы-гештальты, которые до этого маркировались им, как правило, одним-единственным словом — игравшим, однако, на деле роль целого предложения у него — получают теперь все более расчлененный и все более артикулированный вид.

По мере вхождения предметно ориентированного слова в постепенно усваиваемые ребенком речевые синтагмы взрослых оно спонтанно начинает устойчиво ожидать и предполагать у него не только сам предмет, не только его самого в качестве действующего лица,

²⁸ Нагляднее всего об этом свидетельствует детский каприз, когда ребенок не может или не хочет сделать что-то сам и всем своим видом (крича, плача и т.п.) сигнализирует взрослому, чтобы тот совершил потребные ему изменения во внешней среде.

не только адекватное данному предмету действие, не только смежные с ним по ситуации объекты, но — и это главное — множество других самых разнообразных слов естественного языка, а уже среди всего этого разнообразия, в котором опосредованным образом представлен несравненно больший по объему повседневный житейский опыт его взрослого окружения, и те, в частности, из них, которые именуют все только что перечисленные мною и безымянные прежде у ребенка составные части уже сложившегося в нем раннее эго-центричного комплекса-гештальта.

Так вот, все эти самые разнообразные и по самым разным поводам складывающиеся на пред-рассудочном уровне вербальные ожидания — сам факт наличия которых в состоявшейся человеческой особи подтверждается, кстати сказать, экспериментально²⁹ — образуют в своей совокупности уже не предметное, а именно вербальное понятие, близкое, если отставить в сторону его роль в потенциальном предикциировании нашего местоименного я, тому, что в лингвистике принято называть семантическим полем слова, и принципиально отличающееся и своим генезисом, и своей выраженной ориентацией на речь от того же предметного понятия. Формируясь с изрядным заделом на будущее, все эти пред-рассудочные вербальные ожидания позволяют ребенку вполне уверенно оперировать словами и достаточно связно изъясняться при этом со взрослыми, координируя с ними свою собственную деятельность, даже в том далеко не редком случае, когда живые пред-

²⁹ Ввиду исключительной важности этого факта для дальнейших рассуждений имеет смысл чуть подробнее остановиться на предложенной А.Р. Лурией и О.С. Виноградовой специальной методике объективного изучения семантических полей, связанной с использованием ориентировочного рефлекса. Известно, что каждый раздражитель (в том числе и словесный) вызывает безусловный ориентировочный рефлекс, который, в частности, проявляется в сужении сосудов пальцев и расширении сосудов головы. Первый этап эксперимента состоит в предварительном угашении этих ориентировочных сосудистых реакций на разные слова. Затем испытуемому предъявляется тестовое слово (например, *кошка*), после чего ему дается болевое раздражение — слабый разряд электрического тока. Как показывают наблюдения, через несколько подкреплений вырабатывается условный рефлекс. Теперь на слово *кошка*, как и при болевом раздражении, сосуды рук и головы сужаются. В этот момент исследователь переходит к решающей части эксперимента и задается вопросом, какие слова вызывают такую же условную болевую реакцию, как и тестовое. В результате выясняется, что предъявление новых слов, имеющих смысловую связь с тестовым (в случае *кошки* это *мышь*, *собака*, *животное* и т.п.), вызывает ту же специфическую болевую реакцию; нейтральные слова не возбуждают никаких сосудистых реакций, а слова, сходные по звучанию, в нормальном состоянии влекут безусловную сосудисто-ориентировочную реакцию (см. подр.: Лурия А.Р., Виноградова О.С. Объективное исследование динамики семантических полей // Семантическая структура слова. Психолингвистические исследования. М., 1971).

метные понятия в силу ограниченности его личного житейского опыта просто еще не сложились.

Дальнейшая судьба этих впервые формирующихся вербальных понятий, далеких, подчеркну, от какой бы то ни было четкой и однозначной определенности, может складываться в принципе по-разному и иметь принципиально различные для ребенка последствия в прямой зависимости от того, в какую форму облекается его дальнейшее сотрудничество со взрослыми и с каким типом задач — только ли одного практического вида, или вдобавок к этому еще и теоретического — ему в ходе взросления приходится далее сталкиваться.

Глава 3 Становление умозримой реальности, или по ту сторону от очеловеченной

В «незрячих» культурах симпрактического типа, речь о которых пойдет во второй части работы, вновь возникающие перед взрослеющим ребенком задачи продолжают по-прежнему лежать все в том же осваиваемом лишь практически слое поскосторонней человеческой реальности, не требуя таким образом безусловного отвлечения от нее, а следовательно, и от самого себя в ней. Совсем по-другому обстоит дело в «зрячих», теоретических культурах, аналогичных по своему устройению современной. Здесь по достижении определенного возраста ребенок начинает сталкиваться также и с такого рода задачами, успешное решение которых, напротив, с необходимостью предполагает выход за пределы окружающего мира опредмеченных возможностей в мир абстрагированных от его телесно-двигательной самости чисто умозрительных категорий, способных в своей совокупности тоже составить некоторое подобие реальности, чреватой для него, однако, уже совершенно иными, качественно новыми познавательными возможностями.

В первом случае ни о каких принципиальных изменениях в структурной организации вербальных понятий говорить, судя по всему, не приходится. Оставаясь спонтанно формирующимися множествами обоюдных пред-рассудочных ожиданий слов, они лишь увеличивают с возрастом ребенка свою мощность, а вновь образуемые по ходу решения все усложняющихся повседневно-практических задач предметные понятия, сохраняя свойство эго-

центричного комплекса-гештальта, лишь увеличивают свое число, догоняя в этом отношении уже усвоенные им с опережением соответствующие вербальные понятия взрослых.

В результате постепенное взросление человеческой особи не приводит к кардинальному структурному преобразованию сложившегося еще в детстве эго-центрично организованного смыслового ансамбля. По существу, все изменения сводятся здесь к одному лишь экстенсивному росту последнего, т.е. к простому увеличению числа входящих в него ситуационно-смысловых комплексов-гештальтов, при том, что системность отношений между ними, равно как и отношений между словами, артикулирующими их, будучи заранее гарантирована изначально присущей каждому из них эго-центричной организацией, просто не может составить для индивида никакой проблемы, оставаясь вследствие этого целиком за порогом его сознания.

Организованный таким образом смысловой ансамбль, определяющий индивида в его повседневных возможностях (как предметных, так и речевых), однозначно ограничивает все хронотопически доступные ему место-имения одним-единственным, осваиваемым лишь практически слоем посюсторонней одушевленной реальности. Всей своей одноуровневой структурой он попросту исключает возможность ауторефлексии, которая сама по себе с необходимостью предполагает прямо противоположное, а именно наличие в уже пришедшем в себя сознании именно *мета-* — по отношению к этой одушевленной реальности — позиции. Ведь в конечном счете именно она только и позволяет человеку теоретической культуры произвольно выводить себя из состояния заданности ситуационной реальностью окружающего его мира (реальностью, подчеркну, и прошлой, и настоящей, и только еще ожидаемой, но тем не менее остающейся неизменно ситуационной), чтобы затем, покидая пределы своего эго-центрично структурированного хронотопа и вставая уже на «точку зрения вечности», столь же произвольно возвращаться к себе в чисто умозрительном плане, делая, положим, объектом рассмотрения и собственное свое *Я*, и собственную свою мысль, и слова, выражающие ее, и отношения между ними.

Но если все эти ауторефлексивные операции — просто за отсутствием в смысловом пространстве индивида необходимой для их осуществления потусторонней и вневременной метапозиции — остаются для него за пределом возможного, то в таком случае и вербальное значение слова, несмотря на все возрастающую с возрастом языковую компетенцию, будет в полной мере сохранять у него имплицитный характер. Оно и дальше будет определяться не стро-

гими вербальными определениями, в которых слова разного семантического объема сознательно координировались бы им на основе выявления родовидовых признаков их денотатов, а спонтанно формирующимися в его повседневной жизни пред-рассудочными ожиданиями других знаменательных слов — в пределе, подчеркиваю, всех, но в первую очередь тех из них, которые произвольно и в то же время с наибольшей вероятностью актуализируются обычно в нашем сознании на первом же шаге, как, например, *стол* при предъявлении слова *стул*, или *собака* при предъявлении слова *кошка*³⁰.

Во втором случае, наиболее представительным примером которого может служить современная нам культура, ребенок, продолжая с определенного возраста свое образование в институализированной школе, в ходе школьного своего образования начинает регулярно сталкиваться со сформировавшимися уже до и помимо него понятийными системами. Каждая из этих различающихся своим содержанием систем, будучи задана рядом вербальных определений опорных для каждой конкретной школьной дисциплины терминов, обладает предельно автономным и не зависящим от какой бы то ни было самости смыслом. Каждая из них действительно предъявляется ребенку взрослыми в совершенно законченном и объективно готовом к их употреблению виде. И вся трудность их первоначального усвоения как раз и заключается в принципиальной неготовности самого ребенка — в его неготовности ухватить присущую им системную организацию в ее полном отвлечении от спонтанно структурирующегося относительно него окружающего мира, т.е. в конечном счете, от самого себя.

Понятно, что в данном случае ни о каком спонтанном встраивании этих неспонтанных по самой своей сути понятий в структуру личностных смыслов индивида говорить уже не приходится. Ведь их успешное усвоение требует, безусловно, того, чтобы ребенок был в состоянии самолично выводить себя из состояния заданности окружающим его миром, произвольно переключая свое внимание с тех опредмеченных возможностей, которые предоставляет ему этот мир для обозначения своего деятельного присутствия в нем, на те возможности чисто умозрительного порядка, которые предостав-

³⁰ Отгалкиваясь от экспериментально подтвержденных данных (см. выше с. 50 примеч. 29), я тем самым утверждаю, что вербальное значение слова *стул* — как ни странно это звучит для объективистски ориентированного лингвиста, склонного фактически отождествлять понятие как таковое с сознательно выстраиваемыми категориями, — определяется в нас среди всего прочего (прочего, повторяюсь, самого разнообразного и принципиально, подчеркну, неопределённого) и словом *стол*, а значение слова *кошка* — словом *собака*.

ляет ему для решения конкретных учебных задач соответствующая им по содержанию категориальная система³¹.

И вот ровно в тот момент, когда это, наконец, случается, когда с помощью учителя учащийся все-таки научается произвольно преодолевать свою связанность с психологическими полями одушевленной человеческой реальности за счет переориентации своего внимания с опредмеченных его возможностей на отношения между предъявляемыми ему сейчас категориальными понятиями, последние, если они действительно усваиваются им системным образом, также начинают составлять для него некоторое подобие реальности, однако реальности по определению новой — чисто уже умозрительной, в которой он, расставшись на время со своим телесным существом, может несмотря на это более или менее успешно (а порою даже и *на пять*) экзистировать, но только в качестве бесплотного и умозрящего субъекта, аналогичного по своей идеальной и развоплощенной сути субъекту научного познания.

Заучивая школьные определения и решая стандартные школьные задачи, ребенок опирается уже не на личный житейский опыт, от которого как раз и должно теперь отвлечься, а прежде всего на объективно-системные и эксплицитно явленные ему отношения между абстрактными, т.е. отвлеченными от его посюсторонней эмпирической самости, понятиями³². Опирируя ими во время своих

³¹ Напомню, если кто забыл, что в школе подобное переключение дается нам поначалу вовсе не так легко, что проявляется прежде всего в столь характерной для младших школьников невнимательности, которая чаще всего и есть прямой результат непроизвольного позиционирования ребенка окружающим его миром опредмеченных возможностей, вступающих (как та же, положим, косичка впереди сидящей одноклассницы) в конкурирующее отношение с содержанием слова учителя.

³² Показательны в этом отношении неудача фонвизинского недоросля Митрофанушки и весь ход его рассуждений, когда он в ответ на вопрос, является ли *дверь* именем существительным или прилагательным, в свою очередь начинает с вопрошания: «Котора дверь?» — и далее, отнеся указанную ему дверь к разряду прилагательных, обосновывает свое решение следующим образом: «Потому что она приложена к своему месту. Вон у чулана шеста недель стоит еще не навешана: так та покамест существительна». Неспособность к последовательному отвлечению от своего личного опыта продолжает сказываться подчас и тогда, когда ученик внешне вроде бы овладел всеми необходимыми формальными операциями и приемами. Вот мой старший брат, третьеклассник, решает стандартную арифметическую задачу: столько-то кг картофеля в мешке было, столько-то из него отсыпали и т.д. Брат довольно скоро справляется с ней, но тут же начинает плакать. Походит матушка и видит — задача решена правильно. «Все равно не понимаю», — сквозь слезы отвечает брат. Следует неоднократное совместное воспроизведение решения — реакция та же. «Ну, что же ты не понимаешь?!» — «Я не понимаю, что такое картофель». Дело в том, что у нас в семье говорили все больше *картошка*, и брат просто не опознал ее в непривычной *картофели*. Но этого оказалось вполне достаточно, чтобы у него родилось ощущение фундаментального непонимания всего решения задачи, проведенного, подчеркиваю, им же самим.

учебных занятий и формально овладевая, пусть и в минимальной степени, языком науки, он впервые размыкает прежнюю циклическую структуру словесного знака и таким образом преодолевает его былую эго-центрическую направленность, обусловленную, как мы видели выше, проприоцептивной природой предметных понятий³³.

Внешне все выглядит так, что в процессе школьного обучения он просто приобретает неведомые ему прежде знания и умения: вот он, положим, не знал, что такое существительное или прилагательное, а теперь знает и умеет опознавать их, подчеркивая в своей тетрадке разными по форме линиями. На деле, однако, мы сталкиваемся с не-что совсем иным, не связанным напрямую с конкретным содержанием транслируемых знаний. По мере их усвоения ребенок с помощью учителя научается мимоходом — и притом совершенно незаметно для себя — абстрагироваться от своего чувственно-телесного, предметно-ситуационного житейского опыта. И это непроизвольно произвольное отвлечение от своей посюсторонней, эмпирической самости, становясь необходимым условием успешного решения школьных задач, само по себе конституирует у него качественно новое, умоозримое смысловое пространство, чреватое принципиально новыми возможностями — возможностями чисто рефлексивного уже свойства.

Закономерным и в то же время совершенно не запланированным итогом регулярно практикуемого в школе отвлечения оказывается потеря ребенком своей естественной и непроизвольной встроенности в окружающий его мир и, как следствие, рождающееся ощущение проблематичности своего места в нем. Но, потеряв в непосредственности, он безмерно выигрывает в другом отношении. Лишь благодаря этой потере ребенок впервые приобретает возможность найти и более или менее произвольно самоопределить себя в качественно новой для него умопостигаемой реальности, образованной и эксплицитно формулируемыми в теоретической культуре

³³ Замечу попутно, что собственно научное мышление, по крайней мере естествоиспытателя, нередко обнаруживает обратную в какой-то степени тенденцию. Так, к примеру, многие понятия классической механики (силы, массы, ускорения, скорости, инерции и т.п.), лишенные в математическом их представлении даже намека на генетическую связь с телом, в эвристическом мышлении ученого, наоборот, тяготеют к вторичному проецированию в биодинамическую чувственную ткань, давая таким образом знать о своем первородном «плотском грехе» (показательный на этот счет материал можно найти в кн.: *Адамар Ж.* Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М., 1970; об особой творческой продуктивности неоречевленной мысли, исключающей контроль со стороны рации и отличающейся в силу этого повышенной вариативностью и непредсказуемостью своих ходов, см. также: *Асмолов А.Г.* Культурно-историческая психология и конструирование миров. Москва — Воронеж, 1996. С. 378—380.

нормами социального поведения, и объективированными в той или иной системе кодов планами и алгоритмами практической деятельности, и целым набором категориальных систем, свойственных той или иной научной дисциплине, и множеством других артефактов того же, в типологическом отношении, рода. И поскольку операция абстрагирования просто изначально предполагает (по крайней мере — в норме) обратную процедуру, теперь это становится вопросом времени, когда именно отвлечение от своей эмпирической самости обернется для ученика последовательным возвращением к себе в вербальной интроспекции, являющейся конституирующим моментом так называемого подросткового кризиса³⁴.

В переходном возрасте реально значимое для индивида смысловое пространство перестает совпадать в принципе с произвольно-центростремительной и как бы одноплановой посюсторонней реальностью окружающего мира согласованных возможностей. Помимо последней оно начинает вбирать в себя также и ту стороннюю по отношению к ней и лежащую уже в пределах именно умозримой реальности рефлексивную метапозицию, с которой ведется самоанализ и выносятся самооценка. И уже внутри вот этого формируемого ауторефлексией двухполюсного пространства, влекущего всей своей иерархической организацией резкое повышение произвольности подростка в отношении своего Я, только и может, положим, поместиться совершенно неуместный для жизни вопрос о ее смысле³⁵; только оно позволяет подростку превратиться в *существо нравственное*, измеряющее себя наличествующими мораль-

³⁴ Правомерность увязывания подросткового кризиса с усвоением автономных, отвлеченных от ситуационного опыта смысловых полей подтверждается косвенным образом фактом его отсутствия в этнографических, бесписьменных обществах, для которых характерен именно симпрактический способ трансляции знаний, не выдвигающий перед ребенком познавательных задач, аналогичных по своей психологической сути школьным.

³⁵ Вообще говоря, у меня есть очень сильное подозрение, что так называемый «вопрос о смысле жизни», взятый в плане его универсальной общезначимости и требующий столь же универсального ответа, сам по себе лишен всякого смысла. В этом виде он вообще не является вопросом, и уж по крайней мере — имеющим отношение к человеческой жизни. Скорее, это просто выражение ностальгии по утраченному вследствие редукции возможностям, которой подвержен «экзистирующий» в мире сознаваемых волений и целеполаганий идеальный субъект, сохранивший в качестве рудимента плоти один лишь язык и раз за разом попадающий в языковые же (по Витгенштейну) ловушки. Никогда не стал бы об этом говорить (или, по крайней мере, в такой резкой форме), если бы этот вопрос, имеющий отношение лишь к «экзистированию» абстрактного субъекта в мире умозрительных абстракций, не приводил бы подчас к необратимым для конкретного человека последствиям в реальном мире поступков.

ными нормами и способное, если надобно, приступить к работе над собой подобно тому, как он приступает к работе над ошибками после неудачно написанной им школьной контрольной.

Резюмируя все сказанное выше по поводу школьного образования ребенка и используя в связи с этим образное выражение Л.С. Выготского, от идей которого я по мере сил отталкивался при толковании подросткового кризиса, можно сказать и так, что сама наша возможность более или менее отстраненно и в соответствующей этому степени произвольно и осознанно относиться к собственному нашему Я, к собственным нашим мыслям, равно как и к словам, выражающим их, «входит через ворота научных понятий»³⁶. И хотя «ворота» эти, в силу в общем-то весьма ограниченного числа усвояемых нами в школе неспонтанных научных понятий, оказываются на деле узкими, именно они — если, конечно, в ученическом возрасте нам все-таки удастся протиснуться сквозь них — обуславливают далее нашу постоянную готовность произвольно совершать постоянные переходы из посюсторонне-практической реальности в реальность умозрительно-теоретическую и обратно.

И вот ровно в тот момент, когда мы уже готовы к этому, когда мы действительно образовались как индивиды с двухуровневым регистром возможностей, один и тот же языковой знак может теперь — и только, подчеркиваю, теперь — позиционировать нас и соответственно приобретать реальное для нас значение двояким в принципе образом. С одной стороны, он по-прежнему будет отсылать индивида в его полноценном психосоматическом единстве к конкретной возможности практического порядка, которая среди прочих предоставляется ему посюсторонней реальностью окружающего его мира. Но с другой стороны, реализуя другую сторону своего значения, тот же самый языковой знак будет отсылать его, уже как бесплотного субъекта теоретического опыта, и в потусторонний мир отвлеченных от его человеческой самости неспонтанных понятий, где только и может сформироваться как установка на восприятие системных отношений между ними, так и внутренняя потребность самому выявлять (а на деле — активно порождать) эту самую умозримую системность посредством новых словесных определений того или иного рода.

Только здесь (т.е. в этом мире умопостигаемых абстракций) и теперь (т.е. начиная с того момента, как он научился произвольно вставать на позицию умопостигающего субъекта) перед индивидом — вполне, замечу, уже состоявшимся в качестве полноценно-

³⁶ *Выготский Л.С. Мышление и речь // Собрание сочинений. Т. 2. М., 1982. С. 220.*

го носителя культуры теоретического типа — впервые открывается широкое поле для теоретической же самодеятельности, могущей, в частности, заявить о себе и в части сознательной и последовательной систематизации всего того необозримого множества самых разнообразных слов естественного языка, которые ранее, спонтанно предизируя его местоименное я своим предметным и вербальным значениями, относительно этого его я только и приобретали системную организацию, неизменно остававшуюся, однако, — и именно по причине спонтанности и произвольности — за порогом его же собственного сознания.

Только здесь и теперь, абстрагируясь от своей телесно-двигательной самости, а тем самым и от системно представленных в самой его плоти живых предметных понятий, индивид, редуцирующий себя по ходу этого абстрагирования до бесплотно экзистирующего и умозрящего субъекта, получает наконец реальную возможность в случае каждого отдельного слова определить спонтанно сформировавшееся прежде неопределённое множество разнотипных пред-рассудочных ожиданий, образующих вместе его актуальное для повседневной нашей жизни вербальное значение. Процедура же самого определёвания будет при этом сводиться именно к отсечению всех тех многочисленных вербальных ожиданий слова, которые не имеют прямого касательства к тем объективным признакам денотата, которые представляются умозрящему субъекту, зрящему на все с единственно доступной ему «точки зрения вечности», единственно значимыми. И если, положим, эти определёвающие процедуры становятся делом всей жизни человека и после предварительной профессиональной подготовки приобретают для него в дальнейшем глубоко личностный смысл, расцениваясь им же самим как *жизнь по преимуществу*, то на выходе мы и будем иметь объективистски ориентированного лингвиста, склонного разыгрывать свои формальные лингвосемантические представления во внешне-объектной системе координат и пребывать в то же самое время в полной уверенности, что эти его представления, не имеющие, в сущности, никакого отношения к функционированию естественного языка в естественных условиях, суть один из компонентов «формального устройства, моделирующего языковое поведение людей»³⁷.

В связи с подобным моделированием стоит, однако, обратить внимания на одну уже высказывавшуюся и в самой лингвистике

³⁷ Апресян Ю.Д. Лексическая семантика. Синонимические средства языка // Избранные труды. Т. I. М., 1995. С. 11.

мысль, которая неизбежно ставит под сомнение, коль скоро дело касается семантики, попытку подменить проблему системной организации естественного языка проблемой конструирования некоего метаязыка, механически обеспечивающего системность его интегрального описания. Речь идет о все том же антропоцентричном — или, что, в сущности, то же, эго-центричном — характере естественного языка, дающем о себе знать в целом ряде частных (но только на первый взгляд) фактов, свидетельствующих о том, что для многих языковых значений человеческое существо в его нераздельной психосоматической целостности выступает в качестве самой естественной точки отсчета³⁸.

По признанию одного из ведущих представителей Московской семантической школы, в немалой, надо сказать, степени способствовавшей утверждению на отечественной почве чисто объективистского (и соответственно бес-человечного) подхода к проблеме лексического значения, лингвистике еще только предстоит сделать в будущем все вытекающие из этих фактов и далеко идущие выводы³⁹. Мне же остается лишь надеяться, что состоявшийся выше разговор по поводу хронологической морфологии окружающего каждого из нас мира опредмеченных возможностей, по поводу знаковой природы искусственной среды, по поводу формирующихся в ней предметных и вербальных понятий и т.д. придаст, быть может, исследователям чуть больше «онтологической уверенности» в их продвижении вперед к более глубокому пониманию антропоцентричной сущности естественного языка, а в конечном счете и его реальных генетических истоков.

Понятно, что достигнуть успеха в этом и без того многотрудном предприятии вряд ли будет возможно без предварительной и, в общем-то, малопривлекательной работы самого исследователя в первую очередь над самим же собой — без самоличного выявления и осознания тех своих типологических (и это как минимум) надындивидуальных пред-рассудков, коими помимо всякой нашей воли разрешается во всех нас современная теоретическая

³⁸ Соответствующие примеры см. в работе того же автора: *Апресян Ю.Д. Интегральное описание языка и системная лексикография // Избранные труды. Т. 2. М., 1995. С. 648.*

³⁹ Подводя итоги своего обзора дейктических элементов в составе лексических и грамматических значений, Ю.Д. Апресян как бы с задумом на будущее завершает его (а вместе с ним и весь свой второй том) весьма знаменательными словами: «[...] язык не только антропоцентричен, но и эгоцентричен в гораздо большей степени, чем признается в настоящее время. Далеко идущие выводы из этого факта предстоит сделать и лингвистике вообще, и лексикографии в частности» (*Апресян Ю.Д. Интегральное описание языка и системная лексикография. С. 648.*)

культура, постоянно навязывающая нам с большей или меньшей интенсивностью однотипные, бессознательные и, в сущности, обезличенные «фигуры мысли». Но, судя по всему, именно так неустанно повышая произвольность отношения к собственным своим пред-рассудкам, понуждающим нас, в частности, спонтанно расценивать свою способность к идеальному, теоретическому экзистированию как неотъемлемое достояние всякого разумного существа, мы только и можем хотя бы в какой-то степени противостоять этим постоянно приходящим к нам со стороны теоретической культуры и обезличивающим нас импульсам.

Заключение

Язык как потенциальный текст культуры

Обрисованный выше антропоцентричный подход к значению языкового знака (равно как и к языку в целом) радикально отличается от подхода узколингвистического, чья узорность — благополучно, правда, сочетающаяся с его весьма широким среди лингвистов распространением — заранее гарантирована их исходной трактовкой естественного языка как чисто инструментального приложения к человеку, как некоторой дополнительной оснастки, необходимой ему для артикулированного общения с другими особями того же вида. Сразу же оговорюсь: исповедуя принцип дополнительности, я вовсе не собираюсь посягать на абсолютно законное право лингвистов рассматривать язык и под инструментальным углом зрения в частности. Хорошо бы только понимать при этом, что существо, могущее использовать язык в качестве средства межчеловеческого общения, приобретает свой подлинно человеческий статус и становится существом действительно разумным лишь вследствие формирования в онтогенезе все того же эго-центрично организованного пред-рассудочного понятийного ансамбля, без становления которого в его двух указанных ранее ипостасях говорить здесь о межчеловеческом общении нам бы попросту не пришлось — за отсутствием, собственно говоря, человека.

После всего до сих пор сказанного нетрудно, наверное, догадаться теперь, что, говоря в самом конце своего *Предисловия* об обусловленных культурой пред-рассудках как об одной из подлежащих рассмотрению тем, я с самого начала имел в виду обычный наш естественный язык, но только в том его состоянии, когда

лингвисты, исходя из своих профессиональных интересов, еще не извлекли его из нас посредством процедуры научной идеализации, сотворив таким образом из него предмет языкознания. Весь состоявшийся выше разговор как раз и был в конечном счете нацелен именно на то, чтобы обратным, так сказать, ходом привести наш человеческий язык в то самое естественное для него первобытное состояние, когда он бытует еще непосредственно в нас самих в виде пред-рассудочной и эго-центрично организованной понятийной системы и когда мы сами, в свою очередь, совершенно спонтанно и произвольно — и при этом, разумеется, каждый порознь — еще бытуем в нем непосредственно в качестве местоименного своего я.

Для историка культуры — если он стремится, конечно, разглядеть за текстом порождающую текст человеческую реальность и, что, быть может, еще труднее, понять эту самую реальность — выявление и анализ такой надындивидуальной пред-рассудочной системы должны бы представляться вдвойне необходимыми. Ведь стоящая перед ним задача ни в коей мере не может быть сведена ни к простой инвентаризации наличествующих в культуре идей, ни даже к прояснению логики их развития, каким бы важным последнее ни было для него⁴⁰. Решенной, по крайней мере, в принципе, она может быть сочтена только в том единственном случае, если будет найден ответ на один фундаментальный, но тем не менее остающийся постоянно в тени вопрос — а как вообще может состояться в культуре та или иная конкретная идея, став после текстовой ее объективации реальным историческим фактом. Вот в этой-то как раз связи, чтобы прояснить хотя бы самым предварительным образом мою трактовку естественного языка как потенциального текста культуры, вариативно бытующего в каждом из ее носителей и несущего прямую ответственность за все множество состоявшихся в ней идей, имеет прямой смысл оттолкнуться в своих рассуждениях от уже введенного выше в оборот понятия пред-рассудка.

Начну с того, что наши надындивидуальные пред-рассудки, как я понимал их до сих пор и буду понимать в дальнейшем, не имеют, разумеется, никакого касательства к тем имеющим хождение в социуме *Vor-urteile*, о которых более полувека тому назад говорил Х.-Г. Гадамер, отождествлявший их с унаследованными от своей традиции и некритически воспринятыми от нее мнениями, могущими, по

⁴⁰ Не могу удержаться, чтобы не привести здесь в качестве блестящего образца исторического исследования культуры, исполненного в жанре развития идей, статью П. П. Гайдено: *Гайдено П. П.* Волюнтаривная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М., 1997. С. 5—74.

словам хлопотавшего все больше о достижении «Истины» философа, быть как истинными, так, естественно, и ложными⁴¹. В моем понимании пред-рассудки, рассмотренные в их единстве, это вовсе не совокупность изолированных и по недоразумению закрепившихся в философском (или любом другом) предании мнений, истинность которых подлежит строгой оценке, а в случае необходимости и критическому пересмотру. Под ними у меня следует здесь понимать ту лежащую за порогом сознания и не только не подлежащую, но по самой своей парадигматической природе не допускающую в принципе никакой проверки на истинность запечатленную в языке глубинную понятийную структуру, которая, предшествуя работе рассудка и соответственно опережая любые состоявшиеся в каждой конкретной культуре мысли (не исключая, естественно, и «пред-рассудков» в гадмеровском их понимании), отвечает в конечном счете за то, что они вообще могли состояться в ней, объективируясь при случае в виде тех или иных синтагматически развернутых высказываний.

В моем употреблении слово *пред-рассудки* отсылает не к актуально состоявшимся и объективированным в текстах поверхностным «фигурам мысли» любого по виду характера (в форме ли расхожих, как и не расхожих идей, представлений, мнений, оценочных суждений, теорий, или к чему-либо иному из этого же ряда), а к самой принципиальной возможности их состоятельности в культуре. Взятые вместе, они образуют в своем единстве тот самый определяющий и одновременно определяемый наше человеческое Я понятийный субстрат, по поводу которого А. Бастиан еще в самом начале прошлого века как-то раз пронизательно заметил: «[...] denken nicht wir [...], sondern 'Es' denkt in uns»⁴², — и который я уже более десяти лет, начиная с конца того же прошлого века, предпочитаю называть потенциальным текстом культуры, возлагая на это ее инвариантное, неосознаваемое нами и без спроса бытующее в нас начало ответственность за не контролируемый самим мыслящим индивидом и не ухватываемый им непосредственно ни в какой интроспекции глубинный пласт его, казалось бы, исключительно собственной, но, по сути дела, отнюдь не только, а чаще всего и даже не столько собственной мысли.

Присущий каждой культурной традиции потенциальный текст, являясь в качестве бастиановского “Es” абсолютно необходимой предпосылкой для становления мысли как таковой, в одно и то же

⁴¹ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1972. S. 282.

⁴² Bastian A. Das logische Rechnen und seine Aufgaben. Berlin, 1903. S. 104 (Reprint: Bibliobazaar, 2009).

время и определяет и определял решающим образом ее носителя в его речевых, мыслительных и познавательных возможностях. Формируется потенциальный текст, придающий проблемному полю каждой конкретной культуры вполне конкретную конфигурацию, отношениями ожидания, спонтанно связующими — причем, подчеркиваю еще раз, помимо всякой воли человека и еще до всякой актуально состоявшейся в нем мысли — все наличествующие в данной культуре понятия и соответственно все слова, маркирующие их, в единый и целостный смысловой ансамбль.

Сам факт того, что все слова и все стоящие за ними понятия представлены в нашем сознании (или, может, вернее сказать — в подсознании) не в качестве изолированных данностей, но, напротив, ожидают и предполагают друг друга с большей или меньшей степенью вероятности, засвидетельствован, как говорилось выше, экспериментально⁴³. Но если это так, если все слова еще до всякого их сцепления на уровне реально состоявшегося высказывания уже в какой-то степени ожидают и предполагают друг друга, то отсюда прямо вытекает, что семантическое поле каждого из них определяется, в конечном счете, ожиданиями всех (в пределе) остальных. Вполне, замечу, в духе Николая Кузанского — *каждое во всем, и всё в каждом*.

Рассмотренный под этим углом зрения, акт мышления действительно предстает теперь перед нами не как абсолютно самочинное прокладывание отношений между дискретными и изначально изолированными понятиями, а скорее как выведение ограниченной выборки пред-рассудочных ожиданий из их латентного состояния с одновременным вымораживанием всех остальных, остающихся, тем не менее, присутствовать в высказывании, но только в снятом уже виде⁴⁴. Сама же состоявшаяся и выраженная в тексте мысль,

⁴³ См. выше, с. 49—50.

⁴⁴ Опережая будущий предметный разговор на эту тему в третьей части работы, замечу лишь предварительно, что скрытое присутствие в высказанной мысли всех стоящих за ней и вымороженных в ней пред-рассудочных ожиданий не позволяет с уверенностью рассчитывать на непременно полное ее понимание даже в пределах генетически исходной для нее культурной традиции, поскольку у каждого из ее представителей будут неустранимо наличествовать хотя бы небольшие, но все-таки неизбежные различия в индивидуальной системе пред-рассудочных ожиданий. Естественно, что негативный эффект от постоянного присутствия в оречевленной мысли отсутствующего многократно возрастает, когда дело касается инокультурного текста и тем более такого, который никак, даже самым опосредованным образом, не связан с культурой самого исследователя. В этом случае сколько-нибудь адекватное понимание логики развертывания инокультурного текста становится уже в принципе невозможным без предварительной работы исследователя, нацеленной на выявление всегда имеющихся в тексте, но при этом абсолютно чужеродных для самого исследователя пред-рассудочных лакун.

если рассматривать ее под тем же углом зрения, оказывается лишь результатом преодоления не поддающейся никакому воображению множественности степеней свободы, которыми обладает бытующая в культуре система ожиданий, или, говоря иначе, лишь частичной реализацией тех вполне конкретных по содержанию возможностей, которые она предоставляет для развертывания мысли⁴⁵.

От одной культуры к другой эта система пред-рассудочных ожиданий, вбирающая в себя всю знаменательную, по крайней мере, лексику соответствующего языка, будет, естественно, отличаться как по составу входящих в нее элементов, так — и это главное — и по иерархической их упорядоченности. Последнее обстоятельство связано прежде всего с тем, что в системе пред-рассудочных ожиданий любой культуры будет всегда наличествовать более или менее выраженное семантическое ядро, одновременно обуславливающее как характер ее наиболее сильных ценностных ориентаций, так и присущие ей познавательные возможности. Образует это ядро ряд опорных, ключевых для культуры слов, в ожидании которых бытуют все остальные, приобретающие благодаря вербальным своим ожиданиям часто неповторимые и больше не воспроизводимые ни одной другой культурной традицией смыслы⁴⁶.

В частности — правда, частности, по сути дела, решающей для непрерывного воспроизводства традиции, — это сказывается и на индивидуальном нашем местоименном я. В силу ведущих своих пред-рассудочных ожиданий — и в первую очередь тех из них, которые составляют семантическое ядро потенциального текста культуры, — оно всегда будет означать для каждого из нас нечто гораздо большее, чем универсальное дейктическое я, задающее в любой культуре точку отсчета для развертывания речевой активности человека и опирающееся в смысловом отношении на направлен-

⁴⁵ Хотелось бы здесь обратить внимание на весьма примечательное структурное сходство между актом мышления, представленным у меня почти по О. Родену (ср. его знаменитое: «отсекаю все лишнее»), и актом произвольного движения, который нашими физиологами, начиная с А.А. Ухтомского и Н.А. Бернштейна, также трактуется как преодоление множественности степеней свободы, только присущей уже не пред-рассудочной системе ожиданий, а кинематическим цепям человеческого тела.

⁴⁶ Так, в древнегреческой культуре, как я пытался продемонстрировать ранее в других работах (см.: *Романов В.Н.* Исповедь научного работника, или Утешение методологией. С. 120—123; *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991. С. 101—117), роль такого семантического ядра играло слово *πόλις* («гражданская община», «государство»), а в высокой поздневедийской традиции, засвидетельствованной текстами брахманической прозы (разговор о ней пойдет в третьей части настоящей работы), — ключевое слово *yajña*, условно переводимое как жертвоприношение, но отстоящее по своему значению от привычного нам жертвоприношения очень и очень далеко.

ный в сторону собственного тела указующий жест. В каждой культуре это личное местоимение первого лица, кажущееся из-за своей универсальности вроде бы совсем безличностным, на деле в субъективном плане будет всегда прямо отсылать не только к телесной самости человека, но, сверх того, и к полновесной личностной определенности его особы, а еще, пусть и косвенным образом, и к той стоящей за ней прошлой реальности, в которой она свою определенность в конечном счете только и смогла получить у него. Однако отсылать это наше дейктическое *я* может в принципе к двум типологически различным уровням человеческой реальности — в прямой зависимости от состояния потенциально предиктирующей его системы пред-рассудочных ожиданий.

Если состояние системы таково, что все входящие в нее знаменательные слова своим значением однозначно сориентированы (как это имеет, по-видимому, место в «незрячей» культуре симпрактического типа) лишь на эго-центрично структурированную реальность опредмеченных возможностей и столь же однозначно тем же своим значением неизменно помещают в нее человека, то именно к этой одной-единственной посюсторонней реальности, где он состоялся как *Я* во всех прожитых им до этого хронотопах, будет опосредованным образом отсылать и его местоименное *я*. Если же состояние системы таково, что входящие в нее слова помимо предметного могут также получать еще и отвлеченное от эго-центрично структурированной реальности значение (как в случае «зрячей» культуры теоретического типа), то и дейктическое наше *я* может лишиться следом своей однозначной векторной направленности. Ведь потенциально оно будет уже отсылать не только к посюсторонней реальности опредмеченных возможностей, но дополнительно и к той лежащей по ту сторону от нее и конкурирующей с ней в борьбе за индивидуальности второго порядка, где он мог состояться как особое, и именно умозрящее, *мета-Я* в то самое время, когда, оперируя отвлеченными от посюстороннего *Я* понятиями, абстрагировался от своего деятельностного присутствия в мире, заняв позицию умополагающего мир отстраненного созерцателя.

И в том и другом случае наше дейктическое *я*, конкретно определяясь в своей системе пред-рассудочных ожиданий, будет на первом же шаге — и причем самым естественным, а потому и совершенно неуловимым для человека образом — спонтанно отсылать к содержательной определенности его собственной особы. И в том и другом случае каждое индивидуальное *я* будет фактически вбирать в себя всю потенциально предиктирующую его систему пред-рассудочных ожиданий, представляющую собой частный вариант

потенциального текста той культуры, к которой человек принадлежит. И в том и другом случае совокупное множество всех индивидуальных *Я*, конкретно определившихся в пределах одного потенциального текста культуры, в свернутом виде будет уже заключать в себе все ее основные мыслительные и познавательные интенции, только ждущие своего часа, чтобы быть реализованными в ней.

С этой точки зрения позволительно, пусть с известной (но, как мне верится, не слишком уж большой) долей преувеличения сказать и так, перефразируя крылатое выражение В.Э. Мейерхольда, что все состоявшиеся и изреченные в культуре «фигуры мысли» — *это лишь узоры на канве ее потенциального текста*. Именно по этой канве, как по тканной основе, каждая конкретная культура, воплощаясь во множестве своих носителей, будет спонтанно выводить свои фигурчатые и большей частью неповторимые «узоры». Однако какие именно «узоры» будет выводить та или иная культура, какого рода тексты будут в ней порождаться и каким именно образом будет обеспечиваться их трансляция от поколения к поколению, напрямую уже зависит, во-первых, от того, к какому типу она принадлежит, симпрактическому или теоретическому, и, во-вторых, — что имеет особое значение для теоретических культур, движущихся, в отличие от культур симпрактических, в русле постоянно развивающегося самоописания и соответственно самопонимания, — от тех опорных, ключевых слов, которые составляют семантическое ядро ее потенциального текста. И то и другое как раз и составит основной предмет обсуждения в двух следующих далее частях работы.

Часть II.

Культура симпрактического типа (к реконструкции первобытной культуры)

Введение

О деятельностном подходе к культуре

Сведя воедино все говоренные ранее частные видовые признаки симпрактической культуры, можно построить хотя и негативное, но все-таки полезное для начальной ориентации ее краткое определение: это культура, в потенциальном тексте которой отсутствуют отвлеченные от эго-центрично структурированной человеческой реальности понятия. Разумеется, сама симпрактическая культура вовсе не испытывает в такого рода понятиях какой-либо нехватки, так что данное ей здесь отрицательное определение позволяет лишь уверенно отличать ее от культур теоретического типа. Вместе с тем оно оставляет открытым важнейший вопрос о том, что представляет собой симпрактическая культура, рассмотренная уже не в плане сравнения с теоретической, а взятая сама по себе, т.е. в тот самый момент, когда она, нисколько не смущаясь полным отсутствием в ее распоряжении отвлеченных понятий, необходимых для внеконтекстного нормативного описания поведения, успешно обходится одними имеющимися у нее положительными данностями. Отсюда, собственно говоря, и вытекает та задача, к решению которой мы будем далее стремиться во второй части работы. В самом общем виде она сводится к тому, чтобы выявить эти положительные данности, обеспечивающие устойчивое воспроизводство симпрактической культуры при полном отсутствии в ней объективированных в текстах поведенческих норм. И помочь нам в этом должен деятельностный подход, активно разрабатывавшийся с начала 30-х гг. прошлого столетия советскими психологами культурно-исторической школы нашего выдающегося соотечественника Л.С. Выготского.

Если попытаться охарактеризовать в самом общем виде суть этого подхода, то можно, по-видимому, сказать, что в его основе лежит фундаментальный в методологическом отношении тезис о наличии определенных каузально-динамических связей между культурой и мышлением, с одной стороны, и исторически сложившимися типами социальной деятельности — с другой; причем деятельность, что крайне для нас важно, рассматривается здесь в качестве ведущего системообразующего фактора, по отношению к которому и культура, и мышление выступают вторичными, ведомыми элементами системы.

В свете этого тезиса, именуемого обычно *принципом деятельности*, стоящая перед нами задача, сформулированная пока у нас весьма и весьма расплывчато, получает более-менее конкретные

предметные очертания. В соответствии с этим принципом нам следует сместить теперь центр тяжести нашего исследования в сторону анализа деятельности, бытующей в традиционном, этнографическом обществе. Так вот, в трех следующих далее главах, мы как раз и рассмотрим последовательно три ее частных (и только, подчеркну, аналитически выделяемых) подвида: техническую, обрядовую и текстовую деятельность, — стараясь при этом показать, что:

— во-первых, каждой из них, несмотря на очевидные и сразу вроде бы бросающиеся в глаза внешние различия, присуще общее свойство автотранслируемости, заключающееся в полной слитности их прагматико-исполнительского и информационного аспектов, или, говоря проще, в том, что каждая из них является по отношению к самой же себе важнейшим информационным каналом, обеспечивающим ей устойчивую трансляцию от поколения к поколению;

— во-вторых, что речь в условиях подобной автотранслируемости может иметь лишь контекстуальный характер: она не выйдет за рамки симпрактичности, превратившись (как это случается в теоретической культуре) в обособленную и по месту и по времени от практики систему кодов.

Вытекающие отсюда последствия для традиционного мышления и самосознания будут рассмотрены в четвертой главе. Используя материалы проведенных в бесписьменных, традиционных обществах этнопсихологических экспериментов, с одной стороны, и так называемых туземных автобиографий — с другой, мы попытаемся подтвердить правомерность предложенного выше отрицательного определения симпрактической культуры, продемонстрировав, что понятия, которыми оперирует традиционное мышление, действительно сориентированы лишь на эго-центрично структурированную реальность окружающего человека мира, в силу чего самосознание индивида может развертываться в этих условиях лишь по линии соотношения своего посюстороннего *Я* с конкретными фактами житейской биографии (с родовой своей принадлежностью, с местом своего обитания и местом в социальной иерархии, с наличием семьи и имущества, с приобретенными навыками и умениями и т.п.), таким образом не перерастая в аналитическое и уже чисто внутреннее ауторефлексивное самопонимание.

В *Заключении*, отталкиваясь от того же принципа деятельности, мы постараемся сформулировать некоторые основания (чисто логического, разумеется, свойства), по которым первобытную культуру имеет смысл с большой долей вероятности отнести к тому же разряду симпрактических культур, что и традиционную. А уже это, в свою очередь, прямо подведет нас к рассмотрению в третьей части работы тех решающих для филогенетического развития человечества исторических

событий, которые положили начало формированию в эпоху древности принципиально нового, и именно теоретического, типа культуры.

Чтобы не вводить читателя в заблуждение относительно характера дальнейшего исследования, стоит, наверное, заранее оговориться, что полученные в ходе его проведения результаты в силу понятной ограниченности источниковедческой базы не могут претендовать на большее, чем самую предварительную, «рабочую» гипотезу. Некоторым оправданием автору может в данном случае служить то обстоятельство, что хотя деятельностный подход как общефилософский принцип имеет уже достаточно продолжительную историю⁴⁷, однако до сих пор современные гуманитарные науки практически не разработали средств и методов анализа, которые соответствовали бы природе и строению конкретных видов социальной деятельности. По этой причине я часто буду вынужден в ущерб широте привлекаемого далее материала идти путем демонстрации объяснительной силы *принципа деятельности*, опираясь на весьма ограниченный круг источников. И все же, сознавая недостаточную убедительность подобного приема, сознавая все истекающие отсюда и в какой-то мере неизбежные на данный период времени недостатки, я, тем не менее, надеюсь, что предлагаемое ниже исследование традиционной культуры не станет все-таки, перефразируя выражение К. Леви-Строса, *ответом без вопроса*.

Глава 1 Техническая деятельность в традиционном обществе

Подходить к технической деятельности в традиционном обществе можно, конечно, с разных позиций. Нас же, в связи со стоящей перед нами задачей, она интересует прежде всего с точки зрения сопровождающих ее информативных процессов. Ради этого сделаем предварительно небольшое отступление в родную нам современную действительность, расставшись ненадолго с экзотическими этнографическими обществами. Вот представьте себе на минуту, что в вас разыграло неодолимое желание научиться плести корзины. Наша отечественная социокультурная реальность, далекая (на наше сча-

⁴⁷ Одна из самых резких (но отнюдь не первая по времени, см.: Гайденок П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979. С. 5—6, 15) формулировок *принципа деятельности* принадлежит К. Марксу — это первый тезис из набросков, в которых сформулировано его отношение к работам Л. Фейербаха (Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. С. 1).

стью и на беду одновременно) от типологической определенности, открывает перед нами две принципиально разные возможности.

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

Можно, конечно, поступить и так, воспроизведя таким образом типичный по своей сути производственный опыт «зрячей», теоретической культуры⁴⁸. А еще можно просто сесть в пригородную элек-

⁴⁸ В связи со «зрячестью» современной теоретической культуры в отношении техники и всего производства в целом позволю себе сделать здесь небольшое отступление в историю. В Западной Европе (и, судя по всему, только в ней) произошло уникальное событие мирового значения, связанное с радикальной и последовательной перестройкой технической деятельности на теоретический (в моем понимании) лад. Европейская культура не только смогла в конце концов «прозреть» в отношении техники, которая долго расценивалась ею как негодный обман природы (и даже посредством этимологии сближалась, как у Гуго Сен-Викторского, по шкале оценок с обманом и прелюбодеянием), но и, приступив приблизительно с Нового времени к ее последовательному нормативному описанию, разработать к концу XVIII в. необходимый для этого инженерный язык, использующий универсальную номенклатуру, некоторые разделы математики, начертательную геометрию и т.д. Это позволило во второй половине XIX в. сначала в Германии, а затем и в других развитых капиталистических странах окончательно развести процесс изготовления артефактов и его планирования за счет создания при заводах сначала конструкторских, а чуть позднее и технологических бюро, целиком взявших на себя функцию технического руководства производством. С этого времени чертеж и технологическая карта стали на заводе основными документами, что, в свою очередь, повлекло за собой необходимость в предварительном, и причем уже внеконтекстном, обучении рабочих-исполнителей, от которых требовалось теперь помимо ручного умения и еще умение читать эти производственные документы (о становлении инженерной конструкторской деятельности см.: Уварова Л.И. К вопросу о конструировании машин в XVIII в. // История машиностроения. Труды Института истории естествознания и техники. Т. 45. М., 1962. С. 19—27; она же. Научный прогресс и разработка технических средств. М., 1973. С. 124—128; и особенно: Грейм И.А., Кеосаар Ю.Ю. Историческое развитие конструирования // Вопросы естествознания и техники. М., 1986, № 2. С. 38-43).

тричку, отъехать чуть подальше от Москвы, найти в деревне деда, плетущего корзины, и пойти к нему на время в ученики. Скорее всего, он сначала изготовит при вас корзину, показав, как это делается, а потом даст в руки предварительно вымоченные и очищенные ивовые прутья и предложит попробовать самому, сопровождая ваши неумелые манипуляции словесными комментариями типа: «Т-а-а-к. А теперь сюды, а потом туды. Да куды ж ты, Николаиш, ..., суешь!» и т.д. Не знаю, как придется вам, а для меня второй способ обучения, под руководством деда, оказался несравненно более легким и гораздо более успешным. После недельных занятий худо-бедно, но я все-таки овладел до какой-то степени своими корявыми пальцами, научившись плести хотя совсем и неказистые по виду, но все-таки узнаваемые без особого труда корзины. А вот теперь давайте повнимательнее приглядимся к тому, что при этом происходило — какие, собственно, информативные процессы имели в данном случае место.

Во-первых, можно констатировать, что во время совместного изготовления корзины действительно произошла передача определенного навыка работать руками. Но то, что мы привычно называем навыком, отражает лишь внешнюю сторону случившегося при этом события — вот, положим, сначала *Николаиш* не умел, а теперь, так сказать, заумел. По психологической же своей сути обретение ручного навыка, т.е. переход от неумения к умению, означало в данном случае прямое наведение у *Николаиша*, целиком и полностью погруженного в практическую деятельность, ряда конкретных и, разумеется, невербальных (и, можно даже сказать, принципиально невербализуемых) субъективных регуляторов, делавших мои руки умелыми без всякой задумчивости с моей стороны и без всякого отвлечения на что-либо еще, лежащее за пределами конкретного предметно-действенного контекста.

Во-вторых, все эти события, связанные с передачей необходимой для плетения корзин информации, были непосредственно вплетены в самую что ни на есть практическую деятельность, непосредственно в сам трудовой процесс, причем на выходе — и это следует особо подчеркнуть — имелся разом и готовый к употреблению продукт, и *Николаиш*, готовый к повторному его продуцированию. Готовность же *Николаиша* к самостоятельному продуцированию корзин являлась в данном случае прямым следствием освоения им потребных для их изготовления моторно-топологических схем предметных действий⁴⁹.

⁴⁹ О моторно-топологических схемах предметных действий, являющихся результатом абстрагирующего преобразования пространства и времени на уровне самого совершаемого действия, см. подр.: *Бернштейн Н.А.* О построении движений. М., 1947. С. 120—126.

В процессе симпрактического обучения именно эти постепенно усваиваемые схемы действий опредмечивались в продуцируемом *Николаичем* артефакте, а сам продуцируемый артефакт, наоборот, постепенно распредмечивался в нем, находя в его чувственной ткани свое соответствие в виде предметного, или, по-другому, ручного, понятия⁵⁰.

И, наконец, последнее. Обучение *Николаича* состоялось, минуя стадию сколько-нибудь последовательной речевой артикуляции всего трудового процесса. Эмфатическая речь моего знакомого деда, имевшая выраженный контекстуальный характер, лишь уточняла мои же собственные неумелые действия и корректировала их, отсекая неправильные посредством неодобрительных (и это мягко сказать) восклицаний. Будучи записана на магнитофон, она, не содержа в себе никакого подобия алгоритма, даже отдаленно не напомнила бы нам книжного руководства по плетению корзин с его четко прописанной последовательностью всех операций. Я даже сомневаюсь, что слушатель вообще понял бы, чем мы с дедом, собственно говоря, занимались.

Конечно, пример с *Николаичем*, работавшим исключительно одними руками, в техническом отношении один из самых простых. Замечу, однако, что положение дел с трансляцией производственных навыков и соответственно стоящих за ними предметных понятий принципиально не меняется, когда в руки дополнительно дается еще рабочий инструмент, опосредующий связь агенса с предметом труда. Отличие в данном случае состоит только в том, что здесь от обучающего к обучаемому вместе с навыками в первую очередь транслируются и те потребные для изготовления артефакта схемы предметных действий, которые уже до этого, как бы загадая, опредметились в самом непосредственно орудии труда. И чтобы обучающийся с успехом усвоил эти опредмеченные в инструменте

⁵⁰ Выражение «ручные понятия» было введено в научный оборот замечательным американским этнологом Ф. Кашингом в самом конце XIX в. Его имя получило среди этнологов широкую известность благодаря успешно поставленному им опыту погружения в традиционную культуру одного из индейских племен. Для нас особый интерес представляет в данном случае то обстоятельство, что свое погружение в жизнь племени зуньи (а в конце концов он даже достиг в нем статуса племennого вождя) Кашинг начал с освоения всех тех ручных операций и соответственно всех тех ручных понятий, которыми владел каждый из мужских представителей этого племени. По его же собственным словам, он «вернул свои руки к их первобытным функциям, заставляя их проделывать все то, что они делали в доисторические времена, с теми же материалами и в тех же условиях, которые характеризовали эпоху, когда руки были так связаны с интеллектом, что они действительно составляли его часть» (*Cushing F. Manual Concepts // American Anthropologist. 1892. V. 5. Цит. по: Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978. С. 62*).

схемы действий, или, говоря иначе, чтобы они окончательно распродметились в его биодинамической чувственной ткани, образовав на уровне внутренней моторики предметное понятие, орудие труда должно быть пережито им как свое прямое телесное продолжение рук, от которого исходят потенциально сосредоточенные уже в самом инструменте двигательные импульсы⁵¹. В идеальном случае орудие труда должно непосредственно встроиться в схему тела агенса, по отношению к которой во время работы будут локализоваться сигналы как кожной, так и кинестетической чувствительности, способной непрерывно и безошибочно информировать его о постоянно меняющейся силе сопротивления обрабатываемого материала⁵².

Такой способ трансляции деятельности, когда для ее воспроизводства не требуется никаких надстраивающихся над ней дополнительных и обособленных от нее информационных каналов, мы и будем называть в дальнейшем симпрактическим. В отличие от теоретического, который по всем пунктам предполагает прямо противоположное, этот способ не создает никаких предпосылок для того, чтобы агент мог произвольно выходить за пределы конкретного предметно-событийного ситуационного поля и, «прозревая» как бы со стороны свою же собственную деятельность, давать ей внеконтекстное нормативное описание.

Между тем в антропологической литературе совершенно игнорируется сама принципиальная возможность симпрактического способа трансляции технической деятельности с информационным обеспечением, типологически отличным от теоретического. Показательна в этом вопросе позиция известного отечественного антропо-

⁵¹ Ср. здесь: превосходное и удивительно точное (даже и с научной точки зрения) описание косьбы у Л.Н. Толстого в «Анне Карениной», которое мог дать (и, замечу в скобках, может в полной мере понять) только тот, кто сам пережил все сопровождающие косьбу неповторимые ощущения: «Чем долее Левин косил, тем чаще и чаще он чувствовал минуты забытья, при котором уже не руки махали косой, а сама коса двигала за собой все сознающее себя, полное жизни тело, и, как бы по волшебству, без мысли о ней, работа, правильная и отчетливая, делалась сама собой» (*Толстой Л.Н.* Анна Каренина // Собрание сочинений: В 22 томах. Т. 8. М., 1981. С. 279—280).

⁵² О концепте «схема тела человека» см. примеч. 17. Ср. здесь: данное Я.А. Ляткером образное, но вполне согласующееся с данным концептом описание искусства средневекового ремесленника-рукодельника: «Рука ремесленника слита с инструментом и через него с природой материала. Но полностью природа эта выявляет себя при полной слитости тогда, когда кончики пальцев «искусника» обретают чувствительность открытого нерва. Волокна человеческих нервов продолжаютя в волокнах инструмента, и инструмент «чувствует» фактуру материала [...]. Методом был секрет, суть которого — в отточенности техники и развитой «мускулатуре» ума «искусника»...» (*Ляткер Я.А.* Декарт. М., 1975. С. 30).

лога В.П. Алексеева. «Трудовой процесс, — пишет он, — процесс информативный в самом широком смысле этого слова, ибо он не только постоянно порождает новую информацию, но и сам невозможен без нее и очень зависит от каналов ее передачи и циркуляции. Основным средством передачи информации как от индивидууму к индивидууму, так и от поколения к поколению стала у человека звуковая речь». И далее подчеркивается, что ее роль в первобытном обществе «была не меньшей, а, может быть, даже большей, чем в современную эпоху, так как информативная роль других средств передачи информации, распространенных в современном обществе, сводилась к нулю»⁵³.

Второй пример взят из работы известного этнолога Э. Лича, следующего во многом К. Леви-Стросу. Пытаясь эксплицировать исходные теоретические посылки последнего, Э. Лич выделяет три, казалось бы, самоочевидных аспекта человеческого поведения: 1) естественная биологическая активность, 2) технические акты и, наконец, 3) экспрессивные акты. И далее единственно с этими последними он и связывает возможность коммуникации в обществе⁵⁴. Подчеркну, два приведенных выше мнения о соотношении технической деятельности и коммуникативной являются примерами (хотя, быть может, и наиболее показательными) общераспространенного в антропологической литературе подхода к данной проблеме⁵⁵.

Как можно легко заметить, в обоих случаях мы сталкиваемся с полным игнорированием того решающего для нас обстоятельства, что техническая деятельность («технические акты», по Личу) уже сама по себе является в традиционных обществах одним из важнейших информационных каналов культуры. И чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть на ту роль, которую она играет в обучении подрастающего поколения. Буквально все этнологи и этнопсихологи, специально занимавшиеся этим вопросом, сходятся

⁵³ Алексеев В.П. Возникновение человека и общества. // Первобытное общество. М., 1975. С. 29.

⁵⁴ См.: Leach E. Culture and Communication. Cambridge, 1976. P. 9.

⁵⁵ Насколько мне известно, лишь у одного исследователя аналогичная точка зрения вызвала решительные возражения: «Антропологи часто делают совершенно необязательное и наивное допущение, что, поскольку символический аспект и технический аспект действий могут быть разделены в анализе, их корреляты в форме акта также должны быть separable. 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» (Barth F. Nomads of South Persia. Oslo, 1961. P. 147). Надо сказать, что эвристическая ценность этой мысли Ф. Барта не была вполне осознана этнологами (ср. Douglas M. Purity and Danger An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. Harmondsworth, 1978. P. 38).

в одном: основной формой обучения в традиционном обществе является непосредственное участие детей в производительном труде взрослых; при этом техника обучения носит в основном невербальный характер, опираясь главным образом на показ в контексте самого трудового процесса⁵⁶.

Так что же транслируется в ходе такого вербально не артикулированного обучения, непосредственно вплетенного в самую техническую деятельность? Ответ, на мой взгляд, очевиден — сама деятельность в первую очередь и транслируется, как в разобранным выше примере с *Николаичем*. Но это также означает, что вместе с ней от поколения к поколению будут одновременно транслироваться и все необходимые для ее воспроизводства навыки, а следовательно, и все стоящие за ними моторно-топологические схемы предметных действий, которые, естественно, просто не могут транслироваться иначе — минуя саму деятельность. Но если внутри технической деятельности ее прагматико-исполнительский аспект и информационный слиты воедино, если трудовой процесс является одновременно информационным не по каким-либо вне-положенным ему характеристикам, а по самой своей сути, будучи основным каналом трансляции моторно-топологических схем действий, то речь в ходе самой предметной деятельности никогда не сможет оформиться здесь в самостоятельную и обособленную от практики систему кодов. Она не выйдет за рамки симпрактичности, а ее роль будет в основном ограничиваться уточнением конкретного деятельного контекста и, в частности, вербальной категоризацией тех качественных характеристик пространства и времени (*над, под, внутри, между, прежде, сейчас, потом* и т.п.), которые непосредственно складываются на уровне предметных операций⁵⁷.

Отсюда уже можно предположить, что в традиционном обществе речь не в полной мере выполняет потенциально присущую ей функцию контроля над предметной деятельностью и что, в частности, словесно объективированный алгоритм вовсе не является

⁵⁶ См., например: *Alt R.* Vorlesungen über die Erziehung auf frühen Stufen der Menschheitsentwicklung. В., 1956; *Miller N.* The Child in Primitive Society. L., 1928; *Mead M.* Growing up in New Guinea. Harmondsworth, 1942; *Kidd D.* Savage Childhood. A Study of Kafir Children. N. Y., 1969; *Hambly W.* Origins of Education among Primitive Peoples. N. Y., 1969; и особенно: *Fortes M.* Social and Psychological Aspects of Education in Telleland. L., 1938 (Suppl. to «Africa». Vol. 2, № 4). Ср. также: *Эльконин Д.Б.* Психология игры. М., 1978; *Брунер Дж.* Психология познания. М., 1977; *Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. М., 1977.

⁵⁷ См.: *Бернштейн Н.А.* О построении движений. С 122; ср.: *Лурия А.Р.* Язык и сознание. М., 1979. С. 32-33; *Левада Ю.А.* Социальная природа религии. М., 1965. С. 110—111.

в данном случае ее необходимым элементом или предпосылкой⁵⁸. В пользу этого предположения прежде всего говорят данные этнопсихологических экспериментов, свидетельствующих о наличии в традиционных обществах значительного разрыва между способностью к адекватному действию и способностью к его речевой артикуляции. Рассмотрим в качестве примера один из экспериментов на понимание «принципа сохранения вещества».

Эксперимент, проведенный М. Гринфилд в Сенегале среди народности волоф⁵⁹, состоял в подравнивании 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, или нет. Главный для нас результат эксперимента состоял в том, что все неграмотные взрослые давали неверные ответы. Однако можно ли на основа-

⁵⁸ Мне и в страшном сне не могло привидеться, что эти мои рассуждения о сим-практическом характере речи могут быть истолкованы так, будто я настаиваю на буквально немом состоянии традиционного социума. В действительности же я говорю только то, что говорю: речь в традиционном обществе имеет контекстуальный характер, и все. Если аналогичным образом будет истолковано и мое высказывание о принципиальной «незрячести» (заметьте, в кавычках) традиционной культуры, прямо вытекающей из симпрактического характера последней, то я еще больше укреплюсь во мнении, что культура теоретического типа лишь открывает перед ее носителями возможность адекватно воспринимать абстрактную мысль, но никак не гарантирует им этого. Тем не менее, в очередной раз идя на риск, приведу в связи с моей трактовкой «незрячести» одно вроде бы удивительно зримое описание весны деревенского первоклассника, в котором, однако, еще очень трудно заподозрить типологического теоретика. Вот его домашняя работа — цитирую по памяти целиком: «Весна. Навоз парит. А сверху кобель лежит, греется». Если бы это сотворил писатель, я бы сказал — гениальное по своей краткости и синестезической образности описание ранней весны: тут тебе и зрительная картинка дана, да еще в зыбком движении, тут и запах присутствует, и характерное ощущение мартовской знойкости, когда солнце с одного бока греет, а с другого нет, и т.д. Но в том-то и дело, что все это не «зрячий» писатель сочинил, который, отстраняясь от действительности, самочинно выстраивает ее художественный образ, а деревенский мальчишка. И не сочинил он вовсе, а, получив от учителя задание написать сочинение на тему «Весна», увидел и описал то, что у него непосредственно перед глазами. Вот приходит он из школы домой, садится в избе к окну, а за окном и впрямь весна, и навоз (конечно, конский) на дороге парит, а сверху действительно кобель лежит, греется себе в удовольствие на тепленьком. Здесь мы сталкиваемся с тем, что Г.И. Успенский, анализируя сочинения не больно грамотных деревенских школьников 9—14 лет, назвал еще в позапрошлом веке «покорностью факту», имея в виду ситуативный характер даже их письменной речи (см.: *Успенский Г.И. Из деревенского дневника* // *Собрание сочинений*: В 9 тт. Т. 4. М., 1956. С. 410—414).

⁵⁹ *Гринфилд П. О культуре общества и о понимании принципа сохранения количества вещества* // *Исследование развития познавательной деятельности*. М., 1971. С. 272—306

нии этого вслед за М. Гринфилд утверждать, что мы в данном случае сталкиваемся с фактом принципиального непонимания «принципа сохранения вещества»? Можно ли представить себе взрослого человека, живущего к тому же в пустыне, который переливает воду из большого ведра в маленькое и считает, что количество воды при этом увеличивается? Разумеется, нет. Решение проблемы лежит, по всей видимости, в том, что в действии понимание этого принципа достигается помимо словесно сформулированных суждений и что отрицательные (словесные) результаты опыта свидетельствуют лишь о наличии подобного разрыва. Замечу, что и сами психологи в ходе методологического анализа своей полевой работы приходят к аналогичному по своей сути выводу о необходимости различения способов оперирования предметами и способов описания испытуемыми своих предметных действий⁶⁰. И вывод этот становится, надо сказать, вполне обоснованным и теоретически значимым, если признать, что в традиционном обществе контролирующая функция речи не является имманентной составной частью самого трудового процесса.

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

По наблюдениям Дж. Гэя⁶¹, сделанным среди народности клелле в Либерии, деревенские умельцы, которые легко могли сплести корзину, испытывали явные трудности, когда их прямо просили описать весь процесс труда⁶². Важно при этом подчеркнуть, что очевидный разрыв между предметной деятельностью и речевой не являлся в данном случае следствием постепенной редукции изначально данного вербального плана к системе предметных опе-

⁶⁰ См.: Коул М, Скрибнер С. Культура и мышление. С. 150; Брунер Дж. Заключение // Исследование развития познавательной деятельности / Под ред. Дж. Брунера и др. М., 1971. С. 381.

⁶¹ Ссылку на них см. в работе: Коул М, Скрибнер С. Культура и мышление. С. 230—231.

⁶² Относительно моего знакомого деда, учившего меня плести корзины, сказать сейчас то же самое с абсолютной уверенностью не берусь, однако почти не сомневаюсь, что и для него трудности были бы ничуть не меньшие.

раций, поскольку и обучение этому ремеслу имело, естественно, невербальный характер. Об отсутствии вербальных планов деятельности говорит также Ф. Барт в своем замечательном (как в отношении информативности, так и в отношении применявшейся им методики) исследовании повседневной жизни бактаманов Новой Гвинеи. Согласно его сообщению, даже такие сложные, требующие значительной координации усилий многих людей операции, как охотничья экспедиция, собирание материала для постройки дома и т.п., также не предполагают предварительной сходки, на которой заранее вырабатывался бы некий план будущих совместных действий⁶³. Сходным образом следует, по всей видимости, интерпретировать и описание коллективной ловли рыбы на Тробрианских островах, данное Б. Малиновским⁶⁴.

Если дальше подниматься по ступеням сложности технической деятельности в традиционном обществе, то ближе к ее вершине мы можем столкнуться (хотя и не так уж часто) с трудовыми процессами, предполагающими уже предварительное «школьное» обучение. Это обстоятельство ставит вроде бы под сомнение правомерность моей гипотезы о недостаточном развитии контролирующей функции речи, что, как и в других упомянутых выше случаях, должно выражаться в отсутствии объективированного тем или иным способом плана будущей деятельности. Однако, если судить по результатам исследований Т. Глэдвина аборигенной техники мореплавания в открытом море, сомнение в данном случае не представляется обоснованным.

Согласно Т. Глэдвину, навигационные знания, бытующие среди аборигенов Микронезии, передаются как непосредственно в ходе плавания, так и в отрыве от деятельностного контекста — в так называемой «школе»⁶⁵. В последнем случае обучение преимущественно касается одного из важнейших элементов плавания — ориентации по звездам, что позволяет аборигенным мореплавателям совершать многодневные переходы, с большой степенью точности выходя на цель. Естественно возникает вопрос: меняется ли типологическая характеристика данного вида деятельности вследствие того, что абориген заранее (в «школе») усваивает основные навигационные направления?

В своей более ранней статье «Культура и логический процесс» Т. Глэдвин дает на это отрицательный по сути дела ответ. Отсутствие объективированного в какой-либо системе кодов плана, обусловли-

⁶³ Barth F. Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea. Oslo-New Haven, 1975. P. 135.

⁶⁴ Malinowski B. Magic, Science and Religion and Other Essays. Boston, 1948. P. 245.

⁶⁵ Gladwin T. East is a Big Bird. Navigation and Logic on Puluwat Atoll. Cambridge (Mass.), 1970. P. 128 и сл.

вающее значительные трудности, которые испытывает абориген при попытке описать свою мореходную деятельность, рассматривается им как основное, что принципиально отличает европейскую технику мореплавания от аборигенной⁶⁶. В более поздней монографии он смягчает несколько свою точку зрения, рассматривая усвоенные в местной «школе» навигационные направления в качестве своеобразного эквивалента европейского плана⁶⁷. Подобные колебания в оценке «школьных» знаний заставляют нас самым образом обратиться к приводимым Т. Глэдвином данным, позволяющим достаточно надежно реконструировать основные этапы морского путешествия аборигенного навигатора.

Выбор курса, согласно Т. Глэдвину, осуществляется, как правило, днем, когда солнце находится в зените. Таким образом, в этот ответственный момент «школьные» знания по звездной ориентации не работают. Важно также отметить, что первоначальное наведение на цель не является операцией, оторванной от самого плавания. Чтобы лечь на нужный курс, мореход должен отплыть от своего острова, и именно вид последнего дает всю необходимую информацию для первоначального наведения каноэ на цель. Приучаясь к своему делу с детства, мореход просто помнит, как должен выглядеть остров из его каноэ, когда он отправляется в плавание к каждому из тех многочисленных островов, к которым он может совершать многодневные морские переходы. По сообщению Т. Глэдвина, существуют и более точные способы первоначального 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 для этого информацию предоставляют 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, когда он, будучи еще ребенком, сопровождал в плавании своего отца. 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, аборигенный навигатор руководствуется не эксплицитно сформулированными правилами, позволяющими ему с использованием технических средств определить свое местонахождение, а опять-таки все той же памятью. Роль предварительного «школьного» обучения

⁶⁶ Gladwin T. Culture and Logical Process // Explorations in Cultural Anthropology. Essays in honor of G.P. Murdock. N. Y., 1964.

⁶⁷ Gladwin T. East is a Big Bird. Navigation and Logic on Puluwat Atoll. P. 232.

сводится к тому, чтобы он с детства просто запомнил, каким должно быть соотношение его каноэ и звезд, фиксируемое с помощью раскладываемых на песке камушков, для каждого из всех возможных маршрутов. Но в таком случае едва ли правомерно сближать европейскую технику мореплавания с аборигенной на том единственно формальном основании, что обе они действительно предполагают предварительное обучение. Да и сам Т. Глэдвин признает, в сущности, это вопреки своему конечному выводу⁶⁸.

Тем не менее, мы все-таки вправе говорить здесь о наличии своеобразного плана. Только представлен он (как и во всех предыдущих случаях) не на вербальном уровне, а на уровне сформировавшейся у аборигенного «навигатора» общей системы предметных операций, по отношению к которой каждое его конкретное плавание является ее практической реализацией. Такой действенный, симпрактический план, непосредственно вплетенный в саму конкретную деятельность, не может быть, естественно, актуализирован вне ее пределов. И это позволяет объяснить один приведенный Т. Глэдвином весьма любопытный факт, оставленный им, однако, без всяких объяснений.

Речь идет о распространенном среди аборигенных мореплавателей представлении о плавающих островах. Считается, что если мореплаватель держит в открытом море верный курс, то движется не каноэ, а сам остров навстречу ему (движение каноэ допускается только в случае его отклонения от курса). Как подчеркивает Т. Глэдвин, аборигенные мореплаватели принимают сразу же, без всяких рассуждений, все познавательные предпосылки для подобного рода 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 каноэ вместе с находящимся в нем мореплавателем⁶⁹. Но почему же аборигенный мореплаватель не видит ничего нелепого в своих представлениях о плавающих островах? Все, по-видимому, объясняется тем, что организация деятельности аборигенного мореплавателя, предполагающая наличие одного лишь симпрактического плана, прямо препятствует ему в том, чтобы он смог отвлечься от эго-центрично структурированной реальности окружающего мира, абстрагироваться от непосредственного действительного контекста и соответственно взглянуть на себя со стороны как бы сторонними глазами. Но именно это обстоятельство и способствует возникновению столь нелепых (с точки зрения представителя теоретической культуры) представлений.

⁶⁸ Там же. Р. 56.

⁶⁹ Там же. Р. 181.

В связи с этим необходимо учитывать, что в открытом море отсутствуют постоянные точки отсчета, которые ясно указывали бы на движение каноэ. Более того, вся техника ночного мореплавания, обеспечивающая наиболее точное наведение на цель, покоится именно на том, что перцептивно воспринимаемое пространственное соотношение мореплавателя и звезд должно оставаться неизменным. Следовательно, когда он находится в открытом море, его непосредственное чувственное восприятие не только не наталкивает его на мысль, что движется именно каноэ, но скорее убеждает в обратном — в его неподвижности. Отсюда остается проделывать один только шаг до представлений о движущихся островах. И этот шаг наш мореплаватель проделывает тем более легко, что ничто не препятствует ему в этом. Европейца в подобной ситуации данные восприятия не могут ввести в заблуждение (по крайней мере надолго), поскольку мысленное обращение к объективированному (пусть даже в самой общей форме) маршруту плавания сразу же разрушит иллюзию неподвижности. Отсутствие же такового у аборигенного мореплавателя не позволяет ему выйти за пределы эго-центрированного перцептивного поля, совершив таким образом своеобразную коперниковскую революцию в миниатюре.

Еще один показательный пример технической деятельности в традиционном обществе — причем деятельности, обращаю внимание, чрезвычайно сложной, предполагающей уже наличие в социальной структуре обособленных групп знатоков-специалистов, — связан с производством в Тропической Африке губчатого железа на основе его восстановления в так называемых (и, надо сказать, называемых неверно с точки зрения химических процессов) «домнах». Этот пример приводит, в частности, О. Леруа⁷⁰ в опровержение гипотезы Л. Леви-Брюля о «прелогическом» и «мистическом» характере «первобытного мышления», работающего якобы по законам «партиципации».

Гипотеза Л. Леви-Брюля, изложенная им в ряде работ⁷¹, несомненно заслуживала самой серьезной критики, но все дело в том, с каких позиций она велась (и ведется подчас до сих пор) и насколько сама эта критика методологически корректна. У О. Леруа она практически полностью свелась к простой демонстрации хитроумного устройства африканской «домны», что было призвано прямо

⁷⁰ *Leroy O. La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme. P., 1927. P. 247—249.*

⁷¹ См. переводы: *Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Л., 1930; он же. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.*

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

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

Констатация этого факта, делая крайне сомнительными любые попытки до опыта усматривать в том или ином техническом достижении традиционного общества плод работы вневременного «научного ума», требует заменительно проведения каждый раз конкретно-исторического исследования, нацеленного на реконструкцию тех событий и природных обстоятельств, которые спонтанно (без волевого и целенаправленного акта изобретения) могли вплотную подводить к этому достижению и, что не менее важно, способствовать его введению в обычай. В связи с генезисом африканских «домн» подобная реконструкция процессов, приведших в конечном счете к их появлению, на наше счастье, уже проведена в замечательно емкой статье В.М. Мисюгина и З.Л. Пугач. Мне остается только отослать к ней читателя за подробностями и присоединиться к уважаемым авторам, которые, формулируя свои исходные методологические посылки, подчеркнули абсолютную неуместность употребления в данном контексте понятий «изобретение», «открытие» и т.п., указав при этом, что соответствующим явлениям

просто не было места в традиционном производстве, где единственным своеобразным изобретателем оставалась сама же традиция⁷².

Итак, поднимаясь по ступеням сложности технической деятельности в традиционном обществе и рассматривая ее с разных сторон, мы не смогли обнаружить ничего, что противоречило бы нашему исходному предположению о том, что в этом обществе производственная практика не требует вербализованного (или объективированного каким-то иным способом) плана деятельности в качестве необходимой своей предпосылки. Как мы видели выше, эмансипации слова от практики не происходит даже в том случае, когда техническая деятельность предполагает предварительное «школьное» обучение и достаточно высокий уровень специализации. Таким образом, правомерным, по всей видимости, будет заключение, что в этой сфере жизни традиционного общества речь, сохраняя контекстуальный характер, не превращается в самостоятельного и полноценного носителя информации, причем никакой нехватки в этом техническая деятельность вовсе не испытывает по причине присущего ей, как я пытался показать выше, свойства автотранслируемости.

Глава 2

Обрядовая деятельность в традиционном обществе*

Важнейшая в типологическом отношении черта технической деятельности в традиционном обществе, ее автотранслируемость, в не меньшей степени присуща и обряду. Он также является и прагматико-исполнительским и информационным действием одновременно. О прагматизме в данном случае приходится говорить хотя бы на том основании, что обряд всегда совершается с какими-то вполне определенными и сознаваемыми 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

* Выходные данные изданий, которые использовались мной исключительно в качестве источников по русским крестьянским обычаям, обрядам, поверьям и фольклору, приводятся в библиографии, помещенной в конце книги — см.: *Список сокращений источников по русской обрядности и фольклору*.

⁷² Мисюгин В. М., Пугач З. Л. Традиционное производство железных изделий в Тропической Африке (по материалам коллекции МАЭ) // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. CV. Л., 1978. С. 56.

своей очевидной прагматичности не требует для себя мотивировок, отделенных от повседневного житейского контекста, не требует их и обряд. В обоих случаях конечным оправданием того или иного способа действий служит тривиальная (для нас) ссылка на положительный опыт предков, т.е. на ту же, хотя и прошлую практику.

Выделение второго аспекта обрядовой деятельности, информационного, связано прежде всего с тем, что основным каналом ее передачи от поколения к поколению выступает в традиционном обществе сам непосредственно обряд. Процесс усвоения ребенком важнейших форм обрядового поведения здесь также прямо вплетен в повседневную жизнь. Приобщаясь с первых лет жизни к производственно-бытовой деятельности взрослых, он одновременно начинает в той или иной степени усваивать и сопровождающие ее обряды. Ребенок видит их, моделирует в своих играх, а нередко и прямо принимает в них посильное участие⁷³. В результате такого обучения уже шести- и восьмилетние дети в ряде традиционных культур часто оказываются способными к самостоятельному проведению наиболее простых обрядовых операций.

Таким образом, до формального приобщения ребенка к обрядовому миру взрослых его обучение носит в основном симпрактический характер. Картина, судя по всему, не меняется и после прохождения им процедуры посвящения (если, конечно, она вообще имеет место быть). Усвоение обрядовых норм поведения и в этом случае сопряжено с его непосредственным участием в обрядовой же деятельности; техника обучения и здесь опирается не на предварительное внеконтекстное изложение соответствующих норм, сопровождаемое объяснением их смысла, а на тот же показ или рассказ, но неизменно в контексте конкретного обрядового действия⁷⁴. Это приводит к тому, что транслируемая через обряд информация остается нерасчлененной, «сырой»; прошлый опыт передается не в виде вербально артикулированных норм и принципов поведения, а в виде некоторой последовательности действий, включающей субъекта, норму, мотив и т.п. как единый комплекс, ситуацию⁷⁵.

⁷³ О наглядном характере обучения обрядовой деятельности в традиционном обществе см. подр.: *Miller N. The Child in Primitive Society*. L., 1928. P. 124, 137—138, 140—150, 221 и сл.; см также литературу, приведенную в примеч. 56 данного издания.

⁷⁴ См.: *Firth R. We, the Tikopia*. L., 1957. P. 148; *Turner V. The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. Chicago, 1969. P. 4; *Strehlow T. G. H. Aranda Traditions*. Melbourne, 1947. P. 104 — 105; *Meggitt M. J. Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia* // *Oceania*, 1966. Vol. 36, № 34. P. 200, 292, 301; *Stanner W. E. H. Religion, Totemism and Symbolism* // *Aboriginal Man in Australia*. Sydney, 1966. P. 260—261.

⁷⁵ См. подр.: *Левада Ю.А. Социальная природа религии*. М., 1965. С. 108—112.

Уже одно только наличие подобного симпрактического информационного канала заставляет предположить, что внутри обрядовой жизни традиционного общества не остается места для отвлеченной от эго-центрично организованной реальности категориальной речи; ей не дано здесь стать самостоятельной и обособленной от практики системой кодов, выйдя таким образом за рамки контекстуальности. Решающим доводом в пользу этого предположения может, очевидно, служить отмечаемая практически всеми этнологами-полевиками крайне ограниченная способность носителей традиционной культуры к словесному описанию обрядового действия и в первую очередь того, что касается смысла последнего.

Хотя на первый взгляд может показаться, что разброс значений достаточно велик — от полного непонимания обращенного к информанту вопроса о смысле его собственного обрядового поведения до достаточно сложных положительных реакций на него, — однако в любом случае реконструируемая исследователем семантическая модель обряда далеко превосходит все возможные туземные объяснения. Последнее обстоятельство особенно подробно было рассмотрено В. Тэрнером, проводившим свои полевые исследования среди африканской народности ндембу. И хотя использованная им методика выявления смысла обрядовых символов путем опроса информантов требует очень существенных оговорок⁷⁶, важно отметить, что он сам прямо связывает неспособность информантов к речевой артикуляции инвариантных характеристик обряда с невозможностью для них выйти за пределы конкретного обрядового процесса⁷⁷.

К сожалению, эта мысль не получила у В. Тэрнера дальнейшего развития, оставшись чисто негативной характеристикой обрядовой деятельности в традиционном обществе. Между тем значительный разрыв, который обнаруживается между исследовательской моде-

⁷⁶ В. Тэрнер фактически не учитывает своего собственного возмущающего воздействия, которое он оказывает на традиционную культуру своими вопросами. Между тем должно быть совершенно ясно, что ответ на вопрос, пришедший из культуры исследователя, не может прямо рассматриваться в качестве принадлежащего исследуемой культуре. В этом отношении методологическая позиция Ф. Барта (см. прежде всего: *Barth F. Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo-New Haven, 1975. P. 226), работавшего в традиционных культурах как бы скрытой камерой, предпочитая не задавать вопросы, а просто внимательно прислушиваться к тем, которыми задаются туземцы, предоставленные самим себе, выглядит гораздо предпочтительней, несмотря на несравненно большую трудоемкость получения интересующей исследователя информации.

⁷⁷ *Turner V. The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. N. Y., 1967. P. 25—27; ср. *Malinowski B. Argonauts of Western Pacific*. N. Y., 1961. P. 83.

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

Представители первого, структуралистского направления, связанного прежде всего с именем К. Леви-Строса, видят в обрядовом поведении особый тип объективации универсальных логических структур, играющих роль своеобразного текста, стоящего за обрядом и существующего помимо него. Чтобы проиллюстрировать это положение, структуралисты прибегают к своему излюбленному приему — аналогии, утверждая, что соотношение между текстом и обрядом аналогично тому, какое существует между партитурой музыкального произведения и его исполнением. Некорректность подобной аналогии слишком уж очевидна: еще ни один этнолог не держал в руках партитуры обряда, если, конечно, не принять за нее текстов самих структуралистов. Поэтому вводится другое допущение — текст объявляется принадлежностью бессознательного. И с этих позиций работа исследователя-структуралиста по выявлению семантики обряда оказывается чисто комплементарной 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 форме⁷⁸. Главное состоит в том, что оба они оказываются взаимопроникаемыми и взаимообратимыми благодаря наличию универсальных логических структур, присущих от рождения каждому человеческому существу.

Разумеется, с подобной характеристикой обряда можно согласиться только в том случае, если будет хоть каким-то образом продемонстрировано наличие такого бессознательного текста. Однако по признанию самих структуралистов свидетельством тому могут служить лишь эвристические результаты самого структурного исследования⁷⁹, куда, однако, утверждение о существовании врожденных универсально-логических структур вводится заранее в качестве исходной посылки. Следовательно, постулируемый структуралистами так называемый текст на деле оказывается чисто операционной и принципиально неverifiedируемой категорией, получаемой

⁷⁸ Cp. *Lévi-Strauss C. Mythologiques: Le cru et le cuit. P., 1964. P. 21.*

⁷⁹ Cp. *Leach E. Culture and Communication. Cambridge, 1976. P. 50, 56—57.*

путем подвешивания квантора существования к логизированной модели обряда. Благодаря этой же процедуре бессознательное неизбежно приобретает у структуралистов логический статус, что имеет решающее значение для их оценки традиционного мышления.

Может показаться, что я слишком упрощаю концепцию структуралистов. Но вот пример из работы Э. Лича, где исследователь, демонстрируя основные идеи и объяснительные возможности структурного подхода, останавливается, в частности, на обрядовом поведении австралийских аборигенов⁸⁰. Начинает он с естественного и, казалось бы, совершенно безобидного утверждения, что современному человеку тотемистический культ представляется совершенно абсурдным. Но таким образом сразу же вводится ложная интеллектуалистская дилемма, которая и разрешается далее Э. Личем через постулирование некоторой «цепочки логических переходов», делающих такую форму обрядового поведения «разумной», как полагает Э. Лич, для австралийского аборигена, а на самом деле делающих ее таковой именно для носителя теоретической культуры, каким, собственно говоря, является сам исследователь.

Всего Э. Лич выписывает в связи с этим восемь в высшей степени логизированных высказываний и правил их соединения, стоящих якобы за тотемистическим обрядом⁸¹. И далее весь, созданный им текст, он переводит на бессознательный уровень, утверждая, что сложная в дискурсивной форме цепочка логических утверждений «конденсируется» во время обряда в единое и неделимое «сообщение». Благодаря этой исследовательской процедуре анализ приобретает характер замкнутой системы, но одновременно он становится также и полностью неverified, поскольку искомая исследователем и, разумеется, обретенная им замкнутость означает, в конечном счете, только одно — полный отрыв от изучаемого предмета и подмену его чисто операционной категорией бессознательно-логического текста.

Следует обратить внимание, что трактовка Э. Личем обрядовой деятельности представляется весьма примечательной в методологическом отношении. Принимая практически все важнейшие посылки структурного анализа, он при попытке создать порождающую модель конкретного тотемистического обряда смог, как это ни парадоксально, вполне обойтись без понятия структуры. Последнее самым естественным образом плавно заменилось у него «цепоч-

⁸⁰ Там же. Р. 40—41.

⁸¹ О характере этих утверждений читатель может судить хотя бы по первому из них, составившему, по мнению Э. Лича, «отправной пункт аборигенной мысли»: «Мы все являемся членами одной социальной группы, поскольку происходим от одного общего предка».

кой логических рассуждений», что нельзя объяснить одними лишь особенностями авторского словоупотребления. В проводимой К. Леви-Стросом музыкальной аналогии также прослеживается постоянное смешение понятий структуры и текста, и именно это составляет, на мой взгляд, наиболее уязвимое место всей концепции культурно-антропологического структурализма.

Дело в том, что структурный анализ — по крайней мере в той его форме, в какой он представлен работами К. Леви-Строса и его последователей, — не совпадает и не может совпадать с выявлением и анализом действительно наличествующих в человеческом сознании структурных образований. Ведь если мы вслед за структуралистами признаем, что конечная цель гуманитарного опыта, явно понимаемого их лидером по образцу естественнонаучного, состоит в выписывании «системы аксиом и постулатов», внутри которой реальность очевидным образом начинает проявлять определенные закономерности⁸², то в результате мы никогда не сможем получить ничего, кроме самих таких аксиом. Вопрос же о том, как эти последние реально представлены в самих носителях изучаемой культуры, как раскрываемая исследователем системность соотносится с устройством их сознания, останется совершенно незатронутым, так как субъект анализируемой деятельности в его каждый раз культурной определенности и определённости по причине изначально постулируемой универсальности логических структур заранее выводится за пределы проводимого опыта как величина абсолютно незначимая для существа дела⁸³.

Последовательное редуцирование человеческого существа до одних исключительно универсально-логических структур и, как следствие, приведение его в эфемерно-бесплотное и вне-культурное состояния как раз и объясняет принципиальную неспособность структуралиста перейти от описания выявляемой в обрядовом поведении системности к описанию реальных процессов, приводящих к ее порождению. Пример Э. Лича служит тому еще одним подтверждением. Сделав отправным пунктом своего исследования «цепочку логических рассуждений», он тем самым вернулся, в сущности, на позиции тех ученых XIX века, которые — из лучших, замечу, побуждений — видели в «дикаре» прирожденного философа. Разница заключается лишь в том, что в его представлении фигура философствующего «дикаря» приобрела существенно противоречивые черты — «дикарь» оказался философствующим бессознательно.

⁸² *Lévi-Strauss C. Mythologiques: Le cru et le cuit.* P.18, 20.

⁸³ Там же. P. 19—20.

Резюмируя все сказанное, можно утверждать, что подход структуралистов не ведет к решению интересующей нас проблемы. До опыта постулируя существование «бессознательно-логического текста», выступающего якобы в обряде в качестве «сообщения», они тем самым вообще снимают проблему речевой его артикуляции как принципиально значимой в типологическом отношении процедуры. В итоге остается совершенно непонятным, почему же члены традиционных обществ оказываются неспособными к речевой артикуляции своих «бессознательных текстов» и где же вообще находится тот порог сознания, который отделяет знание традиционных культур от знания современной науки⁸⁴.

Второе направление в изучении семантики обряда, которое структуралисты несколько пренебрежительно называют эмпирическим⁸⁵, выглядит, по-моему, гораздо предпочтительней. Его представители начинают не с априорного постулирования «бессознательно-логического текста», предшествующего якобы обрядовой деятельности, а, по возможности, с объективного описания последней. Используя методику, впервые сформулированную еще А.Р. Рэдклиф-Брауном, они стремятся выявить системные закономерности на уровне самих обрядовых действий. И хотя в рамках данного направления вопрос о том, как эта системность представлена в сознании носителей традиционной культуры, остается практически неразработанным, для нас уже важно, что она по крайней мере не рассматривается здесь до опыта в качестве непосредственного отражения неких врожденных универсально-логических структур.

Так вот, развивая далее методологические посылки эмпирического анализа⁸⁶, я в какой-то степени и постараюсь восполнить этот пробел в надежде выявить тот уровень человеческого естества, с которым следует, по всей вероятности, связывать явно обнаруживающую себя в обрядовом поведении носителей традиционной культуры системность. В ходе решения этой задачи центральными для нас будут два конкретных вопроса. Первый из них непосредственно касается основного постулата культурно-антропологического структурализма

⁸⁴ Не случайно, что с точки зрения структуралистов весь процесс исторического развития культуры сводится к самораскрытию «универсальных логических структур», объективирование которых в обрядово-мифологической или научной форме зависит от в общем-то чисто случайных внешних обстоятельств (см.: *Lévi-Strauss C. Mythologiques: Du miel aux cendres. P., 1966. P. 408*).

⁸⁵ *Leach E. Culture and Communication. P. 5.*

⁸⁶ Краткое изложение основных методологических установок «эмпирического» направления см. в работе: *Goody J. Death, Property and Ancestors. A Study of Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa. Stanford, 1962. P. 38—39.*

о произвольности и немотивированности соотношения означающего и означаемого. Это положение, нуждающееся, несомненно, в определенных ограничениях и в области лингвистики, откуда оно было некритически заимствовано, является абсолютно неверным для обряда. Как я постараюсь показать, значение, которое приобретает то или иное действие внутри обрядовой семиотической системы, заранее предопределено (и причем весьма жестко) присущей самому конкретному действию смысловой потенцией. Рассмотренная с этой точки зрения, обрядовая деятельность предстанет уже перед нами не как процесс объективации универсально-логических структур, для которых окружающий мир является лишь пассивным строительным материалом⁸⁷, а как активный процесс построения адекватного обрядового поведения, рождающегося на стыке семантической потенции действия, остающейся неизменно за порогом сознания, и общей оценки обрядовой ситуации, прагматический смысл которой — ради чего, собственно говоря, обряд совершается, — напротив, всегда хорошо осознается и легко вербализуется информантами.

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

Подобная объяснительная конструкция, вполне, надо сказать, ожидаемая от исследователей-гуманитариев, склонных под постоянным прессингом пред-рассудков теоретической культуры произвольно игнорировать смысловую сторону самих предметных действий, представляется совершенно неудовлетворительной. Утверждая это, я тем самым нисколько не ставлю под сомнение

⁸⁷ Cp. Lévi-Strauss C. Structural Anthropology. N. Y., 1967. P. 207.

способность человека традиционного общества и думать, и считать, и полагать, и верить и т.п. Я просто хочу сказать, что за артикулируемыми словесно представлениями, оформленными в виде суждений, всегда лежит гораздо более мощный, образованный глубинными пред-рассудками пласт неоречевленной человеческой мысли, который лишь иногда явным образом выходит на поверхность (в виде тех же, положим, суждений), но гораздо чаще обходится даже без этого, решающим, тем не менее, образом сказываясь на поведении человека.

В методологическом плане последнее утверждение означает, что полное отождествление смыслового содержания обрядового действия с его осмысленным рефлексивно смыслом не имеет под собой, в сущности, никаких сколько-нибудь серьезных оснований, если, конечно, не рассматривать только в качестве серьезного основания одну безусловно вредную нашу привычку непременно усматривать за любым состоявшимся делом слово и привычно не замечать, что и наше-то собственное слово, включая и идеологическое, чаще всего лишь оправдывает задним числом спонтанно выстраиваемое нами поведение. По крайней мере случай с обрядовой деятельностью с полной определенностью свидетельствует о том, что рефлексивная осмысленность смысловой стороны действия вовсе не является в данном случае обязательной. Ведь для агенса благодаря все той же функциональной проприоцепции оно и без того может обладать вполне ощутимым (в буквальном смысле этого слова) смысловым потенциалом, который, приобретая по ходу обряда побудительное значение, остается, тем не менее, в своей исходно неотвечивой, до-рефлексивной и соответственно не артикулированной словесно форме. И именно этой неотвечивой формой объясняется, в частности, чрезвычайно ограниченная способность носителя симпрактической культуры к внеконтекстному описанию совершаемого им обрядового действия, и в первую очередь того, что касается смысла последнего.

Вот один поясняющий пример. Нам привычно объяснять широко распространенный обычай, по которому вместе с покойником одновременно кладут в могилу ряд принадлежавших ему предметов, бытующими в самых разных культурах представлениями о будущей загробной жизни человека, не задумываясь, однако, при этом, а сами-то эти представления откуда у них взялись — с неба, что ли, упали? Думается, что порядок объяснения здесь следует изменить на противоположный: сначала спонтанно (но вполне тем не менее мотивировано) совершается действие (причем для агенса, *существа*, несомненно, *разумного*, уже заранее можно полагать, не бессмысленное), а уже оно, будучи спонтанно совершенным и ставшим уже

реальностью, мотивирует, в свою очередь, появление и соответствующих представлений, прагматически его оправдывающих.

Возможность подобного перевертывания при генетическом толковании данного обычая обусловлена тем, что и орудия труда, регулярным образом включающиеся в схему тела человека и соответственно распредмечивающиеся в его чувственной плотской ткани, и обиходные бытовые артефакты, столь же регулярно делающие востребованными его определенные телесно-двигательные возможности и подверженные аналогичному распредмечиванию, всегда стремятся вступить с агенсом в отношение так называемой неотчуждаемой принадлежности, которое при благоприятных обстоятельствах может, как об этом свидетельствуют источники, непосредственно заявить о себе в переживании собственности — и отдельным человеком и всей культурой в целом — в качестве прямого продолжения плоти ее владельца⁸⁸. И этого, как кажется, уже достаточно для того, чтобы спонтанно, но вполне в то же время мотивированно хоронить вместе с покойником принадлежавшие ему инструменты и бытовые артефакты с последующим и, надо сказать, совершенно естественным теперь прагматическим объяснением — ради будущей его благополучной жизни после смерти.

А теперь другой пример, прямо противоположного уже свойства, когда действие спонтанно вроде бы и совершается, а возникновение соответствующих представлений, которые прагматически оправдывали бы его, наоборот, блокируется культурой по тем или иным основаниям. Вот наших мужиков (дело происходит в XIX веке) застает в поле гроза. Дальнейшее их поведение в силу, как

⁸⁸ О характерном для архаических культур переживании собственности как телесной плоти ее владельца см. подр.: *Леви-Брюль Л.* Выражение принадлежности в меланезийских языках // Эргативная конструкция предложения. М., 1950; *Goody J.* Death, Property and Ancestors... P. 198-200; см также примеч. 326. Попутно замечу, что качество расширенной плоти в состоянии были приобретать не только отдельные инструменты или обиходные бытовые артефакты, но и предельно насыщенное и тем и другим все человеческое жилище в целом, как наша, положим, крестьянская изба, являющаяся вместе с примыкающим к ней крытым двором средоточием всех обиходных предметов и практически всего хозяйственного инвентаря. Уместно в связи с этим привести рассуждения П. Флоренского, развивавшего идею упомянутого выше германского философа техники Э. Каппа: «По замыслу своему жилище [архаичное. — В. Р.] должно объединить в себе всю совокупность наших орудий — все наше хозяйство. И если каждое орудие порознь есть отображение какого-либо органа нашего тела с той или другой его стороны, то вся совокупность хозяйства, как одно организованное целое, есть отображение всей совокупности функций органов [...] Следовательно, жилище имеет своим первообразом все тело [...] Тело уподобляется жилищу, ибо самое жилище есть отображение тела» (*Флоренский П.* Органопроекция // Декоративное искусство СССР. 1969, № 12. С. 41)

принято говорить, обычая (а я с опережением скажу — в силу наличествующей в культуре системы пред-рассудочных ожиданий, в которой понятия жены и всякого рода нечисти образуют единый семантический пучок⁸⁹) определяется тем, помыли ли они свое причинное место после сношения минувшей ночью с женой, или нет («Помилуй Бог, если не помывши, Божья воля (гроза) убьет»). Если помыли, то просто ищут укрытие от дождя. Но если кто-то из них не сделал этого, то сначала он постарается найти поскорее воды, чтобы исправить свою промашку, и только потом будет вести себя согласно обстоятельствам (Завойко 1914, с. 172).

Логика построения поведения представляется здесь в целом достаточно прозрачной. Илья-пророк, пуская с небес громы, побивает на земле всякую поганую нечисть, начиная с чертей, бесов, леших, водяных и кончая разного рода гадами. И в это крестьянин действительно верит, причем сразу же и бесповоротно. Спроси его, и он наверняка так же приблизительно и сказал бы⁹⁰. Кроме того, судя по его поведению, в данной конкретной ситуации состоявшееся минувшей ночью сношение с женой явно переживается им сейчас как очень сильное осквернение, опасно для жизни сближающее его с нечистой силой и требующее поэтому срочного очищения⁹¹. Отсю-

⁸⁹ Чтобы избежать возможных недоразумений, стоит, наверное, заранее предупредить читателя, что мое понимание семантического пучка, которому я буду следовать далее, радикально отличается от бытовавшего в так называемой палеонтологической школе известного яфетолога Н.Я. Марра. Если с точки зрения Марра и его последователей-мифологов (И.Г. Франк-Каменецкий, О.М. Фрейденберг и др.) семантический пучок образуют эквивалентные по смыслу понятия, то в моей интерпретации — понятия, которые на уровне потенциального текста культуры пред-рассудочно ожидают и предполагают друг друга с предельно высокой степенью вероятности.

⁹⁰ О поверьях, связанных с побиванием Ильей-пророком земной нечисти, см. подр.: *Макашина Т.С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях восточных славян. — Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 95—96.

⁹¹ Одним из оснований для подобного рода переживаний вполне могли служить превосходно выявленные Т.А. Бернштам специфические особенности женских обрядовых функций, обеспечивавших успешность земледельческих и прочих сельских работ (см.: *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988. С. 146—151). Из проведенного ею анализа следует, что в то время как обрядовая функция мужчин заключалась прежде всего в установлении связи посредством молитвенного слова с верховными силами, от которых зависел урожай, т.е. со стихией солнца/огня, или в персонифицированном виде — с Ильей и Егорием (там же, с. 139), обрядовая роль женщин, напротив, заключалась в установлении связи с хтоническими силами, причем уже не посредством молитвенного слова, а скорее слова-заговора. В этой же связи можно также упомянуть и такое типично женское занятие, как гадание, требовавшее подчас даже снятие нательного креста и проводившееся нередко в бане, характеризующейся отсутствием в ней образов.

да, если оставаться в привычной объяснительной парадигме, недолго прийти к заключению, что, по представлениям русских крестьян позапрошлого века, жена была сродни этой самой нечистой силе. Все бы вроде хорошо. Да только в таком случае, если бы наши крестьяне действительно верили в это, зафиксировав свою веру в виде словесно артикулированного суждения и приняв его совершенно всерьез, читательская моя аудитория скорее всего, по крайней мере, ополовинилась бы, поскольку под вопросом оказалось бы деторождение у русских. Ведь вряд ли кто-либо из наших крестьянских предков согласился хотя бы одну ночь провести с подобной мерзостью, если, конечно, не приписать им только совсем уж непотребные и извращенные половые наклонности.

Все, однако, сразу же встанет на свои места, если мы, вспомнив о введенном ранее понятии потенциального текста культуры, вместо того, чтобы говорить о мужицкой вере в бесовскую (буквально) породу своих баб, просто скажем, что в русской крестьянской традиции понятие жены с очень большой степенью вероятности стало ожидать на уровне пред-рассудков понятие нечисти (а как мы увидим вскоре — и покойника, которое, судя по всему, было генетически исходным для конкретных отрицательных коннотаций *жены*). И эта потенция могла спонтанно актуализироваться лишь избирательно — только в определенных по своему смыслу внешних ситуациях, игравших по отношению к ней роль своеобразного спускового крючка. И только в этих конкретных ситуациях обоюдное пред-рассудочное ожидание «жены» и «нечисти», минуя стадию словесной артикуляции (т.е. не порождая оречевленного представления о том, что жена действительно принадлежит поганому отродью), могла, тем не менее, прямо заявить о себе в виде вербально не оформленного субъективного регулятора поведения⁹², с успехом заменявшего собой, как это и положено в симпрактической культуре, объективированную тем или иным способом и категорически обоснованную поведенческую норму.

Нетрудно заметить, что оба сформулированных выше вопроса, подлежащих теперь предметному рассмотрению, касаются, хотя и

⁹² В том числе — и поведения речевого. Ср. русские народные пословицы типа: *Бабу побить, что в церковь сходить*. Били-то наши мужики своих баб, конечно, и за дело и без дела, но во всяком случае не потому, что видели в них бесовское действительно отродье и хотели как истые борцы за веру православную пострадать за нее, сведя эту нечисть с белого света. А вот облегчающее душу оправдание битью, пусть и ироническое, выстраивается в пословице весьма показательно. Битье жены как некая очистительная процедура явным образом приравнивается здесь по смыслу к хождению в церковь, что представляется вполне закономерным для потенциального текста культуры, в котором понятия «жена» и «нечисть» образовывали своими ожиданиями единый семантический пучок.

с разных сторон, общей проблемы построения адекватного обрядового поведения. В связи с этим обратимся к материалам русской крестьянской патриархальной традиции XIX — начала XX века. Выбор материала обусловлен в данном случае не только доступностью самого широкого круга источников, подчас совершенно уникальных по детальности описаний, но и тем чрезвычайно важным для нас обстоятельством методологического порядка, что моделирование процессов активного построения обрядового поведения будет таким образом основываться на данных, которые согласно общепринятым исследовательским установкам полностью исключают саму возможность подобного предприятия.

Почти все исследователи русской крестьянской обрядовой традиции видят в ней механическое воспроизведение (просто по заведенному издревле порядку) сложившегося в отдаленном прошлом некоторого творческого первообраза, чей изначальный смысл давным-давно забыт последующими поколениями. Соответственно проблема генетических корней обряда если и ставится, то решается, как правило, в диахронической перспективе — за счет постулирования возникших во время *óно* представлений, которые, с точки зрения исследователя-гуманитария, невольно ведомого типичными для представителей теоретической культуры пред-рассудками, могли бы разумно оправдать его возникновение. Я же наперекор сложившейся традиции и вопреки лежащим в ее основе пред-рассудкам, касающимся прежде всего разумности человеческого существа, попытаюсь далее показать, что даже в случае такой твердо устоявшейся и глубоко вроде бы забывшейся русской крестьянской традиции XIX века есть основание говорить об активном построении обрядового поведения, которое, как и все в одушевленном мире человеческой реальности, подчиняется сформулированному еще Н.А. Бернштейном принципу *повторение без повторения* и в котором роль предшествующего образца при оценке адекватности или неадекватности обряду того или иного конкретного действия несмотря на всю очевидную важность не является все-таки решающей.

Чтобы до конца прояснить эту мысль, являющуюся концептуальным средоточием всего проведенного мною исследования крестьянской обрядности, позволю себе в завершение своих предварительных замечаний прибегнуть к небольшому мысленному эксперименту. Представим себе на минуту, что какой-то обряд (положим, свадебный) по неведомым нам причинам забыт, а весь социальный, производственный и бытовой уклад крестьянской жизни остался в то же время прежним. Так вот, в соответствии с моими методологическими установками, которым в дальнейшем я буду

неуклонно следовать, даже и в этом случае, когда память отсутствует полностью, можно с уверенностью ожидать, что этот напрочь забытый обряд вскоре восстановится вновь и скорее всего в очень близких, если только не тождественных полностью, формах.

Начну свой анализ с двух наиболее простых для трактовки чисто бытовых действий — с **выметания сора из избы и печения хлеба**. В домашней обрядности наших крестьян первое из них прочно связалось с темой отделения, потери, нарушения союза и т.п. Эта потенциально присущая **выметанию** отсоединительная, отрицательная, или, по-другому, дизъюнктивная семантика нашла свое отражение в целом ряде примет и обычаев, из которых я исключительно в целях предварительной демонстрации приведу здесь лишь самую незначительную часть: когда метут избу, нужно всячески избегать того, чтобы оказаться «заметненным» — в противном случае тебя не будут любить девушки (Балов 1901, с. 101), вообще люди (Ефименко 1877, с. 173), не возьмут в кумовья (Никифоровский 1897, с. 83), будет неласковая теща (Ефименко 1877, с. 179); оставляющие дом жильцы не должны выметать сор, если непосредственно вслед за ними туда въезжают новые, — иначе им не избежать напрасных ссор (Резанов 1903, с. 71; ср. Никифоровский 1897, с. 140); нельзя мести пол после отъезда близкого человека, чтобы окончательно «не вымести его» (Чернышев 1901, с. 310; Ефименко 1877, с. 184; Авдеева 1842, с. 116); чтобы не ушло богатство, нельзя выметать сор из избы вечером (Даль 1904, с. 202; Иванов 1892, с. 916; Малихин 1861, с. 295 и т.д.) и особенно под Новый год (Крачковский 1874, с. 166); по той же причине нельзя мести пол разными вениками (Даль 1904, с. 202); чтобы предохранить себя от опасных последствий выметания, следует всякий раз сопровождать его специальной молитвой-заговором⁹³ 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 обнаруживают вышеприведенные примеры: в русской обрядовой крестьянской традиции за **выметанием** закрепились резко выраженная дизъюнктивная семантика. Непосредственной предпосылкой к этому служило то обстоятельство, что предметные схемы **выметания** в силу своей отрица-

⁹³ О дизъюнктивном характере этих последствий можно судить по содержанию молитвы-заговора: «Святая хижина, на святом месте поставленная, святою крышею покрытая, впереди-то Господи, по краям апостолы» (Доброзраков 1875, с. 211). В данном случае выметание явно представляется сознанию как действие, размыкающее, подобно открытой двери, внутреннее домашнее пространство избы и требующее поэтому некоторой компенсации в виде специальной оградительной молитвы-заговора.

тельной векторной направленности (веником мели, естественно, *от себя*) сами по себе, по своей внутренней моторике, оказывались потенциальными носителями дизъюнктивного смысла. **Выметание** формировало отчетливую семантическую неоднородность осваиваемого пространства, трансформируя исходно нейтральный и изотропный топос в субъективированное поле с явным структурным центром, периферией и центробежным вектором действия. Разумеется, данная моторная топология с присущей ей отрицательной векторной направленностью являлась лишь потенцией смысла, однако именно эта ее *от себя*, так сказать, направленность весьма жестко запрограммировала практически весь возможный набор дизъюнктивных смысловых оттенков, которые **выметание** могло принимать в ходе обрядовой деятельности в самых разнообразных жизненных ситуациях.

Выметанию сора из избы в семантическом отношении противостояло **лечение хлеба**. Это было типичное соединительное действие. Правда, в отличие от **выметания** своей смысловой потенцией оно было обязано не предметным схемам конкретного действия, а всему производственно-бытовому комплексу сельской жизни. Как известно, крестьянская семья кормилась с земли, распределявшейся миром по едокам⁹⁴. В этих условиях **выпечка хлебов** (а они пеклись обычно раз в неделю на всю семью), отражая совместный и нераздельный способ ведения хозяйства, неизбежно приобретала положительную семантику соединения⁹⁵. В повседневной крестьянской жизни это резче всего проявлялось в абсолютной несочетаемости **печения хлеба** с определенными ситуациями и действиями. Например, запрещалось печь хлеб до выноса покойника из избы (Зеленин 1915, с. 601, 755; Зеленин 1916, с. 1179; ср. Юркевич 1853, с. 290); запрещалось печь хлеб, когда вот-вот ожидалась роды, — неисполнение этого предписания грозило новорожденному скорой смертью (Добрынкин 1867, с. 67); наоборот, когда хлебы сажали в печь, не следовало ради сохранения семейства «ходить дверьми» (Ефименко 1877, с. 184), т.е. входить и выходить из избы (Крачковский 1874, с. 186); во время выпечки хлеба нельзя было мести избу — «спорынью выметешь» (Даль 1904, с. 202) и т.п. По сути дела, во всех этих случаях мы сталкиваемся

⁹⁴ Как отражение этого ср. здесь пословицы типа: «Родится роток, родится и кусок», «Родится роток — и краюшка хлеба готова» и т.п. (Даль 1904, с. 53).

⁹⁵ Ср. от противного обычай, который соблюдался при разделе крестьянского хозяйства. По сообщению И.Я. Неклепаева, «перед дележом все участвующие садились за стол, на стол кладется каравай хлеба, и старшие разрезают его на части по числу делящихся, а затем приступают к дележу, который соизмеряется с разрезанным хлебом» (Неклепаев 1903, с. 180; Колосов 1903, с. 367).

с отрицанием (*нельзя*) положительно-соединительного действия (*печь хлеб*) в контексте отрицательных, дизъюнктивных по смыслу ситуаций: *когда домашние еще с покойником; когда домашние пока без новорожденного; когда открытая дверь нарушает замкнутость домашнего мира; когда совершается размыкающее домашний мир выметание.*

Поскольку в обрядово-бытовой деятельности крестьян за **печением хлеба** закреплялась отчетливо переживаемая соединительная семантика, то теперь любая неудача в его выпечке с очень большой долей вероятности должна была наводить в сознании тему отсоединения. Это обуславливало порождение целого ряда примет, где подобная неудача прямо рассматривается как очевидный знак скорой дизъюнкции, например: забытый в печи хлеб — к покойнику (Смиречанский 1871, с. 129); треснувший в печи хлеб — к отлучке кого-либо из семейников (Даль 1904, с. 199; ср. Манжура 1894, с. 188) или к покойнику (Шейн 1890, с. 582; Зеленин 1915, с. 793; Крачковский 1874, с. 198); непропеченный хлеб — к отлучке хозяина или к разорению (Иванов 1892, с. 980); перевернувшийся в печи хлеб — к близкой смерти или какому другому несчастью (Милорадович 1902 (6), с. 402); хлеб, упавший вверх дном с лопаты, — к покойнику (Виноградов 1923, с. 269; ср. Никифоровский 1897, с. 95) и т.п.⁹⁶

Основное, что я пытался продемонстрировать на простейших примерах **выметания сора из избы и печения хлеба**, состоит в том принципиально важном для нас обстоятельстве, что оба эти действия пусть и по разным основаниям, но тем не менее обладали вполне определенной смысловой потенцией — соответственно соединительного и отсоединительного свойства — еще до всякого их вхождения в обряд⁹⁷. Роль этого фактора в построении всего об-

⁹⁶ Замечу, что хлеб, увиденный во сне, попадает в этот же ряд, приравниваясь к хлебу, неудачно испеченному наяву. В сонниках он также истолковывается как предвестник скорой смерти кого-нибудь из близких (Сумцов 1885, с. 88).

⁹⁷ Судя по всему, выделение двух типов обрядовых реакций, соединительных и отсоединительных, не есть чисто операциональная процедура. В них, надо думать, находит свое конечное выражение суть телесного устройства любого позвоночного существа, отвечающая общему физиологическому закону работы скелетной мускулатуры, по крайней мере в том его виде, как он сформулирован И.П. Павловым, «[...] движение ко всему, захватывание всего, что сохраняет, обеспечивает целостность животного организма [...], — положительное движение, положительная реакция; и, наоборот, движение от всего, отбрасывание, выбрасывание всего, что мешает, угрожает жизненному процессу [...] — отрицательная реакция, отрицательное движение» (цит. по: Макаренко Ю.А., Зотов Ю.А. Психофизиологические аспекты взаимодействия двух систем разного биологического качества // Теория функциональных систем в физиологии и психологии. М., 1978. С. 296). Ср. аналогичные по смыслу термины в англо-американской физиологической литературе: реакции приближения — избегания (approach — escape, avoidance reactions).

рядового поведения трудно переоценить, поскольку, повторю еще раз, именно на стыке смысловой потенции действия и прагматической оценки общей обрядовой ситуации как раз и рождалась адекватная поведенческая реакция.

Говоря чуть выше о неуместности выпечки хлебов в дизъюнктивных бытовых контекстах, мы коснулись уже немного этого центрального для нас понятия адекватности и вот теперь, чтобы яснее и объемнее представить его многоплановые импликации, обратимся к более сложным видам обрядовой деятельности, рассмотрев под этим углом зрения русскую свадебную и похоронную обрядность.

Начнем с последней. Основную парадигму погребального обряда, призванного отсоединить умершего родственника от мира живых, образовывали такие отрицательные, дизъюнктивные по своей внутренней моторике обрядовые действия, как обмывание покойника, вынос тела и его захоронение. Помимо этого в ряде случаев сюда же попадало мытье избы и омовение родственников после похорон (Авдеева 1842, с. 122; Ефименко 1877, с. 135; Завойко 1914, с. 96—97 и т.д.). Наличие в обрядовой деятельности подобной парадигмы приводило к тому, что понятие смерти помимо всего прочего оказывалось также представленным в сознании устойчивым пучком отрицательных, центробежно направленных двигательных схем⁹⁸. Проецируясь в биодинамическую чувственную ткань, оно при этом сцеплялось не просто с конкретными в топологическом отношении схемами предметных действий, а с их инвариантной отрицательной векторной направленностью (*с-мывание*, *вы-несение* и т.п.). И именно поэтому обрядность похорон могла расширяться за счет маркировки других центробежных, но топологически отличных действий, в частности, это коснулось и **выметания сора из избы**.

Центробежная направленность данного действия и соответственно его дизъюнктивная смысловая потенция делали вполне вероятным превращение **выметания** в обрядово значимое и совершенно уместное в контексте похорон событие. Реализовываться эта потенция могла и в приурочении выметания сора к моменту выноса покойника из избы (Юркевич 1853, с. 290; Куликовский

⁹⁸ Если использовать выражение М. Чехова, можно, видимо, сказать и так: за словом *смерть* стоит «невидимый психологический жест», и конкретнее — «общий жест отталкивания», который непроизвольно отзывается в нашем строении при этом слове, придавая ему чувственно окрашенный и ярко переживаемый негативный смысл; об идее общего психологического жеста, скрывающегося за частными бытовыми жестами и словами как их невидимый прообраз, см. подр.: Чехов М. О технике актера. Б. м., 1946. С. 63—64.

1890, с. 53; Куликовский 1894, с. 417; Балов 1898, с. 90)⁹⁹, и в производном от этого запрете выметать сор до выноса умершего (Герасимов 1900, с. 136; Завойко 1914, с. 93; Богатырев 1916, с. 70; Зеленин 1915, с. 601, 755; Зеленин 1916, с. 1179), и наконец, в преобразовании запрета на выметание, представлявшего собой отрицание отрицательного действия, в положительное метение вовнутрь — пока покойник лежал в избе, сор не выносили, а заметали под лавку (или под стол) с умершим (Завойко 1914, с. 93; Куликовский 1890, с. 53; Шейковский 1860, с. 30; Чубинский 1877, с. 706)¹⁰⁰.

С точки зрения пространственных решений — в которых, замечу, находила свое частное выражение универсальная оппозиции *свой / чужой* — покойник оказывался столь же отторжимой частью дома, как и выметаемый сор. Их известная смысловая эквивалентность на уровне дизъюнктивной, *от себя* направленной внутренней моторики делала возможным дальнейшее расширение погребальной обрядности, с одной стороны, за счет захоронения сора¹⁰¹, а с другой — за счет реального пространственного сближения покойника с веником. «Чтобы покойник не вернулся», его могли бросать вслед выносимому из дома гробу (Рабинович 1978-а, с. 266); из веника делали изголовье в гроб¹⁰²; листьями от веника набивали для покойника подушку (Карский 1916, с. 298; Неклепаев 1903, с. 227; Смирнов 1920, с. 31); ими же могли устилать дно гроба (Архангельский 1854, с. 24; Фролов 1885, с. 22; Кремлева 1980, с. 24; Богословский 1924, с. 74; Шейн 1890, с. 563).

Состоявшееся внутри обрядовой деятельности сцепление понятий выметания, покойника и смерти в едином семантическом пучке¹⁰³ являлось, очевидно, наиболее продуктивным, но, несомненно, далеко не единственным событием, которое влекло за собой расширение похоронной обрядности. Понятие смерти, окруженное пучком центробежных моторно-топологических предметных схем с их неизменной

⁹⁹ Выметание сора вслед за покойником, чтобы тот не вернулся за домашними, могло дублироваться закрытием ворот сразу после выноса тела со двора (Машкин 1862, с. 81).

¹⁰⁰ Большой дополнительный материал вместе с западно-славянскими параллелями содержится в работе: *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 211—212. Здесь, в частности, приводится и наиболее популярная в Полесье мотивировка выметания сора вслед за выносимым гробом — «чтобы покойник не возвращался».

¹⁰¹ Запись этого обычая, сделанную О.А. Седаковой, приводит Л.Н. Виноградова (*Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. С. 212).

¹⁰² Зеленин 1914, с. 387. Ср. здесь литовский обычай класть веник под подушку тяжело умирающему, чтобы тот поскорее и легче отошел в иной мир (*Янулайтис А.* Литовские суеверья и приметы // *ЖС.* 1906, вып. 4. С. 193).

¹⁰³ Ср. здесь примечательное в этом отношении толкование сна: выметать сор из избы — к покойнику (Смирнов 1920, с. 24).

отрицательной векторной направленностью, делало в принципе адекватным похоронам любой поведенческий акт — при одном неременном условии, чтобы и он обладал тем же самым вектором действия. Значимым, положим, становилось направлять иглу при шитье савана непременно от себя (Чулков 1786, с. 285; Ефименко 1877, с. 135; Иваницкий 1890, с. 115; Куликовский 1894, с. 416; Зеленин 1916, с. 1116, 1252 и т.д.); таким же образом предписывалось работать рубанком при изготовлении гроба (Зеленин 1916, с. 1252). Кроме того, по тем же основаниям в контексте погребального обряда мог приобретать значение любой акт разъединения вообще¹⁰⁴, и, наоборот, за его пределами любое разъединение превращалось потенциально в знак смерти¹⁰⁵.

Во приведенных случаях расширение погребальной обрядности шло за счет маркировки только тех предметных действий, моторно-топологические схемы которых уже сами по себе, т.е. по своей дизъюнктивной векторной направленности, являлись адекватными отсоединительной семантике похорон. Однако отсоединительному смыслу погребального обряда в не меньшей степени могли также соответствовать и такие действия, которые, напротив, обладали отчетливо выраженной положительной семантикой соединения. Объясняется это тем, что смысловому инварианту *отсоединения* (*мертвого от живых*) неизбежно оказывались адекватными положительные действия с семантикой *соединения* (*живых без мертвого*).

В русской обрядовой традиции, как и во многих других, таким положительно-соединительным действием, непосредственно входившим в состав похорон, являлся поминальный обед, в котором принимали участие все близкие и родные покойного¹⁰⁶. Надо, правда,

¹⁰⁴ 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).

¹⁰⁵ Ср. приведенную выше примету, по которой треснувший в печи хлеб предвещал скорую убыль в семействе, в особенности где был больной.

¹⁰⁶ С этой точки зрения показательно, что поминальный обед в ряде мест мог перерасти в разгульный пир, наподобие свадебного, с общими песнями, плясками, с хождением из избы в избу и т.п. (Зеленин 1914, с. 387, 412; Виноградов 1923, с. 302). В принципе возможны и другие преобразования того же рода. Наиболее показательным из найденного мною является австралийский материал, свидетельствующий о резком возрастании социально-экономической активности участников погребального обряда после захоронения покойника. В это время аборигены «специально изготавливают большое количество предметов, делают подарки, обмениваются вещами, услугами, выполняют взаимные обязательства» (Берндт Р.М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 381). Вопреки, однако, мнению авторов, приурочение названных ими действий именно к моменту похорон вовсе не нуждается в прагматических объяснениях социально-экономического порядка, так как все они являются по своей семантике (*соединение живых без мертвого*) вполне

отметить, что по ряду причин (и не в последнюю очередь под влиянием христианских представлений о душе) похоронные поминки все же могли иногда терять свою смысловую прозрачность и включать в себя элементы кормления покойника. Тем не менее даже в этих весьма редких, судя по описаниям, случаях продолжала в полной мере заявлять о себе тенденция к отстранению умершего от участия в общей трапезе. Это находило свое выражение и в упоминавшемся выше 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), да и в самих способах инсценировки кормления души покойного. Покойника, как правило, кормили, выливая еду и водку или в угол избы (Зеленин 1915, с. 692), или под стол¹⁰⁷, или на угол общего стола (Киркор 1858, с. 151). В связи с последним обычаем необходимо вспомнить, что сидение во время трапезы на углу стола обычно наделялось дизъюнктивной семантикой — в частности, холостому (или незамужней) это предвещало в будущем семь лет одинокой жизни. В тех случаях, когда покойнику ставился особый прибор, то его также могли помещать или на угол общего стола, или на отдельный столик под образа (Зеленин 1915, с. 871).

Рассмотренные выше конкретные виды предметных действий, за счет которых шло расширение похоронной обрядности, представляются в целом достаточно простыми. Тем не менее уже здесь в полной мере высвечивается один весьма существенный признак, характеризующий обрядовую деятельность в традиционном обществе. В отличие от технической, решающее значение в которой приобретает адекватность моторно-топологических схем действий орудию и предмету труда, для обрядовой деятельности на первое по значимости место выходит уже не конкретика моторной топологии, не ее оперативно-технический аспект, а именно соответствие либо несоответствие потенциально присущей самому действию семантики общей смысловой направленности обряда¹⁰⁸. Этот разрыв с конкретностью простран-

адекватными отсоединительному погребальному обряду, и если бы дело обстояло иначе, то вряд ли этим действиям нашлось бы вообще в нем место. В русской обрядовой традиции прямых аналогов такой повышенной социально-экономической активности вряд ли можно найти, однако запрет начинать любые общественные работы, пока покойник не вынесен за пределы деревни (С. У. 1913, с. 66), косвенным образом свидетельствует о том же стремлении отсоединить покойника от живых представителей той социальной группы, к которой он принадлежал.

¹⁰⁷ *Седакова О.А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский сборник. М., 1983. С. 257.

¹⁰⁸ Поясню на примере: адекватное использование веника в быту предполагает, что им как орудием труда выметают сор, являющийся предметом труда; в обряде же похорон внешняя мотивировка действия в виде наличия соответствующего пред-

ственных решений имел чрезвычайно важные последствия для потенциального текста русской крестьянской традиции. Как будет показано на материале русского свадебного обряда, именно этот разрыв приводил к формированию устойчивых и своеобразных по своей конфигурации семантических пучков, в полной мере заявивших о себе, как мы увидим в следующей главе, в целом ряде сюжетов волшебной сказки.

Для того чтобы сразу же проникнуть в логику развертывания свадебного обряда, имеет смысл начать его анализ с уже знакомого нам **выметания сора**. Присущая этому действию дизъюнктивная смысловая потенция делала его совершенно неадекватным положительной семантике свадебного обряда, призванного соединить вступающие в брак стороны. В первую очередь эта неадекватность проявлялась в практически повсеместном 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 и т.д.). В ряде мест запрет, налагавшийся на выметание сора, мог трансформироваться в нарочитое сорение, инвариантное по своему конечному смыслу данному запрету. При этом иногда итоговая трансформация оставалась где-то на бытовом уровне, как в случае беспрестанного лужанья семечек на пол во время свадебного застолья в доме жениха (Гагендорн 1926, с. 177), но иногда она приобретала и выраженные обрядовые формы. На время свадьбы по полу могла разбрасываться солома «ради богатой жизни молодоженов»¹⁰⁹; следующим же утром молодая, только что поднявшись с постели, должна была взять в руки веник и мести солому вместе со скопившимся сором не, как обычно, к порогу, а поперек половиц к печке, т.е. вовнутрь избы (Шаповалова, Лаврентьева 1985, с. 292; ср.: Лебедев 1853, с. 188; Смиречанский 1871, с. 113; Синицын 1921, с. 77; Мыльникова, Цинциус 1926, с. 153), что, не нарушая замкнутости внутреннего домашнего пространства, позволяло ей утвердиться в новом для нее доме в качестве *своей*¹¹⁰.

мета труда, т.е. сора, может в принципе отсутствовать, но мести вслед за выносимым покойником все равно будут и будут не потому, что грязно, а в силу отчетливо переживаемой востребованности этого дизъюнктивного действия в данной конкретной ситуации. Дизъюнктивной смысловой потенцией, присущей выметанию, будет, положим, определяться также и прямое нефункциональное употребление того же веника в обряде — укладывание его в изголовье гроба и т.п.

¹⁰⁹ Об элементах сходства, обнаруживающихся в той роли, которую играли в русской крестьянской обрядовой традиции солома и мусор, см.: *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. С. 214—215.

¹¹⁰ В связи с предложенной мной интерпретацией этого обычая ср. белорусское поверье: если в доме кого-то притесняют и выжидают, то нужно незаметно для домашних подмести избу в направлении обратном к обычному, т.е. от порога к куту; тогда он останется жить в доме (Романов 1912, с. 311).

Неадекватность **выметания** смысловому инварианту свадьбы находила также свое отражение и в той явно отрицательной роли, которую регулярно играл веник в свадебной обрядности крестьян. Помимо брачного застолья в основную соединительную парадигму свадьбы входили также **поездка жениха за невестой** и первое **соитие молодоженов**. Показательно, что в обоих случаях помехой (пусть и магического свойства) при осуществлении этих обрядовых действий мог оказываться веник, т.е. орудие труда, в котором были опредмечены отрицательные по своей направленности моторно-топологические схемы.

Согласно белорусским поверьям, появление перед едущей свадьбой скачущего по дороге веника влекло остановку поезда, и только магическое умение дружки могло выправить положение (Б.а. 1854, с. 191). В обрядовой практике использование веника в качестве «преграды» засвидетельствовано в Валдайском уезде, где реальные преграды (в виде заломов деревьев, костров и т.п.), которые устраивались на дороге деревенскими парнями, чтобы затруднить движение свадебного поезда в дом жениха, заменялись вешками из веника, расставлявшимися от деревни до деревни¹¹¹. К этому же можно добавить, что веник, типичный дизъюнктор, упоминается на первом месте среди предметов, которые «злонамеренно» (т.е. с целью вызвать разлад в будущей жизни молодоженов) подбрасывались под ноги новобрачным, когда те прибывали в родительский дом жениха после венца (Никифоровский 1897, с. 63). Фигурировал веник и в связи с первой брачной ночью. Считалось, что после наведения особого рода порчи под названием «нестоиха» молодой не сможет найти у невесты детородного органа, и ему будет казаться, что он ошущивает все тот же, разумеется, веник (Костоловский 1901, с. 131).

Отрицательная роль веника в свадебном обряде сказывалась также в целом ряде обычаев, связанных с его уничтожением (или в ослабленной форме — прятаньем). Веник могли раздирать сваты перед крыльцом невестиного дома ради успеха всего 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 ночи¹¹².

¹¹¹ Мыльникова, Цинциус 1926, с. 89; ср. использование веничных прутиков в одном из колдовских обрядов, исполнявшемся для того, чтобы дружка, магический защитник жениха, выпал из саней во время движения свадебного поезда (Серебренников 1911, с. 37).

¹¹² Петухов 1863, с. 75; Лебедева 1978, с. 218. На Русском Севере также засвидетельствован сходный обычай, но там все действие как раз и состояло в сожжении в топке бани возможно большего числа веников, причем молодые, что важно подчеркнуть, в этот день вообще не мылись (Ефименко 1877, с. 80).

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 гости могли идти на расхожий стол в последний день свадьбы (Липинская, Сафьянова 1978, с. 198).

Все эти касающиеся веника обряды, обычаи и поверья в генетическом отношении являлись прямым следствием неадекватности отрицательного **выметания** соединительному смыслу свадебного обряда. Здесь, однако, необходимо сделать одну, но очень существенную оговорку. Неадекватность дизъюнктивных действий смысловому инварианту свадьбы была преимущественно связана с партией жениха. В обрядовой же практике другой стороны, напротив, действия дизъюнктивного характера (начиная с отъезда девицы из отчего дома) имели основное смыслообразующее значение, поскольку именно в них, через отрицание связей невесты со своей родней, реализовывался общий соединительный смысл свадьбы.

Правда, это не относится к **выметанию сора из избы**, поскольку уже в силу самой своей пространственной организации оно в первую очередь маркировало (и, разумеется, негативным образом) не внутренние отношения просватанной девушки с родителями, а внешние отношения между домами, которым еще предстояло только породниться. Поэтому, если **выметание** и способно было приобрести обрядовое значение для состоявшейся невесты, то исключительно в качестве действия, отрицающего свадьбу¹¹³. В остальных же случаях оно было запрещено точно таким же образом, как и в доме жениха¹¹⁴. Зато за пределами свадебного обряда, в предбрачный период, когда партия жениха еще не заявляла о себе, **выметание сора**, наоборот, превращалось для заневестившейся девушки в событие, явно нагруженное амбивалентной положительно-дизъюнктивной семантикой.

В первую очередь об этом свидетельствует ряд примет, по которым судили о качествах будущего супруга: если девушка по каким-то причинам прерывала метение, то это предвещало его буйный характер (Ефименко 1877, с. 184); если редко мела избу, то это говорило о его бедности (там же); если нечисто мела пол — о корявости

¹¹³ Для примера здесь можно привести обычай, по которому девушке 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).

¹¹⁴ Согласно архивным рукописям РГО, описанным Д.К. Зелениным: «В течение нескольких дней перед венчанием в доме жениха и невесты не метут пол, сколько бы сору в доме жениха и невесты натаскано ни было, — чтобы новобрачным «жить целым домом»» (Зеленин 1915, с. 771; ср. Радченко 1929, с. 110).

(Бурцев 1898, с. 417; ср. Харламов 1901, с. 11) и т.п. Судя по данным приметам, любое проявление девушкой отрицательного отношения к отрицательному же **выметанию** расценивалось как верный знак ее несчастья в будущей супружеской жизни. Отсюда уже можно сделать заключение, что в предбрачный период, когда суженый еще только грезился заневестившейся девушке, подметание пола как действие, размыкающее внутреннее пространство домашнего мира, приобретало для нее достаточно четкую положительно-дизъюнктивную окраску, которая, в частности, могла выражаться в дублировании подметания аналогичным по своей смысловой направленности открыванием дверей — «чтоб женихи ехали»¹¹⁵.

Еще более очевидным образом это проявлялось в одном широко распространенном способе гадания о суженом: под Новый год девице следовало вымести избу и вместе с сором, который помещался в подол или фартук, выйти на улицу — имя первого встречного указывало на имя ее суженого¹¹⁶. В данном случае **выметание** явно воспроизводит и одновременно обрядово замещает будущее оставление девицей своего дома ради суженого, причем с точки зрения пространственных решений, легших в основу этого способа гадания, сама девица, подобно покойнику, оказывается столь же отторжимой частью ее родного дома, как и выметаемый сор. Последнее обстоятельство, как и в случае с тем же покойником, делало возможным дальнейшее расширение предбрачной гадательной обрядности за счет пространственного сближения девицы с веником. Так, во время гаданий его могли класть в изголовье постели, чтобы увидеть во сне своего суженого (Балов 1898, с. 78). С этой же целью, ложась на полати, обсыпали себя листьями от веника (Смирнов 1927, с. 57). Веничные прутьи, сложенные вроде мостика, помещались под подушку в гаданиях о суженом, известных под названием «мост мостить»; предполагалось, что если во сне

¹¹⁵ Аникин 1998, с. 145. Если девушку долго не сватали, то ей надлежало во время подметания постоянно приговаривать: «Мету, мету, разметаю, своему суженому-ряженому дорожку расчищаю» (Аникин 1998, с. 146); ср. от противного приведенную выше оградительную молитву-заговор, которой сопровождалось подметание пола вне контекста свадебной тематики.

¹¹⁶ Арефьев 1902, с. 126; Завойко 1915, с. 114 115; Смирнов 1927, с. 52; Неклепаев 1903, с. 135 и т.д. Сходные закономерности обнаруживает и несколько иной тип гаданий — судить по лаю собаки, откуда придет жених. Для этого девушке необходимо было вымести избу, выйти во двор вместе с сором, встать на смето (Крачковский 1874, с. 179) или сесть на него, поместив предварительно в горшок (Зеленин 1909, с. 10; Булгаковский 1890, с. 183; Смирчанский 1871, с. 130), и слушать, откуда прежде раздастся собачий лай (ср. Кофырин 1900, с. 48). Иногда гадающие о суженом девушки вставали не на смето, а на сам непосредственно веник (Соколовы 1915, с. 522).

суженый переведет девицу через мост, то уже в этом году быть ей замужем¹¹⁷. В последнем типе гаданий, а вернее, в самом конструкторском, так сказать, решении особенно отчетливо сказывалась амбивалентная, положительно-дизъюнктивная семантика **выметания**: мост, который должен был привести к соединению сторон, делался из веника — типичного, как мы видели выше, дизъюнктора.

Вновь возвращаясь непосредственно к свадебному обряду, хотелось бы еще раз обратить внимание, что в топосе невесты преобладали отсоединительные, дизъюнктивные по своей смысловой потенции обрядовые действия. Среди них наибольшее значение имели: **рас-плетание косы невесты**¹¹⁸, **с-мывание девичьей красоты** и **отъезд из отчего дома к венцу**. Коротко рассмотрим семантику трех этих действий.

Расплетание косы в русской крестьянской обрядовой традиции устойчиво связалось 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, расплестать женщине косу во время родов (и, наоборот, девице по смерти родителей; см.: Радченко 1888, с. XVII; Зеленин 1914, с. 456) и кончая приметами, в которых случайное расплетание косы рассматривалось как несомненный знак грядущей дизъюнкции¹¹⁹. В этот же ряд попадает и обрядовое расплетание косы невесты перед ее отъездом из отчего дома к венцу.

Дизъюнктивная семантика данного действия в контексте свадебной тематики не вызывает никаких сомнений. Об этом говорят и материалы сонников, единодушно толкующих расчесывание девицей своих волос во сне как верный показатель скорого замуже-

¹¹⁷ Забылин 1880, с. 27–28, ср. Сахаров 1997, с. 101. Иногда конструкция несколько усложнялась: сделанный из веничных прутьев мостик клали на чашку с водой и помещали все это сооружение под кровать гадающей девицы (Смирнов 1927, с. 58; Иванов 1907, с. 64); см. также: *Виноградова Л.Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской обрядности (западно-восточные параллели) // *Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 21–22.*

¹¹⁸ Суть этого обряда сводилась к тому, что, во-первых, косу невесты расплетали в ее родительском доме и, во-вторых, венчалась невеста с распущенными волосами. О региональных вариациях, прослеживающихся при его проведении, см.: *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. С. 112–113.*

¹¹⁹ Например, оставшаяся по случайности незаплетенной прядь волос предвещала неожиданную дорогу (Бурцев 1902, с. 166; Харламов 1901, с. 41), а расплетающаяся сама собой грива у недавно купленной лошади означала, что покупка пришлась не ко двору (Яковлев 1905, с. 165; ср. Осокин 1856, с. 10; Федоров 1903, с. 8; Раевский 1861, с. 190–191). Ср. здесь также толкование сна: расчесывать волосы — к дороге (Харламов 1901, с. 27; Милорадович 1897, с. 9).

ства, и широко распространенный способ гадания, предписывающий девице, желающей увидеть во сне своего суженого, положить на ночь под подушку гребень¹²⁰, и непосредственное увязывание в самом свадебном обряде двух тем, расплетание косы невесты и смерти ее родителей: полное расплетание волос допускалось иногда лишь для круглой сироты (Никифоровский 1897, с. 67; ср. Чубинский 1877, с. 585). Наиболее интересным представляется все же другой обычай — на время расплетания косы сажать невесту на пустую дежу, т.е. кадку, в которой квасили и месили тесто на хлебы.

Исходя из введенного выше понятия адекватности, допустимо утверждать, что **расплетание косы** обладает той же смысловой потенцией, что и **сидение на пустой деже**. Семантика же последнего события реконструируется в целом без особого труда: поскольку пустая дежа являлась предметом внешним и посторонним по отношению к избе (она хранилась, как правило, в клети), сидение на ней действительно могло приобретать дизъюнктивную до некоторой степени окраску. Однако это не может рассматриваться в качестве исчерпывающего объяснения, способного оправдать ярко выраженное нефункциональное употребление дежи. Актуализация в данном контексте присущей деже смысловой потенции представляется все-таки достаточно случайной хотя бы ввиду того, что существовали предметы, которые сами по себе обладали гораздо более сильной дизъюнктивной семантикой. Между тем связь пустой дежи именно со свадебной тематикой имеет весьма устойчивый, если не сказать системный, характер. В частности, это подтверждается целым рядом обычаев: невесту в день свадьбы могли наряжать, когда та сидела на опрокинутой деже (Балашов 1985, с. 375); сидя на деже, она могла дожидаться приезда своего жениха (Рыбников 1910, с. 77); наконец, невесту могли отвести в клеть и там, усадив на ту же дежу, обуть ей сапоги (Серебренников 1865, с. 83) — в этом последнем случае пустая дежа самым очевидным образом маркировала начальный пункт ее маршрута из отчего дома в дом жениха¹²¹.

Об устойчивости связи *дежи с невестой* свидетельствует также один из способов святочного гадания о суженом: около порога ставили порожнюю дежу, а девушка, пятясь задом (и, следовательно

¹²⁰ Сахаров 1997, с. 101. Интересен с рассматриваемой точки зрения и более «экзотический» тип гаданий о суженом: в ночь на Ивана Купала девушка идет на луг и заплетает там в косу траву, в три пряди, а утром возвращается — если сплетенная трава расплелась, то это сулит девице скорое замужество (Б.а. 1912, с. 16).

¹²¹ Порожняя дежа могла маркировать также, по крайней мере в белорусском обряде, и конечный пункт маршрута свадебного поезда: по приезде в дом мужа молодая ступала сначала на дежу, потом сходила с нее на расстеленный по земле холст, по которому и заходила в новую для себя избу (Максимов 1873, с. 25).

но, не видя дежу), должна была сходу сесть в нее — в случае удачи ей уже в этом году можно было рассчитывать на замужество (Село Вирятино 1958, с. 100). Не менее показательно, что этот способ гадания оказался чрезвычайно продуктивным, породив и другие, более сложные свои трансформы: порожнюю дежу выносят на перекресток, девушке завязывают платком глаза и дают в руки мутовку, которой следует попасть в квашенку (Смирнов 1927а, с. 18; ср. Шаповалова, Лаврентьева 1985, с. 24); порожнюю дежу надевают девушке на голову, и та, лишенная возможности видеть, пытается выйти на улицу передними воротами (Можаровский 1873, с. 100; ср. Бусыгин 1973, с. 73) — в обоих случаях успешность действий также свидетельствовала о скором ее замужестве.

Все говорит о том, что в данном случае имелись более существенные мотивы, приводившие к тому, что *пустая дежа* и *девка на выданье* оказывались в одном семантическом пучке, устойчиво ожидая и предполагая друг друга с достаточно высокой степенью вероятности. Для прояснения этих мотивов обратимся к одному обычаю, связанному с выпечкой хлеба. Если в семье были девки на выданье, то когда пеклись хлебы, нельзя было оставлять порожнюю дежу в избе; 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 хлебов** с присущей ей соединительной семантикой воспринимается как действие, скрепляющее всех семейников. При наличии заневестившихся девиц оно, как и в случае с покойником, оказывается явно неуместным в складывающейся ситуации, но в то же время совершенно необходимым с чисто бытовой точки зрения. Разрешение этого конфликта идет через изменение структуры действия. Чтобы понизить неадекватность самого **печения хлеба**, совершается дополнительное действие с сильно выраженной дизъюнктивной направленностью: после того как хлебы посадят в печь, порожнюю дежу необходимо срочно вынести прочь из избы.

Если прибегнуть к фигуральному выражению в завершение нашего разговора о тех дополнительных движущих мотивах, которые подталкивали к использованию порожней дежи в свадебном обряде, можно сказать и так, что в предбрачный период уже сам бытовой контекст повседневной жизни крестьян, подтверждая потенциально присущую деже дизъюнктивную семантику, прямо подводил к ней под руки будущую невесту, а во время свадебного обряда, при расплетании косы, он же усаживал на порожнюю дежу уже реально состоявшуюся невесту, с опережением перемещая ее как бы за пределы замкнутого пространства родного дома.

Что касается семантики **омовения**, то здесь в первую очередь следует напомнить, что данное действие входило одной из важнейших составляющих в типично отсоединительную обрядовую парадигму похорон. Но и в самом свадебном обряде дизъюнктивный смысл предвенечной бани невесты также прослеживается со всей определенностью¹²². Здесь достаточно указать на чрезвычайно показательную в этом отношении тенденцию превращать предвенечное хождение невесты в баню в целое путешествие, дублирующее ее предстоящий отъезд из родительского дома¹²³. Баню старались выбрать подальше от него, 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 («хотя бы в двадцати саженьях»), 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, мылись в печи, но обязательно вне родительского дома (Астров 1905, с. 438; Киреевский 1911, с. 240). По возвращении из бани невеста вела себя уже как гость, в частности, усаживалась в переднем углу избы на лавку под образа (Терешенко 1848, с. 127), где из живых, помимо гостя, «должно сидеть только попу или дураку» (Иванов 1892 (19), с. 660)¹²⁴.

¹²² Сообщения о предвенечной бане жениха в источниках по русской обрядности встречаются крайне редко, и удивляться этому вряд ли приходится, поскольку баня — и именно как обрядовое действие, нагруженное отсоединительной семантикой, — должна была изначально представляться явно неадекватной в топосе жениха. Это, впрочем, никак не исключало ее полностью в качестве чисто бытового явления, не отмеченного обрядовыми чертами, а потому и не фиксировавшегося наблюдателями. Подробнее о распространенности и региональном распространении обрядовой бани жениха см.: *Гура А.В.* Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губернии) // *Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы.* Л., 1978. С. 77–78.

¹²³ Показательно в этом отношении, что спрашивание невестой у отца благословения на дальнюю дорогу могло приурочиваться к моменту, когда она вместе с подругами собиралась в баню, причем слова причитания не оставляют никаких сомнений в том, какая именно дорога имелась тут в виду:

Ты благослови-ко меня, кормилец тятенька,

[...]

Во чужую, дальнюю сторонушку,

К чужому отцу с матерью.

(Костоловский 1901, с. 130)

См. также: *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // *Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы.* Л., 1978. С. 100.

¹²⁴ Мордовская свадебная обрядовая традиция идет несколько дальше, прямо и, надо сказать, вполне логично связывая баню невесты с ее смертью. Отправляясь в баню, невеста просила приготовить для нее гроб, выкопать могилу, напечь блины, созвать родственников на поминки и т.п. После бани она ложилась на покойническое

Как мы видели выше, и **омовение невесты в бане**, и **расплетание косы** обладали вполне определенной отсоединительной семантикой, в силу чего они могли находить на уровне действий либо косвенные, либо прямые соответствия в похоронном обряде. То же самое можно сказать и про **отъезд невесты из отчего дома**. Здесь, однако, моторно-топологический параллелизм с похоронами проявлялся наиболее последовательно, выражаясь в том, что в обеих ситуациях обрядовое значение могли получать топологически сходные действия: садиться на место, где сидела невеста перед самым отъездом к венцу (Забылин 1880, с. 150; ср. Малиновский 1886, с. 38) и где лежал покойник перед выносом (Зеленин 1914, с. 217; Балов 1889, № 54); мести пол лишь после отъезда невесты из родительского дома (Радченко 1929, с. 110) и выметать сор вслед за выносимым гробом; не оглядываться назад во время движения свадебного поезда (Белинский 1925, с. 89) и при шествии похоронной процессии (Романов 1911, с. 70; Смирнов 1920, с. 34) и т.д.

Может показаться, что сопоставление предвенечной обрядности невесты с похоронами имеет чисто формальный характер. И действительно, их параллелизм, вероятнее всего, не имел бы никаких последствий для потенциального текста крестьянской культуры, если по прибытии в дом жениха он не сменялся бы своим последовательным и совершенно эксплицитным отрицанием. Здесь противопоставление свадьбы похоронам могло начинаться с самого начала — с момента вступления молодых в дом: в ряде мест они входили туда не через парадное крыльцо, а через двор задними дверьми, т.е. прямо противоположно тому, как выносили покойника (Смирнов 1920, с. 33; А — кий 1853, № 31; Фролов 1885, № 21; Зимнев 1865, с. 162). Далее тема отрицания похорон могла неожиданно всплывать в самых разнообразных ситуациях, к примеру: столы ставили вдоль всей избы, не поперек, так как на поперечную лавку покойника кладут (Шаповалова, Лаврентьева 1985, с. 264); накрывая свадебный стол, избегали заранее класть ложки, ибо так полагалось делать на поминках (Гринкова 1926, с. 102)¹²⁵; киселя не ставили — «ки-

место — на лавку под образа (Есеев М.Е. Мордовская свадьба // Саранск, 1959. С. 122—124). Судя по причитам, прямая ассоциация бани невесты с ее смертью была, впрочем, характерна в какой-то степени и для русского свадебного обряда:

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

¹²⁵ Замечу, что в топосе невесты во время девичника ложку для нее, как и для покойника на поминках, могли сходным образом помещать под скатерть (Феденович 1984, с. 127; ср. Калужникова, Липатов 1983, с. 96).

сель только на поминки» (Шаповалова, Лаврентьева 1985, с. 271); блины на свадьбе подавали в конце, тогда как поминальный обед начинался с них (Максимов 1873, с. 18; ср. Даль 1904, с. 64); спать молодых отводили в холодное помещение, в горенку, где сверху отсутствовала обычная в крестьянских избах земляная подсыпка, — «чтоб не было никакого сходства с могилой»¹²⁶, и т.п.

Во всех этих обычаях находил отражение тот, уже отмеченный выше факт, что отрицание отрицательного действия в топосе жениха являлось положительной и, следовательно, абсолютно адекватной поведенческой реакцией¹²⁷. В связи с этим можно даже утверждать, что, чем сильнее была отсоединительная семантика отрицаемого, тем отчетливее должна была переживаться соединительная направленность самой свадьбы. Вряд ли поэтому стоит удивляться тому, что противопоставление свадьбы похоронам, резко выраженному дизъюнктивному обряду, могло приобретать в топосе жениха самое существенное и к тому же вполне актуальное для сознания участников обряда значение¹²⁸.

Еще более важным представляется другое обстоятельство. Благодаря эксплицитному противопоставлению свадьбы похоронам по-иному должен был восприниматься топос невесты. Задним числом он приобретал новые, теперь уже чисто сказочные черты, представая как нечистое место, имеющее непосредственное отношение к смерти, как подземный мир мертвых и т.п. Подчеркиваю, к порождению подобных мотивов приводила здесь сама логика обрядовых действий. Если, положим, в топосе жениха становилось

¹²⁶ Костомаров 1860, с. 162; ср. Чулков 1786, с. 9; Иванов 1892 (18), с. 628; Забылин 1880, с. 161. Ср. актуальность отсутствия сверху земляной подсыпки («чтобы не под землей») во время завешивания невесты фатой (Балашов 1985, с. 35). Сходное хтоническое осмысление земляной подсыпки наблюдалось и в других обрядах, в частности, при крещении младенца (Пашин 1880, с. 59).

¹²⁷ Ср. выше об отрицании отрицательного выметания в контексте положительной свадебной обрядности жениха.

¹²⁸ То же можно сказать и по поводу обратного противопоставления — похорон свадьбе. По наблюдению О.А. Седаковой, сами исполнители похоронного обряда «осознают связь погребальной и свадебной обрядности, и это осознание часто выражается в интерпретациях запрета на определенные действия как принадлежащие исключительно свадебной сфере (нельзя осыпать покойного зерном, потому что зерном осыпают молодых на свадьбе, и т.п.)» (Седакова О.А. Материалы к описанию полесского погребального обряда. С 247). Ср. здесь обратимость двух толкований сна, за которыми скрывается, как и в предыдущем случае, скалярный характер ожидания, связующих на уровне потенциального текста понятия свадьбы и смерти: «Смерть девушки во сне — к выходу ее замуж в действительности» (Милорадович 1897, с. 6), — и обратное этому: «Женишься или выходишь замуж во сне — умрешь» (Ястребов 1894, с. 42).

адекватным введение молодых с той стороны дома, с какой из него выносили покойника, то топос невесты начинал неизбежно контаминировать в сознании с миром нечистой силы; если в первую брачную ночь обрядовое значение получало отсутствие над молодыми земляной подсыпки, то ретроспективно топос невесты вновь наделялся хтоническими чертами, причем сама поездка жениха за невестой могла уже переживаться как перемещение в вертикальной плоскости, как нисхождение в подземное царство мертвых и т.д.¹²⁹

Безусловно, все эти формирующиеся по ходу обрядовой деятельности семантические пучки никогда не принимали какой-либо законченной формы оречевленных суждений. Но от этого они не становились менее действенными, продолжая, пусть и неявным образом, эффективно определять адекватность поведенческих реакций. В рассматриваемом конкретно случае именно они приводили к контаминации свадебной и погребальной обрядности, что проявлялось в целом ряде характерных для топоса невесты обычаев: от ношения ею траурной одежды на протяжении всей предвенечной обрядности¹³⁰ до прямой инсценировки похорон в доме ее родителей: когда после первой брачной ночи зять впервые шел к теще на блины (ситуация уже сама по себе весьма показательная), он мог обнаружить там ряженого покойником, который лежал на лавке под образами (Астров 1905, с. 455)¹³¹.

¹²⁹ Быть может, с тем же размещением по вертикали топосов невесты и жениха следует связать один из способов гадания, в соответствии с которым девушке должен был привидеться суженый в тот момент, когда она, предварительно спустившись в погреб, вылезала из него на белый свет (Милорадович 1897, с. 61). В пользу этого говорит, как кажется, тот факт, что погреб в похоронных причитаниях часто выступает в качестве синонима могилы (см. *Чистяков В.А.* Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях. XIX—XX вв. // *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982. С. 121).

¹³⁰ Показательно в этом отношении сообщение А. Максимова (Максимов 1900, с. 187) о распространении в конце XIX 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 черным трауром по покойнику (ср.: Б.а. 1863, с. 7; Толмачев 1863, с. 221; Шереметева 1928, с. 14).

¹³¹ Об игре в покойника, основываясь на данных архива ИРЛИ, сообщает также В.И. Еремина (*Еремина В.И.* К вопросу об исторической общности представлений свадебной и погребальной обрядности (невеста в «черном») // *Этнографические истоки фольклорных явлений. Русский фольклор.* XXV. Л., 1987. С. 27): «Жених приходит в дом к невесте [...], его не пускают под предлогом, что в доме мертвец. При этом плачут как по покойнику:

А родима ты моя (а) да тетьныка,
а Евдокия Ивановна,
А куда это ты собралась (а) да нарядилась?
А мы ведь, моя миленькая, (а)

Анализируя выше русскую свадебную обрядность крестьян, мы до сих пор двигались в основном от деятельности к семантике, пытаясь продемонстрировать, как в ходе построения адекватного обрядового поведения простая логика действий, определявшаяся не в последнюю очередь их внутренней моторикой, формировала на уровне пред-рассудочной системы ожиданий семантические пучки, по сути дела чреватые сказочными мотивами. И в завершение анализа свадебного обряда нам предстоит проделать обратный в некотором смысле путь, проследив, как эти сложившиеся уже семантические пучки стали определять отдельные формы обрядового поведения невесты, которые, как правило, не попадают в поле зрения исследователей-этнологов.

Рассмотрим под этим углом зрения обрядность невесты, начав с одного русского средневекового свадебного обычая, согласно которому утром в день свадьбы, когда в доме родителей невесты собирались родные и близкие, ей предписывалось лежать на постели за задернутой занавесью и не выходить оттуда¹³². С точки зрения семантики этот обычай, накладывающий явные ограничения на общение невесты с родней, дублировал, несомненно, ее отъезд из отчего дома. С точки же зрения пространственных решений он представлял собой закономерную трансформацию последнего. Второе обстоятельство не кажется столь же очевидным, как первое, и потому мы остановимся на нем чуть подробнее.

На уровне внутренней моторики дизъюнктивная семантика отъезда была представлена субъективным образом активно преодолеваемого пространства, разделяющего невесту с ее домашними. Это субъективное пространство-дизъюнктор, сохраняя свою отрицательную семантику, могло в принципе свертываться вплоть до понятия границы, препятствия и т.п. Но в ходе подобного преобразования исходный моторно-топологический образ неизбежно лишался своего активного, деятельного аспекта, и если в результате его итоговая

мы шли ни ко той беседушки-ти,
А мы думали: ведь у нас свадьба (а) веселая,
А тут у нас горюшко (а) великое!»

Замечу, что В.Е. Еремина, полностью игнорируя синхронный срез обрядовой деятельности, пытается — в духе так называемого исторического подхода В.Я. Проппа — возвести наличествующие в свадебном обряде мотивы, связанные со смертью невесты, к первобытному обряду посвящения. Однако в данном случае такое объяснение представляется едва ли допустимым даже с точки зрения чисто исторических реалий, поскольку, по ее же собственным словам, «древние славяне, по видимому, не знали инициации как ритуального действия в целом» (там же, с. 27).

¹³² Рабинович М. Г. Свадьба в русском городе XVI в. // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978. С. 15.

трансформа и оказывалась связанной с моторикой, то исключительно в плане наложения на нее определенных ограничений.

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

Мы задержались на этом средневековом обычае по той простой причине, что процессы, приводившие 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 от родителей, и к ограничению ее двигательной активности. Первая находила свое выражение прежде всего в том, что в этот период свадебного обряда важнейшими маркированными местами пребывания невесты в родительском доме становились чулан, куть, клеть и т.п. (Шейн 1900, с. 460)¹³³. Вто-

¹³³ В литературе этот обычай связывается, как правило, с укрыванием невесты от посторонних глаз, тающих в себе угрозу порчи. Однако подобная интерпретация представляется все-таки недостаточной, поскольку невеста, удаляясь в куть и не выходя иногда оттуда даже к общему с домашними столу (Ефименко 1877, с. 75, 116, 126; Зеленин 1914, с. 25), до какой-то степени отстранялась тем самым и от своих родителей. Единственная категория лиц, для которых не было никаких ограничений в общении с ней, были ее подруги (Гагенторн, 1926, с. 175), вместе с которыми она, еще не просватанная, проводила зимнее время за пряжей в какой-нибудь снятой ими избенке, посещаемой часто их потенциальными женихами (ср. Надеждинский 1881, с. 284; Иванов 1907, с. 185—187; о роли девичьих союзов в свадебном и календарных обрядах см.: Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины, с. 91—92). Избегание невестой своих родителей принимало порой и несколько иные, более выраженные формы. В определенные периоды предвечной обрядности, в частности, во время сватовства, девичника и в самый день свадьбы в ожидании жениха невеста вместе с подругами могла находиться за пределами своего родного дома (Крачковский 1874, с. 51; Радченко 1888, с. XXXIII; Мансуров 1928, с. 21; Фролов 1885, № 21). Среди типологических параллелей наиболее показательными являются в данном случае абхазские обычаи, на что мое внимание обратил безвременно ушедший из жизни В.Г. Ардзинба. За несколько дней до свадьбы абхазская 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. (см.

рая была представлена более широким спектром обычаев, начиная с предписаний не покидать избы, двора и т.п.¹³⁴ и кончая полным запретом выполнять какую-либо сельскую или домашнюю работу¹³⁵.

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

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

Да не велел мне-ка батюшко
Широко-то росхаживать,
Да далеко-то разглядывать;
Только велел мне батюшко
Ходить по светлой-то горнице,
Да по одной половинке¹³⁶.

Здесь как будто еще нет явной связи с дизъюнктивной семантикой. Однако драматическое представление этого образа в обряде непосредственно возвращает нас к теме предстоящей разлуки девицы со своими родными: во время смотрин приведенную из кути невесту ставили против жениха на одну с ним половичку, но бли-

подр.: *Инал-Ипа Ш.* Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954. С. 85—88; ср. *Аджинджал И.А.* Из этнографии Абхазии. Материалы и исследования. Сухуми, 1969. С. 49).

¹³⁴ Овчинников 1870, № 39; Орлов 1891, № 50; Едемский 1910, с. 30; Мильникова, 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; Тихонравов 1857, с. 36; Андроников 1903, с. 34.

¹³⁵ Дерунов 1869, с. 106; Зеленин 1914, с. 25; Ефименко 1877, с. 75; Озаровская 1927, с. 98. Исключение было только для окончательного приготовления приданого (Мильникова, Цинциус 1926, с. 53; Гагенторн 1926, с. 175).

¹³⁶ Едемский 1910, с. 35; ср.: Арсеньев 1879, с. 19; Соколовы 1915, № 232; Александров 1863, № 5, с. 28; № 6, с. 3, и т.д.

же к двери и тут же спрашивали, согласна ли она выйти замуж¹³⁷. В данном случае исходный образ пространственной несвободы прямо превращается в эксплицитный носитель отсоединительного смысла, причем происходит это по мере того, как сужение обрядового пространства до одной «половички» (или, по-другому — «мостинки», ср. Разумова, Коски 1980, с. 33) оборачивается для невесты возможностью полного выхода за пределы родного ей мира.

Другой пример нетривиальной реализации дизъюнктивной семантики связан с развитием в обряде темы двигательной пассивности невесты. Наиболее показательными в этом отношении являются случаи ритуализации лежания молодой в разные моменты ее предвенечной обрядности. Кроме описанного выше средневекового обычая, в котором запрещение выходить из-за занавеси дублировалось предписанием не вставать с постели, можно привести и другие примеры. Во время приезда сватов невеста обычно удалялась в куть, клеть и т.п., но вместо этого в некоторых местах ей позволялось улечься на полатах или печи (Виноградов 1917, с. 6). Сходный обычай наблюдался и во время пропиванья. Договорившиеся стороны садились за стол, а невеста укладывалась на полати, принимаясь плакать, стонать и причитывать. После ухода сватов невеста сходила с полатей и опять начинала причитывать собиравшимся у нее подругам, прося у них прощения за то, что не встречает их «посреди двора широкого», поскольку «ноженьки у нее подломились, рученьки белые опустились, голова с плеч свалилась». Когда причитания заканчивались, невеста вновь ложилась на по-

¹³⁷ Кривошапкин 1865, с. 64; Виноградов 1917, с. 9. Возможны были и более сложные трансформы: в избе клалась доска, на один конец которой становился жених, а на другой — приведенная из кути невеста. При согласии сторон сваты до трех раз переводили их с края на край, заставляя кланяться друг другу и целоваться (Зеленин 1916, с. 1138). Ср. Зверев 1917, с. 85:

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

лати, и с этого момента ей уже не позволялось 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 подружки 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 подружки не начинали петь так называемую «будильню»; иногда она сама начинала причитывать им, не поднимаясь при этом с постели (Зверев 1917, с. 85). Перед самым приездом жениха невесту в ряде мест отводили за перегородку и усаживали на постель, где она и ожидала своего суженого. В этой же связи можно, наконец, указать и на обрядовое значение перевоза постели молодой в дом ее супруга (Гагенторн 1926, с. 187).

Приведенный материал дает все основания говорить о наличии в предвенечной обрядности невесты выраженной тенденции к превращению ее лежания в значимое для обряда событие. Но развертывание этой темы в принципе могло бы пойти здесь и дальше, по пути прямого включения отдельных элементов погребального обряда, как это случилось, скажем, в мордовской обрядовой традиции или карельской, для которых, в частности, характерно укладывание невесты в разные моменты ее предвенечной обрядности именно на покойническое место — на лавку под образа¹³⁸. Эту возможность русская свадьба реализовывала далеко не в полной мере. За исключением одного смазанного случая, когда допричитавшуюся до обморока невесту закрывают скатертью¹³⁹, здесь трудно что-либо привести, хотя в генетических связях самих свадебных причитаний с похоронными вряд ли можно сомневаться¹⁴⁰.

Однако в волшебной сказке развитие мотива неподвижно лежащей невесты дошло до своего логического конца, дав в итоге хорошо всем известный (благодаря в основном А.С. Пушкину и В.А. Жуковскому) образ лежащей в гробу мертвой царевны¹⁴¹. В свя-

¹³⁸ См.: *Евсеев М.Е.* Мордовская свадьба, с. 140; *Кавтаськин Л.С.* Пережитки обрядов, причитаний и песен, связанных с древним мордовским обычаем имитации свадьбы при похоронах умершей девушки // *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор.* Л., 1974, с. 269-270; *Конка У.С.* Карельская свадебная причитальница — *itkettätjå* «возбудительница плача» // Там же. С. 241 и сл.

¹³⁹ Ср. сходный обычай укрывания смертельно больного для того, чтобы тот легче отошел в иной мир (Бурцев 1902, с. 171; ср. *Седакова О.А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда, с. 250).

¹⁴⁰ Об этом см. подр.: *Скворцова З.Р.* О причитаниях в свадебном обряде // *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор.* Л., 1974. С. 244.

¹⁴¹ Ср. мотив «невесты в гробу» в русской волшебной сказке: *Афанасьев 1957,*

зи с этим остается только сказать, что волшебная сказка лишь более последовательным образом реализовала те пред-рассудочные ожидания, которые формировались внутри обрядовой деятельности и благодаря которым «невеста» и «покойник» оказывались в одном семантическом пучке, готовом к своему дальнейшему синтагматическому развертыванию.

* * *

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

— вопреки установкам структуралистского толка, действия, приобретающие обрядовое значение, входят в обряд с уже присущей им смысловой потенцией, могущей определяться самыми разными обстоятельствами, но далеко не в последнюю очередь и топологией их внутренней моторики;

— именно эта смысловая потенция, несущая прямую ответственность за восприятие агенсом уместности (или, напротив, неуместности) того или иного конкретного действия в контексте той или иной обрядовой ситуации, выступает в обряде в качестве мощного и принципиально незабываемого субъективного регулятора поведения¹⁴²;

— наличие в диахронической ретроспективе изобретенного во время оно творческого первообраза обряда отнюдь не является, как полагают представители гипертрофированно исторического направления в этнологии, необходимым условием его бытования: под формой традиционности здесь всегда скрывается феномен активного построения поведения, который лишь на поверхности обрядовой синтагматики может создавать иллюзию постоянного воспроизведения одного и того же исходного образца, сложившегося некогда в самом отдаленном прошлом;

— обычно постулируемые для объяснения обряда те или иные комплексы оречевленных представлений также не являются безусловной необходимой предпосылкой ни для его возникновения, ни для последующей его трансляции; более того, можно утверждать, что гене-

№ 121; Зеленин 1914а, № 44; Зеленин 1915а, № 116; Худяков 1860, № 16; Смирнов 1917, № 9 и т.д.

¹⁴² Не надо, скажем, помнить, что выметание сора обладает дизъюнктивной, отсоединительной смысловой потенцией, чтобы начать спонтанно мести вслед за выносимым гробом. Надо просто взять в руки веник и, начав подметать, в полной мере почувствовать исходящие от него двигательные импульсы, центробежная направленность которых прямо соответствуют дизъюнктивной семантике похорон.

тические корни многих из них (так же, как и отдельных фольклорных мотивов и сюжетов) следует искать в обрядовой деятельности¹⁴³;

— привычные разговоры об изначальном смысле обряда, который почему-то (очевидно, просто за ненадобностью) регулярно забывается последующими поколениями, изначально лишены всякого смысла, так как обряд, судя по всему, попросту и не должен иметь того оречевленного смысла, который с завидным упорством стремятся приписать ему задним числом исследователи, чтобы сделать его для себя — *сущест*в, несомненно, по-своему *разумных* — имеющим приемлемое с научной точки зрения объяснение, отвечающее, однако, ни чему иному, как только пред-рассудочным представлениям тех же исследователей относительно разумности человеческого существа¹⁴⁴.

В заключении поставим следующий вопрос: а нужны ли в принципе какие-то надстраивающиеся над обрядовой деятельностью дополнительные информационные каналы, которые обеспечивали бы ее полноценную трансляцию от поколения к поколению? Вопрос в свете сказанного ранее представляется вполне риторическим. Как и в случае с технической деятельностью, симпрактический характер ведущих субъективных регуляторов обрядового поведения исключает в принципе какую бы то ни было возможность их текстовой объективации и соответственно возможность их трансляции посредством любых других информационных каналов, кроме самой же обрядовой деятельности.

Все, таким образом, говорит о том, что сообщением в обряде выступает в первую очередь сам обряд, в силу чего его действительно следует рассматривать и под коммуникативным углом зрения в частности. Однако обряд — это не просто один из каналов трансляции культуры, на чем настаивают структуралисты, утверж-

¹⁴³ Важная в методологическом отношении оговорка. Я не утверждаю, что сказка или миф вырастают на почве обряда. Вырастают они на почве потенциального текста традиционной культуры, или, говоря иначе, на почве присущей ей системы пред-рассудочных ожиданий, которая складывается в ходе всех видов деятельности, не исключая, естественно, и обрядовую.

¹⁴⁴ Как будет показано в третьей части работы, при анализе ведийской обрядовой традиции, вопрос о смысле обряда действительно может встать перед культурой в полный рост, но только в тот важнейший для нее в историческом плане момент, когда она, меняя свою типологическую сущность, сама, и причем по собственной воле, приступает к нормативному его описанию — когда возникают соответствующие по содержанию тексты, требующие для своей трансляции обособленного от обрядовой деятельности дополнительного информационного канала. Естественно, что появление в культуре такого рода текстов, в свою очередь, радикально меняет и характер обрядового поведения, поскольку теперь появляется впервые тот небывалый прежде нормативный образец, которому под угрозой выписываемых в текстах санкций надлежит неукоснительно следовать без всякой, как говорится, отсебятины.

дая, что сообщением здесь является некая «цепочка логических переходов». Они упускают из вида главное: обряд одновременно является и транслирующей себя деятельностью, внутри и благодаря которой активно формируются отношения пред-рассудочного ожидания, спонтанно связующие отдельные понятия в динамически устойчивые семантические пучки самой различной, а подчас и самой прихотливой конфигурации. И лишь, поскольку передается от поколения к поколению эта деятельность, передаются опосредованно, через вновь и вновь возобновляющееся формирование, соответствующие ей семантические пучки, во многом определяющие содержательную сторону потенциального текста традиционной культуры. На сюжетообразующей роли пучков мы как раз и остановимся подробнее в следующей главе, продолжив и далее испытывать на новом, фольклорном материале объяснительные возможности деятельностного подхода к культуре.

Глава 3 Текстовая деятельность в традиционном обществе

Информационное обеспечение бытующей в традиционном обществе устной текстовой деятельности аналогично обрядовой или технической. Передача информации (в данном случае — в виде фольклорного текста) и здесь непосредственно совпадает с актом ее порождения, что, как и в двух предыдущих случаях, делает излишним наличие каких-либо надстраивающихся над самой деятельностью и обособленных от нее дополнительных информационных каналов. Разумеется, это всего лишь негативная характеристика текстовой деятельности в традиционном обществе, которая хотя и дает ключ к пониманию ряда ее наиболее существенных с типологической точки зрения моментов, ничего не говорит о главном — о конкретном механизме порождения фольклорного текста, или, говоря более развернуто, о том надындивидуальном стабилизирующем начале, которое в условиях текучей бесписьменной традиции могло бы приводить к формированию более-менее устойчивых в статистическом отношении сюжетов.

Поиски подобного рода начала велись и ведутся в самых разных направлениях, но до сих пор безусловно доминируют два принципиально разнящихся друг от друга исследовательских подхода, знакомых нам отчасти по предыдущей главе. Представителям первого из них (в отечественной науке это прежде всего В.Я. Пропп и его

многочисленные последователи) генетическое объяснение фольклорного текста видится в обнаружении его так называемых «исторических корней», уходящих, по их мнению, в самое, как правило, отдаленное и, замечу сразу же, только гипотетически реконструируемое ими первобытное прошлое, при том, что сама такая реконструкция достигается за счет весьма и весьма избирательного и, по существу, совершенно произвольного проецирования в первобытность отдельных содержательных аспектов относительно недавних (а то и вовсе современных) этнографических культур. С точки зрения этих исследователей объяснить фольклорный текст в конечном счете означает найти тот затерявшийся во времени и пространстве «этнографический субстрат» (социальный институт, обычай, обряд, представление и т.п.), отражением которого имеющийся на руках исследователя фольклорный текст является и который несет прямую ответственность как за содержательные особенности последнего, так и за его синтагматику.

Естественно, что в заранее выстроенной таким образом однозначно диахронической перспективе фольклорный текст еще до опыта изначально предстает перед исследователем как некий реликт первобытности, как сколок с бытовавшего некогда «этнографического субстрата». Соответственно анализ синхронного среза той культуры, в которой текст реально бытует, становится не только неактуальным для исследователя, но как не отвечающий предзаданным умозрительным схемам попросту попадает под запрет. И не приходится тогда уже удивляться тому, что в тех же «Исторических корнях волшебной сказки», программной работе В.Я. Проппа «по сравнительно-историческому, — как пишет он, — фольклору на основе русского материала как исходного»¹⁴⁵, мы не найдем ни одной, буквально ни одной, отсылки к русскому же «этнографическому субстрату», и тем более такому, который был бы современен нашей отечественной волшебной сказке.

К чему приводит обусловленное методологическими установками В.Я. Проппа последовательное игнорирование синхронного сказке этнографического материала и куда в таком случае может завести поиск ее «исторических корней», продемонстрирую предварительно на одном конкретном примере, который исследователь — тоже в демонстрационных целях, чтобы проиллюстрировать, как работает и на каких посылах покоится его «сравнительно-исторический» метод, — предлагает читателю на первых же страницах своей работы:

¹⁴⁵ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1996. С. 35.

«[...] нельзя сравнивать сказку с родовым строем, но можно сравнивать некоторые мотивы сказки с институтами родового строя, поскольку они в ней отразились и обусловлены им. Отсюда вытекает предпосылка, что сказку нужно сравнивать с социальными институтами прошлого и в ней искать корни ее. [...] Так, например, мы видим, что в сказке содержатся иные формы брака, чем сейчас. Герой ищет невесту вдалеке, а не у себя. Возможно, что здесь отразились явления экзогамии: очевидно, невесту почему-то нельзя брать из своей среды. Поэтому формы брака в сказке должны быть рассмотрены и должен быть найден тот строй, тот этап [...] общественного развития, на котором эти формы действительно имелись»¹⁴⁶.

Если бы исследователь заранее, по пред-взятым методологическим соображениям, не отказал себе в праве привлекать для объяснения мотивов волшебной сказки синхронную с ней обрядность наших крестьян, он мог бы — к своему, наверное, удивлению — обнаружить, что не только в ней и не только в свадебной, условно говоря, лирике или заговорах, в которых жениха и невесту непременно разделяют *поля, высокие горы, глубокие моря и широкие реки*, но и в самом непосредственно русском народном свадебном обряде XIX века явственным образом проступает тенденция представить их то-посы максимально удаленными друг от друга¹⁴⁷. Эта тенденция заявляла о себе даже в тех далеко не редких случаях, когда их дома находились в действительности рядом, что называется, дверь в дверь¹⁴⁸. Даже и в этом случае свадебный поезд мог все равно снаряжаться, выезжать со двора за околицу, объезжать кругом всю деревню и

¹⁴⁶ Там же. С. 22.

¹⁴⁷ С этой тенденцией мы уже знакомы отчасти по предвенечной бане невесты. Напомним, что шестие невесты в баню, дублировавшее, несомненно, ее предстоящий переезд из родительского дома в дом жениха, участники обряда, т.е. невеста вместе с ее подругами, пытались растянуть не менее чем на час, хотя порой до бани и было-то каких-нибудь «двадцать сажень».

¹⁴⁸ Ср. наблюдение А.К. Байбурина и Г.А. Левинтона: «Необходимость в свадьбе как можно более далекого пути видно не только из его «мифологизирующих» описаний [...], но и из того, что все передвижения в свадьбе (даже на небольшие расстояния) совершаются на лошадях» (*Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // *Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы.* Л., 1978. С. 100). Сходным, замечу, образом и по тем же, в сущности, причинам дело обстояло и в похоронном обряде, в котором также становилась значимой дальность расстояния, разделяющего то-посы живых и покойника. Как пишет В.А. Чистяков: «Широко распространенным был обычай *везти* покойника на кладбище, даже если оно находилось недалеко» (*Чистяков В.А.* Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях. XIX—XX вв. // *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982. С. 118).

только потом возвращаться обратно, подкатывая с противоположной стороны к крыльцу невестинного дома¹⁴⁹. И никакая родовая экзогамия, о которой говорит В.Я. Пропп, тут совершенно ни причем.

Если дом невесты, даже если не учитывать его имплицитную соотношенность с миром мертвых¹⁵⁰, уже изначально, хотя бы с чисто хозяйственной точки зрения, воспринимался стороной жениха как чужой, а значит, пусть и потенциально, как дальний¹⁵¹, то одного только этого, безотносительно к какой бы то ни было первобытности, должно было хватить для того, чтобы спонтанно наращивать в свадебном обряде (как с помощью иных выразительных средств и в той же волшебной сказке) дальность разделяющего оба дома расстояния. Ведь через интенсификацию на начальном этапе обряда мотива обоюдной чуждости-удаленности жениха и невесты с последующим отрицанием ее в самом конце (прежде всего — во время совместного свадебного застолья и, естественно, первого соития молодых) как раз и реализовывался соединительный смысл свадьбы, призванной, в частности, утвердить невесту в новом для нее доме

¹⁴⁹ К моему глубокому сожалению, выходные данные источника, на который я здесь опираюсь, утеряны и, судя по числу попыток отыскать их в своей картотеке, утеряны мной безвозвратно.

¹⁵⁰ См. выше, с. 113—115.

¹⁵¹ Естественность, с которой мы совершаем смысловой переход от «чужого» к «далекому», точно так же как и от «своего» к «близкому», объясняется инвариантностью этих понятий в данной нам от природы аксиологической системе координат, укорененной в нашем телесном естестве. Как уже говорилось ранее, собственное наше тело, задавая точку отсчета для развертывания двигательной активности, решающим образом определяет пространственно-временную морфологию окружающего каждого из нас мира опредмеченных возможностей (как положительного, так и отрицательного свойства) с двумя его разнесенными в пространстве зонами: близкой к нашему телу и далекой от него. Именно эта морфология, но уже в своем динамическом аспекте — по причине опять-таки абсолютно естественного нашего стремления к дистанцированию от всего негативного, таящего в себе угрозу, и, наоборот, к сближению со всем положительным, в котором та отсутствует, — с необходимостью приобретает для человека выраженное аксиологическое значение и в этом своем значении она как раз и входит в наше сознание в виде оппозиции всегда безопасного для нас своего и, напротив, потенциально опасного (просто в силу еще не-о-своенности) чужого. При развертывании обрядовой деятельности, с необходимостью востребующей присущую отдельным действиям смысловую потенцию, аксиологическая неоднородность пространства и соответственно известная близость «своего» и «близкого», с одной стороны, и «чужого» и «далекого», с другой, становится особенно актуальной; причем касается это, естественно, не только соединительной по смыслу свадьбы, но также и похорон, которые, хотя и обнаруживают с ней топологические параллели, однако преследуют прямо противоположную конечную цель — посредством удаления покойника из/от дома и захоронения его в домовине на кладбище, подальше за околицей, достичь отсоединения мертвого от прежде близкой ему (и в пространственном отношении тоже) и пока еще живой родни.

в качестве своей, не несущей в себе уже никакой опасности ни для самого жениха, ни для близких ему родных¹⁵². Расстояние же между домами можно было увеличивать в принципе или за счет реального удлинения пути свадебного поезда, как в приведенном выше случае, когда два брачующихся дома располагались совсем близко друг к другу, или, если расстояние между домами было и без того велико, за счет увеличения времени пребывания в пути¹⁵³ — за счет наделения обрядовым значением всех тех естественных границ (ворот двора, деревенской околицы, края поля, межника и т.д.), пересечение которых свадебным поездом во время его продвижении к невестиному дому, безусловно, требовало временной приостановки¹⁵⁴.

Далее мы еще не раз, причем опять на совершенно конкретном материале, убедимся в том, что исторические корни русской волшебной сказки следует действительно искать в «этнографическом субстрате», но только не в тех призрачных фантомах первобытного строя, которые со времени В.Я. Проппа неотступно преследуют отечественных последователей, а в строе синхронной со сказкой и не так уж далекой от нас повседневной жизни наших крестьянских предков. И дело тут, конечно же, не просто в частных интерпретациях каких-то отдельных сказочных сюжетов или мотивов, в которых, быть может, что-то и впрямь затесалось от первобытности, а в принципиальной бес-человечности предложенного В.Я. Проппом подхода.

Как ни странно, но претензия этих исследователей на генетическое объяснение фольклорного текста путем его возведения к давно исчезнувшему «этнографическому субстрату» (а если разговор касается конкретно русской волшебной сказки, то в первую очередь — к обряду инициации, неизменно постулируемому без всяких на то

¹⁵² Если по приезде в дом жениха невесте еще дозволялось, подобно дикому зверю, выпрыгнуть с порога в избу обеими ногами (при том, что в обыденной жизни даже и вставать-то на порог возбранялось), произносятся про себя слова: «Кышьте, овечки, волчок идет» (Попов 1903, с. 361), то утром следующего дня, заметая сор противно обычаю вовнутрь избы, т.е. от того же порога к печке, она уже явным образом демонстрировала свою полную, так сказать, одомашненность (ср. с. 105 и примеч. 110). Судя по всему, именно эта потенциально исходящая от невесты опасность заставляла родных жениха регулярно прибегать к превентивным мерам, выдержанным в том же зверином коде: свекровь, как регулярно отмечали наблюдатели-современники, встречала невесту «для страха» в шубе, вывернутой мехом наружу (см., к примеру: *Елеонская Е.Н.* Сказки, заговор и колдовство в России. Сб. трудов // М., 1994. С. 204).

¹⁵³ Об инвариантности временных и пространственных параметров эго-центрично организованного окружающего мира см. выше с. 27—29.

¹⁵⁴ О том, как конкретно могло обставляться в обряде пересечение границ свадебным поездом, см.: *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе. С. 96—97; см. также ниже примеч. 165.

фактических оснований в качестве первобытной универсалии) благополучно сочетается у них с полным игнорированием того человеческого существа, без родовспомогающего участия которого ни тот же обряд, ни коррелирующий с ним по своей синтагматике фольклорный текст никогда и ни при каких условиях не появились бы вообще на свет. Но если такие корреляции между ними регулярно прослеживаются именно в синхронном срезе традиционной культуры — а они, как мы увидим далее, именно в нем-то как раз и прослеживаются, — если они, постоянно воспроизводясь в ней, имеют устойчивый характер, то это может означать только одно: в самих носителях этой культуры имеется одновременно соответствующее как синтагматике обряда, так и синтагматике фольклорного текста некоторое единое надындивидуальное начало, которое в качестве внутреннего регулятора поведения раз за разом включается в работу при каждом исполнении как того, так и другого.

Естественно, когда исследователи изначально исходят в своих рассуждениях из того, что исполнителя обряда и исполнителя фольклорного текста, в котором обряд, по их мнению, отражается, разделяет пропасть прошедшего времени, такая деятельностная постановка вопроса становится в принципе невозможной. И если человеческое существо хотя бы косвенным образом все же попадает в их поле зрения, то лишь постольку, поскольку в теории признается, что первобытная действительность отражается в фольклоре не прямо, а проходя сквозь призму мышления, в значительной степени отличного от нашего. На практике же, однако, при непосредственной работе с источниками, само это мышление должно в таком случае расцениваться лишь в качестве негативного скорее фактора, затемняющего отраженную в тексте давно минувшую действительность и тем самым затрудняющего продвижение исследователя к искомой цели — докопаться несмотря ни на что до самых до «корней» фольклорного текста.

Может на первый взгляд показаться, что представители второго исследовательского направления, признанной главой которого по праву считается К. Леви-Строс, делают в этом отношении решительный шаг вперед и именно тем, что в центр своего внимания при структурном изучении мифа они действительно ставят человеческое сознание. На деле, однако, этот шаг, предпринятый впервые Леви-Стросом, оказывается решительным шагом в сторону и от человеческого существа в его каждый раз определенном культурой состоянии, и от порождаемого им мифологического текста в его конкретной синтагматической определенности. Говоря точнее, это несомненный шаг в сторону от интересующей нас проблемы гене-

зиса фольклорного сюжета, но тем не менее шаг все-таки прямой, только направлен он в сторону проблемы, которая в первую очередь интересует самого К. Леви-Строса.

Как бы ни относиться к мифологическим исследованиям этого, несомненно, выдающегося (прежде всего — по своим комбинаторным способностям) французского этнолога, который рассматривал миф как исключительно хитроумное устройство, позволяющее аборигенной мысли снимать тревожащие ее подспудно логические противоречия и получать обходным путем готовые ответы на эксплицитно не поставленные вопросы, — в любом случае необходимо учитывать, что мифология вовсе не являлась конечной целью его научного предприятия. Ведь в рамках выстраиваемой им концепции она выступает лишь в качестве исходного материала, правда, материала эксклюзивного, предоставляющего уникальную, по мнению исследователя, возможность выявлять универсальную анатомию человеческого разума, определяющуюся ансамблями обитающих в нем бессознательных формально-логических отношений, не имеющих по своей универсальности никакого отношения к содержательным аспектам какой-либо конкретной, отдельно взятой культуры. Под решение этой задачи, чтобы одновременно оправдать и логически обосновать использование в этих целях мифологических текстов, и подстраивается рисуемая французским исследователем картина их порождения.

Насколько можно понять К. Леви-Строса, суть дела сводится к следующему. Когда человеческому сознанию предоставляется абсолютная свобода фантазирования (а именно эта уникальная, по мнению французского этнолога, ситуация характеризует мифотворчество¹⁵⁵), когда снимаются все системные ограничения, накладываемые объективной реальностью (как будто человеческое существо в его психосоматическом единстве хоть когда-нибудь бывает в ней¹⁵⁶), то разум, не могущий оставаться без работы, вынужден копировать самого себя в качестве объекта и в ходе этого процесса копирования он начинает спонтанно объективировать в мифологическом тексте свои же собственные, имманентно ему присущие

¹⁵⁵ Насколько мне известно, все накопленные к настоящему времени факты свидетельствуют все-таки о другом — о принципиальном сходстве измененного (в той или иной степени) состояния, в котором пребывают исполнители самых разных типов текстов, начиная с мифа и эпоса и кончая некоторыми малыми формами обрядового фольклора. Наблюдатели постоянно говорят об их одержимости, отрешенности и т.п. Судя по всему, это состояние характеризуется большей или меньшей заторможенностью коры головного мозга, что способствует актуализации тех глубинных семантических связей, которые в норме подавлены.

¹⁵⁶ О мире объективной реальности, в котором человеку дано быть лишь умозрительным образом, лишь в его представлении, см. выше с. 24 и сл.

бессознательные структуры, используя для их объективации любой имеющийся под рукой материал¹⁵⁷.

Безусловно, при таком понимании процесса порождения мифологического текста вопрос о генезисе его частных сюжетов, равно как и его синтагматике, полностью теряет для исследователя свою актуальность. Ведь по своей природе бессознательные формально-логические отношения, укорененные (неведомо, правда, каким именно образом) в неких (никому опять же неведомых) биологических структурах человеческого мозга, универсальны, а потому все дело в неповторимости мифотворческой ситуации, позволяющей разуму объективировать их; внешняя же по отношению к разуму объективная реальность лишь поставляет ему необходимый строительный материал, который сам по себе никак не связан с глубинным бытием этих самых структур.

Е.М. Мелетинский, говоря в связи с этим об опасности, которая подстерегает К. Леви-Строса при «попытке совершить некий трансцендентальный скачок от этнологии к гносеологии»¹⁵⁸, упускает, по-видимому, из вида, что вся работа французского этнолога с самого ее начала и была концептуально нацелена именно на этот скачок, без которого она просто лишилась бы своей завершенности и логической обоснованности. Ставить же его в вину исследователю на том единственно основании, что он, таким образом, покидает законное поле своих профессиональных этнологических занятий, вряд ли имеет смысл. Другое дело, где оказывается К. Леви-Строс в результате совершенного им скачка. А оказывается он, в сущности, там же, где и В.Я. Пропп, — в типичной для европейской культуры парадигме отражения, которая прочно утвердилась в науке со времен Декарта благодаря решительно проведенному им последовательному противопоставлению субъекта и объекта познания¹⁵⁹. В этом отношении разница между В.Я. Проппом и оппонировавшим ему К. Леви-Стросом¹⁶⁰ заключается единственно в том, что один до опыта видит в анализируемом тексте отражение хотя и минувшей, но все-таки

¹⁵⁷ *Lévi-Strauss C. Mythologiques: Le cru et le cuit. P., 1964. P. 18—19.*

¹⁵⁸ *Мелетинский Е.М. Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Строса // К. Леви-Строс. Структурная антропология. М., 1983. С. 508—509.*

¹⁵⁹ Об обусловленных парадигмой отражения научных пред-рассудках, получивших особое распространение в лингвистике, на которую главным образом и ориентировался в своих рассуждениях К. Леви-Строс, видя в ней образец научной объективности для всех других гуманитариев, см. выше с. 15—30.

¹⁶⁰ См.: *Lévi-Strauss C. Le structure et la form. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. — Cahiers de l'Institut de Science économique appliqué, série M, № 7, mars, 1960; ответ на критику К. Леви-Строса дан В.Я. Проппом в статье «Структурное и историческое изучение волшебной сказки» (Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1978. С. 132—152).*

конкретной культурно-исторической реальности (времен, правда, первобытности), тогда как другой — отражение вневременных бессознательно-логических структур человеческого разума, которые в силу постулируемой исследователем универсальности уже по определению не должны иметь к этой содержательно определившейся исторической реальности никакого принципиально отношения.

Однако если выйти за пределы привычной для европейской культуры познавательной парадигмы отражения, понуждающей исследователей невольно ставить перед собой раз за разом повторяющиеся однотипные вопросы: что, в чем и каким именно образом отражается, — то проблема генезиса фольклорного текста предстанет перед нами совсем в ином свете. Текст тут же явится нам как итоговая реализации определенной выборки из тех необозримых, но тем не менее всегда определенных возможностей, которые предоставляет для развертывания речевого поведения носителей традиционной культуры ее пред-рассудочный потенциальный текст, или, в свете предложенного выше понимания последнего, тот самый обычный наш естественный язык, который обитает в каждом из нас в виде всегда конкретной по содержанию пред-рассудочной понятийной системы, решающим образом предиктирующей наше человеческое *Я* в его мыслительных и речевых возможностях¹⁶¹.

В связи с предстоящим анализом русской волшебной сказки важно подчеркнуть, что отношения пред-рассудочных ожиданий, связующие отдельные понятия в единый и целостный смысловой ансамбль, могут возникать в ходе всех наличествующих в социуме видов деятельности. И если дальше, при генетическом толковании отдельных сюжетов, я буду апеллировать в основном к обряду, то в первую очередь потому, что в крестьянском сообществе именно этот вид деятельности, регулярно актуализируя семантику, потенциально присущую самым обычным бытовым действиям (таким как подметание пола, печение хлебов, расплетание косы, омовение и т.п.), прямо способствовал формированию внутри потенциального текста деревенской нашей культуры устойчивых семантических пучков весьма необычной в отношении содержания конфигурации. Как я попытаюсь показать далее на ряде конкретных примеров, именно эти формировавшиеся обрядовой деятельностью пучки пред-рассудочных ожиданий и следует, по всей видимости, рассматривать в качестве ведущего генератора сказочной сюжетики.

В предыдущей главе, анализируя свадебную и похоронную обрядность русского крестьянства, мы уже выявили один из таких се-

¹⁶¹ См. выше, с. 60 и сл.

мантических пучков, связанный с топологией невесты. Мы видели, что в потенциальном тексте русской крестьянской традиции данное понятие, сцепляясь с мотивами пространственной несвободы и двигательной пассивности, с очень большой степенью вероятности стало ожидать и предполагать понятие покойника. И вот теперь нам остается только продемонстрировать, одновременно верифицируя в какой-то мере на новом материале полученные ранее выводы, что именно эти окружавшие «невесту» пред-рассудочные ожидания, выступая в качестве субъективного регулятора уже не обрядового поведения, а речевого, могли в условиях относительно свободного фантазирования приводить к появлению ряда конкретных фольклорных сюжетов. Начнем, однако, не с «невесты», а с топологемы другого главного действующего лица свадебного обряда. В данном случае нас, прежде всего, будут интересовать те возможные трансформы *поездки жениха за невестой*, которые заявляли о себе в волшебной сказке в качестве одного из важнейших сюжетобразующих мотивов.

В волшебной сказке *поездка* могла превратиться в поиск суженой, похищенной (отделенной) антигероем. Она могла трансформироваться также в вертикальное перемещение — тогда герой должен был допрыгнуть до невесты, сидящей, к примеру, в высоком тереме, или, наоборот, должен спуститься за ней под землю. Наконец, *поездка* могла быть вообще элиминирована как таковая и заменена решением пространственной задачи — герой должен построить мост через реку, который соединил бы его дом с дворцом невесты, причем сказка, что принципиально важно, никак не мотивирует поставленную перед женихом задачу наличием реального водного препятствия¹⁶².

Во всех этих и им подобных случаях трансформации *поездки* идут не по линии моторно-топологических схем действий, актуализирующихся во время реального перемещения агенса в пространстве, а по линии выраженной соединительной смысловой направленности, которую она получает в контексте свадебного обряда. И уже только этот соединительный смысл прямо провоцирует появление в сказке темы преодоления препятствий — задним числом он постоянно актуализирует имманентно присущий *поездке* (просто как конкретному по своему составу действию) аспект решения пространственных задач¹⁶³.

¹⁶² Ср. здесь следующую сказочную формулировку «трудной задачи»: «Скажи своему племяннику, чтоб выстроил от своего до моего дома мост хрустальный, между нас чтобы была река молочная и берега кисельные...» (Смирнов 1917, № 34). Важно подчеркнуть — сказка в данном случае никак не мотивирует поставленную перед женихом задачу наличием естественного препятствия в виде реки; последняя, напротив, появляется в обоснование уже поставленной задачи.

¹⁶³ Чтобы рельефней подчеркнуть эту мысль, скажу, что, как это ни парадоксально,

Более того, тенденция, просматривающаяся в приведенных выше примерах, свидетельствует о принципиальной возможности отделения задачи как таковой от темы поездки.

В случае поиска суженой задача непосредственно совпадает с пространственным перемещением героя — само перемещение и составляет задачу, что подчеркивается и дальностью расстояния, отделяющего его от суженой, и введением дополнительных, сказочных, трудностей, ожидающих героя на его долгом пути в потустороннее «тридевятое царство» (естественное водное препятствие превращается в сказке в огненную реку, или река обычная и даже мост есть, но именно здесь герою предстоит вести решающий поединок со Змеем и т.п.). В других случаях поездка еще продолжает определять содержание задачи, но сама она также мотивируется ситуацией «озадачивания» героя — найти для царя невесту, которая, однако, в конечном счете оказывается, как и положено, женой сказочного героя.

Отделившись от поездки, задача перестает порой совпадать с ней и в содержательном отношении. При этом иногда, как в случае со строительством моста, ее содержание еще сохраняет пространственный аспект, но в принципе оно может вообще лишиться всех пространственных признаков, будучи, положим, сведена к загадыванию загадок. Здесь трансформации поездки приходят к своему закономерному итогу, оформляясь в эксплицитное брачное испытание героя, которое и по способу задания, и по содержанию задачи может уже лежать за рамками каких бы то ни было пространственных отношений¹⁶⁴. И вот в этом-то контексте как раз и начинается в полной мере «работать» в волшебной сказке топологема невесты, определяя со своей стороны конкретное содержание встающей перед героем «трудной задачи».

но вначале был «мост» и только потом «река» под ним. Замечу, что трансформы подобного рода, основанные на противоходе, прослеживаются уже и в самом свадебном обряде. Как указывалось выше, не дальность расстояния, действительно разделяющего брачующиеся дома, могла мотивировать поездку, а наоборот, субъективная востребованность поездки закономерно приводила к его спонтанному наращиванию. Нередки трансформы противоположного типа и в сказочной традиции, ср. ниже об Иванушке-дурачке.

¹⁶⁴ Здесь можно добавить, что те же самые закономерности, которые в сказке приводили к появлению темы испытания, вполне могли обусловить и его введение в свадебный обряд. И действительно, определенное испытание жениха присутствует в нем, но здесь оно выступает не как обособленное и самостоятельное событие, а как одно из составляющих самой поездки. Оно непосредственно вплетается в поездку, приурочиваясь к моменту преодоления пространственных границ, разделяющих брачующиеся стороны (прежде всего это касается дверей невестинного дома, где жениха, а чаще его дружку, ждали испытания в форме вопросов, загадок, особой метафорической речи и т.п.).

Для В.Я. Проппа «весь круг мотивов, связанных с трудными задачами», в которых исследователь, следуя своим исходным методологическим установкам, усматривал сохранившийся в сказке «обычай испытания магической силы наследника», представлялся «очень трудным для анализа»¹⁶⁵. Для нас же после проведенного анализа синхронного волшебной сказке крестьянского свадебного обряда «трудные задачи», встречающиеся в ней, напротив, не будут представлять, по крайней мере в ряде случаев, каких-либо особых трудностей. Как мы видели ранее, топонима *невесты*, будучи вполне закономерным смысловым преобразованием ее отъезда из отчего дома, делала адекватными свадьбе целый ряд обычаев, связанных с пространственным отделением невесты от родителей, с ее неподвижностью (в пределе — со смертью) и пространственной несвободой. Она же влекла появление трех этих мотивов и в русской волшебной сказке, причем в их важнейшей сюжетобразующей функции. В связи с этим остановимся вкратце на четырех конкретных сказочных сюжетах (по указателю 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 хрустальный 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, оставаясь верным своим методологическим установкам, пытался рассматривать его сквозь призму первобытного обряда посвящения. Однако и он в конечном итоге вынужден был признать, что этнографический материал самых разнообразных экзотических традиционных обществ, который привлекался им для реконструкции обряда инициации, не объясняет здесь главного — почему такая устойчивая форма временной смерти, как положение в гроб, оказывается в волшебной сказке специфически женской. Неразрешимость этого вопроса вынуждала В.Я. Проппа предполагать, что подобная дифференциация возникла позднее обряда посвящения, уже внутри самой сказочной традиции¹⁶⁶.

Однако, при ближайшем рассмотрении выясняется, что для объяснения генетических корней данного сюжета нет никаких оснований — ни фактических, ни методологических — прибегать к синтагматике первобытного обряда посвящения. И «смерть матери», и

¹⁶⁵ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 354.

¹⁶⁶ Там же. С. 129.

«изгнание в лес», и «мертвый сон», и «замужество царевны» представляют собой довольно простую цепочку поверхностных преобразований свадебного дизъюнктивного, отсоединительного смысла. Причем в этот же ряд самым естественным образом вписывается и мотив «невесты в гробу», который, как уже было показано в предыдущей главе, намечался в непосредственно свадебном обряде, рождаясь на пересечении двух семантических полей, связанных с мотивами неподвижности невесты и ее пространственной несвободой¹⁶⁷

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

Сравнение композиционных схем «Мертвой царевны» и «Отца и дочери»¹⁶⁸ показывает, что набор входящих в них синтагматических элементов в принципе одинаков. Разница заключается лишь в том, что в последнем случае «сокрытие в столб», родственное по своей семантике «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 на нее последнего.

В отличие от многоходовой композиции «Мертвой царевны» сюжет второй интересующей нас группы сказок (тип «Сивка-

¹⁶⁷ Ср. показательное в данном случае толкование сна: *делать во сне гроб — к свадьбе* (Зеленин 1916, с. 1262).

¹⁶⁸ В указателе Н.П. Андреева данный сюжет отнесен к группе сказок «Свиной чехол» (см.: Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. С. 39).

Бурка») оказывается много проще: герой с помощью волшебного коня доскакивает до заключенной в башню царевны и благодаря этому становится ее мужем, получая в придачу полцарства. Совершенно очевидно, что в данном случае динамика сюжетного развития в значительной мере определяется содержанием встающей перед героем «трудной задачи». Но если для В.Я. Проппа мотив заключенной в башню невесты восходит к «изоляции девушек, производившейся когда-то во время месячных очищений»¹⁶⁹, то с моей точки зрения он непосредственно генерируется той самой топологией, которая в обряде делала адекватными свадьбе обычаи, связанные с пространственной несвободой невесты, а в так называемой свадебной лирике, т.е. в причитах девицы, могла порождать образ жестокосердного отца-притеснителя, прямо-таки душителя свободы, который все никак не дает девице «широко-то расхаживать, да далеко-то разглядывать», да только велит ей «ходить по светлой-то горнице, да по одной половинчке»¹⁷⁰.

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

Если подойти системно и учесть все моменты, связанные с последующим преображением Иванушки-дурачка, то станет оче-

¹⁶⁹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 42.

¹⁷⁰ См. выше, с. 118. Помимо «Сивки-Бурки» мотив невесты в заточении появляется и в ряде других волшебных сказок. Однако наибольший интерес с точки зрения сюжетообразования вызывает новеллистическая сказка «Про попа», совсем декамероновского по содержанию толка: ревнивый поп ради собственного душевного спокойствия заключает в подземелье свою красавицу жену, но именно это обстоятельство и приводит ее к повторному браку, причем обманутый муж сам венчает молодых. Важно подчеркнуть, что здесь одно простое заточение наперекор всем бытовым реалиям обращает в девицу на выданье даже замужнюю женщину.

видным, что в его лице мы имеем самый яркий пример того, как работали непосредственно внутри сказочной фольклорной традиции уже упомянутые трансформации противоположного типа. Здесь на глубинном уровне пред-рассудочных ожиданий (величин, обращаю внимание, скалярных) не исходное негативное состояние Иванушки-дурачка мотивировало последующее его благое превращение, а ровным счетом наоборот — именно благое его состояние в качестве женатого задним числом мотивировало первоначальное появление его на уровне синтагматики в образе крайне неприглядного и ленивого сопливца.

Иными словами, Иванушка не потому волшебным образом превращается в красавца и умницу царевича, что изначально он неимущий дурачок (да к тому же типично педикулезного вида в последней стадии этого хорошо знакомого русской деревне XIX века заболевания), а, напротив, именно потому, что грядущая женитьба, превращая его в полноценного, работоспособного мужика¹⁷¹, без всяких сомнений повысит его социальный статус (что сказочным образом подтверждается в волшебной сказке раз за разом)¹⁷², он как раз и мог с большой долей вероятности, чтобы отчетливо проявилось это радикальное изменение, изначально маркироваться как неприглядный и неимущий дурачок с полным набором отрицательных характеристик. И вот это уже действительно подлежит этнографическому объяснению, причем относиться оно должно вовсе не к образу Иванушки-дурачка, а к образу облагораживающей его невесты, неизменно приносящей ему хотя бы половину царства.

Но тут, понятное дело, за объяснением далеко (т.е. в ту же далекую от нас первобытность) ходить не приходится. Достаточно просто посмотреть на статус в деревне неженатого мужика, неспособного без бабы ладно вести на земле самостоятельное хозяйство, чтобы понять, где следует искать генетические корни сказочного образа невесты, самым решительным образом меняющей незавид-

¹⁷¹ Ср. здесь пословицы, в которых женитьба прямо расценивается как действие, влекущее благое перерождение человека: «Женится, переменится», «Женится, переродится», «Холостой — полчеловека», «Холостой — простой, женатый богатый» и т.п. Замечу, что в данном, по крайней мере, случае маниакально прибегать к первобытному обряду посвящения для объяснения мотива временной смерти сказочного героя и последующего его возрождения уж точно нет никакой необходимости. Ведь свадьба по сути своей являлась переходным обрядом не только для одной невесты, но одновременно и для ее жениха.

¹⁷² И не только в сказке, но и в самом крестьянском свадебном обряде; ср. здесь княжеско-боярскую номенклатуру свадебного поезда, согласно которой жених и невеста должны были именоваться князем и княгиней, а поезжане — боярами, тысяцкими и т.п.

ное положение нашего отечественного сопливца. Для хозяйства, допустим, нужен был навоз, «чтобы земля рóдила», и коров держали — по крайней мере в так называемом (ныне) Нечерноземье — не столько ради молока, которое потребляли в основном ребятишки, а именно ради него; причем количество вывозимого на поле навоза являлось интегрированной оценкой состояния всего хозяйства (поэтому и могли сказать, оценивая его крепость, приблизительно так: «Этот-то, эва, сколько возов навоза на поле вывез, а этот-то...»). Но каждодневный уход за коровами, включая, разумеется, и использование в случае необходимости соответствующих заговоров, лежал как раз на жене хозяина, которая — не говоря уже о приносимых ею детях, будущих помощников в крестьянском деле, — обеспечивала таким образом основу домашнего благополучия семьи.

Возвращаясь к рассмотрению двух оставшихся сказочных сюжетов, «девушке, встающей из гроба» и «царевне Несмеяне», следует сказать, что и тот и другой, подобно «Сивке-Бурке», представляет собой несложную одноходовку, чья специфическая содержательная сторона целиком фактически предопределяется характером «трудной задачи».

В первом из этих сюжетов подлежащая разрешению задача сводится к следующему: герою необходимо отчитать мертвую царевну, которая, оживая по ночам, предается людоедству; он действует успешнее своих неудачливых предшественников — избавляет царевну от чар и благополучно женится на ней. Здесь мы сталкиваемся с уже знакомым нам мотивом «невеста в гробу», чья принципиальная генетическая интерпретация была предложена выше при анализе «Мертвой царевны». Новым является лишь агрессивный характер умершей девицы, что, по всей вероятности, допустимо объяснить предельной интенсификацией опасности, которая потенциально всегда несет в себе чужеродная жениху невеста¹⁷³. Актуализировал же эту потенцию ключевой для данной сказки образ гроба. Об этом свидетельствует, пусть не прямо, тот факт, что простая замена в сюжете «Мертвой царевне» обычного гроба на хрустальный сразу же обращает девицу в неподвижно покоящуюся «спящую красавицу», тогда как полное исключение гроба из рассматриваемого сюжета, с чем мы сталкиваемся в ослабленном его варианте, обращает ее в тяжелобольную, лежащую без движения несколько лет к ряду (герою, естественно, удастся излечить ее, и благодарный отец отдает за него свою дочь)¹⁷⁴.

¹⁷³ Амбивалентный характер девицы дает о себе знать в волшебной сказке постоянно. Чаше, конечно, невеста выступает в ней как подательница добра, но нередко и как лицо крайне враждебное, прямо посягающее на жизнь своего будущего жениха.

¹⁷⁴ Смирнов 1917, № 51; ср. также № 349. О вариативном характере этих сюжетов приходится говорить хотя бы на том основании, что, появляясь в качестве встав-

Во втором сюжете сказочному герою необходимо рассмешить царевну Несмеяну; ему удастся сделать это, в результате чего та становится его женой. В.Я. Пропп, анализируя данный сюжет в специально посвященной статье¹⁷⁵, утверждал, что он не содержит никаких следов реального исторического прошлого¹⁷⁶ и что сказки этого типа лишь косвенным образом отражают первобытную магию смеха¹⁷⁷. С этим утверждением исследователя хотя бы отчасти, но можно согласиться. Сюжет «Царевны Несмеяны» действительно не имеет отношения к давно минувшим историческим реалиям, однако не только прямого, но, судя по всему, и косвенного. Зато он оказывается в одном ряду с такими синхронными сказке свадебными реалиями, как ношение невестой кручинной одежды, ее бесконечные (вплоть до обморока) слезные причитания, долгое вытье «плачем вхлипъ»¹⁷⁸ и, наконец, прямой запрет смеяться на всем протяжении предвенечного периода (Добрынин 1910, с. 35).

В предыдущей главе мы видели, что все эти нормы обрядового поведения невесты являлись прямым следствием закономерно возникающего уже на уровне моторной топологии известного параллелизма между свадебной ее обрядностью и похоронами. Вследствие же контаминации проводов невесты в дом жениха с проводами на кладбище покойника — причем контаминации, судя по причитам, в какой-то мере сознававшейся участниками обряда, — для смеха в обряде просто не оставалось места, тем более в ожидании невестой реального расставания с родными и близкими при увозе ее в чужую деревню. И нет никаких оснований сомневаться в том, что именно эта абсолютная неуместность невестиного смеха в период предвенечной обрядности, осложнявшейся наличием в ней ярко выраженных погребальных мотивов, приводила в сказке к образу царевны Несмеяны и соответственно к «трудной задаче», которая приобретала здесь полноценное сюжетообразующее значение.

Пример «царевны Несмеяны» дает повод еще раз, но только теперь более предметно, объясниться по поводу того, в чем ви-

ных эпизодов в других сказочных повествованиях, они обнаруживают очевидную тенденцию к взаимозаменяемости (ср. Афанасьев 1957, № 121 и примеч.).

¹⁷⁵ Пропп В.Я. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне) // Фольклор и действительность. С. 174-204.

¹⁷⁶ Там же. С. 177.

¹⁷⁷ Там же. С. 203.

¹⁷⁸ Согласно не так давно опубликованным материалам, собранным Е.Н. Елеонской в Можайском уезде в середине 20-х годов XX в., «невеста воет (по словам одного из информантов — «воет плачем вхлипъ») целых две недели, воет вплоть до того, как ее везут в церковь под венец» (Елеонская Е.Н. Сказки, заговор и колдовство в России. С. 200).

дится мне — в противовес В.Я. Проппу с его «сравнительно-историческим подходом» — методологически выдержанное решение вопроса о генезисе фольклорного сюжета. По моему мнению, для того чтобы данная сказка смогла реально состояться в отечественной фольклорной традиции и устойчиво закрепиться в ней, вполне было достаточно одного свадебного обряда и именно в том его виде, в каком он бытовал в крестьянской среде позапрошлого века, обуславливая самим своим бытованием устойчивое воспроизводство конкретного семантического пучка, в котором понятие невесты накрепко сцеплялось на уровне пред-рассудков с понятием смерти и который в условиях относительно свободного фантазирования начинал играть роль субъективного регулятора речевого поведения сказителя. Но если согласиться с таким решением вопроса о генезисе данного сюжета, то следом тут же приходится признать, что все, о чем говорит В.Я. Пропп в упомянутой выше статье — начиная с запрета смеяться во время обрядов инициации в индейском племени квакиутл¹⁷⁹ и кончая «несмеющейся» (ἀγέλαστος) Деметрой¹⁸⁰, — не имеет ровным счетом никакого отношения к нашей отечественной «Царевне Несмеяне». И если далее, ближе к концу статьи, В.Я. Пропп утверждает, что в сказке царевна «не смеется неизвестно почему»¹⁸¹, то объясняется это исключительно тем, что в поисках вразумительного, *потому что* он сам по принятым им добровольно методологическим обязательствам изначально отказал себе в праве использовать для генетического объяснения сказки синхронный ей отечественный этнографический материал.

Разумеется, я не хочу тем самым сказать, что сравнительно-исторический (или, как стало принято сейчас говорить, типологический) метод, к которому и в данном случае прибегает В.Я. Пропп, сам по себе лишен всякого смысла. Это, конечно, не так. Поиски типологических параллелей занятие, безусловно, полезное, особенно в эвристических целях. Но все же, занимаясь подобными поисками, следовало бы постоянно помнить, что в разных культурных традициях, генетически никак между собой не связанных и тем более далеко отстоящих друг от друга и в пространстве и во времени, к появлению в фольклорном тексте внешне сходных мотивов в состоянии, по-видимому, приводить совершенно различные движущие силы, исходящие от «этнографических субстратов», которые подчас могут не иметь между собой ничего абсолют-

¹⁷⁹ Там же. С. 182.

¹⁸⁰ Там же. С. 195.

¹⁸¹ Там же. С. 199.

но общего, кроме разве что одной только способности по желанию исследователя встраиваться в приемлемую для него общесоциологическую схему, автоматически расставляющую все по своим совершенно естественным, казалось бы, местам.

* * *

Как я пытался показать выше, каждый из четырех рассмотренных нами сказочных сюжетов является непосредственным порождением связанного с «невестой» пред-рассудочного семантического пучка. И хотя есть все основания полагать, что ими далеко не ограничивается круг мотивов, возводимых к тому же источнику¹⁸², более важным представляется общий методологический вывод, прямо вытекающий из проведенного анализа: синтагматика сказочного повествования непосредственно определяется не первобытным «этнографическим субстратом» в виде бытовавших в незапамятные времена обряда, обычая и т.п., и не врожденными универсально-логическими образованиями леви-стросовского типа, а всегда конкретной по содержанию и пред-рассудочной по своей природе системой ожиданий, которая формируется в синхронном сказке срезе повседневной жизни традиционного социума, по ходу всех бытующих в нем видов деятельности.

Этот вывод сделан на сравнительно узком материале русской волшебной сказки. Однако он, судя по всему, применим и для некоторых других фольклорных жанров. По крайней мере имеется ряд конкретных исследований, свидетельствующих в его пользу¹⁸³. И это позволяет предполагать, что при изучении сказки мы столкнулись с каким-то общим феноменом в области фольклорного сюжетообразования. Думается, будет полезным в завершении нашего разговора об устной текстовой деятельности в традиционном обществе попытаться хотя бы коротко сформулировать суть этого явления, касающегося генеративной роли пред-рассудочных структур в процессе порождения фольклорного текста.

¹⁸² В первую (но далеко не последнюю) очередь здесь следовало бы обратить внимание на распространенные в нашей волшебной сказке мотивы, отсылающие к далекому «тридевятому царству» как месту пребывания невесты, к ее сверхъестественным и совершенно необычным для человеческого существа способностям, к хтонической ее природе, к ее родственным связям со всякого рода нечистой силой и т.п.

¹⁸³ См., например: *Burridge K.O.L. Lévi-Strauss and Myth // The Structural Study of Myth and Totemism. L., 1967* (для мифа); *Романов В. Н. О композиции «Махабхараты» // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985* (для эпоса); *Вертоградова В. В. К истокам праkritской поэзии (охотничьи песни) // Там же* (для обрядовой песни).

В первую очередь следует отметить, что в отличие от подхода К. Леви-Строса, в рамках которого структура принципиально обладает лишь операционной реальностью и прямо соотносится лишь с исследовательскими процедурами самого ученого¹⁸⁴, при нашем подходе выявляемые пред-рассудочные структуры имеют непосредственное отношение к психологической реальности изучаемого процесса. Именно они в момент разворачивания фольклорного повествования определяют избирательность смысловых переходов, резко повышая вероятность реализации некоторых из них; благодаря им речевая деятельность исполнителя, находящегося в условиях относительно свободного фантазирования, начинает подчиняться вполне жестким ограничениям субъективного порядка, что по причине сходства потенциального текста у всех носителей конкретной традиционной культуры приводит в конечном итоге к формированию устойчивого в статистическом отношении сюжета.

Подчеркиваю, фольклорный сюжет — это прежде всего образованная семантическими пучками конкретная в содержательном отношении пред-рассудочная структура и лишь потом явление синтагматического порядка, закрепляемое в сознании памятью. Естественно, что оба эти аспекта могут вступать друг с другом в самые разные отношения, но несомненным, на мой взгляд, является одно: ведущим среди них выступает парадигматическая представленность сюжета в сознании. Когда меняются пред-рассудочные смысловые структуры, породившие какой-либо фольклорный сюжет, то рано или поздно изменится и сам сюжет, несмотря на всю консервирующую силу памяти.

Если с этих позиций взглянуть на устную текстовую деятельность в традиционном обществе, то неизбежным становится признание ее принципиального сходства как с технической деятельностью, так и с обрядовой. И дело здесь, думается, не только в негативной общности их коммуникативных характеристик, о чем говорилось ранее, но также и в том, что при построении адекватного поведения решающую роль играют здесь такие субъективные его регуляторы, которые — неважно, идет ли речь о моторно-топологических схемах предметных действий, актуальных для

¹⁸⁴ К изучаемому объекту уважаемому (совершенно искренне) французскому этнологу приходится буквально пробиваться, постулируя никак им не раскрываемые далее «универсальные принципы работы мозга». И лишь благодаря этой опосредующей процедуре перед ним вообще открывается возможность говорить что-то о так называемом мифологическом мышлении — не приходится только удивляться тогда, почему это *что-то* обнаруживает столько параллелей с научной мыслью самого исследователя.

технической деятельности, или о потенциально присущей действиям смысловой потенции, становящейся востребованной в обряде, или непосредственно о семантических пучках, отвечающих за возникновение фольклорного текста и его дальнейшую устойчивую трансляцию, — неизменно связаны с пред-рассудочным уровнем человеческого сознания.

Глава 4

Традиционное мышление и самосознание

До сих пор предпринятое мной исследование имело главной своей целью выявление наиболее существенных в типологическом отношении характеристик традиционной культуры. Подводя промежуточные итоги, мы имеем достаточно оснований назвать ее важнейшей чертой симпрактичность всех информационных процессов. Анализ показал, что ни обрядовая, ни устная текстовая деятельность, ни техническая вовсе не требуют для своего устойчивого воспроизводства наличия каких-то обособленных от них информационных каналов, по которым от поколения к поколению передавались бы внеконтекстные нормы, планы и алгоритмы деятельности. Как мы видели выше, субъективные регуляторы традиционной деятельности (которую, подчеркну еще раз, следует рассматривать в органическом единстве всех ее конкретных и только аналитически выделяемых подвидов) таковы по своей природе, что в силу присущей им принципиальной неоречиваемости они вообще не могут транслироваться иначе, чем каждый раз заново формируясь непосредственно в ней самой, оставаясь всегда при этом на пред-рассудочном уровне человеческого сознания.

Последнее обстоятельство представляется крайне важным поскольку позволяет расширить понимание типологии традиционного общества, связав необходимым образом симпрактичность его культуры с особенностями сознания ее носителей. Дело в том, что пред-рассудочная природа субъективных регуляторов поведения, на которых и держится вся традиционная культура, никогда и ни при каких условиях не отпускает человека из-под своей управляющей им власти. Судя по всему, она изначально ограничивает все доступные ему место-имения одной-единственной эго-центрично структурированной одушевленной реальностью, сохраняющей свое фундаментальное качество эго-центричности вне зависимости

от того, порождается ли эта реальность непосредственным присутствием человека в мире опредмеченных возможностей, или в мире имажинарных возможностей, предоставляемых ему потенциальным текстом традиционной культуры¹⁸⁵.

Как бы то ни было, но выдвигаемые традиционной культурой поведенческие и познавательные задачи неизменно имеют такой характер, что их решение сопровождается постоянной связанностью агенса с формируемыми его деятельностью ситуационными психологическими полями и ничто в ней самой не создает никаких предпосылок для того, чтобы он мог произвольно выходить за пределы своего по-стороннего эмпирического Я и в отвлечении от него занимать по отношению к себе стороннюю позицию умозрящего наблюдателя. В этом мы могли убедиться уже неоднократно — практически каждый раз, как только разговор заходил о трудностях, которые испытывают носители традиционной культуры при описании своей же собственной деятельности. И далее у нас не будет недостатка в свидетельствах подобного рода. Однако с этого момента явление связанности будет интересовать нас не с точки зрения типологии культуры, а скорее как феномен чисто психологического порядка.

Опираясь на материалы этнопсихологических экспериментов и критически пересматривая в ряде случаев их результаты, я попытаюсь показать, что вопреки распространившемуся в последнее время мнению, спровоцированному, с одной стороны, упомянутой ранее гипотезой Л. Леви-Брюля о прелогическом характере так называемого первобытного мышления¹⁸⁶, а с другой — случившейся на демократическом Западе модой на бездумную политкорректность, традиционное мышление обладает несомненной типологической определенностью и что понятия, которыми оно оперирует, однозначно сориентированы лишь на эго-центрически структурированную одушевленную человеческую реальность, лежащую по ту сторону от умозримой.

¹⁸⁵ Конечно, разговор о реальности имажинарного может показаться здесь странным. Однако необходимо учитывать, что имажинарное, т.е. представленное в воображении, обуславливая в предельном случае полную ирреализацию имажинирующего в постороннем мире опредмеченных возможностей, само приобретает для него заманительно измерение реальности и приобретает именно в той мере, в какой имажинирующий начинает деятельностно присутствовать в представленном им мире, откликаясь на него своими абсолютно реально совершаемыми действиями, только свернутыми теперь у него до одного внутреннего психологического жеста; подробнее о превращении представленного в реальное на материале современной художественной литературы см.: *Bäcker I. Der Act des Lesens — neu gelesen. Studien zur Bestimmung des Wirkungspotentials des literarischen Textes* (в печати).

¹⁸⁶ См. выше, с. 83.

Рассмотрим сначала под этим углом зрения два вида опытов, с классификацией и решением силлогизмов, без анализа которых в настоящее время редко обходится этнопсихологическое исследование традиционного мышления. В качестве предварительного замечания скажу, что концентрирование нашего внимания на явлении связанности в методологическом отношении означает решительный разрыв с доминирующим в настоящее время в зарубежной психологии подходом к мышлению как чисто интеллектуальному акту. Основываясь на работах Л.С. Выготского, в которых он в русле идей немецкого психолога К. Левина исследовал в последние годы жизни взаимодействие интеллекта и аффекта¹⁸⁷, я буду в дальнейшем исходить из того, что экспериментальное изучение мыслительных операций нельзя в принципе 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 констатировать, что подавляющая часть публикуемых этнопсихологических исследований практически полностью лишена всего живого фактического материала, который позволил бы хоть приблизительно судить о том, как непосредственно переживается эксперимент самим носителем традиционной культуры. Редкое в этом отношении исключение составляет лишь блестящая публикация А.Р. Лурией результатов опытов, проведенных по программе Л.С. Выготского отечественными психологами в начале 30-х годов XX века среди неграмотного населения наиболее отдаленных районов Средней Азии¹⁸⁸. Наличие многочисленных протоколов, более или менее систематически отражающих отношение испытуемых к экспериментальной ситуации, делает данную работу практически уникальной, и именно по этой причине в дальнейшем своем анализе я буду в основном опираться на приводимые в ней материалы.

Начнем с эксперимента с классификацией. Суть его состоит в том, что испытуемому после подробного предварительного объяснения предъявляют изображения ряда предметов (например: молоток, лопата, полено, пила) с просьбой отобрать те из них, которые «подходят друг к другу». Результаты опытов показывают, что неграмотные носи-

¹⁸⁷ См.: *Самухин Н.В., Биренбаум Г.В., Выготский Л.С.* К вопросу о деменции при болезни Пика // Советская невропатология, психиатрия и психология. Т. 3. Вып. 6. М., 1934; *Выготский Л.С.* Проблема умственной отсталости // Умственно отсталый ребенок. Психологические исследования. Вып. 1. М., 1935; см. также: *Зейгарник Б.В.* Нарушение спонтанности при военных травмах лобных долей головного мозга // Неврология военного времени. Т. 1. М., 1949.

¹⁸⁸ *Лурия А.Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. Экспериментально-психологическое исследование. М., 1974.

тели традиционной культуры выполняют, как правило, группировки на основе восстановления наглядно-действенной предметной ситуации — по принципу соучастия в ней предметов (в рассматриваемом примере обычно воспроизводилась ситуация заготовки дров), в то время как грамотные испытуемые из контрольной группы отдают явное предпочтение вербально-логическим операциям, подводя ряд предметов под одно общее понятие (в данном случае — инструмента)¹⁸⁹.

Качественная разница между конкретным, наглядно-действенным способом группировки и абстрактно-понятийным проступает здесь достаточно отчетливо. Дело, однако, осложняется тем, что иногда традиционные испытуемые строят и такого рода классификации, которые по своему внешнему виду очень похожи на категориальные, и расхождение обнаруживается только в том, что в отличие от членов контрольной группы эти испытуемые не в состоянии дать категориального обоснования ими же проделанной группировке предметов¹⁹⁰. 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 связи с этим к структурам психологических полей, складывающихся у испытуемых в ходе решения экспериментальной задачи.

В контрольной группе задача с самого начала противостоит испытуемому как нечто данное и обособленное от него, с самостоятельным, объективным и закрепленным через соответствующие понятия смысловым полем, обладающим достаточно побудительной силой к ее решению. В связи с этой задачей у грамотного испытуемого формируется во время опыта личностный мотив (обычно — «чтобы испытать себя»), который, однако, входит не в смысловое поле задачи, а в ситуационное поле эксперимента. В результате складывается положение, когда отношения между двумя этими полями становятся строго дифференцированными: в одном испытуемый решает задачу, в другом — испытывает свою сообразитель-

¹⁸⁹ Лурия А.Р. Психология как историческая наука // История и психология. М., 1971. С. 51—52; *он же*. Об историческом развитии познавательных процессов. С. 99.

¹⁹⁰ На это обращает особое внимание П.К. Тульвисте в своей замечательной во многих отношениях статье: *Тульвисте П.К. К интерпретации параллелей между онтогенезом и историческим развитием мышления* // Труды по знаковым системам. Т. 8. Тарту, 1976 (Ученые записки Тартуского университета. Вып. 411). С. 96; см. также: Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М., 1977. С. 150.

ность. Но подобное раздвоение означает, в сущности, раздвоение самого испытуемого и возникновение в его сознании более или менее выраженной рефлексивной напряженности, которая делает для него возможным произвольное проведение контрольной инспекции. Последняя же, в свою очередь, как раз и открывает перед ним путь к категориальному обоснованию проводимой им группировки.

В группе носителей традиционной культуры общая психологическая картина выглядит совершенно иначе. Прежде всего следует отметить, что сама по себе задача обладает для неграмотных испытуемых лишь минимальной побудительной силой и экспериментатору приходится прибегать к обходным маневрам, чтобы разговорить их. В опытах, о которых сообщает А.Р. Лурия, этой цели служило создание непринужденной, привычной для испытуемых обстановки: экспериментальная работа велась чаще всего в чайхане, после длительного разговора за чаем, в виде игры и сопровождающей ее беседы¹⁹¹. Таким образом, в данном случае уже с самого начала ни о какой самостоятельности смыслового поля задачи не может быть и речи. Оно сразу же начинает контаминировать с ситуационным полем эксперимента, протекающего в форме непринужденной беседы, и именно форма свободной беседы рождает у испытуемого соответствующие мотивы, направленные на поддержание совместного разговора с уважаемым приезжим по поводу предложенной им задачи.

Эта исходная аффективная окраска опыта радикальным образом сказывается на всем последующем течении психической деятельности традиционного испытуемого. Приводимые протоколы¹⁹² убеждают нас в том, что решение экспериментальной задачи не становится для него операцией, хотя бы в какой-то мере обособленной от психологического поля беседы. Оно и дальше продолжает идти в лицах реальных («Ты!» и «Я») или воображаемых («ОН») участников разговора. Так, когда экспериментатор, желая помочь испытуемому, указывает, что некто («ОН») придерживается другого мнения, это расценивается не как подсказка, ведущая к решению задачи, а прежде всего как основание для вынесения суждений (часто оценочного характера) по поводу этого «некто»: «Нет, это сумасшедший человек так сказал!», «Нет, он дурак!», «Почему он сделал это?!», «Наверно, у того человека в крови какая-то мысль была» и т.п.¹⁹³

¹⁹¹ Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. С. 61.

¹⁹² Там же. С. 69—79.

¹⁹³ Нельзя не привести здесь еще одного высказывания 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 скажу, что испы-

Ориентация на «лицо», провоцируемая психологическим полем эксперимента, легко просматривается и в той части протоколов, которую обычно принимают за обоснование проведенного традиционным испытуемым своего решения. Судя по имеющимся материалам, мотивы соответствующих высказываний также формируются не в смысловом поле задачи, а на основании все того же психологического значения беседы, которое приобрел для испытуемого эксперимент. Складывается впечатление, что испытуемый не обосновывает своего решения, а просто втолковывает уважаемому, но тем не менее 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», как это имеет место в случае с тем же «ОН». Однако в скрытом виде они все же выносятся и здесь, и их нетрудно распознать за тем тоном, с каким испытуемый вызывает к здравому смыслу собеседующего с ним экспериментатора¹⁹⁴.

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

туемые, которые хотя бы короткое время (буквально 2—3 месяца) побыли в школе или на курсах, вели себя в этой ситуации совершенно иначе. Их не смущала форма введения «чужого мнения» («А вот один человек сказал, что...»), и они сразу же переходили к суждению о содержании этого «мнения», лишь изредка соскальзывая на оценку личности: «Я не знаю, правильно или неправильно» (выражается сомнение относительно «чужого мнения»); «Я сказал, что очки не подходят» (выражается несогласие с ним); «Нет, эти стеклянные, а кастрюли железные, — не знаю, почему он так сказал» (сначала выражается несогласие — и тут же «переход на личность») и т.п. Следует подчеркнуть, что во всех этих случаях показателен не успех или неуспех испытуемого в применении подсказки, а сама направленность его сознания на содержание предложенного ему «чужого мнения».

¹⁹⁴ 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» (*Лурья А.Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. С. 69). Оценочный подтекст в данном случае вполне очевиден: «Не понимать таких простых вещей может разве что последний глупец!»

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, т.е. лишь за счет непосредственного введения своего эмпирического Я в предъявленные экспериментатором исходные условия задачи. В данном случае мы имеем полное растворение смыслового поля задачи в психологическом поле эксперимента. Недифференцированность полей оборачивается здесь фактическим отсутствием какой бы то ни было рефлексивной напряженности. Испытуемый оказывается целиком связанным с психологическим полем эксперимента, что лишает его возможности произвольно менять направленность своего сознания — прежде всего с самой операции группировки на то, как она производится им, т.е. на свою собственную мыслительную активность, — и что на феноменологическом уровне выражается в его неспособности давать внеличностные обоснования создаваемым им классификациям.

Таким образом, в рамках предпринятого анализа с полной ясностью проступает вся существенность психологических различий, стоящих за абстрактным и конкретным способами группировок. Становится понятным, что с каузально-динамической точки зрения решающим моментом для однозначной оценки традиционного сознания должна стать не просто очевидная склонность его носителей к созданию классификаций наглядно-действенного типа, но такой наиболее устойчивый глубокий признак, как неспособность испытуемого к отвлечению от своего присутствия в экспериментальной обстановке и вытекающая отсюда его неспособность к произвольной интроспекции. И именно на основании этого второго критерия нельзя, видимо, рассматривать в качестве исключений те упоминавшиеся ранее случаи, когда традиционные испытуемые создавали вполне вроде бы категориальные по своему внешнему виду группировки предметов. Поскольку и в этих случаях испытуемые также были не в состоянии давать внеличностные обоснования своим классификациям, мы просто обязаны предположить, что перед нами здесь явление, суть которого прямо сводится к полной связанности индивида с психологическим полем ситуационной реальности эксперимента.

И действительно, как показало дальнейшее исследование, способ использования традиционными испытуемыми опорного обобщающего слова резко отличался от категориального, предполагающего, что индивид способен в отвлечении от самого себя устанавливать связи между понятиями разного семантического

объема. В ходе экспериментов со всей определенностью выяснилось, что слово, становясь основой группировки, сохраняет у традиционных испытуемых все свойства комплекса, сформированного по принципу нужности предметов для жизни, их полезности и т.п.¹⁹⁵ Решение экспериментальной задачи достигается традиционным испытуемым за счет введения в ее условия собственного эмпирического Я с прежде накопленным им наглядно-житейским опытом. Смысловое поле задачи не получает у него соответственно никакого автономного статуса, что создает непреодолимые препятствия для контролирования своих мыслительных процессов и произвольного управления ими.

Эксперименты второго типа, с решением простейших силлогизмов, с еще большей однозначностью характеризуют традиционное мышление. Результаты опытов отличаются исключительной однородностью — испытуемые из традиционных обществ вовсе не решают задач подобного рода¹⁹⁶. Интерпретация отрицательного результата экспериментов не вызовет особых затруднений, если мы, как и прежде, начнем наш анализ с рассмотрения психологической структуры эксперимента. В культуре теоретического типа смысловое поле силлогизма обладает самостоятельной побудительной силой, вполне достаточной для возникновения у испытуемого чувства логической неполноты. В отличие от этого для традиционного сознания силлогизм не обладает никакой побудительной силой. Сознание просто отказывается усматривать здесь системно упорядоченное смысловое целое¹⁹⁷ и, как и в случае с классификацией, пытается перевести решение задачи в личностный план, без остатка растворив ее в ситуационном поле беседы-эксперимента.

Установка на «лицо» с наибольшей силой проявляется 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.¹⁹⁸ Судя по этим ответам, любое решение задачи неизбежно задевает в данном случае личность самого испытуемого. Воспринимая стоящую перед ним задачу ис-

¹⁹⁵ См.: *Лурия А.Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. С. 99 и сл.

¹⁹⁶ Там же. С. 110; см. также: *Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. С. 198; *Тульвисте Т.К.* О детерминации рефлексии в вербальном мышлении: Автореф. дис. канд. псих. наук. М., 1985. С. 10.

¹⁹⁷ Ср. в связи с этим отмечаемые исследователями трудности, которые представляет для традиционного испытуемого простое воспроизведение исходных посылок силлогизма (*Лурия А.Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. С. 109; *Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. С. 201).

¹⁹⁸ *Лурия А.Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. С. 108—121.

ключительно в поле беседы-эксперимента, он как бы прикидывает содержание условий на себя и, не найдя аналогий в личном опыте, отказывается от вынесения суждений, чтобы не обмануть уважаемого собеседника («ТЫ») и не превратиться из-за этого в лжеца («Я»). Весьма примечательно, однако, что когда экспериментатор берет всю ответственность на себя, говоря: «А как получается по моим словам», — решение силлогизма не то чтобы облегчается, но, по крайней мере, хотя бы изредка делаются попытки угадать правильный вывод из его посылок¹⁹⁹.

Последствия, вытекающие из личностной ориентации сознания в данном случае очевидны. Испытуемый, как и в опытах с классификацией, оказывается лишенным возможности выйти в сферу отвлеченного (от себя) мышления, переориентировав свое внимание с содержания предъявляемых ему посылок на связующие их отношения объективно-логического характера. И снова каузально-динамический анализ протоколов эксперимента убеждает нас в том, что традиционное мышление отличается несомненной типологической определенностью. Его сущность, как это и следовало ожидать в свете рассмотренных ранее особенностей субъективных регуляторов традиционного поведения, заключается во все той же постоянной связанности индивида с психологическими полями ситуационной реальности.

Разумеется, связанность в данном случае не означает, что человеческое существо полностью предоставлено внешним силам поля и непосредственно подчиняется провоцируемому им сиюминутным аффективным побуждениям²⁰⁰. Если бы дело обстояло именно так, то об интеллектуальной составляющей мышления, ведущей к овладению в той или иной степени собственным поведением, говорить здесь вообще не пришлось. Суть вопроса заключается именно в том, в какой форме протекает у человека этот мыслительный акт и в какой мере сама эта форма предоставляет ему возможности для отвлечения от своего собственного посюстороннего Я. Так вот, решает здесь

¹⁹⁹ Там же. С. 111, 116—117. Еще один момент, который можно расценивать как проявление «личностной» ориентации сознания, связан с тем, что А.Р. Лурия называет «недоверием к исходной посылке силлогизма» (там же, с. 119). Как отмечает сам автор, это недоверие возникает тогда, когда содержание посылки не подтверждается личным опытом испытуемого, но в таком случае логичнее, видимо, говорить не о доверии к безликой посылке, а о недостаточной авторитетности «лица» стоящего за ней самого экспериментатора («ТЫ»).

²⁰⁰ Следует, наверное, обратить внимание на то, что именно этот (но и только этот) патологический случай имел в виду Л.С. Выготский, когда в упомянутых выше работах говорил о полной связанности индивида с психологическим полем ситуационной действительности.

все — если, конечно, согласиться с моей трактовкой устройства человеческого существа — состояние бытующей в нем пред-рассудочной системы ожиданий, которая так или иначе, но тем не менее всегда определяет его в речевых и мыслительных возможностях.

Судя по всему, традиционная культура являет нам именно тот упомянутый ранее теоретически возможный случай²⁰¹, когда все входящие в пред-рассудочную систему знаменательные слова однозначно сориентированы своим значением на эго-центрично структурированную реальность окружающего мира и столь же однозначно тем же своим значением постоянно удерживают в ней человека. Но если это так, если гипотеза моя об устройстве человеческого существа все-таки верна, то процесс осмысления ситуации как раз и должен бы в этом случае ограничиться, во-первых, считыванием тех уже маркированных словами опредмеченных возможностей, которые порождаются непосредственным присутствием в ней человека и, во-вторых, последующим оперированием чисто предметными понятиями, позволяющими ему согласовать эти предоставляемые ситуацией возможности с возникающими у него внутренними потребностями.

Таким образом, говоря о феномене связанности, я, в конечном счете, имею в виду то особое состояние свойственной традиционной культуре системы ожиданий, которое позволяет индивиду произвольно (в пределах, естественно, возможного) перестраивать исходную ситуацию, переходя тем самым из одной в другую, но никогда и ни при каких условиях не позволяет ему столь же произвольно выйти из этого потока постоянно сменяющих друг друга ситуаций, встать над ситуацией как таковой, абстрагируясь от собственного присутствия в ней. И именно это особое состояние пред-рассудочной системы ожиданий прямо обуславливает неспособность носителя традиционной культуры последовательно противостоять произвольно-центростремительной интенции окружающего его мира, что по-разному, но тем не менее практически всегда дает о себе знать в самых различных по содержанию этнопсихологических экспериментах.

Рассмотрим под этим углом зрения еще один эксперимент, проведенный М. Коулом и С. Скрибнер в центральной Либерии среди неграмотных крестьян-рисоводов из народности кпелле²⁰². Его процедура сводилась к следующему. Двух испытуемых сажали за стол, разделив их экраном так, чтобы они не видели друг друга.

²⁰¹ См. выше, с. 65.

²⁰² Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. С. 217 и сл.; Коул М. Культурно-историческая психология. Наука будущего. М., 1997 С. 101—103.

Каждому из них давался в руки идентичный набор из десяти отличающихся друг от друга своим внешним видом деревянных палочек. Задача состояла в том, чтобы один испытуемый («говорящий») последовательно описывал свои палочки так, чтобы другой («слушающий») мог опознавать их среди своих.

Главный вывод, сформулированный исследователями, заключался в том, что традиционные испытуемые практически не справляются с коммуникацией в ситуации, когда зрительное поле «говорящего» и «слушающего» не совпадает. Данная формулировка заранее предопределила весь ход дальнейшего обсуждения полученных результатов. В центре внимания исследователей закономерно оказался вопрос о том, способен или неспособен «говорящий» учитывать, какая информация необходима «слушающему» для понимания его сообщения²⁰³. Проведенные ими опыты, рассматриваемые с точки зрения коммуникации, свидетельствовали вроде бы в пользу первого, тогда как наблюдения за носителями традиционной культуры в неформальной обстановке говорили, как представлялось им, об обратном.

«Наши собственные наблюдения в повседневных, не лабораторных ситуациях, — как пишут в этой связи исследователи, — и более тщательно проверенные наблюдения многих антропологов свидетельствуют о том, что люди из традиционных обществ не испытывают никаких трудностей при коммуникации. Так, Эванс-Притчард описывает, каким образом люди народности занде пользуются имеющимися в речи возможностями неоднозначного выражения, чтобы защититься от своих соплеменников, которые, возможно, недружелюбно к ним относятся. Вот замечательный пример такой косвенной речи, именуемый *санца*:

«Человек говорит своему другу в присутствии жены: *‘Ну и порхают же эти ласточки, друг мой’* Он говорит о ветренности своей жены и на случай, если она поймет намек, прикрывается тем, что смотрит во время этой якобы невинной реплики вверх, туда, где летают ласточки. Друг понимает, что он имеет в виду, и отвечает: *‘Да, не говори мне об этих ласточках.’* (Ты говоришь сухую правду.) Жена также понимает, о чем идет речь, и говорит раздраженно: *‘Да, господин, оставь эту ее (жену) и возьми хорошую ее (жену), господин, если ты женился на ласточке, господин.’* (Женись на другой, если ты так думаешь.) Муж делает вид, будто он удивлен и огорчен, что жена обиделась из-за невинной реплики по поводу ласточек. Он говорит ей: *‘Разве обижаются по*

²⁰³ Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. С. 220.

поводу тех, кто наверху (ласточек), госпожа?» Она отвечает: 'Ах, господин, мне не нравится, когда меня обманывают. Ты говоришь обо мне. Ты упадешь с моего дерева' Смысл ответа следующий: «Ты глуп, что пытаешься обмануть меня в моем присутствии. Ты говоришь обо мне, и ты всегда нападаешь на меня. Я убегу, и, если ты попытаешься выследить меня, с тобой что-нибудь случится».

Эванс-Притчард следующим образом определяет удачную *санцу*: «Самое главное — это говорить туманно и оставлять открытым путь к отступлению, если человек, на которого вы нападаете, обидится и попытается доставить вам неприятности». Чтобы удачно вести такой диалог, говорящий должен очень тонко чувствовать значение, придаваемое его репликам лицом, к которому он обращается. Если он не способен точно уловить точку зрения слушающего, он не может завершить *санца* и добиться желаемого результата»²⁰⁴.

Я всегда говорю (не помню, правда, сейчас вслед за кем), что любой психологический эксперимент подвергает испытанию не только испытуемого, но и самого испытателя, и приведенная выше обширная выдержка из работы М. Коула и С. Скрибнер предоставляет нам полную возможность судить о том, насколько успешно они выдержали его в данном конкретном случае. Приводимый ими пример с *санца* должен был, по мнению исследователей, четко обозначить разительное противостояние результатов проведенного эксперимента речевому поведению носителей традиционной культуры в неформальной обстановке. Противоречие, как казалось М. Коулу и С. Скрибнеру, было настолько очевидным и настолько существенным, что они, полностью отказавшись от анализа, даже не попытались разрешить его в своей работе, наметив вместо этого целую программу будущих экспериментальных исследований в надежде, что ее реализация позволит им в дальнейшем найти выход из создавшегося крайне двусмысленного положения, в котором они оказались со своим экспериментом.

Не знаю, была ли эта программа в конце концов осуществлена, но нисколько не удивлюсь, если результаты новых опытов, будь они проведены, стали бы отличаться от уже полученных самым радикальным образом. И дело здесь вовсе не в традиционных испытуемых, а в самих исследователях — в их способности аналитически продумать, чем в действительности они занимались до этого, ставя эксперимент, как они полагали, с коммуникацией, и чем собирались заниматься в будущем. В соответствии с предложенной

²⁰⁴ Там же. С. 221—222.

исследователями программой должна была бы резко расширяться зона речевого сотрудничества традиционного испытуемого с экспериментатором, в результате чего испытание испытуемого плавно трансформировалось бы в его обучение, в способности к которому нет никаких принципиальных оснований сомневаться.

Между тем, если потребность в проведении дополнительных исследований в данном случае и возникает, то она, на мой взгляд, связана здесь с выяснением и конкретизацией того, чем именно руководствовался «говорящий» в своих описаниях, т.е. какие, собственно говоря, мотивы подталкивали его к сотрудничеству с экспериментатором, как непосредственно переживалась самим традиционным испытуемым складывающаяся во время опыта ситуация и действительно ли она приобретала для него самого коммуникационное значение. Отсутствие в работе протоколов не позволяет с уверенностью судить об этом важнейшем, с моей точки зрения, обстоятельстве. Однако с полной уверенностью можно утверждать, что результаты поставленного М. Коулом и С. Скрибнер опыта и этнологические наблюдения Э.Э. Эванс-Притчард, оставленные ими фактически без всякого анализа, никоим образом не противоречат друг другу — хотя бы уже потому только, что они, по-видимому, вообще не имеют друг к другу никакого отношения, если, конечно, не считать слова *коммуникация*, которое исследователи в равной степени использовали применительно к обоим случаям без всякого понимания того, что сами коммуникации могут типологически отличаться друг от друга самым решительным образом.

Пример с *санца* просто нам демонстрирует, не оставляя при этом никаких сомнений, что симпрактичность отнюдь не означает примитивности и что сама по себе традиционная культура вовсе не исключает чрезвычайно сложных форм речевого поведения. Однако не менее наглядно тот же пример свидетельствует одновременно о том, что порождение даже такого хитроумного иносказания, как *санца*, имеющего за собой в качестве ведущего мотива стремление говорящего понизить конфликтность межличностной коммуникации, не только не требует от носителя традиционной культуры выхода за пределы конкретной ситуации, но, напротив, прямо предполагает его однозначное позиционирование ею. И проявляется это в хорошо нам знакомой ориентации говорящего на «лицо» двух других участников коммуникации: слушающего *санца* и с пониманием дела подхватывающего ее (медиальное «Ты») и присутствующей при разговоре жены (псевдо-«Она»), которая только формально выступает здесь предметом разговора двух ведущих беседу соплеменников, а на деле является подлинным адресатом послания, т.е. целевым для обоих мужчин полноценным «Ты».

А что же эксперимент с несостоявшейся коммуникацией? А она и в принципе не могла состояться, поскольку в том виде, как она задумывалась экспериментаторами, состояться она могла лишь в пределах теоретической культуры. Содержание предъявлявшейся задачи требовало от испытуемого практически невозможного: встав над ситуацией, перейти от личностно ориентированной коммуникации, которой в симпрактической культуре все, по-видимому, и ограничивается, к коммуникации полностью обезличенной — опосредованной предшествующей ей чисто аналитической процедурой, нацеленной на выявление тех формальных и совершенно безразличных лично для испытуемого признаков, которыми каждая из палочек отличается от всех остальных.

И дело тут заключается вовсе не в материальном экране, скрывавшем во время опыта «слушающего» от «говорящего», и не в неспособности последнего учитывать в этих условиях чужую точку зрения, как об этом говорят сами исследователи. Дело, во-первых, в самом существовании симпрактической культуры, которая, постоянно скрывая своего носителя от самого себя, играла здесь роль своеобразного экрана, и, во-вторых, в предложенной экспериментаторами задаче, которая, несмотря на всю свою, казалось бы, естественность и внешнюю простоту, имела явно умозрительный характер, требуя от испытуемого практически невозможного — отказаться от какой бы то ни было ориентации на «лицо», включая, естественно, и собственное.

Задача заранее предполагала за «говорящим» способность абстрагироваться от себя самого — от своего спонтанного восприятия палочек и, как следствие, от той не требующей никакого анализа самоочевидности, с которой они отличались между собой для него. Чтобы решение задачи могло состояться, вся ситуация должна быть осмыслена испытуемым не непосредственным присутствием в ней, но, напротив, в полном от нее отвлечении, что фактически означало бы переход испытуемого на уровень чисто абстрактного мышления²⁰⁵. Успешное ее решение требовало от

²⁰⁵ М. Коул и С. Скрибнер, говоря в одной из своих более поздних работ об абстрактном мышлении, называют это понятие *fuzzy concept* (Scribner S., Cole M. The Psychology of Literacy. Cambridge (Mass.), London, 1981. P. 117). Но это, по-моему, свидетельствует только о том, что проведенные ими исследования никогда фактически не шли дальше простой регистрации лежащих на самой поверхности фактов, остававшихся у них неизменно без всякого, в сущности, анализа. В сходном ключе выдержана и обобщающая монография М. Коула, подводящая итог его многолетним этнопсихологическим исследованиям: Cole M. Cultural Psychology. A once and future discipline. Cambridge (Mass.), L., 1996 (русский перевод: Коул М. Культурно-историческая психология. Наука будущего. М., 1997).

испытуемого, чтобы он, преодолев свою связанность с ситуационным полем эксперимента, встал над ситуацией и занял по отношению к ней (и соответственно к самому себе в ней) позицию отстраненного, умозрящего наблюдателя. И только в этом случае он («говорящий») был бы в состоянии описать свои палочки объективно, полностью игнорируя естественную для него самоочевидность имеющихся между ними различий, а порождаемое им отвлеченное от себя объективное описание, в свою очередь, явилось бы для второго участника эксперимента («слушающего») однозначно читаемым опознавательным алгоритмом.

Вот я и говорю, что отрицательные результаты эксперимента свидетельствуют вовсе не о «трудностях при коммуникации», до которой, вопреки мнению М. Коул и С. Скрибнер, дело тут в принципе не могло, по-видимому, дойти, а о все том же характерном для симпрактической культуры феномене связанности, допускающем (причем уже самой своей сутью) порождение сложнейших метафорических иносказаний (с неизменно, правда, личностной направленностью), но не допускающем (той же своей сутью) порождение кажущихся нам простейшими текстов, содержащих универсальные из-за своей ненаправленности на лицо конкретного адресата нормы и алгоритмы деятельности.

Мы преодолеваем трудности, связанные с порождением такого рода нормативных текстов, без всякой задумчивости, но только лишь потому, что в свое время уже прошли предварительное обучение абстрагированию от себя в школе. Именно здесь мы впервые сталкиваемся с тем типом задач, решение которых требует выведения себя за пределы эго-центрично организованного мира и произвольного занятия по отношению к нему (и, следовательно, к своему Я в нем) отстраненной позиции. Избавляясь таким образом от своей заданности центростремительной интенцией окружающего каждого из нас мира и до какой-то степени ирреализуясь в нем, мы заменительно переносимся в реальность иного свойства — реальность умозримую, образованную и наличествующими в нашей теоретической культуре системами неспонтанных понятий, и эксплицитно сформулированными в ней нормами и принципами поведения, и теми же планами и алгоритмами деятельности, и разного рода текстами, и множеством других артефактов подобного рода. Но как бы внешне ни разнились все теоретические, так сказать, артефакты, соответствующая им общая умозримая реальность типологически отличается от реальности посюсторонней и отличается именно тем, что наше место в ней не предопределено, как в последней, заранее произвольно-

центростремительной интенцией окружающего мира, а еще только подлежит более или менее самостоятельному с нашей стороны определению.

Чрезвычайно показательным в этом отношении является опыт восприятия такого своеобразного артефакта теоретической культуры (в европейском ее варианте), как картина, выполненная по правилам строгой линейной перспективы²⁰⁶. Хорошо известно, что носители традиционной культуры испытывают фактически непреодолимые трудности в понимании относительного расположения изображенных в перспективе объектов. Зарубежные этнопсихологи, зафиксировавшие этот факт, ищут его объяснение, оставаясь, как правило, в рамках издавна сложившейся — и, как блестяще показал Дж. Гибсон, большей частью ложной — проблематики, связанной со зрительным восприятием²⁰⁷. В центре их внимания и всех их споров оказывается способность (или неспособность) традиционного испытуемого к «восприятию глубины на двухмерных изображениях»²⁰⁸. Между тем само выражение «восприятие глубины», употребляемое здесь исследователями без всяких оговорок, просто вводит их в заблуждение, являясь, в сущности, чистой воды метафорой. Ведь одно дело воспринимать реальную глубину полый емкости, которая как имеющаяся в наличии данность уже самой своей полостью приглашает нас действительно заглянуть в нее (по практической ли надобности, или хотя бы из простого любопытства), и совсем другое — активно выстраивать совершенно особую позицию, с которой плоскость картины могла бы обернуться своеобразной обманкой, иллюзорным подобием емкого окна, куда хотелось бы заглянуть, ради того чтобы мысленно перенестись в мир, не совпадающий с реально тебя окружающим.

Совершенно очевидно, что две эти ситуации с психологической точки зрения, т.е. с точки зрения тех возможностей, которые они предоставляют человеческому существу, отличаются друг от друга самым решительным образом. Если в первом случае система зрительного восприятия работает у него в обычном (экологическом, как сказал бы, наверное, Дж. Гибсон) режиме, считывая возможности для разверты-

²⁰⁶ Об истории становления этого совершенно уникального феномена западноевропейской культуры см. превосходное исследование: *Данилова И.Е.* От Средних веков к Возрождению. Сложение художественной системы картины Кватроченто. М., 1976. Основная проблематика, связанная с восприятием иллюзионистской картины и прежде всего с соотношением в нем зрительного и двигательного компонентов, намечена еще в начале XX века в ряде работ А.В. Бакушинского (см., в частности: *Бакушинский А.В.* Линейная перспектива в искусстве и зрительное восприятие реального пространства. М., 1923).

²⁰⁷ *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988.

²⁰⁸ *Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. С. 84—92.

вания той или иной двигательной активности, то в случае с картиной она, напротив, не предполагает за собой никакого другого действия, кроме иносказательного — одного чисто духовного умозрения.

Действительно, для адекватного восприятия картины, т.е. для того чтобы при просмотре на ее плоскость возникла возможно более полная иллюзия глубины, смотрящий прежде всего должен решить две взаимосвязанные задачи, чей состав целиком определяется двойственной природой данного артефакта. С одной стороны, картина — это просто вещь, просто картонка или холст, с нанесенными на нее красками, вставленная в раму и повешенная на стенку. Как и любая другая вещь, она вместе с остальными предметами обстановки однозначно помещает человека в окружающий его мир и вместе с ними однозначно позиционирует его в нем. Но с другой стороны, это такая вещь, которая в силу имеющегося на ее плоскости изображения обладает способностью скрывать вещную составляющую своей природы, маскируясь под окно, отверстие и т.п.²⁰⁹

И вот, чтобы смотрящий смог мысленно заглянуть в это «окно», он должен непременно выполнить два предварительных условия: сначала он должен избавить себя от своей произвольной заданности окружающим его миром опредмеченных возможностей, отстроиться от него, чтобы после нейтрализации всех исходящих от него побудительных импульсов он не отвлекал внимание смотрящего, а затем присвоить себе виртуальный мир изображения, разместившись в нем как в единственно его окружающем. Первая часть этой двуединой задачи решается за счет угашения двигательной активности смотрящего, которая в противном случае будет постоянно сигнализировать ему (посредством кинестезии) о его присутствии именно в мире опредмеченных возможностей и препятствовать таким образом адекватному восприятию являемого картиной изображения²¹⁰. Вторая часть задачи предполагает, что смотрящий, уже

²⁰⁹ О двойственной природе картины см. также: *Даниэль С.М.* Искусство видеть. Л., 1990 (особенно: с. 16—17, 72).

²¹⁰ В музее решению этой задачи способствует, помимо всего прочего, и нейтральный фон стены, на которой размещаются картины, и общая скудость музейной обстановки, что, действуя вместе и в одном и том же направлении, снижает степень произвольного позиционирования смотрящего предметно-событийной реальностью, облегчая таким образом отвлечение от нее. В «иллюзионистском», рамповом театре, воспроизводящем, в сущности, сходный опыт художественного восприятия, этой же цели служат максимально возможное обездвиживание зрителя (за счет его помещения в кресло) и минимальная освещенность зрительного зала. Дальнейшее, правда, зависит уже здесь от поведения ваших соседей по месту. Шуршание, положим, конфетными обертками может сразу же разрушить театральную иллюзию и насильно вернуть вас к малоприятельным реалиям нашей отечественной действительности.

застыв на оси проекции (желательно, как можно ближе к вершине зрительной пирамиды) и отрешившись от всего, что окружает и непроизвольно привлекает к себе его внимание, делает только одно — созерцает изображение (лучше одним глазом) и ничего больше.

Но даже это, взятое само по себе, вовсе еще не предопределяет возникновение иллюзии глубины. Надо также воспользоваться еще теми специфическими возможностями, которые предоставляет перспективистская картина для того, чтобы смотрящий смог пережить изображенный на ней виртуальный мир как реально его окружающий. А для этого он должен превратиться хотя бы на миг в «существо счисляющее», в некоторого умозрящего «счетчика», фиксирующего и считывающего те пропорциональные отношения между изображенными на картине предметами, которые позволили бы ему пережить себя присутствующим среди них в качестве соразмерной им фигуры, пусть и не изображенной, но тем не менее незримо представленной в этом виртуальном мире своей собственной точкой зрения на него²¹¹. И именно в этот момент — и притом, подчеркиваю, как прямое следствие подобного позиционирования смотрящего уже не реальными вещами, а изображенными на картине объектами — ее плоская поверхность преобразуется для него, редуцированного до «точки зрения», в уходящее вдаль (т.е. по ту сторону стенки) пространство, а это, в свою очередь, приводит к предполагаемому иллюзионистской природой картины впечатлению глубины²¹².

²¹¹ Как пишет И.Е. Данилова, «зритель, в сущности, уже заранее запрограммирован картиной Кватроченто, отсюда — поиски точки зрения [...], рассчитанные на то, чтобы возможно точнее фиксировать позицию зрителя по отношению к изображению» (Данилова И.Е. Искусство Средних веков и Возрождения. М., 1984. С. 216).

²¹² Замечу, что иллюзионистскую природу европейская картина сохраняла, несмотря на все происходившие изменения, вплоть до начала XX столетия. Суть же перелома, произведенного художественным авангардом в этот период, как раз и состояла в выведении картины из ее иллюзорно-предметного бытия и акцентировании внимания на ее вещной, «посюсторонней» (если считать от поверхности стенки) природе. Картина, оказываясь (в пределе) за пределами всех проекционных линий, идущих от действительности, призвана теперь была не изображать последнюю, а входить в нее наряду с другими присутствующими в этом мире вещами (такими, как стул, стол и прочее). Отсюда, в частности, происходило и новое понимание реализма — как сотворение именно Вещи (Res), не бывшей и невиданной доселе в этом мире. Соответственно беспредметность живописи в конечном счете была призвана выявить и подчеркнуть полноценную предметность самой сотворяемой художником картины-вещи (о новом и в определенном отношении гораздо более глубоком понимании живописи, которое явно выходило за пределы привычной для европейской культуры парадигмы отражения, см.: Тарабукин Н. От мольберта к машине. М., 1923; он же. Опыт теории живописи. М., 1923; о том, как это новое понимание живописного опыта было подготовлено всей предшествующей эволюцией станко-

Первый вывод, прямо вытекающий отсюда, состоит в том, что разговор в данном случае должен вестись не просто о «восприятии глубины», а об активном «вчитывании» ее смотрящим в плоскость картины и причем таким смотрящим, который до опыта ее восприятия уже обладал бы способностью выводить себя из заданности окружающим его миром вещей, абстрагироваться от своего присутствия в нем и, переносясь в умозримый мир пропорциональных отношений, изготавливать из себя их своеобразного «счетчика»²¹³. Если с этих позиций взглянуть на те принципиальные трудности, которые испытывают носители традиционной культуры в понимании относительного расположения изображенных в перспективе объектов, то закономерным становится и второй, обратный вывод. Негативные результаты соответствующих этнопсихологических опытов свидетельствуют опять о том, что традиционный испытуемый, напротив, не в состоянии последовательно противостоять эго-центрической интенции окружающего его мира, не в состоянии произвольно выходить за его пределы и редуцировать себя до «существа умозрящего», преодолевая таким образом свою связанность с непрерывно текущим потоком сменяющих друг друга ситуационных психологических полей.

С нечто подобным мы сталкиваемся и в случае со словом. Оно так же, как и картина, обладая двойственной природой, может позиционировать нас двояким образом. Своим индикативным значением, отсылающим нас к лицам, предметам и событиям, слово однозначно помещает нас в окружающий мир, причем помещает изначально готовыми к восприятию тех возможностей, которые порождаются нашим непосредственным присутствием в нем. Маркируя объекты окружающего мира, слово позволяет человеку вычленять эти возможности, более или менее свободно оперировать ими, овладевать в конечном счете своим поведением и, как след-

вой живописи, начиная со второй половины XIX века, см.: *Федоров-Давыдов А.А. Русское искусство промышленного капитализма*. М., 1929). Стоит обратить внимание на то, что сходный по своей сути переворот произошел в это же время и в театральном деле, породив на отечественной почве такой своеобразный феномен, как «театр действеников», который призван был не отражать события жизни, а стать совершенно самостоятельным жизненным событием в ряду всех прочих (таких как военный парад, партийный съезд, судебное заседание и т.п.).

²¹³ Кстати сказать, в историческом плане именно появление такого счетчика, предполагавшегося картиной Возрождения, предшествовало «универсальному матезису» Нового времени (см. *Послесловие*), когда, в частности, были заложены основы современного естествознания (ср. *Сунягин Г.Ф. Визуальный опыт и пространственные построения в живописи // Советское искусствознание*. Вып. 20. М., 1986. С. 243).

ствие, адекватно реагировать на складывающуюся по жизни ситуацию. Но кроме того то же самое слово в определенных условиях — и только в пределах теоретической культуры — может реализовать и другую сторону своей природы, отсылая нас своим категориальным значением в мир отвлеченных от нашего посюстороннего *Я* общезначимых понятий.

Носители теоретической культуры преодолевают свою связанность с психологическими полями ситуационной действительности и выводят себя из заданности окружающим его миром возможностей ровно в тот момент, когда с опорой на слово переносят свое внимание с отношений между собой и предметами, представленными в понятиях, на отношения между самими понятиями, отвлеченными от нашего человеческого естества. Но чтобы это могло состояться хотя бы в принципе, культура, подтверждая свой теоретический статус, должна предоставить (просто для того, чтобы человеку было куда себя выводить) и соответствующие возможности в виде тех же, положим, объективированных и эксплицитно явленных систем неспонтанных, категориальных понятий. А носители культуры, пройдя предварительно школу и научившись решать в ней (пусть и простейшие) задачи, уже должны обладать способностью произвольно выходить на уровень чисто абстрактного, умозрящего мышления, задаваемый типологически подобными объектами.

В отличие от этого традиционное сознание, привычное к работе с опорой на предметное значение слова, отсылающее, в конечном счете, к нашему телесному естеству, даже сталкиваясь с задачей чисто понятийного характера, пытается ассимилировать ее за счет непосредственного введения в приемлемый для себя и, как правило, уже знакомый по прошлому опыту ситуационный контекст. Иерархии смысловых полей в данном случае просто не возникает. Идет лишь экстенсивный рост исходного ситуационного поля, и хотя его структура может становиться сколь угодно (в принципе) сложной, обнимая собой и реальную ситуацию (беседа, положим, с экспериментатором), и виртуальную (в данном случае — условия экспериментальной задачи), однако при всем при этом она всегда будет оставаться лежащей в одной плоскости, с единым смыслообразующим центром, в роли которого выступает собственное и постоянно тождественное себе посюстороннее *Я* традиционного индивида.

Данный вывод уточняет мое понимание типологической сущности традиционного мышления, но вместе с тем он ставит перед нами два важных вопроса. Первый из них касается характера традиционного знания. Исходя из предложенной трактовки традиционного мышления, мы вправе ожидать, что, как бы ни было

сложно положительное знание традиционной культуры о внешнем мире, оно в принципе не может включать в себя правила собственного построения, т.е. эксплицитное знание о способе рассуждений, об умозаключении, выводе и прочей мыслительной технике. Появление в традиционной культуре иерархически организованного «знания о знании» должно блокироваться самой структурой традиционного сознания — присущей ему недифференцированностью полей и рождающейся в силу этого ситуационной связанностью, которая делает совершенно невозможной произвольную переориентацию внимания агенса с самой деятельности на то, как она производится им.

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 традиционных культур специально рассмотрел вопрос об отличии традиционного знания от научного²¹⁴. Согласно Р. Хортону, суть традиционного знания как раз и состоит в том, что все оно заключено внутри одной системы мысли, не допускающей никаких альтернатив²¹⁵. Мысль в этих условиях может распространяться лишь экстенсивно, в одной содержательной плоскости, и несмотря на всю возможную сложность ее спекуляций, нацеленных на объяснение явлений внешнего мира, она никогда не столкнется с эпистемологической проблемой, касающейся природы, правил и принципов своих собственных построений²¹⁶. Вместо этого, добавлю я уже от себя, в силу одноплоскостной структуры смысловых полей личностно ориентированная традиционная мысль будет постоянно испытывать сильную озабоченность и напряженность относительно авторитетности источника знания и, как следствие, порождать в его оправдание мифические фигуры культурных героев, предков, богов и т.п., произвольно изобретая противоядием его авторитетнейших изобретателей.

Второй интересующий нас вопрос затрагивает специфику представлений носителей традиционной культуры о своей личности.

²¹⁴ Я бы сказал не научного, а теоретического, употребив понятие гораздо большего семантического объема, поскольку наука есть лишь частная и при этом весьма специфическая реализация познавательных возможностей, которые предоставляет культура теоретического типа.

²¹⁵ *Horton R. African Traditional Thought and Western Science // Africa. L., 1967. Vol. 37. № 1—2. P. 155.*

²¹⁶ Там же, с. 162; *Тильвисе Л.К. К интерпретации параллелей... С. 99—100; ср. Douglas M. Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. Harmondsworth, 1970. P. 96, 110.*

Дело в том, что из всего сказанного ранее следует, что процесс формирования аутопредставлений должен в данном случае существенно отличаться от имеющего место в теоретической культуре, где он протекает (если, конечно, протекает) преимущественно в плане внутреннего собеседования человека с самим собой. Если данное предположение окажется верным, это не только вновь подтвердит правильность избранного нами направления исследования, но одновременно с этим выявит дополнительно еще одну переменную в историческом отношении величину, которую наряду с другими можно будет рассматривать в качестве типологической характеристики традиционной культуры.

Первым доводом в пользу нашего предположения служат те этнопсихологические исследования А.Р. Лурии, которые были непосредственно нацелены на выявление принципиальной способности испытуемых делать объектом анализа свои собственные личностные 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, чисто материальных фактов их жизни, называя, к примеру, своей отрицательной чертой «плохого соседа» или «плохую одежду». Иногда, правда, испытуемые все же пытались давать характеристики своим личностным качествам, но, во-первых, это касалось почти исключительно конкретных форм поведения («медленно работаю» и т.п.) и, во-вторых, само их изложение строилось обычно как пересказ чужого мнения: «Говорят, что я...»²¹⁷

Данные результаты хорошо согласуются с многочисленными этнологическими наблюдениями, свидетельствующими о том, что главная роль в формировании аутопредставлений принадлежит в традиционной культуре не личностным особенностям индивида, а таким довольно поверхностным (с нашей точки зрения) факторам, как его социальный статус, семейное положение, физическая природа, принадлежащая ему собственность и т.п.²¹⁸ Осознание своей индивидуальности предстает по этим материалам не произвольным актом абстрагирующей от индивида и затем возвраща-

²¹⁷ См. подр.: *Лурия А.Р.* Об историческом развитии познавательных процессов, с. 147—162; см. также: *Redfield R.* Thinker and Intellectual in Primitive Society // *Primitive Views of the World*. N. Y., 1964. P. 36.

²¹⁸ *Werner H.* Comparative Psychology of Mental Development. N. Y., 1957. P. 419—426; *Radin P.* Primitive Man as Philosopher. N. Y., 1927. P. 52—53; *Read K. E.* Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-gama // *Oceania*. 1955, № 4. P. 256—257, 267.

ющейся к нему рефлексивной мысли, а скорее присвоением подходящего со стороны чужого мнения, что во всяком случае вряд ли можно назвать самоанализом. Построение интегрального аутообраза исчерпывается здесь, по-видимому, простой фиксацией ряда, так сказать, поверхностных, контурных точек, в качестве которых выступают, прежде всего, поведенческие (часто ритуализованные) знаки внимания (от почитания до осмеяния), оказываемые индивиду его родным социумом²¹⁹.

В этом квазирефлексивном процессе сознание оперирует подходящими со стороны оценочными знаками внимания, полностью сохраняя их изначально имплицитный характер. Чужая оценка, оставаясь в ситуационной форме стороннего поведенческого акта, не преобразуется у носителя традиционной культуры в факт самооценки, в явление внутреннего рефлексивного собеседования. В результате вся мотивационная сфера его поведения, весь его внутренний мир остается практически закрытым и для него самого, и соответственно для всей культуры в целом²²⁰. Каждый судит о своем поведении, ориентируясь не на такие категории рефлексивного мышления, как вина, совесть и т.п., а на внешние их соответствия в виде последствия поступка, стыда и т.п., предполагающие стороннюю поведенческую реакцию. Соответственно этика не принимает здесь формы эксплицитно выявленных и вербализованных норм и принципов поведения и, как единодушно отмечают практически все исследователи-этнологи, остается непосредственно вплетенной в ткань повседневной жизни традиционного общества²²¹.

Как в теоретической культуре, так и в традиционной, формирование аутопредставлений подразумевает, что человек вступает в те или иные отношения со своим личным, индивидуальным прошлым. Однако с психологической точки зрения характер этих отношений в обоих случаях далеко не одинаков. Теоретическое

²¹⁹ Ср.: *Warson L.* Self and Ideal in Guajiro Life History. Wien, 1970 (Acta Ethnologica et Linguistica, № 21). P. 76, 81—83.

²²⁰ Ср. здесь отмеченные выше трудности, которые испытывает традиционный индивид при обосновании своего поведения. В связи с «незрелостью» традиционной, этнографической культуры относительно внутренних факторов поведения человека ср. также характерное для нее неразличение предумышленности и непредумышленности совершенного проступка (*Harland E. S.* Primitive Law. [N. Y.] — L., 1970. P. 147).

²²¹ *Werner H.* Comparative Psychology of Mental Development. P. 402; *Radin P.* Primitive Man as Philosopher. P. 71—72; *Fortes M.* Social and Psychological Aspects of Education in Taland. L., 1938 (Suppl. to «Africa». Vol. 2. № 4). P. 34; *Read K. E.* Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-gama. P. 257; *Stanner W. E. H.* Religion, Totemism and Symbolism // Aboriginal Man in Australia. Sydney, 1966. P. 218; *Barth F.* Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea. Oslo-New Haven, 1975. P. 153—154 и т.д.

сознание осваивает прошлое и вводит его в память личности, используя главным образом категорию времени. Пережитое конституируется здесь как некоторая временная последовательность событий, мультиплицирующих личность во множестве ее былых обстоятельств и состояний, что формирует известные предпосылки для отстраненного взгляда на себя хотя бы с позиций временной ретроспективы. В противоположность этому процесс освоения прошлой жизни традиционным сознанием протекает преимущественно в пространственных терминах²²² и по своей сути никак не связан с рефлексивным мышлением.

Чтобы яснее представить, как обстоит с этим дело в традиционном обществе, обратимся к конкретному материалу так называемых туземных автобиографий. Их число в зарубежной этнологии исчисляется уже многими и многими десятками, но с сожалением приходится констатировать, что все они представляют собой не более или менее спонтанное и самостоятельное изложение взгляда традиционного индивида на себя, а скорее составленное по наговоренным им данным сочинение самого исследователя²²³. 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 какого бы то ни было стороннего систематизирующего влияния. В результате долгих поисков мне удалось обнаружить несколько таких более-менее аутентичных документов, три из которых я привожу ниже²²⁴.

Биография Мойнагашева. «Я живу на правом берегу Базы. И летник и зимник мой стоят в одном месте. Татарское имя мое Зимник, а русское — Осип; татарское имя моего отца — Адычак, а русское Федор; фамилия моя Мойнагашев. Жил по Аскы-су прежде великий человек по имени Мойнагаш. Род, которому я принадлежу, называется по-татарски Том. Мне отроду 27 лет, а жене моей, по имени Кыстар, 26. Лошадей у меня 3, коров 6, овец 20 и яманов, 5. Яманух (домашних коз) не доят, а держат их ради приплода. Податей 2 руб. 57 коп. за по-

²²² Ср. Burridge K. Tangu Traditions. Oxf., 1969. P. 200; Barth F. Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea. P. 135.

²²³ Подробнее о методах составления «туземных автобиографий» и принципах их издания см.: Langness L. L. The Life History in Anthropological Science. N. Y., 1965.

²²⁴ То, что приводимые ниже документы аутентичны, не вызывает особых подозрений, поскольку собирались они именно в качестве образцов живой речи, что, естественно, исключало редакторскую правку.

лугодие. Подати платим деньгами. Я занимаюсь звероловством, убивая коз, белок, лисиц и прочих зверей»²²⁵

В биографии Мойнагашева тема прошлого всплывает лишь в связи с родовой принадлежностью, а собственно процесс описания жизни сводится для него к простой фиксации сложившейся к настоящему времени ситуации без какой бы то ни было попытки проникнуть в историю своего личного опыта. Надо сказать, что сходное гипертрофированное переживание традиционной личностью настоящего момента, доходящее до почти полного игнорирования всего, что лежит за его пределами, достаточно хорошо прослеживается и по другим этнологическим материалам²²⁶. Это, однако, отнюдь не значит, что традиционная личность лишена в принципе способности расширять актуальную для себя действительность в направлении своего индивидуального прошлого, и приводимые далее два других документа не оставляют на этот счет никаких сомнений.

Биография Ходуганова. «Я принадлежу к кости Каш. Имя у меня одно — Ныгалай; имя моего отца Пюрюнгеи; третье мое имя — Ходуган. Годов мне больше 70 и меньше 80. Место моего рождения было здесь. Я ездил к Чота и доезжал до Хамзыры. Бывал я даже у Чота, принадлежащего к Бейс-хошуну. Там я ездил, производя торговлю. Я продавал: топоры и ножи, иголки и кремни, пояса и платки, порох и свинец, чай и табак. От Чота я получал: шкуры, ремни, оленей, кожи и 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. с непосредственно присутствующими здесь)»²²⁷

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 от-

²²⁵ Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Т. 9. Тексты, собранные Н.Ф. Катановым. СПб., 1907. С. 237.

²²⁶ Hallowell A. I. Temporal Orientations in Western Civilization and in a Pre-literate Society // American Anthropologist. 1937. Vol. 32. P. 669; Gally M., Harrison G. Situational Signs and Social Attentiveness: The Conception of Reality among a Group of Sicilian Il-literates // Discourse and Inference in Cognitive Anthropology. P., 1978. P. 173; Barth F. Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea. P. 135.

²²⁷ Образцы народной литературы тюркских племен... С. 615.

правиться 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-Кодуган — старший брат моей жены. Производя торговлю, я ездил с ним иногда; ездил с ним недалеко вниз»²²⁸.

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

Привычное нам выражение «жизненный путь» применительно к описаниям подобного рода уже не будет выглядеть чистой метафорой. Артикулируясь топографически, прошлое на самом деле выстраивается здесь как путь, пусть и виртуальный, но все-таки путь, имеющий к тому же круговую, замкнутую траекторию. Совершенно очевидно, что в этих условиях, когда наличные ситуационные моменты беседы начинают прямо контаминировать с биографическими данными личности, образуя с ними единый хронотоп, говорить о возникновении рефлексивной напряженности не приходится вовсе. Расширяя действительность в направлении прошлого, сознание в данном случае обходится явно без этого: оно не предполагает возникновения иерархически организованных

²²⁸ Там же. С. 633—634.

рефлексивных структур, оставаясь, как следствие, абсолютно «незрячим» относительно внутреннего опыта личности²²⁹.

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

Во-первых, можно полагать, что за топографической артикуляцией прошлого (так же, как и за нашей метафорой «жизненного пути») скрывается в конечном счете глубинный пласт единой человеческой природы, формирующийся на двигательно-перцептивном уровне. Судя по всему, именно здесь рождается тот самый исходный хронотоп, в рамках которого временные и пространственные его составляющие оказываются по сути своей инвариантными²³⁰.

Во-вторых, нельзя не заметить, что структура психологического поля, в котором рождалось жизнеописание, в своей основе полностью соответствует той, с которой мы уже ознакомились при анализе этнопсихологических экспериментов. И в том и в другом случае задача решается за счет встраивания ее содержания в ситуационный контекст беседы — прямо-таки непосредственно в «здесь и сейчас». Однако в случае с автобиографией это сказывается не столько в ориентации «на лицо» (хотя и это тоже имеет здесь место²³¹), сколько в актуализации указанного подсознательного хронотопа, в результате чего беседа как событие, имеющее место в настоящем, оказывается одновременно и отправной и конечной

²²⁹ Для сравнения приведу два высказывания — одно из «Писем русского путешественника» Н.М. Карамзина, другое из непредназначенного для печати сочинения (1797 г.) безымянного автора: (1) «Перечитываю теперь некоторые из своих писем: вот зеркало души моей в течение осьмнадцати месяцев. Оно через двадцать лет будет для меня приятно [...] Загляну и увижу, каков я был, как думал и мечтал; а что человеку [...] занимательнее самого себя?» (*Карамзин Н. М. Письма русского путешественника*. Л., 1987. С. 388); (2) «Моя дорожная записка мне нравится, может быть, для того, что моя, и что я могу смотреть в нее, как будто бы в зеркало» (*Моя подорожная записка // Шуйский сборник*. Вып. 2. М., 1903. С. 216).

²³⁰ О хронотопической морфологии эго-центрично структурированного мира, окружающего каждого из нас, см. выше с. 28–29. С этой точки зрения, весьма любопытно взглянуть на феномен ностальгии, выражающийся в неизбывной тяге человека к прошлому, но утраченному по тем или иным причинам месту пребывания, которое несмотря на всю свою прошлость продолжает в какой-то мере оставаться местом самым для него естественным и притягательным (прямо, по законам аристотелевской физики).

²³¹ Ср. выше словесные жесты Ходуганова и Шырышпанова в сторону непосредственных свидетелей беседы.

точкой всего *пройденного* к моменту описания *прошлого* жизненного пути, определяя тем самым круговую траекторию последнего²³².

И, наконец, третье, что, собственно говоря, и придало мне решимости завести весь этот разговор, несмотря на крайнюю скудость источниковедческой базы. Дело в том, что те же по сути закономерности обнаруживает в традиционной культуре и воспроизведение коллективного прошлого, отразившегося в мифологических и эпических сказаниях, повествующих о деяниях предков, былых героев, богов и т.п. Прошлое здесь также артикулируется топографически, о чем, в частности, свидетельствует неоднократно отмечавшаяся в литературе сюжетообразующая роль пространственных перемещений героев²³³. Но поскольку топография настоящего и прошлого, как правило, хотя бы отчасти перекрывается, постольку актуальная ситуация исполнения начинает прямо контаминировать с содержанием сказаний и само воспроизведение текста начинает в результате переживаться как некоторое путешествие, коррелирующее с тем, о котором сказание повествует.

В связи с этим можно было бы сослаться на целый ряд свидетельств самого разнообразного характера — от запрета оставлять сказание недосказанным, чтобы не принудить героя застыть где-то на полдороге, и до непосредственного отождествления исполнителя сказания с совершающим подвиги героем (или с кем-нибудь из его помощников), а слушателей — с сопровождающей героя свитой²³⁴. Приведу, однако, только одну, но весьма примечательную

²³² С нечто подобным, я столкнулся, проходя в шестидесятые годы срочную службу в рядах СА. Читая письма моих не больно грамотных приятелей-сослуживцев, которые, прежде чем послать их своим «любимым девушкам», давали мне для проверки, я обнаружил, что практически все они начинались со свернутого описания самой ситуации написания послания (*Вот я взял ручку и бумагу, удалился в ленинскую комнату, сел и — «Во первых строках своего письма спешу сообщить...»*) и заканчивались возвращением в ту же наличествующую исходную ситуацию, сложившуюся в ленинской комнате после написания письма (*Вот теперь написал, сижу и — «Жду ответа, как соловей лета!»*). Конечно, в данном случае это было просто деревенским эпистолярным штампом, но если штамп все-таки живет, активно воспроизводясь раз за разом, значит, лежащие за ним глубинные мотивы хотя бы в какой-то степени оставались актуальными для пишущих. Весьма примечательным, надо сказать, было и содержание самих посланий, которые подчас представляли собой абсолютно покорную фактам солдатской жизни «течку сознания», зафиксированную на бумаге прямо-таки с авангардистской смелостью — без единого знака препинания, включая, разумеется, и точку, кроме одной завершающей.

²³³ См., например: Неклюдов С.Ю. Время и пространство в былинне // Славянский фольклор. М., 1972.

²³⁴ Наиболее интересный материал по контаминации смыслового поля коллективного прошлого и ситуационного поля его воспроизведения содержится в книге: Уланов А. Бурятские улигеры. Исполнение, композиция, изображение человека. Улан-Удэ, 1968.

концовку эпического сказания шорцев, в которой исполнение текста прямо связывается с темой путешествия:

«В землю хана (вместе) я ходил.
Счастье хана в эту землю я доставил.
Держа комыс, сделанный из желтого тала,
На землю, освещаемую солнцем и луной, я вступил.
Верхом на белом зайце
В эту землю я вернулся.
Длинный путь не укорачивал,
Короткий путь не удлинял —
Вот все, что я слышал!»²³⁵

Таким образом, анализ материалов традиционных автобиографий, несмотря на весь его предварительный характер, показывает, что не только построение интегрального аутообраза, но и неразрывно связанные с этим процессы освоения личного прошлого могут в принципе протекать в чисто квазирефлексивном плане и что сами по себе они вовсе не требуют от индивида в качестве обязательной предпосылки сколько-нибудь развитой способности к произвольной интроспекции. Этот вывод подтверждает, как кажется, выдвинутое ранее предположение о дорефлексивном уровне развития самосознания в традиционном обществе и позволяет ввести в интересующую нас проблему взаимосвязи культуры и мышления новую переменную в историческом плане величину, касающуюся на этот раз типологических особенностей традиционной личности.

* * *

Подводя итоги данной главы, следует сказать, что явление связанности, приобретшее центральное значение для понимания типологической сущности традиционного мышления, с абсолютной необходимостью предполагает, что в традиционной культуре отсутствуют противостоящие индивиду смысловые поля, объективированные в системе неспонтанных понятий. Этот вывод как нельзя лучше согласуется с симпрактическим характером информационных процессов, господствующих в традиционном обществе. Симпрактический способ трансляции традиционной культуры, в сущ-

²³⁵ Шорский фольклор. Запись, перевод, вступительная статья и примеч. Н.П. Дыренковой. М.-Л., 1940 С. 25; ср. С. 71; см. также: Зеленин Д.К. 1934, Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // С.Ф. Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности (1882—1932). Л., 1934. С. 234.

ности, означает, что последняя не выдвигает перед сознанием задач, решение которых требует от индивида отвлечения от своего посюстороннего Я. И с этой точки зрения экспериментальный материал этнопсихологических исследований и этнологические наблюдения в неформальной обстановке лишь фиксируют вытекающие отсюда последствия, показывая, что единственно мыслимой альтернативой здесь становится мышление, решающее задачи на основе введения их содержания в ситуационное поле, смыслообразующим центром которого неизменно выступает постоянно тождественное себе эмпирическое Я традиционного индивида со всем накопленным посюсторонним жизненным опытом.

Заключение

Традиционная культура: «повторение без повторения»

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

Необходимо, однако, обратить внимание и на то, что по мере нашего продвижения вперед сама традиционная культура приобретала совершенно новые и неожиданные грани, заставляющие не без оснований заключить здесь слово *традиционная* в кавычки. Традиционной ее можно считать лишь по конечным и притом чисто внешним проявлениям — в виду отсутствия в ней сколько-нибудь выраженной множественности противостоящих друг другу альтернативных поведенческих версий. Между тем симпрактический характер имманентно присущих традиционной деятельности

субъективных регуляторов поведения прямо говорит о том, что под формой традиционности и механического повторения возникшего в далеком прошлом образца, уже имеющегося как бы в наличии и только воспроизводимого далее с опорой на память, здесь, напротив, скрывается феномен активного построения поведения и что в данном случае процесс трансляции культуры непосредственно совпадает с актом ее порождения²³⁶. Отталкиваясь от этих наблюдений, мы, очевидно, вправе сказать, что вопреки широко распространенному мнению традиционная деятельность вовсе не является непосредственным следствием исторически ей предшествующего творческого первообраза и поэтому нет никакой необходимости для объяснения ее происхождения выходить за пределы самой традиционной деятельности и постулировать внеположенные ей и типологически отличные порождающие принципы, предполагающие фигуру «учредителя», «изобретателя» и т.п.

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

В данном случае следует, по всей видимости, исходить из того, что первобытное общество знает лишь те виды деятельности, кото-

²³⁶ В какой-то мере положение дел здесь противоположно тому, что мы имеем в культуре теоретического типа. Последняя отличается от симпрактической именно тем, что она, обобщая в той или иной степени функции индивидуального сознания по категоризации поведения, всегда предлагает человеку в качестве регуляторов его деятельности как раз готовые объективированные образцы — в виде тех же ее планов, алгоритмов, норм и т.п., которые очевидным образом противопоставлены субъекту. Но именно эта их объективированная форма, создавая предпосылки для отстраненного и соответственно произвольного к ним отношения, приводит к необходимости к тому, что теоретическая культура в отличие от традиционной неизменно предстает на уровне явлений в виде множества поведенческих версий и, в частности, таких, которые порождаются сознательным нарушением санкционированной нормы. Кстати сказать, предпринятая у нас в прошлом веке попытка сотворить безальтернативную теоретическую культуру за счет систематического цензурного насилия, нацеленного на отсекация несанкционированных властью поведенческих версий, была изначально обречена на неудачу. Поскольку, по сути дела, предполагала межвидовое скрещивание двух совершенно различных по типу культур — симпрактической и теоретической, что по определению просто невозможно.

рые присущи и традиционному обществу. Но как только мы признаем этот весьма вероятный и пока никем вроде бы не оспариваемый факт, нам сразу же приходится учитывать и весь комплекс вытекающих отсюда последствий. Мы сразу же можем настаивать на типологическом единстве обеих культур и, следовательно, на симпрактичности информационных процессов в первобытном обществе, на связанности первобытного мышления с психологическими полями ситуационной реальности, на дорефлексивном уровне развития самосознания первобытной личности.

Вместе с тем становится до конца понятным и то глубокое значение, которое имеет для сближения обоих видов культур упоминавшийся ранее признак бесписьменности. В рамках предложенного подхода появление и распространение письма должно рассматриваться в первую очередь как несомненное свидетельство того, что в обществе сложились качественно новые, теоретические виды деятельности, порвавшие свои непосредственные связи с психологическими актуальной ситуационной действительности. И хотя обратное утверждение было бы некорректным ни в методологическом, ни в фактическом отношении (как показывает пример Древней Индии, возникновение теоретической деятельности опережает письмо), в тенденции указанный признак все же отражает суть вопроса, свидетельствуя о доминировании в первобытном обществе симпрактических коммуникативных процессов.

Итак, если согласиться с предложенным мною ходом рассуждений, достаточно вероятным становится выдвинутое ранее предположение о типологическом сходстве первобытной и традиционной культуры, об их вхождении в один разряд симпрактических культур. Данный вывод чрезвычайно важен для дальнейшего исследования, поскольку в конечном итоге именно он, формируя известную историческую перспективу, дает нам возможность отчетливо различить то принципиально новое в культуре, что принесла человечеству древность по сравнению с предшествующей ей первобытной эпохой. Но об этом пойдет речь уже в следующей части работы.

Часть III.

Культура теоретического типа в ее поздне- и послеведийском варианте

Введение

От первобытной культуры к древней

Хотелось бы начать прежде всего с того, что полученные выше выводы заставляют сразу же и бесповоротно усомниться в обоснованности позиции тех исследователей эволюционистского направления, которые исходили в своих построениях из неизменной сущности «человеческого духа» и, отрицая саму возможность качественного различия этого самого «духа» в разных культурах, практически сводили весь разговор к чисто количественной стороне дела — насколько та или иная из них отстает по объему накопленных знаний и технологических достижений от европейской, постоянно принимавшейся здесь (сознательно или бессознательно) за точку отсчета в качестве наиболее продвинутого образца²³⁷. Подобный эволюционистский подход и к тому же явно европоцентристского толка выглядит, конечно, на сегодняшний день безусловным анахронизмом. Однако реагировать на него можно по-разному.

Можно принять его к сведению и, оставив в стороне именно как анахронизм, идти дальше своей дорогой, утверждая, положим, что теоретические культуры, часто отличающиеся в содержательном отношении самым решительным друг от друга образом, все вместе противостоят, тем не менее, всем культурам симпрактическим и, разумеется, не просто по объему знаний и технологических достижений, а по общему для них способу трансляции информации, который, в свою очередь, определяет все основные их типологические характеристики. Разведя предварительно все культуры по двум этим основным типам, можно в принципе продвинуться несколько дальше, попытавшись связать их вновь, но уже в конкретно-исторической перспективе, продемонстрировав наличие здесь общего вектора развития от культур симпрактического типа к теоретическим, который, разными путями пробивая себе дорогу в истории, дает о себе знать вот уже на протяжении нескольких тысячелетий, начиная с древности и вплоть до настоящего времени.

А можно, напротив, выстраивая свою позицию в противостоянии европоцентристскому эволюционизму и невольно попадая че-

²³⁷ Выражая сомнение по поводу неизменности человеческого духа, я тем самым нисколько не ставлю под сомнение тезис о психологическом единстве человечества. Просто я полагаю, что единство это — не имеющаяся в наличии данность, а скорее возможность и именно в том смысле, что никому в принципе не заказано приобщение к той или иной культуре теоретического типа.

рез его отрицание в сформированное им проблемное поле, делать далее упор на неповторимости каждой отдельной культуры (т.е. ломиться, в сущности, в открытую дверь) и под влиянием новых либеральных веяний отрицать в принципе возможность их проецирования на общую типологическую шкалу, говоря, в частности (по причинам, видимо, политкорректности), не об отсталости (с точки зрения типологии) традиционных обществ, а о многолинейности развития человеческой культуры.

Так вот, и новые эти *веяния* оспаривать здесь я тоже не собираюсь и совсем не потому, что из тех же либеральных соображений признаю теперь право за каждым принимать их за собственное *мнение*. Просто с возрастом пришло понимание, что выступление против любых *веяний* в науке оборачивается лишь неблагоприятными для самого выступающего последствиями, которых можно с гораздо большей пользой для дела избежать, сойдя куда-нибудь в сторону с продуваемого в данный момент времени места²³⁸. И выводы, полученные ранее, позволяют, как мне кажется, легко это сделать. Они дают веские основания (по крайней мере методологического порядка), чтобы говорить об историческом развитии культуры и мышления, о том, что их теоретический тип в своих исторических истоках прямо связан с формированием качественно новых, асимметрических видов деятельности и что решающие сдвиги в этой сфере следует, судя по всему, отнести к периоду древности.

Таким образом, в центре нашего внимания оказываются те наиболее общие исторические процессы, которые сопровождали переход от первобытного общества к древнему. Начнем с одного важ-

²³⁸ Хотелось бы только обратить внимание сторонников многолинейности культурного развития человечества на то, что тезис, на котором они настаивают, абсолютно тривиален, если иметь здесь в виду преемственность каждой отдельной культуры в отношении ряда присущих им констант, определяющих своеобразие их содержательного лица. Но между прочим цель науки в том и состоит, чтобы за являемым разнообразием фактов попытаться ухватить некоторое единое начало, позволяющее систематизировать их с последующей верификацией тем или иным способом. Реальная же проблема, заслоняемая нынешними разговорами о многолинейности культурного развития, состоит в тех крайне разрушительных последствиях, которыми на современном этапе сопровождается, как правило, воздействие теоретической культуры (прежде всего европейского, технологически ориентированного ее варианта, который воспроизводим и мы, да еще, к сожалению, в самой варварской его форме) на традиционные общества, при всем, однако, понимании того, что само это воздействие (целенаправленное или произвольное), как бы к нему ни относиться, являлось и является принципиально неустранимым фактом всей человеческой истории. И разговор в данном случае может идти лишь о том, как обеспечить условия, при которых переход традиционного общества к культуре теоретического типа стал бы по возможности менее болезненным.

нейшего источниковедческого факта, который лежит, казалось бы, на самой поверхности, непосредственно перед глазами исследователей, и тем не менее практически всегда выпадает из их поля зрения. В отличие от первобытной культуры древности так или иначе, но именно сама, своими разного рода текстами, включая в первую очередь нормативные, прямо и непосредственно рассказывает что-то о себе историку. Но это как раз и означает, что в данный период культура по каким-то внутренним причинам «прозрела» наконец относительно себя и впервые приступила к самоописанию.

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

Можно, конечно, и не согласиться с симпрактической характеристикой первобытной культуры и сказать, что отсутствие в нашем распоряжении подобного рода текстов (как, впрочем, и всех остальных), которые могли бы дойти до нас от первобытной эпохи, объясняется исключительно бесписьменным состоянием последней. Логичней, однако, предположить обратное, а именно, что и сама-то письменность возникает как прямой, но при этом чисто «технический» по своей сути ответ на потребность общества в фиксации типологически новых, нормативных текстов и что мотивы, ответственные за их появление, сами по себе мотивировали, правда, уже во вторую очередь возникновение того же письма²³⁹. В противном случае, если бы такого рода тексты (тексты, подчеркиваю, теорети-

²³⁹ В связи с данной мной «технической» характеристикой письма и вторичностью мотивов, приводивших к ее появлению, уместно, очевидно, напомнить, что теоретическая культура могла в принципе формироваться и в условиях полной бесписьменности, как это случилось, к примеру, в древней Индии, где первоначально вместо письма были заменительно разработаны особые приемы жесткой фиксации текста в самой изустно передаваемой традиции.

ческие по своей типологической сути) действительно имели место быть в первобытную эпоху, то тогда осталось бы совершенно непонятным, почему же потребность в их фиксации, которая более или менее регулярно приводила в древности к формированию той или иной системы письменности (или заимствованию ее), нигде и ни разу не заявила о себе сходным образом в предшествующую эпоху (или в синхронно существовавших рядом с древними и в то же время стадияльно первобытных обществах).

Но если это так, если чисто эволюционный процесс постепенного накопления знаний не может привести к изменению типологической сути культуры, если письменность, взятая сама по себе, не может рассматриваться в качестве самодостаточного источника интеллектуального развития²⁴⁰, на чем подчас настаивают историки-древники, то как же все-таки случилось в нашей общей человеческой истории, что именно эпоха древности оказалась несомненно отмеченной преодолением былой симпрактичности и формированием качественно нового, отвлеченного от ситуационной действительности, абстрактного мышления?

Поиски подхода к данному вопросу продолжались у меня не один год, при том что уже с самого начала было совершенно ясно, что его решение должно каким-то существенным образом соотноситься с тем, что было предложено отечественными психологами культурно-исторической школы Л.С. Выготского в связи с формированием категориального мышления в онтогенезе. Как было выявлено ими, развитие этого процесса, проходя у ребенка в два этапа, идет от усвоения в школе системы неспонтанных, научных понятий к овладению собственным поведением, т.е. к качественно-му повышению его произвольности, в результате того, что ребенку становится доступным благодаря первоначальному его сотрудничеству со взрослым учителем самостоятельное выстраивание познавательной позиции, лежащей за пределами окружающего его мира опредмеченных возможностей. Естественно, что прямо спроецировать эту последовательность событий на уровень филогенеза

²⁴⁰ В пользу этого говорит также то обстоятельство, что само по себе наличие письменности никак не проявляет себя в качестве фактора, преобразующего сколь-нибудь существенным образом мышление человека традиционной культуры, если только распространение грамотности не сопрягается в ней с трансляцией теоретического по типу знания. К этому выводу пришли, в частности, С. Скрибнер и М. Коул в ходе своего исследования, проведенного в Либерии среди народности вау, где усвоение собственной письменности, сложившейся под внешним влиянием, не сопровождалось усвоением теоретических знаний (см.: *Scribner S., Cole M. The Psychology of Literacy. Cambridge (Mass.), London, 1981*).

абстрактного мышления не представлялось возможным, поскольку сама она в качестве исходного пункта уже предполагала наличие носителя определенной системы неспонтанных понятий (некоторого аналога школьного учителя), и вопрос, таким образом, повисал безответно в воздухе, напоминая классический по своей безответности: *что раньше — курица или яйцо?*

Так продолжалось много лет, пока в голову, не помню уж по какому случаю, не забрела ненароком мысль: а что если в историческом плане генезис категориального мышления шел в обратном направлении — от овладения собственным поведением к выработке системы неспонтанных понятий? И как только это случилось, все остальное сразу же стало, что называется, делом техники. Вопрос теперь формулировался для меня следующим образом: а с каким новым по сравнению с первобытностью конкретным видом деятельности можно хотя бы гипотетически связать то обстоятельство, что древние общества в ходе своего исторического развития начали более или менее регулярно сталкиваться со спонтанно (и это я подчеркиваю особо), именно спонтанно возникавшими перед ними поведенческими задачами, аналогичными по своей структуре школьным, т.е. требующими для своего решения отвлечения от своего деятельностного присутствия в мире? Явившись передо мной в таком виде, он резко сузил поле возможных ответов, четко обозначив главное направление поисков. Поскольку сам переход к древности, несмотря на всевозможные локальные вариации, неизменно предполагал тем не менее образование государства, то где-то здесь и следовало теперь искать методологически выдержанное решение данного вопроса.

Так в поле зрения в качестве важнейшего культурного феномена оказалось у меня государство древности, трактуемое обычно историками главным образом с социально-экономической и политической точки зрения. Его образование, рассмотренное в культурно-исторической перспективе, фактически означало, что в обществе впервые стала постепенно формироваться более-менее чистая информационная деятельность, обособленная и по месту и по времени от соотносимых с ней управляемых процессов. Составление любого нормативного документа, пусть и самого незамысловатого по своему содержанию, с необходимостью предполагало, что он, будучи составленным «здесь и сейчас», мог быть более или менее однозначно прочитан в любом «там и тогда». А это, в свою очередь, становилось возможно только в том единственно случае, когда его создатель уже заранее описал в тексте действительность объективно, т.е. в отвлечении от своего собственного присутствия

в ней. Сбор информации, ее обработка, принятие и формулирование решений, их трансляция и т.п., превращались постепенно в операции, обособленные от действенного контекста, в силу чего сознание древнего управленца, регулярно сталкиваясь с задачами, которые требовали для своего решения выхода за пределы ситуационной реальности, вынуждено было работать в режиме абстрактного мышления, целиком ориентируясь на создание отвлеченных норм, планов и алгоритмов деятельности.

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

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

Исторический цикл первоначального развития теоретической культуры благополучно таким образом замыкался, поскольку именно сюда, в эту настоящую школу, только генетически связанную с метафорической, сдвигался теперь основной процесс обучения, выдвигавший перед ребенком задачи, требовавшие для своего решения преодоления им ситуационной связанности. Важно при этом подчеркнуть, что от конкретного содержания задач с типологической

точки зрения здесь мало что зависело²⁴¹. Главное заключалось в усвоении отвлеченно выписанного образа действий вне зависимости от того, какой конкретно вид деятельности подвергся первоначально текстовой объективации. Однако с точки зрения содержания каждой отдельной культуры древности и ее трансляции от поколения к поколению этот момент оказывался, естественно, решающим.

Здесь мы вплотную подходим к вопросу о том, как в рамках предполагаемых мной универсальных закономерностей развития древней культуры, когда ее истоки непосредственно увязываются с образованием государства, можно в принципе объяснить формирование в эту эпоху множества кардинально отличающихся друг от друга по своему содержанию культур. Ответ будет по необходимости кратким. Все объясняется тем, какая именно сфера общественной жизни и какой вид деятельности стали преимущественным объектом категоризации в тот самый ответственный с генетической точки зрения момент, когда культура «прозрела» в отношении окружающего мира и приступила к его текстовой объективации.

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

²⁴¹ Как мало, замечу попутно, зависит и сейчас, в современной школе, от содержания предъявляемых ученику задач. Не так уж и важно, в конечном счете, каким именно предметам обучать. Гораздо важнее обучать так, чтобы ребенок, научившись (пусть и на ограниченном материале) выходить за пределы ситуационной реальности и абстрагироваться от себя самого, хотя бы раз интенсивно пережил связанный с этим драматический момент «прозрения» и в полной мере прочувствовал воодушевляющее расширение горизонтов собственного незнания. Только в этом случае можно надеяться, что в дальнейшем, чем бы потом он ни занимался во взрослом состоянии, когда подавляющая часть школьных предметных знаний будет за профессиональной ненадобностью преспокойно забыта, постоянное самообучение станет его ведущей по жизни жизненной потребностью.

мненно, не в том, что именно «увидела» древняя культура, а что она вообще «увидела» что-то и, «увидев», приступила к самоописанию.

В заключение, прежде чем перейти к анализу древнеиндийского материала, который, надеюсь, позволит более отчетливо представить, как в пределах одного направления развития становилась возможной содержательная диверсификация теоретических культур, хотелось бы обратить внимание читателя на одно важное обстоятельство. У меня нет никаких иллюзий по поводу спекулятивного характера всего предшествующего разговора, касавшегося общих закономерностей исторического развития культуры в эпоху древности, и мне не хотелось бы, чтобы какие-то иллюзии на этот счет оставались у моего читателя. Испытывая лично глубочайшее отвращение к спекуляциям как таковым²⁴² и тем не менее вынужденно идя здесь на них, я оправдываю себя исключительно тем, что иногда они, если только не расценивать их в качестве самодостаточных и все объясняющих готовых ответов, оказываются в каком-то смысле полезными, так как подчас позволяют ставить вопросы там, где обычно их не ставят, или рассматривать материал под таким углом зрения, под которым его обычно не рассматривают.

Глава 1

Культура брахманической Индии:

методологические предпосылки исследования

Из-за ожидаемого и вполне закономерного недостатка сведений по ранней истории древней Индии трудно судить о тех конкретных социальных процессах, которые в период так называемой брахманической прозы (в абсолютной хронологии это приблизительно первая половина первого тысячелетия до н.э.) привели к формированию теоретического типа культуры. Однако само появление в данный период первых текстов нормативного толка свидетельствует, несомненно, о том, что с этого времени в ходе отстраивания индивида от посюсторонней одушевленной реальности в древнеиндийской куль-

²⁴² Образцовыми (в отрицательном смысле) для меня являются спекуляции по поводу так называемого *осевого времени*, подменяющие собой реальный научный анализ и рождающие иллюзию понимания лишь за счет частого употребления этого до сих пор модного (как кажется, только у нас), но совершенно бессмысленного, по сути дела, сочетания двух слов.

туре стала регулярно воспроизводиться определенная мыслительная дистанция, которая оказывалась вполне достаточной для того, чтобы человек наконец действительно «прозрел» в отношении окружающего его мира. Нет также никаких сомнений и в том, что преимущественным объектом категоризации только что «прозревшей» культуры здесь изначально стал торжественный обряд почитания богов (*yajña*) и именно это обстоятельство решающим образом предопределило содержательную неповторимость всей последующей древнеиндийской традиции, причем как в ортодоксальных, так и диссидентских ее вариантах, формировавшихся в первую очередь за счет отрицания уже объективированных в текстах обрядовых норм.

Об исключительной роли, которую сыграла в становлении древнеиндийской культуры текстовая объективация обрядовой практики, говорит уже хотя бы тот факт, что, приступив к описанию и толкованию разного рода ведийских жертвоприношений, брахманическая мысль сосредоточилась и потом задержалась на этом почти на полтысячелетия, неизменно порождая нормативные тексты, большей частью прямо и реже косвенно ориентированные на тот же обряд. В результате по объему и содержанию информации, находящейся ныне в нашем распоряжении, ситуация вполне сопоставима с той, как если бы мы сами проводили в те отдаленные времена регулярные полевые исследования, поставив при этом одну-единственную перед собой цель — описать во всех подробностях обрядовую жизнь древней Индии и все, что связано с ней. Но в том-то и суть вопроса, если рассматривать его в типологической плоскости, что все это культура проделала именно сама, без какого-либо нашего стороннего участия (как в случае с «незрячей» традиционной культурой, где побывал, положим, полевик-исследователь), начав реализовывать в качестве теоретической свою собственную способность к самоописанию²⁴³.

Между тем внимание исследователей-индологов практически никогда не останавливается на этом важнейшем в типологическом отношении моменте, что, в общем-то, тоже вполне объяснимо и по-человечески понятно. Наличие столь обширного и совершенно

²⁴³ К слову сказать, полное непонимание в этом вопросе обнаруживает К. Леви-Строс, для которого вообще нет никакой принципиальной разницы, сама ли культура описывает себя изнутри, или ее описывает сторонний наблюдатель-исследователь. По его мнению, ситуации, в которых находятся историк и этнолог, разнятся лишь количеством имеющихся у каждого из них источников: если у первого благодаря работе многочисленных наблюдателей-современников их много, то второй имеет, как правило, дело с единичными наблюдениями одного полевого исследователя. Но и эта разница, как оптимистически заключает ученый, в настоящее время постепенно исчезает по мере увеличения числа проводимых этнологических наблюдений (см.: *Леви-Строс К. Структурная антропология*. М., 1983. С. 24).

уникального материала приводит к тому, что именно он оказывается в первую очередь в центре их внимания. И чем внимательней и ответственной они работают, чем пристальней всматриваются сквозь текст в обряд, тем менее различным становится для них сам текст в качестве совершенно особого и самостоятельного культурного артефакта, обладающего, как показывает своей избирательностью тем индологическая историография, поразительной по силе способностью скрывать свою собственную реальную природу за отображенной в нем обрядовой реальностью.

Прикидываясь наподобие иллюзионистской картины открытым окном и как бы приглашая заглянуть в него, брахманические тексты, оставаясь в своем типологическом значении практически невидимыми, прямо-таки провоцируют исследователей на написание обстоятельных работ, посвященных тому или иному конкретному ведийскому обряду, с учетом всех возможных различий в его исполнении представителями различных жреческих школ. Разумеется, сомневаться в чрезвычайной полезности и важности такого рода исследований, многие из которых по праву стали в индологии классическими, было бы с моей стороны полным безумием. Но в то же время нельзя не отметить, что спонтанное выглядывание в это манящее раскрытое окно сразу же оборачивается, как это ни парадоксально, резким сужением исследовательской перспективы со всеми вытекающими отсюда крайне негативными последствиями, причем касаются они как общей оценки типологической сути древнеиндийской культуры ведийского и поздневедийского периодов, так одновременно и методологических предпосылок для ее предметного анализа.

Дело в том, что в произвольно формирующейся «за-оконной» перспективе изначально стирается всякое различие между нормативным обрядовым текстом и объективированным в нем обрядом, а присущий творцам этих текстов способ мышления, совпадая соответственно с тем, который (как полагают, по крайней мере, исследователи) стоял за прежней обрядовой практикой, равным образом предстает перед ними как магический, архаический, несовременный и т.п. А между тем уже само описание обряда и тем более толкование его смысла вовсе не являлись тривиальными с историко-типологической точки зрения операциями. Напротив, в ходе разворачивания этой обрядово-нормативной текстовой деятельности радикально трансформировалась вся познавательная ситуация в культуре. Ее «прозрение» относительно себя и закрепление своего «прозрения» в тексте открывали, в частности, перед ней принципиальную возможность переориентировать свое внимание с описываемой деятельности на высказывания о ней. И, надо ска-

зять, реализация этой возможности, закономерно приводящая в любой культуре теоретического типа к появлению иерархически организованного «знания о знании», не заставила себя долго ждать. Она в полной мере заявила о себе уже внутри самой брахманической обрядовой традиции — в так называемых *яджнапарибхашах*, своеобразных метатекстах, содержавших как самые общие принципы построения нормативного описания обряда, так и вербальные определения ряда наиболее важных из употребляемых в обрядовом тексте «технических» терминов.

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

Вот я и говорю, что давно пришла пора изменить перспективу научного исследования таким образом, чтобы вывести наконец саму обрядово-нормативную текстовую деятельность из слепого пятна и отдать ей должное как важнейшему феномену древнеиндийской культуры. А для этого в центр нашего внимания необходимо поставить ту конкретную и чрезвычайно своеобразную по содержанию пред-рассудочную систему понятий с присущими только ей динамическими интенциями, которая непосредственно формировалась в ходе описания обрядовой практики. Только в этом случае можно, судя по всему, рассчитывать на понимание как внутренней логики развертывания обрядового текста (принципиально, подчеркну, отличной от логики описываемого в нем обряда), так и общих закономерностей развития тех жанровых форм, в которые он отливался, являясь вначале в виде литургических *самхит* (прежде всего — *Яджурведы*), затем в виде *брахман*, а потом и *упанишад*. В противном случае весь разговор об истории жанров скорее всего сведется к изложению сведений, характерных для чисто традиционного источниковедения, как это случилось в последнем обзоре ведийской литературы даже такого выдающегося сан-

скритолога-эрудита, как Я. Гонда, имевшего к тому же более чем полуторавековой опыт предшественников²⁴⁴.

Вступая, однако, на этот путь с намерением выявить и понять скрытую от нас логику развертывания обрядово-нормативного повествования и его жанровую эволюцию, мы сразу же наталкиваемся на препятствие в виде непроницаемости брахманической мысли для современного читателя и вынужденно констатируем инаковость ведийской культуры, а вместе с этим и инаковость той человеческой реальности, которая стояла за ней. Выходить из этого положения можно по-разному. Можно ограничиться все той же общей и, по сути дела, монологической отсылкой к архаичности мышления творцов брахманической прозы²⁴⁵, имплицитно приняв свое собственное за некую точку отчета. А можно и не удовлетвориться подобной отсылкой и задуматься сначала над тем, что в принципе обуславливает непонимание чужой культуры, чтобы затем объяснить наше собственное непонимание в данном конкретном случае. Так или иначе, но разговор здесь должен непременно идти одновременно и об исследуемой культуре, и о культуре самого исследователя.

Начну с того, что каждая из них (как, впрочем, и любая другая) характеризуется своей собственной и только ей присущей семантической системой, которая формируется отношениями пред-рассудочного ожидания, спонтанно связующими, помимо всякой воли субъекта, все наличествующие в культуре понятия и соответственно все слова, маркирующие их, в единую и целостную смысловую структуру. Но если признать этот факт, принципиально ограничивающий и нашу-то собственную мыслительную самостоятельность, и смириться с ним, то следующим шагом должны бы стать два важнейших в методологическом отношении вывода, вытекающих один из другого:

— во-первых, если все слова еще до всякого их сцепления на уровне актуального высказывания уже в какой-то степени спонтанно ожидают и предполагают друг друга на пред-рассудочном уровне человеческого сознания, следовательно, значение каждого из них определяется в конечном счете его ожиданиями всех (в пре-

²⁴⁴ Ср. *Gonda J. Vedic Literature (The Ritual Sūtras)*. Wiesbaden, 1977. P. 354—360 (A History of Indian Literature. Vol. I. Fasc. 2).

²⁴⁵ А то и вовсе завести разговор о патологическом его характере; ср. оценку известного индолога Л. Шредера, пытавшегося в гораздо менее толерантном и политкорректном XIX веке трактовать Яджурведу как плод работы душевнобольных, и — как рецидив этой трактовки в конце века XX — ее сочувственный пересказ В.Г. Эрманом (см.: *Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы*. М., 1980. с. 211, примеч. 56).

деле) остальных, входящих в общую для них всех семантическую систему культуры;

— и, во-вторых, уже непосредственно касающееся проблемы непонимания. Более или менее адекватное восприятие инокультурной мысли с необходимостью предполагает, что реципиент вводит ее в горизонт тех же самых пред-рассудочных ожиданий, которые в снятом виде продолжают стоять за ней. Ведь не может быть никаких сомнений в том, что только при таком проецировании неизбежно наличествующие в тексте пред-рассудочные лакуны будут заполняться подобающим образом, а сама оречевленная мысль будет в полной мере значить то, что она значила в исходном для нее потенциальном тексте.

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

Отсюда вытекает двуединая цель, к которой желательно стремиться ради более или менее адекватного восприятия исследуемого текста, реальная жизнь которого, по верному замечанию М. Бахтина, «всегда развивается на рубеже двух сознаний», авторского и читательского²⁴⁶. С одной стороны, необходимо постоянно отслеживать стоящие за текстом чужие, инокультурные пред-рассудочные ожидания и, насколько это возможно, делать их своими (по крайней мере — своими знакомыми), так чтобы зона ближайшего его разрывания в каждый момент становилась хотя бы немного

²⁴⁶ Бахтин М. Проблема текста // Вопросы литературы. М., 1976, № 10. С. 127.

ожидаемой, а присущая ему внутренняя логика представлялась несомненно логичной и самому исследователю. Но, с другой стороны, чтобы понизить возмущающее влияние пред-рассудочных ожиданий, наличествующих в собственной культуре исследователя, и соответственно уменьшить риск их вчитывания в инокультурный текст, не менее важно уметь произвольно отстраняться от них, предметно выявлять их всю не-естественность, всю их не-универсальность и в этом смысле делать их до какой-то степени чужими. Вот при таком возвратно-поступательном движении мысли от своей культуры к чужой и обратно, находясь внутри бесконечного герменевтического круга, мы только и можем рассчитывать на постепенно углубляющееся (но никогда не исчерпывающее по причине неисчерпаемости соответствующей системы ожиданий) понимание непонимаемости нами исследуемого текста.

Подчеркиваю, что задача по реконструкции всей системы пред-рассудочных ожиданий, обладающей просто немыслимым числом степеней свободы, вовсе таким образом не ставится, да и поставлена она быть не может в силу ее принципиальной невыполнимости. Однако и ограничивать себя частными и изолированными реконструкциями ожиданий в равной степени не представляется по большому счету возможным — в силу той же системности самой системы пред-рассудочных ожиданий. Следовательно, чтобы преодолеть частность частных филологических реконструкций, нацеленных на выявление семантики конкретного слова, именно сюда, на эту системность, и должен быть перемещен основной акцент историко-культурного исследования. И надо сказать, что необходимый понятийный инструмент для этого у нас уже имеется на руках.

Употребляя выше понятие потенциального текста культуры в качестве общеметодологического, нацеленного прежде всего на предметное описание познавательной ситуации, в которой находится исследователь-гуманитарий, мы на время отвлекались от свойственной данной системе иерархической организации. Дело, однако, заключается в том, что в системе пред-рассудочных ожиданий, образующих потенциальный текст, всегда имеется более или менее выраженное семантическое ядро, связанное с наиболее сильными ценностными ориентациями культуры. И именно это ядро в свернутом виде — в виде одного или нескольких центральных понятий, составляющих ведущую для данного социума область самоопределения индивида, — уже включает в себе все основные интенции культуры, только ждущие своего часа, чтобы быть реализованными в ней.

Это именно та область потенциального текста, в ожидании которой бытуют все остальные опорные понятия культуры, в резуль-

тате чего даже самые, казалось бы, прозрачные из них (включая сюда и местоименное я) могут приобрести совершенно специфические и неожиданные для нас коннотации. И это одновременно та его область, актуализация которой приводит к порождению практически всех наиболее ответственных высказываний теоретической культуры, в частности, относительно того, в чем видит она смыслообразующее начало человеческой жизни, кого она рассматривает человеком по преимуществу и т.п. Короче говоря, это именно то, что, скрываясь за явленными текстами, определяет в общих чертах являемое ими лицо каждой отдельной культуры — ее содержательное своеобразие и неповторимость.

В древней Индии брахманического периода — и именно в силу того, что преимущественным объектом категоризации «прозревшей» культуры стал здесь торжественный обряд почитания богов, — место такого семантического ядра заняло понятие *яджны* (*yajña*), переводимое обычно как «жертвоприношение». Ввиду его решающей роли в структурировании брахманической мысли имеет, я думаю, смысл — ради того чтобы яснее обозначить истоки нашего ее непонимания — заранее отметить те связанные с данным понятием трудности, возникающие из-за разницы в предвзятых ожиданиях, с которыми мне самому приходилось постоянно сталкиваться и по мере сил бороться в ходе своей исследовательской и переводческой работы. Именно этим и будет определяться план нашего дальнейшего разговора о содержательном своеобразии древнеиндийской культуры периода литургических *самхит*, *брахман* и *старших упанишад*.

Начнем мы его с самых предварительных замечаний относительно понятия *яджны*. Затем, расширяя поле исследуемых предвзятых ожиданий, подробно остановимся на тех неожиданных для нас коннотациях, которые приобретали из-за сцепления с понятием *яджны* ключевые для текстовой брахманической традиции слова: *vāc* («речь»), *satya* («истина»), *bhū* («становится сушим») и *ātman* («сам»). Отталкиваясь от полученных результатов, мы попытаемся далее прояснить, в чем именно заключалось существо перехода от составления литургических *самхит* к составлению *брахман* и в чем состояла жанровая специфика последних. В заключение нашего разговора мы остановимся на тех кардинальных изменениях, которые имели место в конце позднейшей культуры, когда понятие атмана сменило «яджну» в функции семантического ядра древнеиндийской культуры, что и привело к возникновению и обособлению первых текстов упанишадского толка.

Глава 2

О понятии *уай́на* («жертвоприношение»)

Итак, *уай́на*. Взятое само по себе, это слово является наиболее общим названием для жертвоприношения. Определенная разница, однако, между нашим *жертвоприношением* и словом *уай́на* обнаруживается уже на индикативном уровне их значений. Хотя, рассуждая аналитически, мы, разумеется, и в состоянии вычленить в жертвенном обряде две его составляющие, предметно-действенную и словесную, однако спонтанно и произвольно мы готовы сразу же расценивать его вещественную сторону как наиболее весомую, наиболее значимую, а словесную, скорее, как сопроводительную, уточняющую и в этом смысле подчиненную. И эта наша готовность, это наше ожидание, совершенно для нас естественное, не подтверждается *яджной* брахманических текстов. Здесь данное слово отсылает в первую очередь к слову мантры, слову литургической формулы, и только потом, во вторую очередь, к обрядовому действию.

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

Казалось бы, какая разница?! А разница-то, как выяснится скоро, самая существенная. Сейчас, забегаю вперед, скажу только, что при такой расстановке акцентов проблема соответствия слова и дела, или, говоря иначе, проблема истинности высказывания, выстраивается противно всем нашим ожиданиям: не говоренное слово (*vāc*) должно соответствовать делу (*karmaṇ*), чтобы иметь отношение к сущему, а скорее наоборот, — дело должно стать истинным, соответствуя сущему от века слову мантры. Но ведь об этом еще надо (и главное — можно) позаботиться, причем позаботиться именно практически, заранее совершив соответствующие подготовительные операции. В данном случае необходимо было заранее найти пригодную для жертвенного обряда траву, произнося определенные мантры, срезать ее в требуемом количестве, связать, принести домой, развязать и, наконец, расстелить ее по алтарю подобающим образом. Ну, а слово? — А слово мантры и без того имеет самое прямое отношение

к сущему. Оно истинно само по себе, ибо это слово Веды — извечное Слово священного текста, имеющее онтологический статус еще до всякого «технического» акта своего воспроизведения в обряде.

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

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

Нам, конечно, трудно смириться с этим, но как же иначе быть, если в «Шатапатха-брахмане» боги раз за разом предаются совершению яджны, восхваляя ее до изнурения²⁴⁷, если яджной при этом они почитают саму яджну, устойчиво отождествляемую с Праджapati, отцом-прародителем богов²⁴⁸ и вообще «всего здешнего»

²⁴⁷ ШБр I.2.5.7, I.5.3.3, I.6.2.3, I.7.2.23, I.7.3.26 и т.д.

²⁴⁸ Ср. толкование фразы *yajñena yajñāt ayajanta* в ШБр X.2.2.1-2 (РВ X.90.16 = BC XXXI.16). Здесь данная фраза означает, что боги почтили Яджну-Праджapati с помощью яджны, совершив ее, имея в качестве жертвы-яджны того же Яджну-Праджapati. Попутное замечание методологического порядка по поводу так называемых отождествлений (типа: «Праджapati — яджна»), которыми полнится брахманическая проза. Я. Гонда (*Gonda J. Vedic Gods and the Sacrifice // Numen. 1983. Vol. XXX Fasc. I. P. 8—9*), совершенно справедливо отмечая, что это не отождествления в прямом смысле слова, предлагает рассматривать их своеобразным сжатием более развернутых высказываний; в данном конкретном случае, в связи с яджной как Праджapati, он отсылает в качестве примера к ШБр XI. 1.8.2 и сл. В отличие от Я. Гонды я полагаю, что, по крайней мере в ряде случаев, эти развернутые высказывания сами могли являться вторичным обоснованием спонтанно рождавшихся кратких ото-

(*sarvam idam*)? В какой еще системе пред-рассудочных ожиданий могло случиться утверждение, что именно благодаря совершенной ими яджне боги, причастившись к ней первыми из существ, только и смогли стать бессмертными богами²⁴⁹, достигнув с ее помощью неба²⁵⁰? Человек же лишь вторит им, когда совершает свой жертвенный обряд и приобщается вслед за ними к истинно сущему. И ведь не только человек, но и все в этом мире добротнo существует лишь в той мере, в какой оно сопричастно яджне, и наоборот, все, что не причастно яджне, может лишь ничтожиться²⁵¹.

Яджна очевидным образом обладала для ритуалиста беспредпосылочной сакральной природой. Являясь атманом всего сухого, включая тех же богов²⁵², она была высшей и притом самодостаточной ценностью, а не просто инструментальным действием, способствующим налаживанию добропорядочных отношений с сакральным. Можно, видимо, с полным правом утверждать, что в противовес нашему *жертвоприношению* понятие яджны, образуя собой семантическое ядро потенциального текста ведийской культуры, имело предельно сущностный, а не относительный смысл. В конечном счете оно отсылало к идее основного вселенского порождающего принципа, в силу которого существует все мироздание и которому подчинены все порождения верховного прародителя, Яджны-Пруджапати.

Можно также утверждать, что все остальные опорные для брахманической прозы понятия, ожидая и предполагая «яджну», имели ее в качестве своей предпосылки, в то время как сама «яджна», напротив, заключая их в себе в свернутом виде и придавая им экзистенциально насыщенный смысл, ничего больше уже не предполагала за собой. Именно это понятие задавало тот уровень предельного, беспредпосылочного смысла культуры, выше которого мысль

жествлений, наличие которых в тексте свидетельствует просто о том, что два понятия по тем или иным основаниям уже стали ожидать и предполагать друг друга с очень большой степенью вероятности, образуя единый семантический пучок. Как бы то ни было, но рассматривать их эквиваленциями в духе С. Шаера (*Schayer S. Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brähmana-Texten // Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete. München, 1925. Bd. 6. Heft 2. S. 259—299*), следовавшего за Л. Леви-Брюлем в понимании магического мышления, на мой взгляд, не представляется здесь возможным в принципе.

²⁴⁹ Ср. ШБр I.5.2.6: «Пожертвовали боги этой (яджной) [...] и после того, как пожертвовали, стали боги тем, чем они есть сейчас».

²⁵⁰ Постоянно встречающийся в «Шатапатха-брахмане» мотив завоевания богами неба (см. I.6.1.10, I.6.2.1, I.7.3.1 2, I.7.3.22 и т.д.) связан с тем, что, достигнув неба (*div*), боги (*deva*) обретают, наконец, свою собственную, небесную (*deva*), природу.

²⁵¹ Ср. ШБр I.5.2.4; подробнее о «добротном» и «ничтожном» существовании см. далее.

²⁵² Ср. ШБр VIII.6.1.10, XIV.3.2.1.

ритуалиста если и поднималась, то с неизбежностью перенастраивалась на апофатический лад²⁵³. В итоге выходящий за эти границы вопрос о сути самой яджны — или, говоря иначе, о сути самого Праджапати — парадоксальнейшим для нас образом сам утверждался в культуре в качестве положительного ответа, причем ответа в наивысшей степени ответственного и глубокомысленного, констатирующего ее принципиальную невыразимость.

Отсюда проистекало характерное для брахманической прозы употребление вопросительного местоимения *ka* («кто?») в качестве тайного имени Яджны-Праджапати²⁵⁴. Отсюда же его постоянный эпитет *anirukta* («несказуемый», «неизъяснимый»), свидетельствующий о том, что единственным ответом на вопрос: «А кто же он сам по себе — не по своему творению, а по конечной своей сути — вот этот Праджапати?» — могло быть только молчание, полное, однако, невыразимого смысла²⁵⁵. И, надо полагать, отсюда же как следующий этап в развитии брахманической мысли, когда объяснительные возможности понятия *yajña* были окончательно определены, берут начало характерные в большей степени уже для *упанишад*, но впервые предпринятые именно в *брахманах* обстоятельные разговоры об атмане. Они прямо свидетельствуют о начавшейся трансформации прежней системы пред-рассудочных ожиданий, о расширении семантического ядра потенциального текста культуры за счет вхождения в него понятия *ātman*. Именно оно, постепенно приобретая свое терминологическое значение беспредпосылочной основы сущего, начинало теперь задавать уровень предельного смысла культуры, заменяя собой понятие яджны в функции ведущего объяснительного принципа, но, естественно, при сохранении с ней всех своих смысловых связей.

²⁵³ О понятии предельного смысла культуры см.: Ткаченко Г.А. Модель человека в культуре Китая // Одиссей. М., 1999. С. 140—141.

²⁵⁴ Ср. ШБр I.1.1.13, где вопрос, заключенный в словах мантры: «Кто запрягает тебя? (*kas tvā yunakti*)» — уже сам по себе мог пониматься одновременно и утвердительным ответом на себя: «Ка-(Праджапати) запрягает тебя!»

²⁵⁵ Ср. постоянно всплывающий в «Шатапатха-брахмане» мотив молчания при толковании жертвоприношений, посвященных Праджапати. Замечу, что впервые движение ведийской мысли в этом направлении намечается в одном из поздних космогонических гимнов Ригведы (РВ X.121), по духу (и, судя по всему, по времени) чрезвычайно близком брахманической прозе. Гимн выстраивается как цепочка крайне двусмысленных высказываний с использованием все того же вопросительного местоимения *ka*; в результате каждый вопрос, относящийся к самому Праджапати как прародителю мира, непосредственно совпадает с ответом, утверждающим его под именем Ка в качестве такового. Аналогичный ход, но уже более последовательно совершается и в другом космогоническом гимне Ригведы (X.129), где исчерпание предельных возможностей для положительных утверждений о происхождении мира подчеркивается целым рядом апофатических высказываний.

Глава 3

О понятии *satya* («то, что сбывается»)

Можно с полным правом утверждать, что вслед за Ригведой именно брахманическая проза во многом определила содержательное лицо и ведущие познавательные интенции всей последующей древнеиндийской традиции. Как уже говорилось ранее, в период становления и развития брахманической прозы — от литургических *самхит* Яджурведы вплоть до ранних *упанишад*, — в ходе описания и истолкования торжественных обрядов почитания богов окончательно сформировалось семантическое ядро потенциального текста древнеиндийской культуры, центральное положение в котором заняло понятие яджны. Его смысловое поле, втягивая в себя все важнейшие понятия экзистенциального порядка и одновременно придавая им эту экзистенциальность, структурировало ритуалистическую мысль самым парадоксальным образом, открывая перед ней возможность совершать вроде бы немислимые и невероятные с нашей точки зрения ходы. В частности, это коснулось говоренного слова (*vāc*) и всего круга связанных с ним понятий.

Попадая в поле притяжения «яджны», оно обрастало совершенно неожиданными и непривычными для нашего сознания коннотациями, что, разумеется, затрудняет сегодня адекватное восприятие нами брахманического текста — адекватное, повторюсь, стоявшей за ним и порождавшей его человеческой реальности. Прояснение и анализ этих коннотаций должны бы стать теперь одним из неперемennых условий формирования такой смысловой перспективы, в которой повествование *брахман* не представало бы продолжением наших собственных мыслей о сакральном, сущем, истинном и т.п., чем случается произвольно грешить нам на практике при полном (как правило) сознании недопустимости подобного греха с общих теоретико-методологических позиций. Вот в этой-то связи и с этим прицелом, решая одну частную задачу по семантике *vāc*, обратимся к тексту «Шатапатха-брахманы», хотя и составленному уже на излете собственно брахманической прозы²⁵⁶, но тем не менее чрезвычайно для нее представительному и в то же время совершенно уникальному по широте охвата обрядового материала.

²⁵⁶ Более точная датировка «Шатапатха-брахманы» крайне затруднительна. По мнению Я. Гонды, лучшее, что можно на сегодняшний день предложить, это период от составления брахман Черной Яджурведы до первых упанишад (~ 600 г. до н.э.); см. подпр.: *Gonda J. Vedic Literature (Samhitās and Brāhmaṇas)*. Wiesbaden, 1975. S. 354—360 (A History of Indian Literature. Vol. I. Fasc. 1).

Наше внимание сразу же привлекает начало «Шатапатха-брахманы», самая первая ее брахмана, где принятие жертвователем обета совершить жертвоприношение довольно неожиданно истолковывается как взятие на себя обязательства говорить во время предстоящего полнолунного обряда одну только сатью (*satya*), исключив из своего оборота анриту (*anṛta*) (ШБр I.1.1.1, 4-6). Каких-либо вопросов относительно того, что значит в данном контексте говорение сатьи у исследователей и переводчиков, судя по всему, просто не возникает: *satya* безоговорочно и однозначно понимается как «истина», «правда» (*truth, Wahrheit*), *anṛta* — как «ложь», «неправда» (*untruth, Unwahrheit*)²⁵⁷.

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

Типичный пример подобной ассимиляции дает перевод В.С. Семенцова (следующего в данном случае за Ю. Эггелингом) первой брахманы «Шатапатхи»: «Кто собирается принять обет, тот, стоя между очагами Ахаванией и Гархапатъей и повернувшись лицом к востоку, прикасается к воде; он прикасается к воде потому, что человек — это нечистое, ибо он лжет, и потому, что этим действием [достигается] внутреннее очищение...»²⁵⁸

Все вроде бы понятно и вполне логично. Дело, однако, заключается в том, что сам текст, объясняющий необходимость очищения перед принятием обета: *tad yad apa upaspr̥c̥aty amedhyo vai puruṣo yad*

²⁵⁷ Помимо перевода Ю. Эггелинга см. также: Hillebrandt A. Das altindische Neu- und Vollmondsopfer. Jena, 1880. S. 5; Oldenberg H. Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte. Göttingen, 1919. S. 203; Kātyāyana Śrauta Sūtra, tr. by H.G. Ranade. Poona, 1978. P. 37. Ср. перевод Кейта АйтБр I.6, где дикшитару сходным образом предписывается говорить сатью (Keith A.B. Rigveda Brahmanas. Cambridge. (Mass.), 1920).

²⁵⁸ Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм М., 1981. С. 66; ср. перевод В.Г. Эрмана: «Причина, по которой он касается воды следующая: нечист человек, ибо он молвит неправду; потому совершает он внутреннее очищение». (Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 145)

anṛtam vadati tena pūtir antarataḥ, — при ближайшем рассмотрении ничего не знает ни о внутреннем очищении, ни о наличии прямой причинно-следственной связи между произнесением анриты и греховным (в нашем смысле этого слова) состоянием человека. Ключевая для его понимания фраза *tena pūtir antarataḥ*, введенная поначалу в заблуждение Ю. Эггелинга и всех тех, кто последовал за ним, значит, конечно же, не «этим действием [достигается] внутреннее очищение», а прямо противоположное — «с этим (говорением анриты) смердящим изнутри (он становится)»²⁵⁹. Возможные сомнения на этот счет развеивает *Канвия*-рецензия «Шатапатха-брахманы» (II.1.1.1), которая, как правило, менее эллиптическая и потому чаще дает более понятное и вразумительное чтение:

«Вот почему он прикасается к воде. Ведь человек непригоден для жертвы. Непригоден же для жертвы он тем, что говорит анриту — с ней гнилостным смрадом несет сюда изнутри (*sa yad aṇa upaspr̥ṣaty amedhyo vai puruṣas tena ha puruṣo medhyo yad anṛtam vadati tena idam antarataḥ cūktāḥ pūtir vāti*)»²⁶⁰.

Справедливости ради надо сказать, что впоследствии сам Ю. Эггелинг отчасти исправляет свою ошибку, трактуя в ШБр Ш.1.2.10 *pūti* как *foul*, но и в новом своем переводе он сохраняет прежнюю идею причинно-следственной связи между произнесением анриты (в его переводе — *untruth*) и внутренней нечистотой (греховностью) человека: «He is foul within, in that he speaks untruth»²⁶¹.

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

²⁵⁹ Для *pūti* в значении «смердящий» ср. выражение *pūtāṁ vācāṁ vadanti* в ШБр XIII.2.9.9, где слово *pūta* употреблено в качестве антонима *surabhi* («благоуханный»); см. также примеч. 264.

²⁶⁰ Последняя фраза — *tena idam antarataḥ cūktāḥ pūtir vāti* — осталась совершенно непонятой Свамнатханом, переводчиком *Канвия*-рецензии. Без всяких комментариев он предлагает такое, что и переводом-то назвать весьма затруднительно: «By that (touching) is verily 'sacrifice'».

²⁶¹ Ср. перевод Г. Ольденберга (*H. Oldenberg. Vorwissenschaftliche Wissenschaft. S. 203*): «Der Mensch ist nicht rein für das Opfer; dauer Unwahrheit spricht, ist er innerlich verfault».

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

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

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

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

В таком случае по завершении (яджны) он слагает (обет — с яджусом): “Сейчас я таков, какой есть!” Ведь будто нечеловеком он теперь становится, когда принимает обет. И раз уж неладно выйдет, если скажет: “Вот я перехожу от сатьи к анрите!” — а тут он действительно вновь становится человеком, то обет пусть слагает, (говоря) именно так: “Сейчас я таков, какой есть!”»

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

«Лежал, поистине, Вритра, покрыв собой все то, что между небом и землей. Из-за того, что лежал, покрыв (*vr*) все это, имя ему Вритра. Индра убил его. Убитый и смердящий (*pṛitih*), тек он (гнилью) во все именно стороны к водам... Вот поэтому и сделалось части вод противно. Взметнулись эти (воды) выше верха. Отсюда (возникла) здешняя (травя) дарбха, она же — вода, лишенная смрада (*anāpūyitāḥ*). В остальных же (водах) подлинно есть как бы (нечистая) примесь, раз в них стекал (гнилью) смердящий Вритра. Именно эту их (нечистую примесь) и отгоняет (адхварью) этими двумя павитрами (из травы дарбха) и уже пригодной для жертвоприношения (*medhyābhiḥ*) водой окропля-

ет (жертвенную утварь). Поэтому он и очищает (кропительную воду) этими двумя павитрами (из травы дарбха)» (ШБр I.1.3.4-5).

Непригодность для жертвы (*amedhya*) и в этом случае соотносится со смердящим началом, только здесь оно непосредственно воплощается во Вритре — этом предельном выражении (по крайней мере со времен Ригведы) силы сопротивления заведенному (*ṛta*) порядку вещей. Вся его жизнь — одна сплошная анрита, одно сплошное нарушение того мирового лада, который боги установили и поддерживали, «предаваясь до изнурения жертвенному действию». Уже само рождение Вритры есть результат словесной ошибки (точнее, ошибки в ударении, влекущей за собой инверсию смысла), которую допустил Тваштар во время яджны, назвав нарождающегося Вритру *indraçatru* («имеющим Индру (своим) врагом-(убийцей)») ²⁶²; в промежутке, пока слова его прародителя поневоле не сбылись и он действительно не был убит Индрой, Вритра только и знает, что растет и без меры поглощает подносимую ему еду, не обременяя себя, разумеется, никакими ответными обязательствами ²⁶³.

Наличие всех этих мотивов — смердящее асурическое начало, осквернение яджны, противление богам и установленному ими поряд-

²⁶² Надо было бы сказать *indraçdtruh* (враг-(убийца) Индры), ср. ТС II.4.12.1; ШБр I.6.3.10 восстанавливает здесь полную форму: *indrasya çatruh*.

²⁶³ Ср. ШБр I.6.3.6-12:

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

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

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

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

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

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

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

ку, вербальный дефолт и смерть-небытие как следствие этого дефолта-анриты, — узлом сплетенных вокруг Змея-Вритры, позволяет сделать еще один шаг и конкретизировать наш вопрос следующим образом: а нет ли чего в устройении человеческого существа от этого смердящего небытием Змея? Однозначный ответ на него опять же дает сама «Шатапатха-брахмана» — именно живот является тем внутренним Змеем-Вритрой, которому человек в течение всей своей жизни платит дань всякий раз, как захочет есть²⁶⁴. Но если это так, если животом своим человек и в самом деле сродни Вритре, то вчитывание в текст привычных нам мыслительных ходов (типа — *человек лжёт, поэтому он внутренне и, разумеется, метафорически нечист*), оказывается, по крайней мере, необязательным условием для того, чтобы разглядеть в ШБр I.1.1.1 определенную, хотя и чуждую нам логику сцепления тем, ту самую логику, которая с полной очевидностью давала о себе знать еще в одной ситуации — в обряде похорон жертвователя-агнихотрина, этого человека по преимуществу текстовой ведийской традиции.

Тут мы действительно сталкиваемся с внутренним очищением, но только не с тем этическим фантомом, о котором говорят исследователи, а с очищением в самом буквальном смысле этого слова: по смерти агнихотрина в ходе заключительного его приношения в огонь (*antyeṣṭi*) перед тем, как поместить на погребальный костер тело, полагалось промыть водой внутренности и умастить их маслом, сделав тем самым этого радателя яджны пригодным для жертвы (*medhya*)²⁶⁵ и, следовательно, для мира богов, куда лежал теперь его путь²⁶⁶.

²⁶⁴ Ср. ШБр I.6.3.17: «(Когда Индра убил Вритру), он разрезал его надвое. Из того, что было в нем природы сомы, он сделал луну, а то, что было природы асур, он вчинил как живот здешним тварям [...] И когда здешние твари хотят есть, это они платят дань вот этому животу-вритре». Со сходным по своей сути мотивом наделения земных тварей смердящим асурическим началом мы сталкиваемся в ШБр IV.1.3.6-8: «Тогда (Вритра, убитый Индрой) стал распространять среди этих (богов) смрад (*sa eṣām āpūyat*). От него, гниющего и смердящего, несло на них (*enāy chuk-taḥ pūtir abhivavau*). Был этот (Вритра-сوما) не хорош ни для приношения, ни для питья. Тогда боги сказали Ветру: «Ветер, провей его для нас, сделай его приятным для нас!» [...] Отогнали боги как бы малую часть его запаха, вложили ее в животных (*paśuṣu*). Это в животных — запах тлена (*kuṇapagandhaḥ*). Поэтому пусть не брезгует запахом тлена. Ведь это запах царь-сомы». Стоит, наверное, подчеркнуть, что ведущий здесь разговор о запахе тлена (*kuṇapa* — по Моньер-Вильямсу: *a dead body, dung; mfn. mouldering*) напрямую касается также и человека, поскольку последний неизменно рассматривался ритуалистами первым по значимости в ряду всех прочих жертвенных животных (ср. ШБр VI.2.1.18: *puruṣo hi prathamah paśūnām*).

²⁶⁵ ШБр XII.5.2.5; здесь же упоминается и несколько иная практика (осуждаемая, правда, самой «Шатапатхой») — перед промыванием удалять из внутренностей нечистый хумус (*vipurīṣam kṛtvā...*). Ср. КШС XXV.7.18.

²⁶⁶ Некоторое подобие *antyeṣṭi* обнаруживается и в самом обряде полнолуного жертвоприношения — когда в конце яджны сжигается умашенная маслом пра-

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

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

Типологически яджна относится к разряду обрядовых действий с ярко выраженной соединительной семантикой. Как и церемония приема гостя, с которой она раз за разом сопоставляется в «Шатапатха-брахмане»²⁶⁷, яджна предполагает совместное принятие еды, устанавливающее между двумя сторонами, участвующими в общей трапезе, особо тесные отношения с взаимными обязательствами. Во время совершения яджны такими участниками были, с одной стороны, боги, а с другой — жертвователь, который после кормления богов вкушал со своими жрецами-помощниками остатки жертвенной еды. Ясное понимание яджны как совместной

стара (пучок жертвенной травы), отождествляемая с новым телом жертвователя, которое после приношения в огонь должно птицей взлететь на небо (ШБр I.8.3.11-20); особенно примечательно здесь то, что данный пассаж содержит очевидную (хотя и не до конца понятную) отсылку именно к погребальной практике (ШБр I.8.3.18).

²⁶⁷ Ср. ШБр I.1.1.8; I.3.1.1 3, 11; I.5.1.26; I.6.4.3 и т.д. Нельзя здесь не отметить, что именно боги идеально подходят под определение гостя (*atithi*), которое дает ему более поздняя дхармическая традиция (ГДхС I.5.36): «из другой деревни» (*asatānagrāmaḥ* — но ведь и боги не из того же села, «проводящий (в доме хотя бы) одну ночь» (*aikātrikaḥ* — но ведь и они в ожидании приношений проводят у жертвователя ночь), «при-бывающий (вечером), когда солнце село на деревья» (*adhivṛkṣasūryopasthāyī* — но ведь и в самом деле собираются они под вечер). В свою очередь и гость может представлять в той же традиции как божество, ср. ВДхС XI.13: «Подобно Агни Вайшванаре приходит в дом гость-брахман. От него получают воды, а от них, изливающихся дождем, — еду». Подобная перекличка не случайна и, в конечном счете, объясняется общей для церемонии приема гостя и яджны конъюнктивной, соединительной семантикой.

с богами трапезы проявляется уже в начале «Шатапатха-брахманы» в связи с толкованием в I.1.1.7-9 необходимости поста сразу же после очищения жертвователя и принятием им обета совершить жертвоприношение:

«С этого времени отказ от еды. Вот тут под обетом (поститься) Ашадха Саваяса разумел полный отказ от еды. Ведь боги понимают намерение человека, они знают, когда тот принимает обет: “Наутро он принесет нам жертву!” Все эти боги приходят в его дом; в ожидании проводят они время в его доме. Это День ожидания. И это уже неладно — есть прежде, чем поели (гостящие в доме) люди. Тем более — есть прежде, чем поели (гостящие в доме) боги. Вот поэтому пусть не ест вовсе! А Яджнавалкья на это сказал: “Если не ест — становится жертвующим предкам, а если ест — объедает богов! Пусть ест только то, что съедается, не будучи съдаемым!” Поистине, то съедается, не будучи съдаемым, что не идет в жертву; раз ест — этим он не становится жертвующим предкам, а раз ест то, что не идет в жертву, — этим он и богов не объедает».

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

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

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

Неисполнение просьб означало бы в данном случае уклонение богов от своих ответных обязательств²⁶⁸, что, разумеется, не могло не расцениваться как нарушение заведенного (*rta*) порядка вещей и, следовательно, как *an-rta*. Оппозиция *satya* — *anrta* потенциально уже присутствует здесь, но она никоим образом не совпадает с привычной нам оппозицией «истина — ложь», способной иногда давать действительно внешне очень схожие высказывания (типа: *Бог да правда, человек да ложь*). К собственно брахманической мысли, однако, все они не имеют ровным счетом никакого отношения: и *satya* здесь не наша истина (или правда), и *anrta* никак не ложь²⁶⁹, и вера (*çraddhā*) не наша вера, и неверие (*açraddhā*) вовсе не атеизм, да и боги (*deva*) совсем не те боги, которые привычны нам.

Если, положим, неверие и находит на людей (а такое, по словам «Шатапатха-брахманы», бывало), то тем самым вовсе не ставится под сомнение существование богов; неверие, как и вера, касается лишь одного — действительности самого жертвенного обряда, что он непременно принесет желаемый плод²⁷⁰. Соответственно *satya* должна бы, скорее, пониматься в контексте описания яджны как «то, что непременно сбывается», — а имплицитно и — «если не будет нарушен заведенный порядок, если не случится быть анрите»²⁷¹. Но боги, они

²⁶⁸ Ср. ШБр I.1.2.19: «Ведь для скольких божеств берутся части жертвенной еды, столько же считают себя этим обязанными исполнить для этого (жертвователя) то желание, с которым он берет (ее) (*yāvat tībhyo ha vai devatābhyo havīṃsi gṛhyanta ṛnam u haiva tās tena manyante yad asmai tat kāmāṃ samarddhayeyur yatkāmyāgrhātī*). Поэтому он и отказывает (ее) божествам (поименно)».

²⁶⁹ Ср. здесь хотя бы совершенно неожиданные для нас высказывания АйтАр II.3.6.9 10, где о сатье говорится вначале как о цветке и плоде речи, а об анрите — как ее корне (*mūla*), и затем подчеркивается плодотворный характер их спаривания (*mithuna*).

²⁷⁰ Ср. ШБр I.2.5.24: «Те, кто раньше жертвовал, совершали жертвоприношения, дотрагиваясь до (алтаря-веди прежде, чем по нему был расстелен бархис) — становилось им хуже. А тем, кто не жертвовал, становилось лучше. Нашло тогда на людей неверие: «Кто жертвует, тому становится хуже, а кто не жертвует — лучше!» После этого жертвенная еда перестала идти к богам отсюда, а ведь боги живут подношением отсюда».

²⁷¹ Примечательно, что испрашивание хотаром благ для жертвователя сопровождалось со стороны последнего бормотанием пожелания уже самим просьбам стать сатьей (ШБр I.8.1.42), что может означать лишь одно — чтобы они оказались действительными и сбылись. Ср. сходный оборот в РВ VIII.44.23: «Если бы, о Агни, я был бы тобой, или же ты был мной, то тут твои желания сбылись бы (*syuṣṣe satyā ihāṣiṣaḥ*)». В примечании к своему переводу Т.Я. Елизаренкова пишет, что «так витиевато выражает автор свою мысль: пусть сбудутся мои желания». К не менее витиевату (хотя, конечно, и гораздо менее изыщному) обороту прибегает для выражения той же в принципе мысли и составитель «Шатапатха-брахманы», следующим образом комментируя одну из мантр, в которой Агни назван «горшком богов»: «Ведь он и в самом деле горшок богов, и тот, кто знает так про это,

ведь «сложены из сатьи» (*satyasamhitāḥ*) и не могут изменить своей природе и не исполнить своих ответных обязательств, порождаемых их участием в общей с жертвователем трапезе. Дело остается за малым — не допустить самим анриту в яджну, сделать яджну одной сплошной сатьей, чтобы просьбы жертвователя как часть яджны тоже стали сатьей²⁷². В таком случае словесная составляющая обряда должна бы выстраиваться так, чтобы звучащая во время него речь могла бы переживаться ритуалистом (причем без тени сомнений) как одно непрерывное говорение сатьи. Вот и посмотрим под этим углом зрения — с целью прояснения индикативного значения *satya* в данном обрядовом контексте — на речевую практику участников яджны.

В чисто операциональном плане последняя, как о том единодушно свидетельствует вся ведийская и послеведийская литература, сводилась (в идеале) к воспроизведению обрядовых формул, или мантр. Важно при этом отметить, что уже сами мантры были в глазах ритуалистов далеко не однородными. Мантрами в полном смысле этого слова являлись прежде всего ричи, яджусы и саманы, опиравшиеся на авторитет соответствующих *самхит* и обращенные или к богам, или к необходимым для их почитания жертвенным объектам. Но были мантры и иного рода — так называемые мантры-наказы (*praiṣa*), которыми жрецы побуждали друг друга совершить то или иное обрядовое действие. Статус последних, не подкрепленных очевидным образом авторитетом *самхит* и представлявших собой посюстороннюю речь²⁷³ земных участников обряда, должен был вызывать (и действительно вызывал) некоторую напряженность, на что, в частности, указывает дискуссия в КШС I.10.1-2 по поводу того, можно ли считать их собственно мантрами. Определенные основания к этому давала сама «Шатапатха-брахмана», называя наставления типа: «Поставь кропительную воду!», «Протри жертвенные ложки!» и т.п. — простым наказом (*praiṣa*), который можно произнести, а можно и опустить (ШБр I.2.5.21).

Наряду с этим были мантры-наказы, чье воспроизведение по ходу обряда считалось строго обязательным, и тем не менее даже в

подлинно получает горшок того (из них), чей горшок стремится получить» (ШБр I.4.2.13). Исполнение желаний жертвователя здесь опять связывается с мотивом общей с богами трапезы, но только буквально — из одного горшка с ними.

²⁷² Ср. ШБр VII.4.1.5: «...когда жертвователь поет вначале саман (начинающийся со слова) “сатъя”, тут он и делает сатью его (т.е. Огня-Агни) ртом. Он становится сатьей, сатъя оборачивается им, и становится сатьей то его желание, ради которого он совершает этот (жертвенный обряд)».

²⁷³ Или — «человечью речь» (*mānuṣī vāk*), как выразится по поводу такого рода наставлений ШБр X.5.1.1.

этом случае при их трактовке, как в ШБр I.1.4.11, всплывали весьма показательные мотивы, связанные с определенной недостаточностью, возникающей в результате обращения жрецов к друг другу:

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

Произнесение мантры-наказа явно переживается здесь как упущение яджны, ее потеря, и в этой связи становится актуальным вопрос о ее возвращении обратно, который сразу же снимается за счет истолкования «приди» в качестве зова, обращенного не к одному из представителей земных участников обряда, а непосредственно к самой яджне. Понятно, что это частная интерпретация, приложимая лишь к частному случаю. Но вопрос-то, если он на самом деле возникал, требовал гораздо более радикального и более универсального решения тем более, что многократно повторяющийся стандартный обмен наказами во время всех основных приношений составлял неременную часть яджны. Кроме того, если мы правильно встроились в ход рассуждений ритуалиста и вопрос этот действительно провоцировался посюсторонней ориентацией мантр-наказов, можно, видимо, ожидать, что его решение будет заключаться, с одной стороны, в повышении (тем или иным способом) их статуса, а с другой — в противопоставлении их тоже вроде бы посюстороннему мирскому слову. Именно в этом направлении и движется мысль «Шатапатха-брахманы», делающей в данном случае особое ударение, во-первых, на «согласном», «симфоническом», характере взаимодействия жрецов как гарантии успешности яджны и, во-вторых, на необходимости полного исключения ими мирского слова из своего оборота:

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

Когда этот (адхварью) обращается (к агнидхре с призывом): “Вели, чтоб было услышано (хотаром!)” — именно яджну он теперь уговаривает: “Послушай нас, вернись к нам!” А когда в ответ (агнидхре) го-

ворит: “Да услышано будет!” — именно яджна теперь возвращается, (послушавшись): “Да будет так!” Этой вернувшейся (яджной), природы семени, жрецы занимаются, передавая (ее) из рук в руки неприметно для жертвователя. Передавая из рук в руки, жрецы занимаются ею так же, как занимались бы, передавая из рук в руки наполненный горшок. Это именно речью они занимаются теперь, передавая (ее) из рук в руки. Ведь яджна и в самом деле речь, а речь — семя. Это именно им они и занимаются теперь, передавая из рук в руки.

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

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

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

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

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

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

После этого удгатары не должны говорить стороннего до последнего (самана хвалебной песни). (Сказав хотару)²⁷⁴: “Это последний!” — удгатары передают яджну в руки хотару.

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

Если тот, к кому яджна возвращается, все же скажет стороннее, он впустую прольет (семя-яджну) жертвователя, как пролил бы напол-

²⁷⁴ Для конъектуры «сказав хотару» ср. КШС III.3.18; у Ю. Эггелинга вопреки общей логике рассуждений ритуалиста и прямому указанию составителя «Катьяяна-шраутасурты»: «thus thinking».

ненный горшок. Когда же жрецы занимаются яджной, согласно ведая (*saṁ-vid*) (ею), там все ладится и не кончается выкидышем. Поэтому так только и следует вынашивать яджну.

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

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

Если этот (жертвователь) желает дождя²⁷⁵ — жертвует ли он во время ново- и полнолуного приношения или (подобным ему) ишти-приношением, — пусть скажет: “Поистине, я желаю дождя!” И еще пусть скажет по такому случаю адхварью так: “Представь в уме восточный ветер и молнию!”; агнидхре — так: “Представь в уме тучи!”; хотару — так: “Представь в уме гром и дождь!”; брахману — так: “Представь в уме все это!” В том случае, когда жрецы занимаются яджной, согласно ведая так (ею), дождь и в самом деле идет.

Поистине, (говоря): “Вели, чтоб было услышано!” — боги призвали сияющую (корову). (Говоря): “Да услышано будет!” — подпускали теленка, (чтобы у нее прибыло молоко). (Говоря): “Жертвуй!” — отнимали (его от вымени). (Говоря): “Мы, кто жертвует...” — садились рядом. С восклицанием “Вашат” доили сияющую. Поистине, сияющая (корова) — это здешняя (земля) и вот это ее дойка. Поистине, кто знает так эту дойку сияющей, для того, так же доясь, эта сияющая (земля-корова) исполняет все желания». (ШБр I.5.2.6-20)

Перед нами типичный образец ритуалистической мысли со своей особой и неповторимой логикой развертывания повествования, определявшейся сцеплением целого ряда образов и мотивов, входивших в сознание ритуалиста в качестве единого смыслового поля. В попытке прояснить присущие ей ходы отметим важнейшие из них. Произнесение мантр-наказов опять ассоциируется с упущением и бегством Яджны-Речи. Гарантия от него усматривается в согласованном, «симфоническом» взаимодействии жрецов:

²⁷⁵ О мотивированности здесь перехода к теме дождя см. примеч. к моему переводу ШБр I.5.2.18: «Шатапатха-брахмана» Книга I. Книга X (фрагмент) / Пер., вступительная статья и примеч. В.Н. Романова. М., 2009. С. 308.

каждый из них, произнося свой наказ, упускает яджну, но ее тут же подхватывает другой. Только так, осторожно, будто имеют дело с горшком, полным воды, передавая ее как семя, которое в свое время даст доношенный плод, они могут избежать опасности выкидыша; но и сами эти мантры становятся Яджной-Речью лишь при согласованном их воспроизведении — лишь в этом случае, взятые как целое, они действительно начинают обнаруживать присущие ей меру и числовые соответствия²⁷⁶.

Необходимым условием подобной «симфонии» является сохранение жрецом молчания в определенные периоды обряда почитания богов. Молчание, таким образом, есть тоже неотъемлемая часть жертвоприношения, эквивалентная в некотором смысле произнесению мантр в голос²⁷⁷. Нарушить каким-либо образом молчание в промежутке между мантрами значит прервать согласие, произвести нечто стороннее яджне. Отсюда требование — жрец не должен говорить стороннего (*na-apavyāharet*) яджне²⁷⁸, пока она в его руках. А стороннее яджне все, что не есть молчание и мантра, т.е. любое мирское, человеческое слово (*mānuṣī vāk*), а не только ложное. Если человеческое слово — слово, разумеется, нарушающее согласие, отвлекающее от яджны (ср. ШБр I.7.1.15) и вредящее ей (ср. ШБр I.8.1.29) — все же вылетает в означенное время, во искупление этой промашки, чтобы восстановить «симфонию», следует пробормотать очищающий рич или яджус, обращенный к Вишну²⁷⁹. Когда все это соблюдается, как надо, яджна по заведенному богами порядку приносит свои плоды и желания жертвователя исполняются, становясь сатей: идет вовремя дождь, травы растут, молока в изобилии и т.п.

Приведенный отрывок позволяет наметить фундаментальнейшую оппозицию, определившую в данном случае весь ход рассуж-

²⁷⁶ Ср. АйтБр Ш.9, где ритуалист, будучи также озабочен сомнительным статусом мантр-наказов, прибегает, однако, к другому, более привычному для брахманической прозы приему. Вследствие этого он выстраивает соответствующую «этимологическую фигуру» и, играя на омонимичности корня *iṣ*, просто показывает, что сам наказ (*ṛaiṣa*) уже по своему имени имеет непосредственное касательство к возвращению убежавшей от богов яджны.

²⁷⁷ Ср. аналогичную функцию молчания, заменявшего собой произносимую в голос мантру, при жертвоприношениях Отцу-Праджapati.

²⁷⁸ Здесь *apavyāharet* тождественно, без всякого сомнения, *mānuṣīṁ vācaṁ vyāharet* в ШБр I.1.4.9.

²⁷⁹ Ср. ШБр I.1.4.9. Развернутое обоснование необходимости молчания для дикшитара излагается в ШБр III.2.1.38: «Вот когда он сдерживает речь, а речь — это подлинно яджна, яджну он и заключает в себя. Но если, сдерживая речь, он (все же) вымолвит слово, то яджна, будучи упушена (им), убегает прочь. И в этом случае пусть пробормочет рич или яджус, обращенный к Вишну. Тут он вновь ухватывает яджну, и в том для него искупление».

дений ритуалиста: есть Речь и речь. Есть Речь, воспроизводящая Речь божественных пионеров жертвенного обряда, состоящая из мантр, соответствующая порядку яджны, соразмерная ей и неизменно приводящая к исполнению желаний²⁸⁰; и есть сторонняя яджне речь, не состоящая из мантр, не соразмерная яджне, нарушающая «симфонический» порядок и чреватая здесь только выкидышем²⁸¹; избежать его можно, превратив ее именно в речь стороннюю, не оставив ей места внутри яджны.

В свете этого требование говорить во время яджны одну только сатью, с чего начинается текст «Шатапатха-брахманы», в чисто прагматическом отношении означает, что ради успеха яджны, чтобы желания жертвователя сбылись, активная речевая практика участников обряда в идеале должна была бы свестись к мантрам, т.е. к воспроизведению Речи, благодаря которой «боги стали тем, чем они есть сейчас», а стали-то они именно сатьей, причем и в том смысле, что их слова непременно сбываются, но и в том, что они, приняв участие в общей с людьми трапезе, просто не могут уже в силу своей этой сатья-природы не исполнить желаний жертвователя, ибо противное означало бы анриту — противоправное неисполнение ими своих ответных обязательств.

В том же контексте, когда мантры однозначно противостоят «человечьему» слову, последнее как вредящее яджне начало неизбежно должно было ассоциироваться с анритой и, разумеется, во все не потому, что оно греховная ложь в нашем понимании этого слова; мирская речь, будучи необязательной в смысле сбываемости и изначально чреватая возможностью «выкидыша», просто нару-

²⁸⁰ Ср. БрУп I.3.27 (= КБрУп I.5.18): «Такова, поистине, Божественная Речь, с помощью которой что бы ни говорил он, то и сбывается (*sā vai daivī vāg yajñā yad yad eva vadati tad tad bhavati*)».

²⁸¹ Попутно отметим, что для «филологически» ориентированного сознания ритуалиста «выкидыш» здесь не просто случайная метафора. Речь по самой своей женской природе (жс f.) способна давать разный плод — и доношенный, и недоношенный; ср. ШБр I.4.5.11–13, где составителем текста последовательно обыгрывается этот прихотливый характер женской природы Речи, проявившийся в ее споре с Умом по поводу того, кто из них лучше: «Пошли они за ответом к Праджапати. Праджапати и произнес вослед (своему) уму: “Это Ум лучше тебя! Ведь ты подражательница Уму в делах, идущая следом, а подражатель превосходному в делах, идущий (за ним) следом, хуже (его)!” Когда же было сказано противно ей, надулась Речь и случился с ней выкидыш. И сказала тогда Речь: “Ради тебя не стану больше беременить себя приношениями, раз сказал ты противное мне!” Поэтому, что ни делается ради Праджапати во время яджны, все делается без речи. Ведь Речь и в самом деле перестала беременить себя приношениями ради Праджапати. А этот плод вынашивали боги — когда в шкуре, когда в чем. Вот и спрашивали они: “Не здесь (*atra*) ли он?” И получился из него Атри».

шает необходимую «симфонию», препятствуя тому, чтобы желания жертвователя сбылись, став таким образом сатьей.

Если наш вывод этот верен и нам хотя бы отчасти удалось приладиться к мысли ритуалиста, то мы, дойдя вместе с ним до последнего ее проявления, должны бы столкнуться с парадоксальным требованием полного отказа от мирского слова уже за пределами яджны — когда запрет на него распространяется на всю повседневную жизнь жертвователя. Вот он, положим, разводит жертвенные огни и принимает на себя обет каждодневно после совершения агнихотры почитать их, поддерживая до конца жизни. Коллизия, возникавшая при этом, состояла в том, что теперь он должен вроде бы неукоснительно держаться сатьи, но как же можно было совсем обойтись без повседневной речи?! Решаться этот вопрос мог по-разному, но главное, как о том свидетельствует «Шатапатха-брахмана», что он и впрямь возникал:

«Поистине, уход за (жертвенным огнем после его) разведения (и вбирания в себя вместе с вдыханием его дыма состоит в) сатье. Тот, кто говорит сатью, дает ему разгореться (внутри) так же, как если бы окроплял он этот разоженный огонь маслом. Жизненная сила (*tejas*) его становится все больше, день ото дня становится ему лучше. А вот кто говорит анриту, тот гасит его так же, как если бы окроплял он этот разоженный огонь водой [...] Поэтому пусть говорит он только сатью.

Из-за этого и сказали родственники Аруне Аупавеши: «Ты совсем устарел. Разведи для себя два огня, (чтобы набраться силы)» И сказал он: «Значит, вы говорите мне: ‘Стань молчальником’ (*vācārṇyama eva-edhi*)!» Поистине, кто развел огни, не должен говорить анриту. Не говорить же анриту он только и может, когда не говорит совсем. Насколько уход (за ними) — это (говорение) единственно сатьи» (ШБр II.2.2.19-20)²⁸².

Отметим для себя два важнейших момента. Разведение жертвенных огней с их последующей интериоризацией явно переживается здесь как изменение природы человека. Еще один шаг — и мы, оставаясь в пределах той же логики, получили бы на выходе обряд пранагнихотры²⁸³, при котором любое вкушение еды предстает не как подношение асурическому животу-вритре (со всеми вытекав-

²⁸² Перевод Ю. Эггелинга неверен, и в приложении *Additions and Corrections* (SBE, Vol. XII. P. 452) переводчик исправляет его.

²⁸³ О пранагнихотре см.: *Bodewitz H.W. Jaiminīya Brāhmaṇa I*, 1-65. Translation and Commentary with a study Agnihotra and Prāṇāgnihotra. Leiden, 1973. P. 215 и сл.

шими отсюда «смердными последствиями»), а как непрерывная и ежедневная атма-яджна, успех которой начинается самым естественным образом зависеть от того, говорится ли при этом одна только сатья (т.е. мантры) или все же дают случиться анрите²⁸⁴.

В таком случае вывод, который сделал для себя Аруни Аулавеша из речи родственников-доброхотов, вполне закономерен: сбудется или нет то или иное мирское его слово, нельзя с определенностью предсказать в силу неопределенности и непредсказуемости самой мирской жизни. Ее отличие от обрядовой как раз и состоит в том, что во время жертвенного обряда любая мантра сразу же становится «истинной», находя себе опору (*pratiṣṭhā*) в жертвенном действии того или иного жреца, которое, согласно КШС I.3.5, должно быть реализовано с последним словом жертвенной формулы. А раз так, чтобы не отпасть от сатьи, чтобы ненароком не загасить в себе огонь и не изменить своей новой природе, лучше уж сохранять тогда полное молчание.

Судя по всему, подобная практика как альтернатива «человечьей» анрите и в самом деле могла иметь место в повседневной жизни. По крайней мере, эпизод с Видегхой Матхавой, который упорно не отвечал на вопросы своего домашнего жреца, вынашивая во рту Агни Вайшванару (ШБр I.4.1.10-19), говорит, видимо, об этом. Но логика ритуалиста, отточенная в очных и заочных дискуссиях, способна была предложить и не столь прямолинейные решения.

Ту же дилемму, которая вставала перед агнихотрином, обязанным изо дня в день утром и вечером совершать возлияния молока в жертвенный огонь, КауБр II.8, прибегнув к привычным для ритуалиста ходам, снимает следующим образом. Произнося вечером мантру: «Свет — это огонь, огонь — свет!», а утром: «Свет — это солнце, солнце — свет!» — «светом он называет того, кто сущий свет (*taṁ jyotiḥ santam jyotir ity āha*). Он произносит отвечающее сущему (*satyam vadati*). Его здешний атман, составленный из речи, становится сделанным из сатьи (*satyamaya*). Но и боги сделаны из сатьи...»; и далее говорится, что благодаря этой произносимой дважды в день сатье он остается сделанным из сатьи, хотя бы и говорил в промежутке анриту.

Подобное решение проблемы, несмотря на кажущуюся нам эксцентричность, целиком соответствует привычной для ритуалиста логике рассуждений. Если, положим, уделяемая богам часть

²⁸⁴ Возможный в этой связи вопрос об имевших место фекалиях и у агнихотрина, вполне мог разрешаться в духе ШБр VI.6.4.1 — за счет соотнесения фекалий с пеплом (*bhasman*) от этого внутреннего жертвенного огня.

жертвенной лепешки (*avadāna*) снизу и сверху поливается адхварью маслом, то она есть масло²⁸⁵; если хотар, произнося во время полнолуного обряда «разжигающие» ричи, начинает со звука «хин», а завершает их гудящим «ом», что является приметой самана, то и вся яджна жертвователя соединяется с саманом²⁸⁶; и, разумеется, если по обеим сторонам от мирской речи оказывается сатья-мантра, то превосходством сатьи наделяется и сама мирская речь²⁸⁷.

По-своему решает все ту же дилемму «Айтарея-брахмана». Вот человек проходит посвящение (*dīkṣā*), дающее право жертвовать сому. Но длиться-то оно может и целый год. Среди других встававших при этом житейских вопросов²⁸⁸ естественно возникал вопрос и о повседневной речи — а как же с ней ему быть? И, надо сказать, ответ, предложенный «Айтарея-брахманой», на изумление прост и удивительно изящен в этой своей простоте:

«Поистине, посвящение (*dīkṣā*) — это рита (*ṛta*); посвящение — сатья. Поэтому только сатья должна говориться тем, кто проходит посвящение. Но тогда действительно могут сказать: “Кто ж это из людей в состоянии говорить одну только сатью?! Ведь это боги сложены из сатьи (*satyasamhitāḥ*), а люди сложены из анриты (*anṛtasamhitāḥ*)”

Пусть тот, кто проходит посвящение, обращается (к собеседнику) с речью, добавляя (к его имени слово) *vicakṣaṇa*²⁸⁹.

²⁸⁵ Ср. ШБр I.7.2.10: «Сделав (в джуху-ложке) подстилку из масла и дважды уделив (из лепешки) жертвенной еды, он, (положив в джуху оба преломка), еще сверху поливает (их) маслом. На самом деле (есть только) два приношения (в огонь): одно — приношение сомы, другое — приношение масла. Что до приношения сомы, то состоит оно единственно из него самого. А вот хавир-яджна, как и жертвенное животное, это то же, что и приношение масла. Эту (лепешку) он и делает теперь маслом — поэтому и масло (у нее) с обеих сторон».

²⁸⁶ Ср. ШБр I.4.1.1: «Подлинно говорят: “Нет яджны без самана!” И ведь самана не поют, не сказав (сначала) “хин” Когда (хотар) говорит (вначале) “хин”, тогда исполняется то, что в природе “хина”, (состоящей в предварении самана). И именно с каждым гудением звука “ом” (после каждого рича) он достигает того, что в природе самана. А вместе с этим и вся яджна его соединяется с саманом». Появление этой сложной объяснительной конструкции спровоцировано в данном случае тем, что во время полнолуного обряда, о котором здесь идет речь, саман как раз и не исполнялся.

²⁸⁷ Ср. БрУп V.6.2 (= КБрУп V.5.1), где в обоснование медитации на слово *satyam*, в частности, говорится: «Оно имеет три слога *sa-ti-yam*. Первый и последний слоги — сатья, средний — анрита. Поэтому эта анрита, охваченная с обеих сторон сатвью, принимает именно природу сатьи».

²⁸⁸ Об этом см.: Kane P.V. *History of Dharmasāstra*. Vol. II, part II. Poona, 1941. P. 1139—1140.

²⁸⁹ «Проницательный», но одновременно и «явственно видимый»; у А.Б. Кейта — *discerning*, что, на мой взгляд, ведет к чрезмерному уплощению мысли ритуалиста и практически полной утере двойной его игры со словом *vicakṣaṇa*.

Vicakṣaṇa — это подлинно глаз (*caḥṣ*). Ведь с его помощью видит он и в самом деле явственно (*vi-*). Поэтому и спрашивают говорящего: “Ты видел?” Если говорит: “Видел!” — то ему верят. А если сам видел, то даже многим другим не верит. Поэтому тот, кто проходит посвящение, пусть обращается (к собеседнику) с речью, добавляя (к его имени слово) *vicakṣaṇa*. Произнесенная (с этим словом) речь его и наделяется превосходством сатьи» (АйтБр I.6).

На практике предложение «Айтарея-брахманы» могло бы выглядеть приблизительно так: «Девадатта, о явственно видимый (*vicakṣaṇa*), запряги-ка лошадей!» И теперь уже неважно, исполнит ли этот всеми (и мной в том числе) затурканный Девадатта его наказ или нет — все равно благодаря добавлению *vicakṣaṇa* мирская речь хозяина оборачивается сатьей, ибо тот и в самом деле виден ему явственно. Но дело, разумеется, не в практике, а в самом ходе рассуждений ритуалиста и том конечном выводе, который мы просто обязаны из этого сделать для себя относительно индикативного значения *satya* и *anṛta* в данном обрядовом контексте.

В целом соотнесение глаза с сатьей вещь вполне тривиальная для брахманической мысли, как, впрочем, почти каждое из высказываний, входящих в разбираемый отрывок. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить его с ШБр I.3.1.27-28, где жрецу-адхварью в определенный момент полнолуного обряда предписывается направить свой взгляд на жертвенное масло:

«Он смотрит (на масло). Поистине, глаз — это сатья. Глаз же и в самом деле сатья. Поэтому, если бы сейчас подошли двое спорящих (один из которых говорил бы): “Я видел!”, (а другой): “Я слышал!” — мы поверили бы именно тому, кто сказал бы: “Я видел!” (Смотря на масло), это именно сатьей он теперь и приправляет (его) обильно.

Смотрит (с яджусом): “Ты — накал! Ты — свет! Ты — бессмертие!” Вот эта мантра как раз и есть сатья. Ведь (масло) это и в самом деле — и накал, и свет, и бессмертие. (Произнося этот яджус), это именно сатьей он теперь и приправляет (его) обильно».

Сравнение показывает, что ход мысли ритуалиста подразумевает в обоих случаях тождественные в принципе шаги: глаз — это сатья; нечто, поставленное в связь с глазом (в «Айтарея-брахмане» — это повседневная речь, к которой добавляется *vicakṣaṇa*; в «Шатапатха-брахмане» — масло, на которое направляет свой взгляд адхварью), «приправляется сатьей»; эта «заправка» сопровождается словом-сатьей (в первом случае — словом «явственно видимый»; во втором —

мантрой, утверждающей и без того всем очевидное («ведь и в самом деле накал...») и к тому же имеющей еще опору в Веде (BC I.31).

Однако есть и отличие. Объяснение «Шатапатхи» нацелено, прежде всего, на раскрытие «очевидного» и имеющего отношение к существу яджны смысла, который заключен в «бросании взгляда», притом что само масло только тем, что называется оно «масло», уже содействует исполнению просьб жертвователя, желательным для него образом воздействуя на богов, будучи по одному своему названию самой приятной для них привадой²⁹⁰. Цель, преследуемая «Ай-тарей-брахманой», в данном случае прямо противоположная — наделить «превосходством яджны» то, что не есть яджна, т.е. то, что не имеет отношения к существу яджны. Не имеет же отношения к ее существу и, следовательно, не является сатьей простая «человечья» речь, обычная и повседневная, — и причем вся целиком, а не только ложная (в нашем смысле этого слова) ее сторона. Но поскольку «сатья и анрита, — говоря словами «Шатапатха-брахманы», — это двойца, третьего нет», наша обычная повседневная речь и есть та анрита, которая, затесавшись в жертвенный обряд и нанося ему неоправимый вред, препятствует тому, чтобы вся яджна и, следовательно, как неотъемлемая ее часть просьбы жертвователя, оформленные в виде мантр, стали определенно сатьей и соответственно сбылись.

В этом, собственно говоря, и заключалось отличие посюсторонней мирской речи от посюстороннего же, но обрядового наказа. Когда, к примеру, адхварью говорит агнидхре во время обряда: «Поставь кропительную воду! Протри ложки! Подойди с жертвенным маслом!» и т.п. — он абсолютно уверен в том, что тот и впрямь поставит воду, протрет ложки и подойдет, и наказ его реализуется, и слово его непременно станет сатьей. В то время как от того же Девадатты можно ждать всякого, и такая неопределенность, грозящая тем, что говоренное слово может пропасть попусту и не найти себе опору в действительности, обернувшись выкидышем-анритой, вызывает упреждающее стремление защитить себя от этого тем или иным способом, заранее покрыв возможную недостачу.

Приведенные тексты, пытающиеся различными средствами разрешить коллизию между требованиями обряда и обыденной жизни, дают нам ясно понять и живо представить, что имели в виду ритуалисты, употребляя *satya* и *anṛta* в данном контексте. В пределах

²⁹⁰ Ср. ШБр I.3.2.17. Кстати сказать, в упомянутом выше эпизоде с молчальником Видегахой Матхавой, который вынашивал во рту Агни Вайшванару, его домашнему жрецу после нескольких неудачных попыток удалось-таки разговорить его, выманив Агни из его рта с помощью рича, содержащего слово «масло» (ШБр I.4.1.10 13, 18 20).

свойственной им логики рассуждений, которой мы пытались по возможности следовать, предписания, аналогичные тому, что изложено в ШБр I.1.1.5, требовали (повторю еще раз, но теперь уже с полной уверенностью) лишь одного — чтобы стороннее ядшне человеческое слово так и осталось сторонним ей, а вся речевая практика участников обряда была бы целиком сведена к произнесению мантр. Но поскольку *mantra* и *yajña* в пределах все той же логики оказывались, в конечном счете, синонимами, принятие жертвователем обета держаться далее сатьи означало провозглашение им своей решимости совершить обряд почитания богов и боле ничего — ничего из того, что подразумевало бы наше «держаться истины».

Глава 4

О понятии *bhū* («становиться сушим»)

Каких-либо сомнений в том, что *satya* и *anṛta* в их индикативном значении отсылают здесь соответственно именно к мантре и противостоящему ей мирскому слову, теперь, на мой взгляд, быть уже просто не может. Но само их появление, да еще в маркированном месте, в самом начале первой брахманы «Шатапатха-брахманы», крайне примечательно. Оно сразу же переводило весь последующий разговор в высший регистр — на уровень предельного смысла культуры. Оно сразу же указывало на то, что с точки зрения упорядоченного, а потому и добротного сухого (*sat*) — ведь другим, не упорядоченным, не добротным и соответственно не нагруженным положительными коннотациями, это сущее не могло даже помыслиться²⁹¹ — яджна, о которой пойдет дальше речь, и есть искомая

²⁹¹ Положим, слово *pātra* («горшок») в своей сильной смысловой позиции уже само по себе, обходясь без каких бы то ни было дополнительных определений, отсылало именно к идее сухого горшка, т.е. горшка настоящего и добротного, а вспомогательных грамматических маркеров (в данном случае наречия-префикса *apa-*) требовала лишь идея несущего, т.е. недоброкачественного, непригодного к употреблению и тем самым ненастоящего горшка (*apa-pātra*). Ср. наблюдения С.Л. Невелевой над языком эпической поэзии, согласно которым «маркированными соответствующими грамматическими средствами (прилагательными, частицами) оказываются отрицательные понятия»; отсутствие таковых при положительных понятиях «восстанавливается логически», причем «их однозначный смысл не только положителен, но и соответствует высокой степеню признака» (Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М. 1987. С. 705, примеч. 14 (Памятники письменности Востока. LXXX)).

сатья (*sat-ya*), т.е. то, что непременно сбывается, что с необходимостью станет добротным сущим (*sat*). А сатья в свою очередь и есть по преимуществу яджна, благодаря которой желание жертвователя сбывается (*satyo bhavati*) и сущее (*sat*) являет себя очевиднейшим образом — в виде полного срока его жизни, идущего вовремя для него дождя, изобилия у него еды, скота, потомства и т.п. Анрита же (*an-ṛta*), напротив, есть отрицание (*an-*) заведенного (*ṛta*) порядка вещей и, следовательно, отрицание яджны, с помощью которой этот порядок установили некогда боги и неизменно отстаивали потом в постоянной борьбе со своими сородичами асурами.

Таким образом, в своем обрядовом значении те же *satya* и *anṛta* отсылали уже не просто к мантре и противостоящему ей мирскому слову, а непосредственно к самой бытийной основе яджны. Подчиняясь этому импульсу и привычно отступая в поисках опоры во время оно, ритуалистическая мысль не могла в конце концов не столкнуться с вопросом об исходном состоянии мира, когда еще не было в нем порядка, а столкнувшись, не могла не дать ответа вроде того, что предложила «Шатапатха-брахмана», связав, в частности, преодоление изначального хаоса с последовательным разведением сатьи и анриты и закреплением их за богами и асурами соответственно:

«Вступили боги и асуры, два порождения Праджapati, в отцово наследство — из речи, из сатьи и анриты, и именно и из сатьи и из анриты. Говорили они сатью, и те и другие, и анриту — и те и другие. Боги оставили анриту — держались они сатьи, а вот асуры оставили сатью и держались анриты.

Та сатья, что была у асур, увидела это (и сказала): “Поистине, боги, оставив анриту, стали держаться сатьи. Пойду-ка я туда!” Пошла эта (половина сатьи) к богам. Та анрита, что была у богов, увидела это (и сказала): “Поистине, асуры, оставив сатью, стали держаться анриты. Пойду-ка я туда!” Пошла эта (половина анриты) к асурам.

Теперь боги говорили всю сатью, асуры — всю анриту. Боги — те говорили, прицепившись к сатье. Были они вроде бы последними из мужей²⁹², последними из неимуших. Поэтому и теперь, кто говорит, прицепившись к сатье, вроде бы и становится последним из мужей, последним из неимуших, но, в конце концов, именно он и становится сущим (*bhū*). Ведь боги, в конце концов, и в самом деле стали сухими.

²⁹² Перевод «последними из мужей» (*aśavīratārāḥ*) — условен. Из всех предложенных интерпретаций *aśavīra* (см.: Macdonell A.A., Keith A.B. Vedic Index. Vol. I. Varanasi, 1958, с.123) ясно только одно, что *aśa* придает всему сложному слову уничижительное значение (у Эггелинга — *very contemptible*).

А вот асуры говорили, прицепившись к анрите. (Привлекая к себе скот), красовались они, как соль²⁹³, и были вроде бы и имущими. Поэтому и теперь, кто говорит, прицепившись к анрите, красуется, (привлекая к себе скот), как соль, вроде бы и имущим становится, но в конце концов он только ничтожится (*parā-bhū*). Ведь асуры в конце концов и в самом деле ничтожились.

Так вот, эта сатья — то же, что и тройственное знание (*trayī vidyā*). Боги сказали: «Да сотворим мы эту сатью, совершив яджну!» (ШБр IX.5.1.12-18).

Все, как мы видим, начинается здесь с дифференциации речи — с ее распада на сатью и анриту. Но сатья, согласно приведенному тексту (и, добавим, согласно нашему ее пониманию), не что иное, как «тройственное знание» (*trayī vidyā*), т.е. все те же ричи, яджусы и саманы, или, говоря иначе, все те же мантры по преимуществу. Их произнесение подразумевает сотворение яджны-сатьи, а поскольку сатья противопоставлена «непорядочной» анрите, то и наведение в мире порядка. Следствием дифференциации речи стало возникновение двух взаимоисключающих и противостоящих друг другу состояний — божеского и асурического, соотносимых в тексте с глаголами *bhū* («становиться») и *parā-bhū* («становится далеким», «исчезать», «приходить в упадок»).

Данный случай демонстрирует относительно редкое для «Шатапатха-брахманы» употребление глагола *bhū* не в качестве связки, а по линии его глубинного значения (в предложенном переводе — «становится сущим»), которое с необходимостью актуализируется при его столкновении с антонимичным *parā-bhū*, сопряженным, в свою очередь, с негативными мотивами и прежде всего — с нанесением ущерба яджне²⁹⁴. Оно прямо указывает на то, что значит в данной культуре «становиться сущим» в полном смысле этого слова. Прежде всего это значит становиться самодостаточным и ни от кого не зависящим²⁹⁵ собственником (*svāmin*) вообще, но в первую очередь — именно яджны, быть хозяином (*pati*) яджны, т.е. жертвователем, по велению которого она безоговорочно совершается жрецами и в результате чего он сам на своей яджне оказывается самосущим (*svayambhū*) Праджапати (ср. ШБр I.6.1.20).

²⁹³ «(Привлекая к себе скот), красовались они, как соль (*āṣa iva pipiṣiṭuḥ*)» — У Эггелинга: «throve even as salt soil».

²⁹⁴ Ср. сцепление данного мотива с *parā-bhū* в ШБр I.4.1.40: «Хотели было асуры-ракшасы навредить богам, жертвовавшим жертвой. Навредить-то они хотели, да не смогли навредить, (прицепившись к ней), — вот и ничтожились (*parā-bhū*-)».

²⁹⁵ Ср. ниже смысл оборота *ātmanā bhavati*.

«Становиться сущим» на уровне предельного смысла культуры, когда *yajña* играет роль ее семантического ядра, по самой своей сути должно было коррелировать в сознании с идеей жертвоприношения, с пребыванием на месте почитания богов (*devayajana*) и, наконец, с приобщением благодаря этому к добропорядочному и добротному сущему, являющему себя на земле в виде полного срока жизни жертвователя, наличия у него многочисленного потомства, скота и т.п. «Стать сущим» в полном смысле этого слова означало стать, как и боги, сатъей, творить сатъю-яджну, утверждать через нее присущую миру благодатность для жертвователя, но одновременно и лишать асурическое, не-сущее начало какого бы то ни было места в мире, какой бы то ни было возможности случиться в нем — причем как во временном аспекте²⁹⁶, так и в пространственном²⁹⁷.

Семантическое поле *parā-bhū*, антонима *bhū*, также выстраивается в его отношении к понятию яджны. «Ничтожиться» — значит не иметь места в трех мирах, не быть сопричастным яджне²⁹⁸,

²⁹⁶ Ср. постоянно звучащую в «Шатапатха-брахмане» тему: с помощью яджны боги завоевывают год (времена года, месяцы, темную и светлую их половину, дни и ночи) и тем самым лишают асуров-соперников в нем (в них) доли (I.5.3.3; I.5.3.9-13; I.7.2.2224 и т.д.).

²⁹⁷ Чаще всего это выражается в мотивах изгнания асуров за пределы трех миров, лишения соперников богов доли в них и т.п. Чтобы воспрепятствовать выходу асуров из небытия, боги, согласно «Шатапатха-брахмане», прижимают их сверху тремя мирами и на всякий случай «еще тем, что четвертое помимо этих миров» (ШБр I.2.4.13), хотя уже и об этом четвертом нельзя с уверенностью сказать, есть ли оно или нет (ШБр I.2.4.21). В качестве примера можно привести еще одно место из «Шатапатхи», где самым естественным образом совмещаются уже оба указанных аспекта. Цитируемый далее текст имеет своей целью объяснить, почему хотар при произнесении «разжигающих» ричей должен, не переводя дыхания, трижды повторить первый из них и трижды последний:

«Не переводя дыхания, пусть трижды повторяет первый (рич), трижды — последний. Поистине, миров этих — три. Это именно эти миры он тем самым тклет вместе, эти миры вызывает для себя. И три дыхания в человеке. Это (трехчастное) дыхание он тем самым и вкладывает в этого (жертвователя) сотканным без разрывов [...] Их он подлинно произносит сотканными без разрывов. Дни и ночи года он тем самым тклет вместе, и, сотканные вместе, эти дни и ночи года протекают (у жертвователя) без разрывов. А вот (его) врагу-ненавистнику он теперь не оставляет места рядом (*nopasthānah karoti*). Он же оставит (ему) рядом место, если будет произносить (ричи) несотканными. Поэтому он и произносит (их) сотканными без разрывов» (ШБр I.3.5.13, 16).

Хотя асуры здесь прямо не упомянуты, необходимо учесть, что в «Шатапатха-брахмане» враг-ненавистник жертвователя всегда как бы принадлежит именно их роду-племени.

²⁹⁸ Ср. оппозицию «причастность яджне — ничтожность» в ШБр I.5.2.3-4, где к мантре хотара: «Восхвалим богов, достойных восхвалений! Поклонимся достойным поклонений! Принесем жертвы достойным жертв!» — составителем «Шатапатха-брахманы» прилагается следующий комментарий:

вредить, как вредят ей асуры в своих непрерывных попытках хоть каким-то боком прицепиться к ней (ср. ШБр I.2.1.6; I.4.4.8; I.6.1.11-12, 15 и т.д.), и, конечно же, говоря анриту, давать возможность случиться не-сушему (*a-sat*), выпуская на волю смердящего асурического начала «из слепой темноты, где нет совсем огня»²⁹⁹

Вот в этом смысловом контексте проведенное выше сближение смердящего анритой человека (ШБр I.1.1.1) со смердящим небытием Вритрой (ШБр I.1.3.4-5) представляется, на мой взгляд, вполне оправданным — тем более, что антонимичная анрите сатья проявляет себя именно в том, что воды на земле текут³⁰⁰, а образ воплощающего анриту Вритры уже со времен Ригведы как раз и ассоциируется с силой препятствующей течению вод и тем самым жизни. В том же смысловом контексте ключевая для понимания первой брахманы фраза *tena pūtir antarataḥ*, с которой мы начали наш разговор, оказывается одновременно ключевой для понимания всего своеобразия той смысловой перспективы, в которой виделись предельные возможности открывающегося перед человеком экзистенциального выбора.

Неприкаянно бродя между небом и землей по промежуточному миру (*antarikṣa*) — о котором «Шатапатха-брахмана» не преминет упомянуть, что он как промежуточный и названия-то своего собственного не имеет (ШБр I.4.1.26) — человек, будучи «неукорененным и обрубленным с обеих сторон» (ШБр I.1.2.4), может плодить вслед за асурами одну лишь «непорядочную» анриту и продолжать ничтожиться или же, напротив, неустанно повторяя сатью (в момент совершения яджны, во время изустной передачи Вед ученику, при повторении их про себя (*svādhyāya*) и т.п.) укореняться в истинном сушем, утверждать вслед за богами благодатный для себя поря-

«Поистине, достойные восхвалений — это люди, достойные поклонений — предки, достойные жертв — боги. Поистине, те создания, которые вслед за ними не приобщаются к яджне (*yajñe anavābhaktāḥ*), подлинно ничтожатся (*parābhūtaḥ*). (Говоря) именно так, он теперь приобщает к яджне те здешние создания, которые могут не впасть в ничтожество: скот — вслед за людьми, вслед за богами — птицы, травы и деревья. Вот так все, что ни есть здесь такого, становится причастным яджне».

²⁹⁹ Именно так, апофатически, ШБр I.9.2.35 характеризует местопребывание асуров, предписывая выбрасывать им мякину от жертвенного зерна «под самый подшкуру черной антилопы».

³⁰⁰ Ср. ШБр VII.4.1.6, где после рассказа о том, как боги, спев саман, начинающий с со слова «сатья», стали сами сатьей, а сатья обернулась ими, в продолжение этой темы говорится: «Так вот, эта сатья — то же, что и воды. Ведь воды и в самом деле сатья. Поэтому и говорят: “Сатья проявляет себя в том, что воды текут (*yena āpo yanti tat satyasya rūpaṁ*)” Именно воды сотворили (боги) прежде всего здешнего. Поэтому только когда воды текут, и возникает здесь все, что ни есть из здешнего».

док в мире, а после кончины отправиться к ним на небо. Но это, по моему, уже совсем другая жизненная история — совсем отличная от той, которая слышится нам за *satya* и *anṛta*, когда исследователи толкуют их здесь в качестве нашей «истины» и нашей «лжи», встраивая их тем самым в контекст опять же нашей культуры со своими собственными представлениями о сакральном, сущем, истинном и т.п.

Глава 5

Развитие древнеиндийской культуры в ведийский период: от самхит к брахманам

Начав свой разговор о высокой жреческой культуре ведийского периода (приблизительно первая пол. I тыс. до н.э.) с конкретного анализа ряда характерных для нее семантических полей, я отступил от более, казалось бы, естественного порядка изложения: идти от общего взгляда на культуру, представленную сначала исключительно текстами *самхит*, а чуть позже еще и *брахман*, к отдельным ее ключевым словам. Избранный мною порядок изложения может, однако, показаться и не таким уж неестественным, если согласиться с тем, что пред-рассудочный потенциальный текст ведийской культуры, т.е. язык ее носителей и именно в том его состоянии, когда он еще бытовал непосредственно в них самих, определяя и определяя разом их мыслительный потенциал, и есть то самое — самое что ни на есть общее — начало, которое только и делало возможным появление в ней именно таких, а не других по содержанию текстов.

Как бы то ни было, но теперь, приступая к рассмотрению начального этапа в жанровой эволюции брахманической прозы, мы благодаря проведенному уже анализу имеем, по крайней мере, возможность выйти за пределы простой регистрации протекавших в это время текстовых событий и прояснить, хотя бы в первом приближении, внутреннюю логику их сцепления. Нисколько не претендуя на проведение полномасштабного историко-филологического исследования, которое потребовало бы от нас привлечения всего корпуса ведийской литературы, я в дальнейшем своем анализе буду, как и прежде, опираться в основном на тексты, принадлежащие к обрядовой традиции Белой Яджурведы. В полной мере сознавая все недостатки, проистекающие из такого избирательного подхода, осмелюсь все-таки выразить надежду, что получен-

ные в результате выводы могут оказаться применимыми не только к ней одной. Моя надежда подкрепляется в данном случае двумя обстоятельствами: во-первых, вся яджурведическая традиция в целом была среди прочих наиболее, по наблюдению Л. Рену, продуктивной в жанровом отношении³⁰¹, и, во-вторых, что признается уже всеми исследователями, именно школа Белой Яджурведы дала наиболее совершенные и законченные в том же самом отношении образцы обрядовых текстов, явив собой закономерный итог почти полутысячелетней работы брахманической мысли.

Если бы мы оставались далее в кругу проблем, характерных для чисто традиционного источниковедения, надо было бы непременно предупредить читателя о том, что обрядовая традиция Белой (*śukla* — букв. «светлая», «ясная») Яджурведы в целом более поздняя, чем близкая ей по содержанию традиция Черной (*kṛṣṇa* — букв. «черная», «темная») Яджурведы; что основным «школьным» текстом Белой Яджурведы являлась «Ваджасанейи-самхита», представлявшая в своей основе (книги I—XVIII) строго упорядоченное собрание яджусов; что той же обрядовой традиции принадлежит также наиболее представительная среди текстов подобного рода «Шатапатха-брахмана» («Брахмана ста путей»), состоящая из четырнадцати книг и ста глав; что к ней же относится и «Брихадараньяка-упанишада», являвшаяся продолжением и завершением «Шатапатха-брахманы». Надо было бы еще добавить, что каждый из этих текстов бытовал в двух рецензиях — *Канвия* и *Мадхьяндина*; что за время составления «Шатапатха-брахманы» с известной долей условности — оговорка эта оправданна, впрочем, относительно всего, что касается ведийской хронологии, — принимается обычно 600 г. до н.э.; что этой же школе, но уже за пределами корпуса собственно ведийской литературы, принадлежит также «Катьяяна-шраутасутра», содержащая описание предметно-действенной стороны жертвоприношения, за которую основную ответственность нес жрец-адхварью, и, наконец, «Параскара-грихьясутра», целиком посвященная уже домашним обрядам.

Еще много чего можно было бы сказать в связи с этим и полезного, и интересного. Но разве сведения эти — сведения, разумеется, чрезвычайно важные для специалиста-индолога, но, по-моему, имеющие и для него скорее внешне рамочный и вспомогатель-

³⁰¹ О решающей роли яджурведической традиции в становлении классических образцов брахманической прозы и литературы шраутасутр см.: *Renou L. Les écoles védiques et la formation du Veda. P., 1947. P. 8—9, 209—210 (Cahiers de la Société Asiatique, № 9).*

ный характер, — разве они, взятые сами по себе, в состоянии способствовать пониманию внутренней логики жанрового развития брахманической прозы и соответственно развития всей ведийской культуры в целом? Разве их изложение может заменить собой выявление этой логики, за которой, как можно заранее полагать, наверняка скрывались очень существенные изменения в мотивации творцов обрядовых текстов? И разве не показательно, что в упомянутом выше обзоре ведийской литературы даже такого выдающегося санскритолога-эрудита, как Я. Гонда, о ней, в сущности, не сказано ни слова?

Вот я и говорю, что пришла пора взглянуть на эту проблему не с точки зрения текстов, возникавших как бы сами собой и плавно сменявших друг друга с течением времени, а прежде всего с точки зрения стоявшей за ними и порождавшей их человеческой реальности. Поэтому, собственно говоря, я и начал свой разговор о высокой древнеиндийской культуре именно так, как начал — с анализа присущей поздневедийскому ритуалисту чрезвычайно своеобразной в содержательном отношении системы пред-рассудочных ожиданий, радикально отличающейся от нашей.

Имея понятие яджны в качестве семантического ядра, она властно управляла вниманием ведийского ритуалиста, структурировала всю его мысль и в конечном счете отвечала за то, что именно оказывалось для него убедительным объяснением жертвенного обряда и чему мы — в силу наличия у нас принципиально иной системы пред-рассудочных ожиданий — просто не можем не отказать в этом статусе, тут же заводя разговор об архаичности, несовременности его мышления и т.п., упуская при этом из вида, что наша собственная мысль, уж по крайней мере в той мере, в какой дело касается пред-рассудков, «архаична» ничуть не в меньшей степени, поскольку и она всегда имеет в качестве своей предпосылки определенные беспредпосылочные пред-рассудочные ожидания, только другого в содержательном отношении рода³⁰². Вот и посмотрим теперь, как в этой перспективе будет вырисовываться вопрос

³⁰² Для многих, положим, из нас самым убедительным научным объяснением окружающей нас природы оказывается ее математическое представление. И этот наш пред-рассудок, эта наша изначальная готовность воспринимать природу наподобие книги, писанной языком математики, предшествует нашей же собственной мысли — как принципиальная ее возможность, как ее пред-рассудочная предпосылка, как ярчайшее проявление того факта, что уже с греческой античности и христианского средневековья само «число», ожидая и предполагая понятия логоса и рацио (причем с очень большой степенью вероятности) и входя таким образом в семантическое ядро европейской культуры, имело ярко выраженный онтологический характер.

о жанровом своеобразии брахманической прозы и логике ее развития, определившей в конечном итоге переход ведийского ритуалиста от составления *самхит* к составлению текстов *брахман*.

Практически все индологи сходятся на том, что целью создателей *брахман* было не столько систематическое описание торжественного обряда почитания богов, сколько его комментирование и объяснение³⁰³. Вполне допускаю, однако, что исследователи могут даже и не подозревать, до какой степени они правы, делая в данном случае особый акцент на истолковании обряда. Мое предположение основано на том, что индикативное значение нашего «описания» и нашего же «объяснения» применительно к брахманическому тексту остается совершенно непроясненным, а подобная непроясненность изначально чревата тем, что при разнесении текста по соответствующим рубрикам, мы, вероятнее всего, будем опять произвольно руководствоваться житейскими понятиями собственной культуры, решительно расходясь в таком случае с самосознанием древнеиндийской ритуалистической традиции. А для нее содержание текстов *брахман* однозначно сводилось к мантрам и брахманам, причем под последними, что особенно важно здесь подчеркнуть, понимались одновременно такие, казалось бы, разнородные составляющие, как толкование обряда жертвоприношения и попавшие бы у нас несомненно в разряд описаний правила его исполнения³⁰⁴.

Естественно возникает вопрос — так что же это за описание, если для ведийского ритуалиста оно в каком-то смысле оказывалось сродни объяснению? Чтобы покончить с этим крайне двусмысленным положением, в котором мы пребываем, продолжая оперировать нашим межеумочным *описанием*, позволю себе сопоставить вкратце два основных текста Белой Яджурведы — «Ваджасанейи-самхиту» и «Шатапатха-брахману», держа при этом в уме, что для ритуалиста проблема соответствия слова и дела выстраивалась противно всем нашим ожиданиям. Повторю еще раз, не слово (*вид*) мантры должно было соответствовать обрядовому делу

³⁰³ Исключением здесь, насколько я знаю, является монография В.С. Семенцова (Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981), в которой автор попытался радикально пересмотреть традиционное понимание брахманической прозы; об этой попытке — совершенно, на мой взгляд, несостоятельной — см. ниже, главу 9 данного издания.

³⁰⁴ Ср. АпШС XXIV.1.30 34: «Мантры и брахманы — установления яджны. Имя веда приложимо и к мантрам, и к брахманам. Брахманы — предписания для обряда (*karmān*). Остальные брахманы — это (его) истолкование (*arthavada*), порицание, прославление, примеры и прошлая практика».

(*karmān*), чтобы иметь отношение к сущему, а наоборот, обрядовое дело должно было соответствовать слову мантры, образуя для нее опору в этом мире и низводя таким образом заключенную в ней благодатную силу, именуемую брахмой (*brāhman*, п.), на землю — в семью конкретного жертвователя; тогда как само священное Слово, будучи словом Веды, было «истинным» само по себе, помимо всяких ее земных проекций.

Итак, принято считать, что содержание «Ваджасанейи-самхиты», если отвлечься от ее заключительных, более поздних книг, представляет собой собрание литургических формул, яджусов, расположенных в порядке их произнесения во время жертвоприношения. Не принято, однако, считать, что устроенное таким образом собрание мантр и есть самое прямое и очевидное описание яджны, и причем именно в том ракурсе, в каком воспринимали ее ритуалисты, постоянно отождествлявшие этот торжественный обряд почитания богов со священным Словом (*vāc*).

Принято также считать, что содержание «Шатапатха-брахманы» распадается на изложение мантр, описание предметных действий, совершаемых в основном жрецом адхварью, и, наконец, на объяснения скрытого смысла как тех, так и других. Не принято, однако, считать, что «Шатапатха-брахмана», по крайней мере, в древнейшей ее части (согласно принятому в литературе мнению — книги I—IX) есть, в сущности, один большой комментарий к древнейшей же части «Ваджасанейи-самхиты» (книги I—XVIII), ориентированный, так или иначе, на изложенные в ней мантры. Характеристика эта приложима, как мне представляется, не только к тем частям текста «Шатапатха-брахманы», которые (в полном согласии с самой древнеиндийской ритуалистической традицией) совершенно справедливо считаются исследователями смысловым комментарием, но также и к тем, которые (уже вопреки той же традиции) обычно рассматриваются в качестве самостоятельного описания обрядовых действий.

Все, на мой взгляд, говорит о том, что описание предметно-действенной стороны обряда еще не составляло здесь отдельной задачи и, сохраняя вторичный, вспомогательный характер, позволяло прежде всего уточнить время и место произнесения той или иной мантры. Более того, складывается впечатление, что в тенденции полнота такого «описания» напрямую зависела здесь от того, в какой мере исчерпывающее толкование мантры предполагало экспликацию уместного для нее «рукотворного» контекста. А исчерпывающим оно становилось ровно в тот момент, когда изначально присущая мантре природа сатьи начинала заявлять о себе очевиднейшим на месте жертвоприношения образом, и, в частности,

тогда, когда ее слова находили себе реальную опору в обрядовом действе того или иного жреца, не оборачиваясь тем самым выкидышем-анритой со всеми вытекавшими отсюда негативными последствиями для жертвователя.

Без этих оговорок согласиться с вышеприведенным определением брахманической прозы было бы крайне трудно, поскольку ее тексты нередко содержат довольно объемное и последовательное изложение некоторых обрядовых норм, что менее всего отвечает нашему пониманию объяснения. Разумеется, попадая отскоком в поле зрения ритуалиста, эти нормы также становились предметом заботливого истолкования. Показательно, однако, что при этом оно чаще всего сводилось к выявлению «связи» (*bandhu*) между обрядовым действием и все тем же священным Словом литургической формулы³⁰⁵.

Таким образом, если «Ваджасанейи-самхита», будучи собранием мантр, т.е. Ведой по преимуществу в обрядовой традиции Белой Яджурведы, уже изначально заключала в себе присущую им благодатную силу, именуемую брахмой, то «Шатапатха-брахмана» имела отношение к этой силе лишь опосредованно, во вторую очередь. Это непосредственно вытекает из самого ее названия, содержащего слово *brāhmaṇa*, которое своей внутренней формой отсылает к некоему, что имеет касательство к браhme (*brāhman*, п.). Касательство же к браhme «Шатапатха-брахмана» действительно имела и имела постольку, поскольку тоже приводила мантры — но только для того, чтобы приступить к их последующему (часто пословному) комментированию.

То же, что обычно принимается исследователями за описание «рукотворной» стороны обряда (*karman*), входило в нее лишь в качестве необходимого момента этого толкования и не имело самостоятельного значения. Такого рода описания преследовали вполне определенную цель — показать, при каких условиях имманентно присущая мантре сила брахмы может быть спроецирована на жертвователя, так, чтобы, с одной стороны, обеспечить ему добротное существование в этом мире, а с другой — сотворив ему новый атман из ричей, яджусов и саманов, открыть перед ним дорогу на небо.

Тем самым «Шатапатха-брахмана» вплотную подводила ритуалиста к тематике, которая в большей степени ассоциируется у нас с жанром *упанишад*, хотя в действительности актуальность ее в полной мере дала

³⁰⁵ Изложение и раскрытие «связей» (*bandhu*) между различными составляющими яджны являлось одним из основных приемов, к которым прибегал ритуалист при толковании того или иного факта жертвенного мира (подробнее об этом см.: Раманов В. Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991. С. 77—78).

о себе знать уже в ее поздних книгах (начиная примерно с десятой). Но одновременно с этим «Шатапатха-брахмана», четко обозначив лакуны, образовавшиеся в результате ее своеобразного и отчасти избирательного подхода к предметно-действенной стороне яджны, сформировала все необходимые предпосылки для того, чтобы эта «рукотворная» составляющая обряда (*karman*) смогла впервые превратиться в объект последовательного и систематического нормативного описания.

Эта возможность, причем в самом чистом ее виде, незамутненным каким-либо цитированием мантр *самхиты*, была вскоре реализована в еще одном школьном произведении Ваджасанинов, а именно — в «Катьяна-шраутасутре». Как не содержащая предназначенного для божеского слуха слов литургической формулы³⁰⁶ и соответственно как не обладающая потенциально присущей последней силой молитвы-брахмы, она, естественно, уже выводилась традицией за пределы корпуса собственно ведийских текстов и несмотря на всю ее несомненную и никогда не ставившуюся под вопрос авторитетность причислялась все же не к разряду шрути (*ṣruti* здесь следует понимать скорее как «то, что предназначено для слуха богов»³⁰⁷), а к разряду смрити (*smṛti* здесь — «то, что предназначено для людской памяти»), т.е. к разряду текстов, имевших единственным своим адресатом человеческое исключительно существо, которое с опорой на память должно каждый раз заново воссоздавать необходимый для действенности сущего от века Слова-брахмы истинный «рукотворный» контекст³⁰⁸.

³⁰⁶ Мантры, напомним, «Катьяна-шраутасутра» только обозначает, приводя лишь достаточные для их опознания начальные слова.

³⁰⁷ Предложенная мною трактовка *ṣruti* (букв. — «слушание», производное от глагола *ṣru* — «слышать»), так же как и нижеследующего *smṛti* (букв. — «запоминание», производное от глагола *smṛ* — «помнить»), в формальном отношении основывается на том, что отглагольные имена женского рода на *-ti*, имевшие, как правило, абстрактное значение, могли в ряде случаев получать и совершенно конкретное, предметное значение по типу: *tan* («тянуть», «протягивать») → *tanti* («то, что предназначено для протягивания») → «шнур», *hi* («приводить в движение», «метать») → *heti* («то, что предназначено для метания») → «дротик»; см.: Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. М., 1982. С. 144—145.

³⁰⁸ В свете сказанного достаточно распространенное толкование *ṣruti* как «откровение» и *smṛti* как «предание» — толкование, предполагающее, что адресатом в каждом из двух этих случаев является человеческое существо, — требует, видимо, самой серьезной корректировки, по крайней мере в том случае, когда речь все-таки идет о генезисе этой двухчастной классификации древнеиндийских обрядовых текстов.

Глава 6

От понятия *ātman* («сам»)

В отличие от текстов *брахман*, которые при проецировании в нашу систему пред-рассудочных ожиданий никогда не находили в ней сколько-нибудь положительного отклика и в силу этого неизменно привлекали внимание лишь очень ограниченного круга специалистов-ведологов с их предельно ограниченными специальными научными интересами, *упанишад*ы, напротив, уже давно вызывают и продолжают до сих пор вызывать неизбывный и непреходящий интерес у самой широкой публики. Предоставляя европейскому читателю прямо-таки завораживающие возможности для вчитывания в них своих собственных мыслей, понятий, образов и т.п., — подчас в совершенно новом и неожиданном их сцеплении, — они нередко позволяют ему увидеть в себе и своей культуре нечто такое, о чем он и не догадывался до этого вовсе, хотя это *нечто*, опосредованное к тому же переводами, может иметь на деле самое приблизительное отношение к скрывающейся за текстами *упанишад* поздневедийской человеческой реальности.

Разумеется, ничего плохого в таком, условно говоря, присваивающем прочтении *упанишад* вовсе нет. Ведь именно так, как правило, со всеми неизбежными потерями и приобретениями, и протекает обычно стихийный процесс так называемого взаимодействия и обогащения культур, когда транслируемый текст, возникший в одной системе пред-рассудочных ожиданий, проецируется совсем в другую, где он, естественно, начинает и значить совсем не то и расцениваться часто совсем иначе, что значил он и как расценивался в исходной для него культурной традиции. И с этим, видимо, надо просто смириться. Беда, однако, начинается в том случае, когда аналогичным, т.е. столь же произвольным, по сути дела, образом, начинают вести себя уже сами исследователи в рамках своего научного опыта, настаивая, положим, в силу все того же спонтанного неприятия текстов *брахман* (и, добавлю, именно ради оправдания этого своего неприятия), на решительном противостоянии *упанишад* (находящихся в них, напротив, самый «теплый и дружественный прием»³⁰⁹) всей предшествующей ритуалистиче-

³⁰⁹ Весьма показательными в этом отношении представляются уже даже простые библиографические данные по ведийскому периоду: если количество монографий, специально посвященных *упанишад*ам, исчисляется многими и многими десятками (если не сотнями), то в случае с *брахманами* — как это ни странно, учитывая их основополагающую роль в формировании древнеиндийской культуры, — вполне можно обойтись пальцами двух рук.

ской текстовой традиции, на абсолютной новизне их учений, на возвышенно-философском характере последних и т.п.

Наиболее вероятное объяснение всем этим и подобным им утверждениям следует, очевидно, искать — помимо отмеченных выше культурных пред-рассудков, бороться с которыми со стороны просто бесполезно, бессмысленно, а по-человечески и даже как-то неуместно, — в сохранившейся по сию пору определенной закрытости и неясности как внутренней логики развертывания брахманического текста, за которой стояла исключительно своеобразная система пред-рассудочных ожиданий, сложившаяся в ходе нормативного описания яджны, так и внутренней логики его жанровой эволюции, обусловленной довольно существенной трансформацией этой самой системы в конце поздневедийского периода. И вот именно ради этого — только для того, чтобы наметить хотя бы самым предварительным образом общие контуры проблемы, связанной с эволюцией брахманического текста и с выявлением тех внутренних мотивов, которые могли в принципе нести ответственность за появление и последующее обособление первых текстов упанишадского толка, — имеет, я думаю, смысл вновь начать с поздневедийской системы пред-рассудочных ожиданий, правда, теперь уже в большей степени сконцентрировав свое внимание на динамических ее аспектах, или, говоря иначе, на потенциально присущих ей трансформационных возможностях.

Сразу же подчеркну, что в методологическом отношении рассмотрение проблемы генезиса *упанишад* в перспективе пред-рассудочного потенциального текста поздневедийской культуры представляет собой решительный разрыв не только со сторонниками абсолютной оригинальности *упанишад* (Ф. Макс-Мюллер, П. Дейссен, С. Радхакришнан и др.), но также и с теми их оппонентами, которые, совершенно справедливо настаивая на несомненной преемственности в развитии брахманической прозы, вместе с тем слишком односторонне и прямолинейно сводили все дело к постепенному и спонтанному развитию идей, и конкретнее — к прогрессирующему (а в оценочном плане и, как правило, к прогрессивному) их очищению от ритуалистического духа³¹⁰.

С общеметодологической точки зрения подобную трактовку развития текстовой деятельности — особенно с учетом того, что говорилось ранее о потенциальном тексте культуры как о факторе, определяющем ее основные познавательные интенции, — едва ли можно

³¹⁰ См., например, примечательный в этом отношении (но зато замечательный во многих других) фундаментальный труд Кейта: A. B. Keith. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge (Mass.), 1925 (HOS. Vol. 31—32).

признать исчерпывающей или хотя бы достаточно глубокой. Ведь у нас как-никак получается, что состоявшиеся и изреченные идеи *это лишь узоры* — если перефразировать известное выражение В.Э. Мейерхольда — *по канве потенциального текста*. И именно по причине этого поверхностного и неавтономного статуса объективированных в реально состоявшемся тексте идей, всегда предполагающих под собой ту или иную конкретную пред-рассудочную «канву», как раз с анализа последней мы и начнем наш разговор, сосредоточившись прежде всего на одном понятии, без которого просто невозможно представить себе ни одно учение *упанишад*. Речь, разумеется, пойдет о понятии атмана, и точнее — об одном из его аспектов, социальном по своей сути, который, насколько мне известно, никогда не оказывался до сих пор в поле зрения исследователей.

В свое время Л. Рену уже обращал внимание на один чрезвычайно важный в этом отношении лингвистический факт. По его наблюдениям, слово *ātman* — причем с самого начала, как оно засвидетельствовано в Ригведе, — способно было при случае отсылать к понятию персоны³¹¹. С этим в конечном счете он связывал постепенно нарастающее употребление слова *ātman* в функции возвратного местоимения, которое, однако, и дальше, сохраняя присущее ему лексическое значение, всегда продолжало оставаться нечто большим, чем чисто грамматической формой³¹². Подводя итог своим замечкам касательно значения слова *ātman* в предшествующий *упанишад*ам период, Л. Рену особо подчеркивал, что «*ātman in the Brāhmaṇas is not at all unitary or simple notion. It is not the body, nor the person, nor the soul, nor the breath, but something participating in all these elements. It is something which completes a given element, as the whole completes the parts*», — поясняя далее, что в отношении членов тела это будет туловище-остов, а в отношении всего тела человека — целое его osoby (the entire person) или, по крайней мере, то, что привносит в него жизнь или небесное, божественное начало³¹³.

Наверное, если ограничиться анализом чисто «лингвистической», — как выражается Л. Рену, — реальности», лучше и не сформулировать вкратце Grundbegriff слова *ātman*, с которым оно пошло к периоду *упанишад*. Однако если мы в своем стремлении к прояснению исследуемого понятия так и будем (вслед за французским исследователем) оставаться на этом строго (казалось бы)

³¹¹ Renou L. On the Word ĀTMAN // Renou L. Choix d'Études Indiennes. P., 1997. P. 877

³¹² Там же. P. 880.

³¹³ Там же. P. 882.

объективном уровне и не учитывать того, что само-то *Grundbegriff* по необходимости формулируется здесь с помощью понятий, принадлежащих культуре исследователя, то всегда будет риск упустить что-то важное в нем. Ведь изначально нам никто не может дать никакой гарантии в том, что все опорные в смысловом отношении слова, входящие в приведенную выше формулировку Л. Рену, обладают вне зависимости от культурного контекста единой и неизменной общечеловеческой семантикой и нет вообще никакого смыслового зазора между нашими, положим, представлениями о той же целостности особы и представлениями древнеиндийскими. Так вот, я и предлагаю сейчас посмотреть на то, как согласно текстам брахманической прозы обстояло дело с этой самой целостностью в поздневедийский период.

В связи с этим в центр нашего внимания должны бы сразу же попасть те окружавшие *ātman* чрезвычайно своеобразные и чрезвычайно сильные пред-рассудочные ожидания, которые косвенным и неявным образом, но тем не менее с исключительной настойчивостью отсылали брахманическую мысль не просто к особе или даже особе жертвователя-яджаманы (что в общем-то можно было бы заранее предсказать, исходя из того, что семантическое ядро поздневедийского потенциального текста составляло понятие яджны), а к идее гораздо более конкретной и вроде бы совсем для нас приземленной — к идее верховенства жертвователя над своими сородичами. Наиболее показательным здесь является, на мой взгляд, устойчивый и постоянно воспроизводящийся в текстах брахман оборот *ātmanā bhavati*, характеризующий состояние жертвователя, который, добившись с помощью совершенной им яджны верховенства, заставляет своих сородичей-соперников впасть в ничтожество подобно тому, как боги, предавшись когда-то яджне и достигнув с ее помощью неба, заставили в конце концов ничтожиться соперничавших с ними на земле сородичей-асур³¹⁴.

Насколько я могу судить, уточнение *ātmanā* при сказуемом *bhavati* вовсе не нейтрально в смысловом отношении, как это получилось в переводе Эггелинга: «he is himself victorious»³¹⁵. Напротив, конкретизируя и выявляя присущую здесь глаголу *bhū* положительную семан-

³¹⁴ Для последующего изложения важно подчеркнуть, что как те, так и другие имеют своим отцом Праджapati и в силу этого в качестве несомненных патринических сородичей регулярно маркируются в текстах брахман одним и тем же фамильным именем — Праджапатъевы (*prājāpatyāḥ*).

³¹⁵ Аналогичным образом у Кейта в «Айтарея-брахмане», ср., однако, у Дюмона в его переводе «Тайттирия-брахманы»: «he prospers in his own self», или — «he prospers by himself».

тику³¹⁶, оно очевидным образом указывает на то, что именно данная культура понимает под безоговорочным условием добротного и полноценного существования человека в первую очередь, ставя при этом особое ударение на безусловной самодостаточности реально состоявшегося мужа-пуруши — на его ни от кого не зависящем состоянии. Оборот *ātmanā bhavati*, будучи, по сути дела, синонимичным *svayam bhavati*³¹⁷, означает, что жертвователю как хозяину (*pati*) яджны, исполняемой жрецами по его велению, представляя на ней в качестве главы семейства весь свой народ³¹⁸, которым он благодаря совершаемому жертвоприношению благополучно прирастает (*vyddhati*, ср. ШБр I.7.3.18), действительно становится сущим с помощью самого себя (*ātmanā*), т.е. существующим сам собой, сам себе хозяином. И как раз в этом-то смысле он и оказывается на своей яджне равнозначным самодостаточному Пуруше-Праджапати (ср. ШБр I.6.1.20), сущему в себе самом (*svayambhū*) уже по определению³¹⁹.

Воспроизводя раз за разом оборот *ātmanā bhavati*, тексты *брахман* недвусмысленно свидетельствуют о том, что, по мысли их составителей, уже само совершение яджны утверждало жертвователя в этом его верховном качестве среди своих сородичей. Для них, зависящих от него и подчиненных ему, он как раз и был сам в смысле нашего «сам» в выражениях типа: «Сам сказал!», сопровождаемых указующим перстом наверх, на верховного хозяина-властителя. Разумеется, совпадение понятия атмана с нашим «сам» лишь самое приблизительное и касается здесь лишь идеи верховенства, взятой в наиболее общем ее виде. Для выявления же особых и весьма специфических коннотаций слова *ātman* необходимо в данной связи учитывать, что в *брахманах* выражение идеи верховенства постоянно сопровождалось также регулярным использованием пищевого кода³²⁰, превращавшего жертвователя в

³¹⁶ Буквально глагол *bhī* означает «становиться», а в сильной смысловой позиции, напомним здесь еще раз, — «становиться сущим».

³¹⁷ Именно так глоссирует это сочетание Шадгурушишья в своем комментарии на АйтБр II.15.

³¹⁸ «Народ» (*prajā*) в самом буквальном смысле этого слова, т.е. «то, что народилось» у этого жертвователя, включая сюда и людей и скот одновременно.

³¹⁹ Отметим, что точно так же, как и поздневедийский жертвователю, будет позднее самобытствовать и совершенный царь «Архашастры», который благодаря следованию изложенным в ней правилам смог достичь аналогичного состояния, обозначаемого в тексте словом *ātmanā* (ср. Вигасин А.А. «Архашастра» и ритуалистика // Древние культуры Восточной и Южной Азии. М., 1999. С. 41–42).

³²⁰ Код, подчеркну особо, вполне естественен для поздневедийского потенциального текста, семантическое ядро которого образовало понятие яджны, подразумевающее, в частности, и жертвенную еду.

поедателя (*attṛ*), а зависящее от него окружение в поедаемое (*adya*) его соответствие, т.е. в необходимую для подтверждения его верховной самости еду (*anna*).

Собственно говоря, одной из целей обряда и было установление подобного иерархического отношения. Ради этого, положим, адхварью нельзя было жертвовать упабхрит-ложкой³²¹ — иначе «здесь народ отложится (от поедача-жертвователя) — не станет ни поедача, ни поедаемого» (ШБр I.3.2.15); «чтобы разделить власть и люд», между бархисом, регулярно представляющим в обряде «поедаемый» народ, и укладываемого поверх бархиса пучка-прастары, регулярно отождествляемого с новым, небесным (*daiva*), атманом жертвователя, прокладывались две соломинки-разделители (ШБр I.3.4.10); вознося джуху-ложку «как более превосходную» над упабхрит, адхварью тем самым «поедача возносит над поедаемым» (ШБр I.5.3.20); набирая в джуху-ложку масла больше, чем в упабхрит, он вкладывает силу и мощь именно в поедача (ШБр I.3.2.14); двигая джуху-ложку в восточном направлении и одновременно упабхрит в западном, «он вперед выдвигает поедача, а поедаемого задвигает назад» (ШБр I.8.3.5) и т.п.

Совершение во время обряда всех этих и им подобных действий влечет за собой достижение жертвователем искомого состояния верховенства. Именно теперь он как раз и делается полноценным, не испытывающим в еде нужду поедаемым, порождая необходимое для себя как поедача поедаемое им свое соответствие, т.е. подчиняя себе окружение, без которого он сам и не сам вовсе, а так — нечто несостоятельное, несамодостаточное и, если использовать все тот же пищевой код, голодное³²². Представляя на жертвоприношении весь свой народ (*prajā*) — и двуногий (*dvipād*) и четвероногий (*catuspād*), — жертвователем тем самым поглощает (*ad*) его, заставляет войти (*abhisamivīṣ*, *prapad* и т.п.) в себя, в свой атман, и делает его действительно своим (*sva*), принадлежащим ему как неоспоримому хозяину (*pati*) и нарекаемым

³²¹ Упабхрит-ложка (букв. — «подносящая») постоянно соотносится в брахманических текстах с «поедаемым» соперником; на алтаре-веди она лежит непосредственно на расстеленной по нему траве (на бархисе), т.е. ниже джуху-ложки (букв. — «возливающая»), которая как «более превосходная» лежит поверх бархиса на пучке травы (на прастаре, регулярно отождествляемой с атманом жертвователя) и в свою очередь соотносится с поедаемым-жертвователем.

³²² Ср. ШБр X.6.5.1 и сл., где под именем Голода-Смерти в качестве прародителя всего здешнего мира выступает универсальный «Хозяин народа» — Праджapati, который, собственно говоря, и назван здесь Голодом-Смертью именно потому, что в до-тварный период по необходимости отсутствует деление на *prajā* и *pati*, т.е. на еду и ее поедача, и в силу этого употребление его собственного имени, т.е. *prajāpati*, было бы в данном контексте совершеннейшей, так сказать, анритой.

соответственно по его имени³²³. И только теперь он превращается для своего окружения в несомненного сам, становясь для своего народа его атманом-прибежищем (*ayana*), или просто — атманом. И вот только теперь, достигнув положения *prajā-pati* за счет совмещения в себе двух противоположных, но тем не менее взаимно предполагающих друг друга начал — и поедающего (*atir*) и поедаемого (*adya*), — он действительно становится атманвином, т.е. обладателем атмана, уверенно заявляя о себе как о полноценно самобытствующей особе, не имеющей среди своих соперников и живущей предельно самостоятельной и вполне сытной (и в прямом и в переносном смысле) жизнью³²⁴.

Нетрудно заметить, что возвратное местоимение *ātman* в своей наиболее сильной смысловой позиции, сохраняя в известной мере присущее ему лексическое значение особы, отсылало здесь не просто к нейтральной в оценочном плане и привычной нам особе-особи, а к двусоставной по своей сути высокопоставленной особе уже состоявшегося мужа-пуруши, который мог стать таковым лишь при условии подчинения и соответственно поглощения зависимых теперь от него сородичей. Наделяясь двойственной природой, его высокопоставленная особа начинала разом обнимать собой оба противоположных и взаимно предполагающих друг друга начала: и поедающее — лежащее в пределах тела, и поедаемое — лежащее за его пределами. И уже следствием этого становилось то, что слово *ātman*, неразрывно связанное, как отмечал Л. Рену, с общими представлениями о целостности персоны, приобретало в контексте разговора о поедателе и его еде еще одно дополнительное значение —

³²³ Замечу попутно, что фамильное имя, производное от собственного имени главы семьи, уже самой своей внутренней формой всегда подразумевает концепт посессивности.

³²⁴ Подробнее и предметнее по поводу значения слова *ātmanvin*, которое, вопреки сложившейся переводческой традиции, отнюдь не сводится к концепту воплощенности и подразумевает помимо этого достижение мужем-пурушей полной самодостаточности и автономности, см. мой перевод последнего раздела десятой книги (особенно ШБр X.6.5 1-7) и соответствующие примечания к нему: «Шатапатха-брахмана». Книга X. Тайная / Пер., вступительная статья и примеч. В.Н. Романова. М., 2010. С. 173—185. В связи с особой актуальностью для поздневедийской мысли идеи самостояния человека весьма показательным представляется также настойчивое стремление ритуалистов представить дакшину (*dakṣiṇā*) не как плату жертвователя своим жрецам (ведь в таком случае последние уравнились бы с неавтономными и потому неполноценными в отношении яджны нечистыми ремесленниками, ср. ШБр I.1.3.12), а как одну из важнейших составляющих яджны — как своеобразное жертвенное подношение, которое вслед за действительным подношением богам также идет на небо и ухватившись за которое гуськом возносятся следом и эти отправляющие жреческие функции «человеческие боги» (*mānuṣya devāḥ*), и сам заказчик жертвоприношения (ср. ШБр I.9.3.1, см. также ШБр II.2.2.5-7).

значение совокупного тела³²⁵, в смысле вот этого двухчастного телесно-целостного новообразования, разросшегося у жертвователя за счет поглощения им своего народа в ходе совершения яджны³²⁶.

Важно отметить, что, наделяясь двойственной природой, это совокупное тело жертвователя теряло до какой-то степени четкую определенность своих внешних, поверхностных границ. А подобная размытость, не совсем привычная для нашего сознания (но только, подчеркну, сознания), оборачивалась в данном случае тем, что его особа уже на уровне жеста оказывалась (для него же само-

³²⁵ Замечу попутно, что генезис значения тела у слова *ātman* (**ātman* as 'body') Л. Рену связывает исключительно с особенностями его словоупотребления в десятой книге «Шатапатха-брахманы», посвященной толкованию обряда агничаяны (Renou L. On the Word *ĀTMAN*, с. 881). Но это выглядит довольно странно даже с точки зрения чисто «лингвистической реальности», поскольку именно с этим его значением мы уже, несомненно, встречаемся в Ригведе (см., например, RV X.163.5). Сам же переход от понятия особы к понятию тела, не нуждающийся, на мой взгляд, ни в каких специальных отсылках к экзегезе агничаяны, представляется столь же естественным (хотя бы с точки зрения дейксиса), как и обратный ему — когда понятие особы в аспектах возвратности, притягательности и самости замещается обозначением тела. Ср. использование ведийского *tanu* («тело») в функции возвратного местоимения; подробнее об этом (с типологическими параллелями) см.: Топоров В.Н. Из индоевропейской этимологии IV (1). И.-е. *eg'h-om (*He-g'h-om): *men-. I Sg. Prop. pers. // Этимология 1988–1990. М., 1993. С. 138–139.

³²⁶ Показательна в этом отношении регулярно воспроизводящаяся в текстах брахман ситуация, в которую Праджapati как архетипический жертвователь-помохозян попадает после порождения им «всего здешнего» (*sarvāt ātman*): себе на довольство и пропитание (*criye 'nīdyāya*) он сотворяет (*sri-* — букв. «испускать») народ (*prajā*), тот, естественно, оказывается вне его (*tasmāt parācyaḥ*); Праджapati чувствует себя истощенным (*iricānāḥ*) и, чтобы вновь пополнить (*āruṇ-*) свою особу (*ātman*), он с помощью жертвоприношений добивается возвращения своего народа обратно и вкладывает (*dha-*) его в себя (*ātman*), становясь атманом всех существ (*sarvesaṁ bhūdānām ātmā*) (ср. ШБр III.9.1.1; X.4.2.2). Если отвлечься от чисто ведийской специфики, которая обуславливалась семантическим ядром ее потенциального текста, резко повышавшим вероятность использования в данном контексте пищевого кода, мы, по сути дела, сталкиваемся здесь с частным проявлением характерного для многих других древних (и не одних только древних) культур способа выражения отношения «иметь (нечто в качестве своего)» в терминах отношения «состоять из (этого нечего)»; ср. здесь обычные в брахманической прозе так называемые отождествления особы-атмана жертвователя с его народом (*prajā*) и скотом (*paśu*). Как писал Ю.А. Перепелкин в отношении текстов пирамид, в этом случае «действительная принадлежность чего-либо или кого-либо тому или иному лицу может быть выражена путем приурочения или отнесения к его плоти, к его самости даже тогда, когда относимое не является непосредственной частью его по местонахождению или происхождению» (Перепелкин Ю.А. Частная собственность в представлении египтян Старого царства // Палестинский сборник. Вып. 16 (79). М.-Л., 1966. С. 9; ср. Романов В.Н. Древнеегипетские представления о царстве // ВДИ. 1978. № 4. С. 26–33; Романов В.Н. Из наблюдений над композицией «Махабхараты» // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 93–96; ср. выше с. 94, примеч. 88).

го) далеко не однозначной в отношении дейксиса. Главное здесь заключалось в том, что при такой пространственной размытости внешних пределов совокупного тела, когда самость жертвователя-домохозяина, помимо его собственного плотского Я, начинала одновременно подразумевать еще и неопределенно расширяющийся круг входящего в него народа, утрачивался абсолютный характер оппозиции *я* и *то*, и это имело далеко идущие последствия. Ведь таким образом в культуре создавались все необходимые предпосылки пред-рассудочного свойства, чтобы возвратное местоимение *ātman* («сам») совершенно спонтанно, еще до начала глубокомысленных рассуждений составителей *упанишад* об Атмане, смогло превратиться в потенциального носителя идеи онтологической двойцы (*dvayam*) — той самой идеи, экспликация которой на исходе поздневедийского периода будет приводить впоследствии к вынесению наиболее по своей сути ответственных и дейктических по своей форме суждений об истинном естестве человека, подчеркивающих условность какого бы то ни было деления на *то* и *я* (или — в зависимости от контекста — на *то* и *ты*, *то* и *это*).

Само по себе употребление дейктической лексики — включая и центростремительное наше местоименное *я* как семантическую ее основу — так или иначе, но тем не менее всегда предполагает определенный указующий жест. В случае же с брахманической прозой — просто в силу того, что передавались соответствующие тексты изустно, при собеседовании учителя с учеником, — дейктическое слово не только подразумевало конкретный жест, но, как правило, находясь в сильной смысловой позиции, прямо и непосредственно сопровождалось им и опиралось на него³⁷⁷. Но чем резче и, так сказать, телесней благодаря подобным биодинамическим проекциям переживалась оппозиция *я* и *то*, тем предметней и опять-таки телесней (и, подчеркну сразу же — вовсе не на уровне отвлеченных спекуляций) должна была бы вырисовываться перед поздневедийским мужем-пурушей, стремящимся к состоянию атманвина, задача по снятию ее тем или иным способом (что, замечу в скобках, и означало, в конечном счете, познание атмана). А это, в свою очередь, формировало в культуре мощные внутренние мотивы к радикальному перемещению внимания с яджны как объекта нормативного описания на раз-

³⁷⁷ Обращу в связи с этим внимание на один из наиболее показательных и интересных случаев — когда в ШБр I.4.1.22 дейктическое *iti*, входя в состав сложного слова *itumitṛsyā* (букв. «до которой можно дотронуться, (подняв руку) так»), соотносимого со словом «небо» (*dyauḥ*, f.), полностью заменяет собой совершенно не прописанное в тексте демонстрационное движение руки вверх, наличие которого восстанавливается только из общего контекста.

личного рода медитативные процедуры йогического толка, которые (в пределе) прямо предполагали практическую, телесно-деятельную дезактивацию данной оппозиции ради обретения все того же двусоставного и уже совершенно целостного атмана (*kṛtsna ātmā*).

В этом отношении выглядит крайне примечательным, что другое ключевое слово древнеиндийской традиции, а именно *brāhman* (п.), которое начиная с Ригведы регулярно употреблялось в значении молитвенной формулы, молитвы или силы молитвы, из-за состоявшегося уже в ранний период брахманической прозы своего прочного сцепления с двигательно-возвратным понятием атмана стало в дальнейшем дрейфовать вместе с ним в сторону «порождающего все и пребывающего во всем вездесущего универсального начала». Следует, видимо, сразу же подчеркнуть, что происходил этот семантический дрейф по мере того, как поздневедийское *brāhman* находило себе опору в принципиально новом для себя жесте, который по общей своей векторной направленности на любую внеположенную человеку реальность был полным и строгим дейктическим антонимом понятия особы, как она представлена в возвратно-указующем на себя движении руки.

Действительно, если в предшествующий *упанишадам* период слово *brāhman* и оказывалось связанным с дейксисом (а соответственно и с моторикой), то лишь в аспекте движения снизу вверх — как означающее жертвенную молитву, которая обладает известной подъемной силой³²⁸. Именно этой силой исполнились во время *оно* боги (*deva*), когда первыми совершив *яджну*, поднялись на небо (*div*). А вот мужу-пуруше еще только предстоит обрести ее: по ходу *яджны* жрецам надлежит собрать, сложить (*saṁskṛ, saṁdadhā*) для него новый — и опять же небесный — атман, «составленный из ричей, *яджусов* и *саманов*» (*ṛitayātī yajurmayātī sāmamayātī*). Но составленность из ричей и пр. означает ровно то, что этот новый атман будут образовывать у него *Веды*, или, что то же — молитва-брахма, которая, как и богам, обеспечит ему достижение неба. Случится это, правда, только после смерти жертвователя, а вот до той поры он будет обладателем двух атманов, один из которых, человеческий атман (*mānuṣya ātmā*), представляет его в здешнем, земном мире (*ayātī lokāḥ*) — среди людей, а другой, божественный (*daiva ātmā*), соотносимый в силу его составленности из мантр с молитвой-брахмой, в мире далеком, тамошнем (*asau lokāḥ*) — среди богов-небожителей.

Очевидно, что уже в этом мировоззренческом контексте, связанном с типичными для брахманических текстов представлениями о

³²⁸ Ср., в частности, употребление слова *brāhman* в ШБр I.2.5.20.

посмертном восхождении жертвователя на небо и достижении им бессмертия с помощью совершаемой сейчас яджны, оба понятия, атмана и брахмы, предвосхищая свое последующее эксплицитное отождествление в *упанишадах*, сцеплялись друг с другом самым теснейшим образом, частично перекрывая друг друга в смысловом отношении. Дейктическому же аспекту их сцепления соответствовало здесь непрерывное движение руки от себя (земного) вверх к (себе же, но уже) небесному, в котором объединялись два конкретных и однозначно ориентированных в пространстве указующих жеста. Последние, будучи прямо противоположными по своему направлению, вместе образовывали тем не менее единую моторно-двигательную синтагму и в этом своем состоянии становились вместе потенциальным носителем целого ряда вполне определенных и, подчеркну, тождественных на уровне глубинной семантики идей: «я — далекий тот (*asau*)»³²⁹, «я — далекий тамошний (*asau*)», «я стану в будущем далеким тамошним (*asau*)»³³⁰ и т.п.

С совершенно иным положением дел мы сталкиваемся в конце поздневедийского периода, когда слово *ātman* в ходе текстового отображения медитативного опыта сменило «яджну» в ее прежней системообразующей функции семантического ядра древнеиндийского потенциального текста. Именно с этого времени понятие *brāhman*, оказавшееся еще раньше в одной смысловой связке с двигательно-возвратным «атманом», превратилось в его ведомого по дейктической двойце (*от себя — к себе*) напарника и, деля с ним его дальнейшую судьбу, начало выписывать следом сходную траекторию семантического развития. Определялась же последняя у «атмана» самой природой медитативного опыта (*upāsana*), составившего один из основных предметов истолковывающей мысли *старших упанишад*. Ведь прибегая к той или иной его процедуре, упасака на практике приводил себя в состояние своеобразной вездесущности — когда беспредельное сужение сознания в точке медитации рождало у него блаженное чувство (*ānanda*) столь же беспредельной и всё (буквально) поглощающей целостности собственной его особы, помимо которой в здешнем мире не оставалось ничего особого и отличного от нее³³¹.

³²⁹ Ср., например, АйтАр II.2.4.6: «Что (есть) я, то и (есть) то (солнце); что (есть) то (солнце), то и (есть) я (*īd yo 'ham so 'sau yo 'sau so 'ham*)».

³³⁰ Последняя трансформа отражает один уже упоминавшийся ранее факт, что многие термины, принадлежащие сфере пространственной ориентации, будучи неоднозначны по своей семантике, принадлежат одновременно и сфере временной ориентации.

³³¹ С чисто психологической точки зрения медитативный опыт йогического свойства следует, видимо, рассматривать в ряду всех прочих случаев «всё-поглощающего», или, что то же, «везде-сушего» экзистирования, фиксируемых в ситуации предель-

Прямым и непосредственным отражением этого чувственно переживаемого опыта как раз и стали основополагающие для упанишад высказывания — начиная с тех, которые подчеркивали условность какого бы то ни было деления на *я* и *то*, *то* и *ты*, *то* и *это*, и кончая теми, которые настаивали на абсолютной вездесущности атмана³³². Но поскольку *ātman* в контексте обсуждения медитативного опыта становился носителем идеи двухчастного и всепоглощающего онтологического целого и поскольку он в то же самое время, будучи представленным на уровне «чувственной ткани» в виде одного лишь двигательного вектора «к себе», с необходимостью — просто из-за нехватки предварительного дистанцирующего движения — рождал здесь ощущение некоторой неполноты и незавершенности, постольку ожидающее его на уровне потенциального текста слово *brāhman*, ставшее уже и прежде его неполным дейктическим антонимом (от себя — но только вверх), чтобы заполнить образующую при этом биодинамическую лакуну, должно было теперь получать при устной трансляции упанишадского текста принципиально иное, отличное от бывшего жестикуляционное подкрепление.

Отныне понятие *brāhman* стало предполагать под собой такую биодинамическую проекцию, которая была лишена присущей ему ранее дейктической однозначности. За ним скрывался теперь гораздо более объемный в векторном отношении жест, который при своей актуализации всегда был готов развернуться в реальное указующее движение руки, направляемой в любую сторону, а не

но выраженной сенсорной недостаточности. Каковы бы ни были технические приемы, приводящие к ней, последствия, судя по всему, всегда имеют в своей основе сходный характер: предметно-событийный мир, лежащий за пределами тела, не преобразуется, как обычно, в мир окружающий это самое тело, что в свою очередь приводит к тому, что место-именное *Я* индивида, конкретно определяющееся в регулярных обстоятельствах лишь в отношении к внешним объектам, из-за пресечения функциональной проприоцепции лишается какого бы то ни было определенного в мире места. Ср. результаты психофизиологических экспериментов, свидетельствующих о том, что полное исключение экстероцепции оборачивается существенными и весьма примечательными деформациями в области проприоцепции. Об одном из таких экспериментов сообщает, в частности, С. Фишер (*Fisher S. Body Consciousness*. L., 1973. P. 22): после того как испытуемого помещали в бассейн с водой, удельный вес и температура которой равнялись соответственно удельному весу и температуре тела, а свет и звук отсутствовали полностью, у него по прошествии совсем непродолжительного времени рождалось ощущение тотальной «диссипации». В самоотчете испытуемого ведущей становилась тема безграничности собственного тела и полной неотличимости от всего, что объективно продолжало его окружать.

³³² Ср. ЧхУп VII.25.1-2: «Я внизу, я наверху, я позади, я спереди, я справа, я слева, я — все здешнее... Атман внизу, атман наверху, атман позади, атман спереди, атман справа, атман слева, атман — все здешнее».

только вверх, от персоны³³³. Теперь оно отсылало не только и не столько к запредельно далекому тамошнему миру (*asau lokah*) богов-небожителей, сколько к любому (и, в частности, к гораздо более близкому) *это* в его здешней (по ситуации) соотнесенности с единичным *aham* («я») здешнего (*ayam*) же мужа-пуруши³³⁴.

В результате упанишадское *brāhman* в качестве уже полного дейктического антонима «атмана» начало сближаться в данной позиции с неопределенно-дистантным местоимением *tad* («то», «это»), способным указывать, в отличие от прежнего крайне далекого *adas* (n.; m., f. — *asau*), на все, что не является Я, а само *tad*, в свою очередь, превратилось в символическое обозначение брахмы³³⁵. И вот только оборотной стороной этого семантического сдвига — первоначально состоявшегося, подчеркиваю, на уровне жеста — явилось то, что слово *brāhman* закономерно превращалось в скалярный синоним «атмана» с общим для них значением: «единое, универсальное и вездесущее Всё»³³⁶. Оба в равной мере выражали идею всеохватного, всепоглощающего и единого целого, не допускающего самой своей сутью никаких внутри себя оппозиций и никакой, естественно, двойственности. А вся разница между ними заключалась теперь в одной лишь взаимно противоположной

³³³ На уровне текста наличие подобного внутреннего жеста, скрывавшегося за «брахманом» *упанишад*, могло, в частности, заявлять о себе в весьма характерных описаниях, где он равно, как и атман, являлся в пространственной системе координат в качестве бессмертного и вездесущего начала, расположенного по всем азимутам; ср. МундУп II.2.12: «Поистине, брахма — это бессмертное. Браhma впереди, браhma — позади, справа и слева; он простирается вниз и вверх. Браhma — это все здешнее, это здесь величайшее» (см. также ЧхУп VII.25.1).

³³⁴ Замечу попутно, что спонтанно состоявшийся при описании медитативного опыта переход упанишадской мысли из хронотопа «там-тогда» в хронотоп «здесь-сейчас» уже сам по себе был чреват весьма существенным преобразованием прежней, типичной для *брахман* экзистенциальной перспективы. Ведь, по сути дела, он формировал все необходимые пред-рассудочные предпосылки, делавшие это в принципе возможным увязывать — причем самым естественным теперь образом — преодоление здешним мужем-пурушей двойственности не только с состоянием, обретаемым им после смерти, на тамошнем небе (т.е. тогда, в будущем), но и с состоянием, которое можно и нужно достичь уже непосредственно здесь, на земле (т.е. сейчас, в настоящем).

³³⁵ Моньер-Вильямс (заходя, правда, слишком, на мой взгляд, далеко) даже рассматривает данный факт как лингвистический, включая это символическое значение *tad* в соответствующую статью своего Словаря: *tad* = *Brahma*. Стоит, наверное, заметить, что, помимо *tad*, сходное символическое значение могло при случае приобретать в *упанишадах* и местоимение *tyad* («это», «то»); ср. БрУп II.3.1, где *tyad* в силу своей «вместо-именной» дейктической природы, позволявшей отсылать к объекту не называя его по имени, толкуется как непростивленный образ брахмы.

³³⁶ Ср. приводящиеся в примеч. 333 и 334 сходные пространственные описания атмана и брахмы, завершающиеся в обоих случаях весьма характерной концовкой — их отождествлением со скалярным «все здешнее» (*sarvam idam*).

дейктической направленности их биодинамических проекций, что сказывалась, однако, главным образом в плане выражения.

Взятое, положим, в аспекте всеобъемлющего и зримо наблюдаемого множества это целое, соотносясь с потенциально направленным в любую от особы сторону жестом с универсальным значением «то/это», на который в смысловом отношении и опиралось теперь упанишадское *brāhman*, могло описываться в тексте как нечто бесконечно большое (*bhūman*), в силу чего само слово *bhūman*, наряду с дейктическим *tad*, также превращалось в одно из символических обозначений Брахмы (ср. ЧхУп VII.23.1-25.2). В аспекте же нераздельного и чувственно переживаемого единства то же самое целое, предполагая под собой не менее универсальный, но абсолютно противоположный, возвратно-указующий жест со значением «я», всегда готовый возвращать и на деле собирать все эти разошедшиеся по разным сторонам *то* в одну единую точку, обозначавшуюся обычно словом *antarātman* («внутренний атман»), могло характеризоваться уже как нечто такое, что «меньше ядрышка просяного зерна» (ЧхУп III.14.3), и одновременно как такое, которое несмотря на всю свою малость в состоянии целиком вобрать в себя «все здешнее» (*sarvam idam*), а при случае — вновь распустить его из себя по всем направлениям, словно паук паутину³⁷. И вот в этом-то как раз смысле это бесконечно малое, расцениваясь как вмещающее и порождающее все здешнее начало, и оказывалось одновременно равным целому универсуму.

Если теперь с этих позиций вновь вернуться к понятию атмана брахманических текстов и взглянуть на него в ретроспективном плане, становится очевидным, что все конституировавшие его пред-рассудочные

³⁷ Ср. БрУп II.1.23 (= КБрУп II.1.20), где Атман-Творец, из которого в момент порождения «всего здешнего» (*sarvam idam*) «выходят в разных направлениях» (*vy-issaranti*) «все дыхания-праны, все миры, все боги, все существа», сопоставляется, с одной стороны, с огнем, из которого «в разных направлениях разлетаются» (*vy-issaranti*) маленькие искры, а с другой — с пауком (*ūṭṭa-vābhi*), который «в состоянии явить свое содержимое» (*uc-carat*), выпуская из себя нить (*tanuṁ*, букв. — *с помощью нити*). Замечу, что в переводе А.Я. Сыркина последнее сравнение развертывается по другой (и, честно признаюсь, оставшейся для меня непонятной) линии: «Как паук выползает с помощью нити...» и т.д. По моему мнению, глагол *uc-car* употреблен здесь не для обозначения движения локомоторного характера, а, скорее, в смысле «опорожняться» (по Моньер-Вильямсу: «to let the contents (of anything) issue out», «to empty the body by evacuations»). В плане содержания в пользу такого понимания свидетельствует в данном случае явно взаимодополнительный характер двух высказываний: *паук как содержащее начало являет свое содержимое* ↔ *искры как содержимое начало, являются нам, вылетая из огня*; в плане выражения об этом же говорит уже само содержимое сложного слова *ūṭṭa-vābhi* (ср. *ūṭṭa-nabhi* в ШвУп VI.10), первая часть которого отсылает к паутине (*ūṭṭā*), находящейся внутри сопоставляемого с Атманом паука.

ожидания вместе со всеми его биодинамическими проекциями, связанными так или иначе с новым совокупным телом жертвователя, разросшимся (по сравнению с физическим) за счет вхождения в него сородичей в качестве принципиально неотчуждаемой его плоти, как раз и образовывали ту совершенно неактуальную для нас пред-рассудочную «канву», которая, структурируя и направляя брахманическую мысль, вплотную подводи́ла к фундаментальной и основополагающей для *упанишад* идее онтологической двоицы и соответственно — к осознанию безусловной необходимости выхода за ее пределы.

Несомненно, идея эта в латентном своем состоянии была достоянием еще прежней, классической системы пред-рассудочных ожиданий, сложившейся в период составления *брахман*. А вот вывело ее из этого состояния предпринятое в *упанишадах* объективирующее описание и истолкование медитативного опыта, сыгравшее по отношению к ней роль своеобразного спускового крючка. Именно оно сразу же актуализировало эту скрытую до времени потенцию, в полной мере востребовав изначально связанный со словом *ātman* концепт целостной и полновесной особы (о которой еще полвека тому назад говорил Л. Рену), и притом особы (как я пытался показать сейчас) весьма своеобразной — с достаточно размытыми и подвижными поверхностными границами ее совокупного тела.

В обороте *ātmanā bhavati* упанишадская идея онтологической двоицы присутствует пока лишь как чистая интенция мысли. Более определенно она сказывается в двухчастном устройении Праджапати, совмещавшем в своем лице оба аспекта жертвоприношения: и его объектную, условно говоря, сторону — в виде жертвенной еды, и субъектную — в виде поедателя этой жертвенной еды. Чисто экстенсивное развертывание этой воплотившейся в Праджапати интенции приводит в пределе к тому, что едой оборачивается уже весь универсум, в то время как его прародитель превращается соответственно в универсального поедателя, которому «все здешнее» (*sarvam idam*) принадлежит в качестве еды по самому акту порождения и которого именно эта еда как вторая его ипостась только и может сделать полноценным атманвином, т.е. воплощенным хозяином еды по преимуществу.

И уже в этой перспективе совершенно естественным и оправданным начинает выглядеть как обобщающее утверждение БрУп I.2.13 (= КБрУп I.4.6) о том, что устройению «всего здешнего» имманентно присуще деление на поедаемое и поедателя³³⁸, так и прямо

³³⁸ Ср. ШБр X.6.2.1 и примеч. к моему переводу: «Шатапатха-брахмана». Книга X. Тайная / Пер., вступительная статья и примеч. В.Н. Романова. С. 162—163.

вытекающая отсюда важнейшая в экзистенциальном отношении цель, которая ставилась перед мужем-пурушей *упанишадами*: прибегнув к той или иной медитативной процедуре, чувственно пережить опыт рассеянного, так сказать, экзистирования, лежащего за пределами присущей «всему здешнему» двойственности, а затем распространить этот опыт и на всю свою повседневную жизнь, чтобы уже непосредственно в ней сделать для себя в принципе неактуальным какое бы то ни было деление на *поедателя* и *поедаемое*, на *я* и *то*, на *то* и *это*, на *творца* и *творение*, *отца* и *сына* и т.п., познав, таким образом, в себе вездесущего Атмана и его полное тождество с Брахмой.

С учетом всего вышеизложенного мы, видимо, вправе говорить о том, что на уровне пред-рассудочных ожиданий позднейшей культуры, на уровне ее смысловых интенций, предшествовавших любой конкретно определившейся в ней мысли, один только шаг отделял разговор о поглощении жертвователем-пурушей своих сородичей, превращавшем его в полноценного хозяина-атман-вина, от, казалось бы, самых отвлеченных рассуждений об Атмане как о начале, в котором радикально снимается присущая всему здешнему двойственность. Но если вывод наш этот верен, то в силу скалярного и взаимно обратимого характера тех же ожиданий должно бы быть верным и обратное. И в таком случае мы просто обязаны — чтобы подтвердить правомерность наших умозаключений и в какой-то мере верифицировать их — продемонстрировать, что возвышенные рассуждения об Атмане, и именно на уровне их интенциональной «канвы», действительно отделял один только шаг от вроде бы совсем приземленного разговора о самобытствующем жертвователе-поедателе, образующем вместе с поедаемым им окружением полноценную и самодостаточную двоицу.

В этом отношении решающее значение может приобрести здесь трактовка АйтАр II.3.1, где в контексте общего разговора о медитации на Атман и после соотнесения последнего с пятичастной Уктхой, которую составляют пять стихий (Земля, Ветер, Пространство, Вода и Огонь), в продолжение темы говорится:

etasmād dhīdāṁ sarvaṁ uttiṣṭhaty etam evāpyeti | ayanam ha vai samānānām bhavati ya evaṁ veda | tasmin yo 'nnaṁ cānnādaṁ ca vedāhāsminn annādo jāyate bhavaty asyānnam | āpaṣ ca prthivī cānnam | etanmayāni hy annāni bhavanti | jyotiḥ ca vāyuḥ cānnādam | etābhyāṁ hīdāṁ sarvaṁ annam atti | āvapanam ākāṣaḥ | ākāṣe hīdāṁ sarvaṁ samopyate | āvapanam ha vai samānānām bhavati ya evaṁ veda<...> adhīva hy anne nnādo bhavati | adhīva ha samānānām jāyate ya evaṁ veda |

В данном случае ключевым для понимания всего хода ритуалистической мысли — который вполне, с моей точки зрения, логично подводит здесь к заключительным высказываниям, уравнивающим, в частности, «знающего так» жертвователя с порождающим и одновременно вмещающим в себя все здешнее Атманом, — оказывается смысл субстантивированного прилагательного *samāna* (букв. — «равный», «одинаковый», «общий», «единый»). Кейт в своем переводе «Айтарея-араньяки» (так же, как и Макс-Мюллер в своем) без всяких оговорок интерпретирует *samāna* как friend (очевидно, в значении «друг-ровня»). Однако Шадгурушиша предлагает другое и, на мой взгляд, гораздо более естественное и, в целом, более оправданное толкование, трактуя *samānānām* как *jñātīnām*; тем самым комментатор как бы подчеркивает принадлежность ровни кругу своих (*sua*), но своих не в узком смысле — как домашних (*grhya*) жертвователя, как принадлежащих ему семейников, по отношению к которым он изначально выступает в качестве хозяина-властителя, а именно в широком — как родственников-сородичей (*jñāti*), входящих вместе с жертвователем в одно и то же (*samāna*) сообщество³³⁹.

Предварительно стоит, наверное, заметить, что «свой мир» для человека поздневедийской культуры в отношении его социальных связей — так повелось еще со времен Ригведы — продолжал, видимо, оставаться миром вполне ограниченным, и населяли его (по крайней мере в субъективном плане) прежде всего знающие друг с другом сородичи (*jñātayaḥ*), которые все вместе признают (*sañ-jñā*) в друг друге своего (*sua*)³⁴⁰. Тем не менее признание кого-либо своим

³³⁹ Сходным в принципе образом глоссирует данное слово и Джаярама (*samānānām* = *sajātīnānām*) в своем комментарии на ПарГр I.3.8, где приводится мантра, с которой гость должен был усаживаться на травяную подстилку во время церемонии его торжественного приема (*varṣmo 'smi samānānām idyatām iṣa sūryaḥ*; в переводе Макс-Мюллера: «I am the highest one among my people (*samānānām*!), as the sun among the thunder-bolts»). Примечательно, что правомерность трактовки комментатора «Параскара-грихьясутры» непосредственно подтверждается в данном случае текстом АшвГр I.24.8, где в мантре, произносимой гостем по тому же случаю, вместо '*varṣmo 'smi samānānām*' имеем '*aham varṣma sajātānām*' (в переводе Н.Н. Шармы: «I am the highest amongst my people»; ср. употребление *sajāta* («сородич») и *sajātavāni* («добывающий сородичей») в ШБр I.2.1.7).

³⁴⁰ Ср. примечательное употребление *sua* в контексте глагола *sañ-jñā* в ШБр I.1.4.5: «Ведь свой встречно и в самом деле признает своего. (Из опасения): "Как бы они не повредили друг другу!" он и наказывает теперь (Адिति) и шкуре черной антилопы признать (друг в друге) своего (*prati hi suaḥ sañjñāte tat sañjñām evaitat kṛṣṇāṇḍaya sa vadaṭi ned anyonyuḥ kinasāta it*)»; о вероятной семантической мотивировке языкового обозначения сигнификата «сородич» посредством имен, производных от глагола *jñā* («знать»), см.: Топоров В.Н. Из индоевропейской этимологии // Этимология 1991—1993. М., 1994. С. 136—138.

отнюдь не означало, что отношения с ним будут непременно иметь однозначно положительный, мирный характер. С этой точки зрения далеко не случайным выглядит тот факт, что слова, означающие соперника, *bhrātṛya* и *sapatna*, регулярно встречаясь в текстах *брахман* (притом, как правило, в устойчивых оборотах), уже самой своей внутренней формой отсылали к концепту родства (соответственно кровного и некровного). И вряд ли возможно себе представить, чтобы эта их форма в своем совершенно прозрачном смысловом наполнении не была бы хотя в какой-то степени актуальна для поздневедийского ритуалиста, особенно если учесть резко выраженную «филологическую» направленность его мысли и постоянно демонстрируемую им готовность к предельно внимательному всматриванию в слово.

Как бы то ни было, но упоминание дружески настроенной и все-таки сторонней жертвователю ровни, когда речь касалась яджны — дела в социальном плане узкосемейного, хотя сама семья и была при этом, судя по всему, большой, — выглядело бы по меньшей мере странным и вряд ли уместным. В отличие от этого появление в том же контексте *своих*, которые были бы *ровней* жертвователю, представляется совершенно оправданным и, более того, вполне ожидаемым, если только принять во внимание, что среди *своих* (в широком смысле этого слова) могли, естественно, попадаться и такие, которые сами являлись домохозяевами и по праву могли развести три священных огня, став соответственно *ahitāgni*. Но в таком случае они превращались для нашего жертвователя в самых реальных по яджне конкурентов. Ведь соперничающей с ним ровней (*samāna*) они оказывались при этом не только в общем плане, в отношении его социального положения, которое он занимал в кругу общих для них родственников, а в самом что ни на есть конкретном — в прямом отношении к совершаемому сейчас жертвоприношению.

Дело здесь заключается в том, что те же самые обязательные для всех жертвователей-ахитагни обряды почитания богов (*nyū yajñāḥ*), приурочивавшиеся к строго определенному времени, проводились такими сородичами одновременно и параллельно с нашим жертвователем. Процедура же любого торжественного обряда жертвоприношения непременно включала в себя предварительное избрание Огня-Агни божественным хотаром под патронимическими именами жертвователя³⁴¹. «Называясь одинаково с ним» (*asya*

³⁴¹ Относительно процедуры избрания Агни хотаром обряда под патронимическими именами жертвователя см. ШБр 1.4.2.2-4 и мои примеч. к переводу («Шатапатха-брахмана» Книга I. Книга X (фрагмент) / Пер., вступительная статья и примеч. В.Н. Романова. М., 2009. С. 301—302.).

samāno bruvāṇaḥ)³⁴² и выступая на яджне в качестве вестника богов и перевозчика жертвы, Агни должен был от лица жертвователя обеспечить доставку его именного приношения на небо. И тут — в силу принадлежности всех кровных сородичей (включая, разумеется, и нашего жертвователя) к одной и той же (*samāna*) генеалогической линии (*ārṣeya*) — получалось, что не только у него, но также и у всех его сородичей-ахитагни, разведших жертвенные огни, Агни выбирался на свое хотарство под одними и теми же (*samāna*) патронимическими именами, производными от имен тех же самых (*samāna*) родовых риши.

В результате конкретное лицо отправителя, рассчитывающего на получение обратного дара и исполнение своих просьб, лишалось своей однозначной определенности и, заменительно, со всей определенностью вставал вопрос о нейтрализации родичей-соперников жертвователя и преодолении полного равенства (если не тождества) этой его ровни относительно яджны. Вот здесь-то, судя по всему, как раз и скрывались исходные мотивы, приводившие (по крайней мере первоначально) к актуализации темы *ровни* в контексте разговора о жертвоприношении. Но если согласиться с этим выводом и соответственно увидеть за словом *samāna* не сторонних друзей, а в первую очередь именно родственных и равных жертвователю соперников по яджне³⁴³, то в таком случае перевод АйтАр II.3.1 должен бы выглядеть следующим образом:

³⁴² В ШБр I.6.1.8 данное выражение относится, правда, не к божественному хотару, а к человеческому, но от этого суть дела здесь не меняется, поскольку оба выбирались на свое хотарство под одними и теми же патронимическими именами жертвователя; ср. ШБр I.4.2.3 и ШБр I.5.1.9.

³⁴³ Предложенная интерпретация хорошо, как мне кажется, согласуется с общим агонистическим настроением всей брахманической прозы. В связи с этим представляется весьма примечательным, что имманентно присущий повествованию *брахман* дух состязательности сказывался в первую очередь в ее постоянных отсылках к борьбе за верховенство двух архетипических сородичей, объединенных одним общим фамильным именем Праджапатьяевы и бескомпромиссным соперничеством в яджне, т.е. к борьбе богов, на стороне которых выступал во время обряда жертвователь, и асуров, с партией которых постоянно соотносится ненавидящий его соперник; ср. аналогичное соперничество за верховенство в «Махабхарате» между двумя родственными кланами кауравов и пандавов, которые при случае могли рассматриваться в тексте как воплощение соответственно асуров (Мбх I.61.80-83) и богов (Мбх. I.189.27). В свете изложенного, отмечу попутно, нет никакой необходимости заранее усматривать в этих присущих брахманической прозе состязательных мотивах прямое и непосредственное отражение предшествующего классической яджне гипотетического обрядового агона, как это делает в целом цикле своих статей J.C. Heesterman. Хотя сама по себе возможность бытования такого рода обрядов в ранневедийский период вовсе не отвергается мной с порога и, более того, по типологическим соображениям представляется весьма

«Ведь и в самом деле из этого (атмана) возникает все здешнее, в него и входит. Поистине, кто знает так, становится прибежищем для равных (ему по рождению сородичей).

Поистине, кто знает, что в этом (атмане) еда, а что поедающее начало, в том поедатель рождается — еда для него готова³⁴⁴. Вода и Земля — еда; ведь и в самом деле любая еда состоит из них. Огонь и Ветер — поедающее начало³⁴⁵; ведь и в самом деле любую здешнюю еду поедает он с их помощью. Пространство — вместилище; ведь и в самом деле вмещается все здешнее в Пространство. Поистине, кто знает так, становится вместилищем для равных (ему по рождению сородичей).

вероятной, с методологической точки зрения важно все-таки учитывать принципиальную разницу между двумя различными уровнями реальностей, текстовой и внетекстовой, — между, положим, уровнем бытования обряда и его генезисом, с одной стороны, и уровнем описания того же обряда, с другой. Ведь в ходе последнего всегда могут спонтанно актуализироваться и такие мотивы, которые не имеют непосредственного отношения к отображаемой в тексте обрядовой практике, зато имеют прямое отношение к сложившейся системе пред-рассудочных ожиданий, в которой они состоялись как факт именно текстовой, но, быть может, и только текстовой — и этого тоже исключать нельзя — реальности.

³⁴⁴ Явная неоднозначность данного высказывания (*tasmin yo 'nnai cānnādañ ca vedāhāsmīn annādo jāyate bhavaty asyānnam*), осложненного бессоюзным способом присоединения последнего предложения (да еще и с инверсией его членов — *bhavaty asyānnam*), представляется совсем не случайной. Она, как мне кажется, несет здесь совершенно определенную смысловую нагрузку, изначально обеспечивая возможность двоякого его толкования, что само по себе также весьма для нас показательно. Ведь понимать его можно вполне приземленно — как отсылающее просто к рождению у знающего так упасаки сына-поедателя, наследующего отцу в его верховенстве над сородичами (ср. ШБр X.3.5.11). Но то же самое высказывание, прочитанное последовательно в перспективе гносиса, будет уже означать рождение в нем самом универсального поедателя и соответственно еды, без которой он просто не может стать поедателем уже по определению. В переводах Кейта и Макс-Мюллера (так же, как и в их примечаниях к ним) этот второй, онтологический, так сказать, план повествования не нашел своего отражения. Замечу, что с аналогичной двусмысленностью мы сталкиваемся также и в ШБр I.8.3.6, где в одном едином высказывании: *tasmād u samānād eva puruṣād attā cādyāṣ ca jāyete* — тоже совмещаются оба плана повествования (см. подр.: «Шатапатха-брахмана» Книга I. Книга X (фрагмент) / Пер., вступительная статья и примеч. В.Н. Романова. С. 327—329).

³⁴⁵ Под Огнем и Ветром здесь следует понимать соответственно: огонь пищеварения, именующийся обычно в этом качестве Агни Вайшванарой (*vaīśvānara*, букв. — «всецеловещеский»), и дыхание (*prāṇa*) человека, раздувающее и поддерживающее этот самый внутренний его огонь. В данном случае мы имеем весьма примечательное для нас «смешение» двух феноменов, принадлежащих двум различным уровням реальности, микро- и макрокосму, которые при их описании обычно разводились в брахманической прозе по рубрикам *adhyātman* («относительно атмана») и *adhidevatam* («относительно божеств»). Следуя в тексте одно за другим, эти описания, конкретизируя общую идею тождества Атмана и Брахмы, призваны были наглядно продемонстрировать всю условность деления на я и любое противостоящее ему *то*.

...Ведь поедатель и в самом деле как бы сверху над едой. На верховенство среди равных (ему по рождению сородичей) и рождается (тот), кто знает так».

Предложенное «Айтарея-араньякой» решение проблемы, связанной с устранением равенства между жертвователем и его ровней, сводилось в конечном счете к тому, чтобы дополнить процедуру жертвоприношения, сходную в отношении «адреса» отправителя у всех сородичей-ахитагни, медитацией на себя-атмана как на универсальное вместилище (*dharaṇa*), заключающее в себя «все здешнее», а стало быть, одновременно с этим — и всех его возможных соперников по яджне. При выполнении этого условия установление иерархически властных отношений среди всех сородичей будет гарантировано в полной мере. И тогда свои (в широком смысле), став для «знающего так» жертвователя действительно своими (теперь уже в узком смысле этого слова), смогут прозываться и по его имени тоже, войдя таким образом в него в качестве еды, а сам жертвователь, достигший положения верховного хозяина (*adhipati*), сможет — и именно как поедатель — обеспечить им в себе, в своем атмане, необходимое для них прибежище (*āyana*)³⁴⁶. Ведь без них, без поглощения и вбирания их в себя, он просто не был бы в состоянии превратиться в несравненного и неоспоримого атманвина, т.е. в обладателя полноценного и полновесного атмана, или, что то же, — в представляющую всех сородичей «высокопоставленную» особу, наделенную сверх-естественной полнотой, совершенно необходимой для подобного их представительства.

Нетрудно заметить, что прочитанный в этом ключе текст «Айтарея-араньяки» начинает наглядно нам демонстрировать возможность внешне вроде бы абсолютно немотивированного перехода от темы Атмана к вполне, казалось бы, приземленным отношениям жертвователя со своими сородичами. Но как раз эта внешняя его немотивированность, его абсолютная естественность и произвольность лучше, наверное, всего свидетельствуют о на-

³⁴⁶ Аналогичным, по сути дела, образом решается та же проблема в ШБр Х.3.5.10—11. Отличие лишь в том, что здесь жертвователь добивается неоспоримого главенства над своей ровней (*samāna*) за счет знания Брахмы. Для разведения двух смыслов *яж* (узкого и широкого) весьма примечательно, что непосредственно перед этим, в Х.3.5.9, описывается ситуация, когда у жертвователя среди своих (в узком смысле) заводит-ся такой, который «во всем хочет равняться» (*prati pratir bubhūṣati*) с ним, а в ШБр Х.3.5.11 все в том же контексте медитации на Брахму рассматривается случай, когда среди своих (уже в широком смысле) имеется более старший, чем наш упасака, сородич. В связи с поглощением имени поедаемого именем поедателя см. ШБр Х.6.2.1.

личии между ними глубинной связи на уровне пред-рассудочных ожиданий поздневедийской культуры — причем связи достаточно сильной, чтобы носитель этой культуры смог пережить такой переход как вполне естественный, совершенно понятный, само собой разумеющийся и не вызывающий никаких недоуменных вопросов.

* * *

В заключение остается только сказать, что случай с АйтАр II.3.1 во- все не является уникальным. Аналогичные по своей содержатель- ной направленности (и, добавлю, по своей мотивированной непро- извольности) ходы брахманическая мысль могла совершать также в отношении двух других понятий, входивших вместе с «атманом» в единый семантический пучок — как в отношении брахмы (ср. ШБр Х.3.5.10-11), так и в отношении дыхания-праны (ср. БрУп I.1.19-20 = КБрУп I.3.18).

Подводя предварительные итоги нашего разговора об «атмане», отметим ряд наиболее важных для последующего изложения мо- ментов. Теперь мы можем с большим или меньшим основанием настаивать на том, что:

— сфокусированные в понятии атмана поздневедийские представ- ления о целостности особы и ее полноценности отнюдь не совпадают с привычными современному читателю представлениями о ней;

— конечное объяснение данному расхождению, могущему вы- зывать (и нередко вызывающему) самое радикальное непонимание внутренних мотивов, определявших своеобразное, и притом со- вершенно произвольное, развертывание брахманической мыс- ли, следует прежде всего искать в тех совершенно неожиданных и неактуальных для нас пред-рассудочных ожиданиях, которыми «особа-атман» прирастала в семейном, так сказать, окружении, спонтанно воссоздаваемом для этого слова составителями *брахман* в ходе нормативного описания и толкования яджны;

— именно эти окружившие *ātman* специфические ожидания стали образовывать собой ту скрытую от нас и невидимую нами пред-рассудочную канву, которая в непроявленном виде уже содер- жала в себе фундаментальную для *упанишад* концепцию онтологи- ческой двойцы (*ātman-brahman*), составившую, по выражению М. Фальк, «идеологию йоги»³⁴⁷;

— те же пред-рассудочные ожидания определили собой и новые познавательные возможности поздневедийской культуры на заклю- чительном этапе ее развития, сформировав все необходимые пред-

³⁴⁷ См.: Falk M. *Upāsana et upaniṣad* // Rocznik Orientalistyczny. T. 13, 1937. P. 134—135.

посылки для того, чтобы ближайшим предметом последовательного текстового отображения стала вслед за яджной медитативная практика (*upāsana*), что, в свою очередь, привело к появлению и последующему обособлению первых текстов упанишадского толка.

Глава 7

Развитие древнеиндийской культуры в поздневедийский период: от брахман к упанишадам

Привычное нашему уху выражение, в котором слово *развитие* самым естественным для нас образом сопрягается с *культурой*, производит, на первый взгляд, впечатление вполне осмысленного. Тем не менее, это непосредственное впечатление свидетельствует скорее лишь о нашей языковой компетенции — и именно о том, что нам как носителям определенных языковых навыков свойственно воспроизводить раз за разом это и подобные ему словосочетания (такие, как «развитие науки», «развитие философии», «развитие литературы» и т.п.), с легкостью слетающие с нашего языка без всякой предварительной задумчивости.

Положение дел, однако, сразу же меняется, как только озадачиваешься вроде бы нелепым (с точки зрения языковой компетенции) вопросом: а что, собственно говоря, развивается при этом? Ответ, казалось бы, подразумевается уже самой генетивной конструкцией — «развитие культуры». Но ведь «культура», если разговор идет все-таки о научной работе, — это всего-навсего один из рабочих концептов, данных нам вовсе не в ощущениях (того же, положим, уха), а в сознательно выстраиваемой научным работником определенной концепции. И уж если вся моя концепция (осознанно, по определению, ограниченная) предметно ориентирована прежде всего на выявление человеческой реальности, скрывающейся за текстами-артефактами и несущей прямую ответственность за то, что им вообще дано было случиться, то в таком случае именно эту двойцу, одновременно обнимающую собой (по примеру вышеописанной поздневедийской онтологической двойцы) как порождающее, так и порождаемое начало, и следует здесь понимать под словом *культура*.

В моем употреблении оно разом отсылает к двум различным, но взаимно предполагающим друг друга уровням бытования текстов: с одной стороны, к уровню явленных, уже состоявшихся текстов, а с

другой — к непроявленному их уровню, к уровню образующей потенциальный текст культуры системы пред-рассудочных ожиданий, где эти явленные тексты представлены пока как одна чистая их возможность субъективного порядка — как чистая интенция мысли, мотивирующая последующее ее развертывание и предопределяющая в общих чертах ее содержательную направленность. Вот при таком понимании культуры методологически выдержанное решение проблемы ее развития будет состоять в ответе на один конкретно поставленный вопрос: а каким это образом становятся возможными те изменения в постоянно скрытой от нас системе пред-рассудочных ожиданий культуры, которые приводят к наблюдаемым изменениям в реально состоявшихся в ней текстах-артефактах?

Предлагаемый в связи с этим возможный ход рассуждений, приводящий к более или менее удовлетворительному (или по крайней мере к удовлетворяющему лично меня) решению, состоит в следующем. Вот культура по тем или иным мотивам (подлежащим, разумеется, предварительному выяснению) смогла увидеть нечто для себя новое, не бывшее доселе в поле ее зрения, и, увидев, приступила к описанию. Неизбежным следствием этого станут определенные изменения в исходной системе пред-рассудочных ожиданий, которые, в свою очередь, сделают возможным дальнейшее расширение поля зрения культуры и соответственно дальнейшее расширение предметного поля ее текстовой деятельности. И так, надо полагать, может длиться до бесконечности, приводя в итоге к тому, что в ходе своего развития культура, несмотря на все возможные преобразования свойственного ей потенциального текста, всегда будет сохранять в содержательном отношении черты большей или меньшей преемственности³⁴⁸.

Прочитанное в этом свете утверждение А. Кейта, что «брахманы содержат в зародыше все идеи, которые образуют фундаментальную доктрину *упанишад*»³⁴⁹, представляется в принципе вполне для меня приемлемым, но только, подчеркну, в принципе, в котором, одна-

³⁴⁸ В связи с выражением «развитие культуры» хотелось бы попутно обратить внимание еще на одно важное для меня обстоятельство. В рамках излагаемого здесь подхода данное выражение не имеет никакого касательства к идее прогресса, сводящей развитие культуры к однолинейному и однозначно расцениваемому (в положительном, разумеется, смысле) движению кумулятивного типа. Ведь у нас как-никак получается, что очередное преобразование потенциального текста с неизбежностью предполагает не только формирование в культуре новых познавательных возможностей, но одновременно и закрытие ряда старых, в принципе неисчерпаемых (по причине принципиальной неисчерпаемости возможностей как таковых), но ставших для нее тем не менее уже недоступными.

³⁴⁹ Keith A.B. *The Aitareya Āranyaka*. Delhi, 1995 (Oxford 1909). P. 257 (примеч. 10).

ко, как раз и заключена вся суть расхождений с ним, а в его лице и с определенной научной традицией, склонной до сих пор редуцировать человеческое целое до так называемого интеллекта, спонтанно порождающего одной лишь присущей ему силой духа те или иные идеи. Решение вопроса о преемственности в развитии древнеиндийской культуры на переходе от *брахман* к *упанишад*ам никоим образом не сводится к прогрессирующему развитию обособленных от человеческой реальности идей и с необходимостью предполагает решительное расширение рамок проводимого исследования за счет включения в него анализа стоявших за идеями познавательных мотивов, формирующихся внутри сложившейся на данный момент времени системы пред-рассудочных ожиданий. Без этого, в частности, мы вряд ли можем рассчитывать на сколько-нибудь удовлетворительное решение интересующей нас проблемы, связанной с жанровой эволюцией брахманической прозы в конце поздневедийского периода.

Если бросить ретроспективный взгляд на проведенный в *Главе* б анализ, нетрудно, я думаю, заметить, что в конечном счете он был прямо нацелен именно на то, чтобы показать, каким образом медитативная практика, которая в том или ином виде существовала, судя по всему, задолго до *упанишад*, в конце поздневедийского периода смогла-таки превратиться в объект последовательного нормативного текстового отображения. Сразу же подчеркну: мысль о том, что первостепенным по значимости предметом описания и толкования *упанишад* являлась йогическая в своей основе практика медитации (*цр-д̣сана*), сама по себе отнюдь не нова³⁵⁰. Новым в предлагаемом подходе является, по-видимому, лишь то, что проблематизации здесь, как и в случае с *яджной*, подвергается у нас прежде всего сам феномен описания, обычно не вызывающий у исследователей вопросов и невольно расцениваемый ими как факт совершенно для культуры естественный, вполне в отношении нее тривиальный, а потому и не требующий каких-либо особых и дополнительных размышлений.

Между тем, если выйти за пределы, по сути дела, беспроблемной парадигмы пассивного отражения и посмотреть на данный феномен в перспективе потенциального текста культуры, то неизбежным становится вывод, что никакого безразлично-отражательного и механического автоматизма бихевиористского толка (по типу «внешний стимул → реакция») в случае с текстовой деятельностью

³⁵⁰ Именно этой, по сути дела, трактовке придерживалась уже средневековая местная комментаторская традиция. Среди европейских исследований одной из наиболее созвучных ей является, по-моему, упомянутая выше статья М. Фальк: *Falk M. Uṛāṣana et upaniṣad*. P. 129—158.

быть просто не может уже по самому деятельностно-активному характеру скрывающейся за ней человеческой реальности. Ведь то, что способно стать для человека внешним стимулом, найдя затем свое нормативное отображение в тексте, заранее предопределяется внутренним состоянием присущей ему системы пред-рассудочных ожиданий. Именно она, определяя решающим образом основные познавательные интенции теоретической культуры, и будет обусловливать потенциальную готовность последней увидеть в необозримом море фактов посюстороннего мира нечто для себя новое, прежде вовсе невидимое ею (хотя, быть может, и до этого находившееся прямо перед глазами), и к тому же — по-настоящему для нее значимое, чтобы затем адекватно своему теоретическому характеру отреагировать на это значимое *нечто*, превратив его действительно в стимул, мотивирующий последующее свое описание, причем под совершенно определенным углом зрения.

Именно по этим соображениям общеметодологического порядка, нам в данном случае никак нельзя было удовлетвориться простым утверждением, что ведущую тему *упанишад* составляла медитативная практика, и нельзя уже хотя бы потому только, что сама по себе отсылка к факту внетекстовой реальности никогда, в сущности, не объясняет появление в культуре теоретического типа реальности текстовой, отражающей так или иначе этот факт. От нас как минимум требовалось выявить еще те наличествовавшие в поздневедийской культуре внутренние мотивы, по которым опыт медитации, не привлекавший прежде особого внимания составителей обрядовых текстов, все же смог приобрести в структуре их доминантных установок, задаваемых понятием *яджны*, значение действительного стимула, причем достаточно мощного, чтобы нормативное отображение этого опыта и его развернутое толкование стало свершившимся фактом — но теперь уже фактом именно текстовой деятельности.

Предлагаемый в этой связи ответ непосредственно вытекает из существа состоявшегося выше разговора об окружавших *ātman* своеобразных пред-рассудочных ожиданиях и соответствовавших им биодинамических проекциях, которые предопределили прихотливые очертания смысловой фигуры поздневедийской *особы*, как она является нам в текстах *брахман*. Суть его можно было бы сформулировать приблизительно так: медитативный опыт, уже самой своей природой прямо предполагавший телесно-деятельную «дезактивацию» оппозиции *я* и *то* и соответственно обретение мужемпурушей всеобъемлющей и всепоглощающей целостности, превращался в значимый для поздневедийской культуры объект описания хотя бы в той мере, в какой он всей присущей ему конфигурацией

и всем своим содержанием воспроизводил, причем самым практическим и чувственно переживаемым образом, востребованный еще до этого опыт трансформации жертвователя в целостную, но одновременно и размытую с точки зрения дейксиса особу, лишенную четкости внешних своих пределов из-за включения в себя в качестве принципиально неотчуждаемой плоти неопределенно расширяющийся круг сородичей.

Не берусь судить, насколько ответ, сформулированный таким образом, является исчерпывающим в предметном отношении. Скорее всего, существовали и другие мотивы, действовавшие в том же направлении. Хотелось бы, однако, обратить внимание на то, что с методологической точки зрения главное здесь вновь заключается не в ответе, а в самом вопросе, ставящем под сомнение присущую нам, повторюсь, привычку непременно усматривать за любым состоявшимся делом слово и привычно не замечать, что и наше-то собственное слово чаще всего лишь оправдывает и рационализирует, причем задним числом, произвольно выстраиваемое нами поведение. Следуя этой привычке, мы уже заранее, безо всякой предварительной задумчивости, склонны расценивать идеи *упанишад* (и прежде всего идею тождества Атмана и Брахмы) как причину формирования медитативного опыта, а сам этот опыт — как практическую реализацию этих идей, рожденных одною лишь голою силой духа (религиозного, философского, мистического и т.п. — в зависимости от личных наших пристрастий).

Очевидно, что за этой вроде бы объяснительной, но на деле ничего не объясняющей схемой ничего, в общем-то, и не стоит — кроме все той же безусловно вредной нашей привычки. Так вот, отказ от нее сразу же приводит к решительному разведению двух принципиально различных с методологической точки зрения проблем: проблемы генезиса медитативного опыта в древней Индии и введения его в обиход, с одной стороны, и проблемы генезиса соответствующих этому опыту идей, с другой. Но если первая из них по недостатку сведений допускает выдвижение лишь самых предварительных гипотез гадательного свойства, то со второй дело обстоит несколько иначе.

Опираясь на полученные результаты и придерживаясь принятых ранее методологических установок, мы с достаточной долей уверенности можем теперь настаивать на том, что идеи упанишадского толка есть прямой результат последовательной текстовой объективации медитативного опыта, который по причинам, указанным выше, смог-таки оказаться в поле зрения поздневедийской теоретической культуры, превратившись в значимый для нее объект нормативного описания и толкования. В ходе текстовой его объективации эти идеи, бытовавшие и раньше в поздневедийской

системе пред-рассудочных ожиданий, но только как чистая интенция мысли, стали выходить теперь из своего прежнего латентного состояния и приобретать вид действительно состоявшихся идей, образуя собой новый и притом наиболее ценимый теперь вид сокровенного знания, которое, чтобы отличить его от прежнего, обозначавшегося словом *brāhmaṇa*, получило наименование *upaniṣad*.

Набросанный выше эскиз основной линии развития теоретической культуры древней Индии в конце поздневедийского периода методологической своей стороной был прямо ориентирован на выявление скрытой динамики процессов, приведших в конечном итоге к существенному расширению отображаемой в нормативных текстах обрядовой практики. Разумеется, будучи по необходимости крайне схематичным, этот набросок в лучшем случае может помочь прояснению лишь самой общей логики сцепления имевших при этом место событий, но ни при каких условиях никогда не заменит собой исследование конкретной истории сложения того или иного жанра. В следующей главе я как раз и попытаюсь хотя бы в какой-то мере восполнить этот образовавшийся у нас в отношении *упанишад* пробел.

Глава 8 О понятии *upaniṣad*

Сразу же оговорюсь: предлагаемый ниже анализ вовсе не претендует на сколько-нибудь исчерпывающую полноту. Его цель — большей частью служебная, а потому и гораздо более скромная — заключается прежде всего в том, чтобы содействовать прояснению общего характера текста ШБр Х.6.1.1—Х.6.5.9, близкого по духу к *упанишад*ам. Отсюда проистекают два ограничения, сужающие, но одновременно и конкретизирующие в максимально возможной степени тему предстоящего разговора:

— во-первых, из всей истории формирования жанра *упанишад* нас будет в основном интересовать лишь самый начальный этап его становления, т.е. тот, когда слово *upaniṣad* стало впервые употребляться внутри самого корпуса брахманического текста;

— во-вторых, мы, как и прежде, сосредоточимся главным образом на материале только одной школьной обрядовой традиции, а именно Белой Яджурведы, которая, однако, предоставит нам просто уникальную возможность проследить, и притом совершенно предметно, каким образом и по поводу, собственно говоря, чего

происходило формирование и обособление первых текстов упанишадского толка.

Здесь наше внимание с самого начала привлекает один хорошо известный специалистам факт: две последние брахманы десятой книги «Шатапатхи» *Мадхьяндина*-рецензии (ШБр X.6.4 и X.6.5) в *Канвия*-рецензии образуют две начальные брахманы «Брихадараньяка-упанишад» (КБрУп I.1 и I.2). Очевидно, что одно только это обстоятельство заставляет сразу же усомниться в наличии непроходимой границы, которая отделяла описания и толкования древнеиндийским ритуалистом яджны от будто бы свободного полета спекулятивной мысли составителей *упанишад* по поводу Атмана, Брахмы и т.п. Сомнения увеличатся еще больше, если учесть, что слово *upaniṣad* начинает изредка употребляться самой «Шатапатха-брахманой», начиная с той же десятой ее книги, целиком посвященной экзегезе обряда агничаяны.

Оба эти факта, не отвечавшие весьма распространенным представлениям о решительном противостоянии *упанишад* текстам *брахман*, требовали, разумеется, своего объяснения — и оно в наиболее развернутом своем виде было предложено еще полстолетия назад Л. Рену в двух статьях, в которых он изложил собственное понимание данной проблемы. В первой из них³⁵¹ он рассматривает всю десятую эзотерическую книгу «Шатапатха-брахманы», получившую в традиции название *rahasya* («тайная»), своего рода *араньякой*, завершающей цикл ритуалистических книг (книги VI—X), связанных с именем Шандильи, основного поздневедийского авторитета по обряду агничаяны. Внутри этой *араньяки*, как это часто случалось и в других ведических школах, ближе к ее концу, намечаются некоторые типично упанишадские темы, а появление характерной рубрики в X.4.5.1: *athādeçā upaniṣadām* (в переводе Л. Рену: «Voici les thèmes de connexions-ésotériques») — должно бы указывать, по мнению исследователя, на начало предполагавшегося далее текста *упанишад*³⁵².

Свое изложение фактической стороны дела Л. Рену завершает следующим образом: «Упанишадский характер конца ШБр X настолько реален, что рассуждения по поводу ашвамедхи (X.6.4 и 5), которыми заканчивается эта книга, были перемещены *Канвия*-рецензией в последнюю (XIV. — *В.Р.*) книгу, чтобы образовать начало КБрУп. И действительно, восхваление ашвамедхи совершенно неуместно в книгах шандильева цикла, но оно вполне годится для

³⁵¹ Renou L. Les relations du *Śatapathabrāhmaṇa* avec la *Bṛhadāranyakopaniṣad* et la personnalité de Yājñavalkya // Renou L. Choix d'Études Indiennes. P., 1997. P. 885—898.

³⁵² Там же. P. 887.

торжественного начала *упанишад*ы, как восхваление удгитхи — для начала ЧхУп. Наконец, с другой стороны, клаузула в X.6.3.2: *iti ha smāha cāṇḍilya evam etad iti* — резонно завершает книгу. Тут автор ставит свою, так сказать, подпись»³⁵³.

Оставляя пока в стороне вопросы, связанные с начальной рубрикой в X.4.5.1³⁵⁴, хотелось бы обратить внимание на то, что вся аргументация Л. Рену по поводу закономерности переноса ШБр X.6.4 и X.6.5 в начало *Канвья*-рецензии «Брихадаранька-упанишад» сводится в конечном счете к двум допущениям: первое — с точки зрения содержания данный пассаж совершенно не вписывается в разговор об агничайне; и второе — это особое его самостоятельное подчеркивается в тексте введением перед ним разделительной клаузулы с именной подписью автора под своим произведением. Судя по всему, эти свои допущения сам исследователь расценивал как неоспоримые факты. Так вот, чтобы оценить действительную фактичность приводимых Л. Рену фактов, давайте хотя бы коротко остановимся сейчас на них. Предварительно только оговорюсь, что рассматривать соответствующий материал мы будем не ради кройки из него гипотетического текста по известному (якобы) заранее лекалу *упанишад*, как это имеет место в двух упомянутых выше статьях уважаемого французского исследователя, а скорее для того, чтобы по возможности выявить это самое лекало на основе анализа логики развертывания реально состоявшегося в традиции и имеющегося в нашем распоряжении текста.

Начнем с клаузулы: *iti ha smāha cāṇḍilya evam etad iti* (ШБр X.6.3.2). Данная фраза вовсе не завершает работу Шандильи, как о том говорит Л. Рену, и соответственно не может рассматриваться именной подписью автора под своим произведением, которая отделяла бы его от следующего за ним далее повествования «Шатапатха-брахманы». Это невозможно как по соображениям самого общего порядка (хотя бы из-за того, что Шандилья отнюдь не являлся автором книг ШБр VI—X, равно как Яджнавалкья — автором книг ШБр I—V), так и по самым частным и совершенно конкретным. В данной позиции, т.е. при завершении прямой речи, первое *iti*, как это и бывает обычно в брахманической прозе (и притом без всяких исключений), указывает здесь просто на то, что предшествующее высказывание строго ограниченного объема принадлежит действительно Шандилье, но

³⁵³ Там же.

³⁵⁴ Здесь, чтобы изначально не сложилось ложного представления о реальном положении дел, стоит, пожалуй, только заметить сразу, что употребление *upaniṣad* в ШБр X.4.5.1 вовсе не является первым в тексте «Шатапатха-брахманы» (см. ШБр X.3.5.12), как об этом можно было бы подумать, встраиваясь последовательно в логику рассуждений Л. Рену.

и не более того³⁵⁵. Если же придерживаться логики Рену (который, кстати сказать, оставил клаузулу без перевода), то нам пришлось бы признать, что и соответствующая работа того же, положим, Яджнавалкьи не пошла дальше первой книги, поскольку в ШБр I.9.2.12 мы сталкиваемся с аналогичной сигнатурой: *iti ha smāha Yājñavalkyaḥ*³⁵⁶.

Мнения могут расходиться относительно действительного объема приписываемого здесь Шандилье высказывания (в моем переводе оно максимально сужено³⁵⁷), но во всяком случае — это именно конкретное его высказывание, процитированное составителем нашего текста. В заключительном же *evam etad iti* следует, несомненно, видеть выражение согласия последнего с приводимым им частным высказыванием Шандильи, как и трактует эту ремарку Ю. Эггелинг: «Thus spoke Śaṇḍilya, and so it is». В переводе Эггелинга, однако, второе *iti* не находит своего прямого отражения. А вот если полностью развернуть прикрытые здесь этим последним *iti* авторские слова составителя «Шатапатха-брахманы» и в полной мере прояснить их смысл, максимально приблизившись при этом к привычному для современного читателя способу выражения, то тогда перевод этой фразы мог бы в принципе принять и такой, скажем, вид: «по нашему мнению (заключительное *iti*), это так (*evam etad*)»³⁵⁸.

Более подробного обсуждения требует декларируемая Л. Рену неуместность восхваления ашвамедхи в книгах шандильевого цикла. Именно это утверждение, ради которого, собственно говоря, и подвергается весьма сомнительной интерпретации завершающая ШБр X.6.3.2 фраза, призванная будто бы подвести черту под разговором об агничаяне, — является отправным пунктом всех его последующих рассуждений. Оно же кладется им в основу и второй его обзорной статьи, посвященной общей проблеме перехода от текстов *брахман* к текстам араньякского, а затем и упанишадского типа³⁵⁹.

³⁵⁵ Ср. появление *iti ha smāha śaṇḍilyaḥ* в ШБр VII.5.2.43.

³⁵⁶ Ср. употребление того же оборота в БрУп I. 2.5 (= КБрУп I.4.3).

³⁵⁷ См.: «Шатапатха-брахмана». Книга X. Тайная / Пер., вступительная статья и примеч. В.Н. Романова. М., 2010. С. 166.

³⁵⁸ Ср. употребление *evam etad* в БрУп III.9.21-24 (= КБрУп III.9.20-23). Здесь данная фраза, четырежды появляясь в контексте живого диалога двух участников брахмодьи, означает, что мнение слушателя (в данном случае — Шакальи) совпадает с высказанным только что мнением собеседника (Яджнавалкьи); указывающее на прямую речь *iti*, следующее в «Шатапатха-брахмане» за *evam etad*, здесь, естественно, отсутствует, так как в данной позиции оно было бы совершенно излишним ввиду полной ясности (просто по ситуации), что эти выражающие согласие слова принадлежат второму участнику диалога.

³⁵⁹ Renou L. Le Passage des Brāhmaṇa aux Upaniṣad // Renou L. Choix d'Études Indiennes. P., 1997. P. 901-907.

В ней, когда разговор опять заходит о *Канвия*-рецензии «Брихадараньяка-упанишады», Л. Рену, возвращаясь к исходному и основополагающему для него тезису, вновь пишет: «Начало произведения — с его прославлением жертвенного коня, растения *arka* и с последующей затем темой смерти — всем своим видом напоминает начало *араньяки*. Без сомнения, это было начало *араньяки* Ваджасанинов, из которой мало-помалу, начиная со второй главы, стали проступать темы *упанишады*. Эта *араньяка*, которая заканчивалась спекуляциями *араньякского* типа по поводу ашвамедхи, арки и смерти, очень точно связывается с книгой XIII «Шатапатха-брахманы» — более удовлетворительного сцепления невозможно себе представить»³⁶⁰.

Здесь мы прервем цитирование, поскольку все дальнейшие многоходовые (и, надо прямо сказать, чисто спекулятивные) построения исследователя покоятся в основном именно на этом его исходном утверждении. Поначалу оно выглядит достаточно мотивированным и логичным. Ведь книги шандильева цикла (ШБр VI-X) действительно посвящены одной лишь процедуре сооружения агни-алтаря (*agnisauna*), а потому нам кажется вполне естественным отделить так называемое восхваление ашвамедхи от описания агничаяны и, заменительно, связать указанное восхваление с книгой XIII «Шатапатха-брахманы», где среди прочего разговор также ведется и о торжественном обряде приношения в жертву окропленного коня (*aśva*).

Для сомнений, казалось бы, уже и места никакого не остается, но они тем не менее сразу же возникают, как только озадачиваешься вроде бы странным на первый взгляд вопросом: а так ли уж не-

³⁶⁰ Там же. Р. 903. Если сопоставить данное высказывание Л. Рену с приведенной выше цитатой по поводу упанишадского характера конца кн. X ШБр, нетрудно заметить, что здесь исследователь несколько видоизменяет трактовку имевших место событий, а вместе с тем и свою позицию в определении жанровой принадлежности анализируемых частей брахманического текста. В первом случае он говорит, положим, о типично упанишадском характере всего пассажа, завершающего десятую книгу *Мадхьяндина*-рецензии «Шатапатха-брахманы» (ШБр X.6.4 и 5), а во втором тот же самый пассаж, только транспонированный в начало *Канвия*-рецензии «Брихадараньяка-упанишады», расценивается им уже как напоминающий всем своим видом *араньяку*. Расхождение в данном конкретном случае не столь уж для нас и существенно, тем не менее оно представляется здесь весьма примечательным — но только в том смысле, что не эксплицируемое исследователем декало, которое он использует для кройки гипотетического текста *упанишады*, меняя по мере надобности свои очертания, оказывается на практике инструментом мало пригодным, чтобы отвечать своему прямому функциональному предназначению, т.е. воплощать четкие критерии, которыми следует руководствоваться для различения и разведения двух типов указанных текстов (если, разумеется, в подобном разведении есть вообще какой-то смысл, когда дело все-таки касается конца поздневедийского периода).

уместно восхваление ашвамедхи в конце десятой книги *Мадхьянди-на-рецензии* «Шатапатха-брахманы» и в действительности ли это лишь восхваление и только³⁶¹? Станным, однако, наш вопрос не покажется, если мы, как и раньше, будем исходить в своем анализе из презумпции виновности составителей текстов — их несомненной виновности в том, что тексты приобрели у них именно тот вид, в каком они реально состоялись и закрепились в исходной для них традиции. И вот в таком случае мы просто обязаны будем предположить, что имелись какие-то скрытые от нас мотивы, которые приводили к тому, что один и тот же пассаж мог самым естественным (но уже не для нас, а для составителей поздневедийских текстов) образом встраиваться то в конец десятой книги *Мадхьянди-на-рецензии* «Шатапатха-брахманы», то в начало *Канвия-рецензии* «Брихадараньяка-упанишады».

Подробное и предметное исследование мотивов, обуславливавших эту странную, казалось бы, вариативность, предлагается вниманию читателя в соответствующих частях комментария к моему переводу ШБр X.6.4 и X.6.5³⁶². Поэтому здесь ограничусь лишь одним формулированием важнейших его результатов, прямо касающихся как общей смысловой направленности указанного пассажа, так и конкретного значения ключевого в данном контексте слова *arka*. Проведенное исследование показало, что:

— в десятой книге «Шатапатха-брахманы», где годичный обряд сооружения из особых кирпичей алтаря (*agnicayana*) последовательно трактуется как процесс постепенного воплощения Агни-Пруджапати на месте будущего жертвоприношения, слово *arka*,

³⁶¹ Аналогичный вопрос, хотя бы по соображениям симметрии, следовало бы, разумеется, задать и в отношении «Чхандогья-упанишады», которая, по утверждению Л. Рену, начинается с восхваления удгитхи. Однако судя по первым же словам ее текста: *om ity etad akṣaram udgītham upāsta om iti hy udgāyati tasyoparaṇyākhyanam* (ЧхУп I.1.1), — речь в ней далее идет вовсе не о восхвалении удгитхи, а об обосновании и объяснении с самого начала предписываемой ею особой процедуры медитации (*upāsana*) на слово *udgītḥa* с использованием священного слога *Om*; ср. перевод А.Я. Сыркина: «*Om* — как [почитают] этот слог, так следует почитать *udgītḥu*, ибо [начиная со слога] *Om* поют *udgītḥu*. Вот объяснение этому...». В связи с предложенным А.Я. Сыркиным переводом следует только обратить внимание на то, что здесь, как и во всех остальных случаях, «технический» в *упанишадах* глагол *upāś* переводится им неопределенным «почитать», однако само почитание совершенно определено и, по моему мнению, совершенно справедливо понимается им как действие, относящееся к сфере внутренней обрядности, имеющей медитативный характер (см. подр.: Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971. С. 148—149, 216).

³⁶² «Шатапатха-брахмана». Книга X. Тайная / Пер., вступительная статья и примеч. В.Н. Романова. С. 170—186.

приобретая характер полноценного «технического» термина, отсылает либо к священному огню на построенном жертвователем алтаре (или к самому алтарю вместе с разведенным на нем огнем), либо (что реже) к растению под названием арка (*Calotropis gigantea*), листья которого использовались вместо жертвенных ложек при шатарудрия-приношении, совершавшемся по окончании укладывания алтарных кирпичей, но в любом случае, т.е. вне зависимости от своего конкретного индикативного значения, слово *arka* неизменно коннотирует здесь идею агничаяны³⁶³;

— весь пассаж ШБр Х.6.4 и Х.6.5 (= КБрУп I.1 и I.2) дается в последовательно выстраиваемой обрядовой перспективе и в предметном отношении сфокусирован на архетипической пищевой двойце — на жертвенном коне (*açvo medhyaḥ*), выступающем в тексте в качестве прообраза здешнего мира, и алтарном огне (*agniç citah*), который, будучи воплощением Агни-Праджапати, описывается как универсальный поедатель этого мира, соотнесенного, подчеркиваю, все с тем же жертвенным конем;

— сотворение Голодом-Смертью мира трактуется в ШБр Х.6.5.1-7 (= КБрУп I.2.1-6) как выход потенциального, так сказать, Праджапати из состояния абсолютной пищевой негации и соответственно как становление двух его актуальных и взаимно предполагающих друг друга ипостасей: *prajā* и *pati* (или, что то же, но уже в пищевом ключе — поедаемого и поедателя), только и образующих вместе полноценную и самодостаточную онтологическую двойцу;

— исполнение обряда ашвамедхи, к чему отсылает в заключение ШБр Х.6.5.8 (= КБрУп I.2.7), когда жертвенный конь поедается огнем-аркой, находящимся на сооруженном по этому поводу алтаре, приводит к тому, что все вновь возвращается к своему исходному недвойственному и, замечу, искомому состоянию — к состоянию характерной для Голода-Смерти абсолютной пищевой негации, при котором опять, как и в «до-тварный» период, нет места делению на еду и поедателя.

Основываясь на этих выводах — подкрепленных, повторюсь, в комментариях к моему переводу текстологическим анализом, — мы с полным правом можем настаивать на том, что дело мы тут имеем отнюдь не с восхвалением ашвамедхи, а потому основополагающий тезис Л. Рену относительно неуместности такого восхваления в книгах шандильевого цикла сам представляется совершенно неуместным, проистекающим из явного непонимания обсуждаемо-

³⁶³ Ср. ниже наиболее показательную в этом отношении игру словом *arka* в ШБр Х.3.4.5.

го текста и внутренней логики его развертывания³⁶⁴. Ведь разговор здесь идет вовсе не о жертвенном коне, да еще почему-то о каком-то растении под названием арка, да плюс к тому же о смерти, и даже не об ашвамедхе и агничаяне, а в конечном счете именно о том, как рождается присущая устройению «всего здешнего» мира универсальная пищевая двоица (тема, заданная в тексте, кстати сказать, уже до этого, в ШБр Х.6.2) и еще вдобавок о том, как жертвователю можно выйти за ее пределы, чтобы сама бессмертная Смерть стала его атманом, а он за счет этого, преодолев архетипическую оппозицию «поедатель — поедаемое», смог бы достичь бессмертия.

Таким образом, тематика всего пассажа ШБр Х.6.4 и 5 — порождение онтологической двоицы и ее преодоление — оказывается, с одной стороны, типично упанишадской, вполне подходящей для зачина в произведении соответствующего ее духу жанра, а с другой — она же, будучи содержательным и терминологическим образом связанной с толкованием агничаяны, совершенно уместна и в *брахмане* — в завершение разговора об этом обряде, по исполнению которого в идеально расцениваемом ритуалистами случае предполагалось принесение в жертву посвященного Праджапати коня. Транспонирование данного пассажа в начало КБрУп приводило лишь к небольшому смещению акцентов внутри двуединой обрядовой перспективы (агничаяны и ашвамедхи), в которой ведется повествование о сотворении мира Голодом-Смертью в *Мадхьяндина* и *Канвья* рецензиях. Если в первой это повествование уже по одному своему местоположению в тексте *брахманы* встраивалось прежде всего в перспективу агничаяны, то во второй, выступая в качестве зачина *упанишад*ы, оно воспринималось скорее в перспективе ашвамедхи³⁶⁵. Но суть дела от этого вовсе не менялась. Ведь в обоих случаях, так или иначе, идея порождения пищевой двоицы с последующей затем аннигиляцией оппозиции «поедатель — поедаемое» не могла не проступать в тексте самым очевидным для ритуалиста образом.

Может показаться, что, расходясь с Л. Рену в частности (прежде всего в понимании двух конкретных мест, а именно: ШБр Х.4.5.1—3 и ШБр Х.6.4.1 — Х.6.5.8), я все же схожусь с ним в главном — в сход-

³⁶⁴ Своего рода оправданием глубоко почитаемого мною мэтра мировой индологии может, видимо, служить то обстоятельство, что практически все переводы *Канвья*-рецензии «Брихадараньяка-упанишад» не проясняют существа связи между двумя первыми ее брахманами (КБрУп I.1 и I.2) и в силу этого являются в определенной степени несостоятельными.

³⁶⁵ Диагностичным в этом отношении можно, вероятно, рассматривать замену частицы *iva* на *eva*, которым сопровождалось транспонирование всего пассажа в начало КБрУп; см. подр.: «Шатапатха-брахмана». Книга Х. Тайная. С. 182—183.

ной трактовке общих процессов, приводивших к появлению и последующему обособлению первых текстов упанишадского толка. В какой-то мере такое впечатление, наверное, оправданно, однако за пределами этой *меры*, ограниченной констатацией одного лишь факта несомненной преемственности при переходе от *брахман* к *упанишад*ам, между ними вновь начинают просматриваться довольно существенные расхождения, по меньшей мере в двух пунктах.

Первый из них касается языка описания. По моему мнению, представлять весь процесс развития брахманической прозы так, как это предлагает Л. Рену, следуя в общем-то расхожей схеме: от *брахман* к *араньякам* и далее *упанишад*ам, — можно лишь с известной долей условности или по крайней мере с одной безусловно необходимой в данном случае оговоркой. Схема эта справедлива, судя по всему, лишь в ретроспективном плане, отражающем самосознание местной, но все же более поздней традиции, для которой только и стало, по-видимому, актуальным выделение *араньяк* в особый разряд текстов, противостоящий как *брахман*ам, так и *упанишад*ам³⁶⁶. Если же мы хотим ухватить процесс становления *упанишад* на самом раннем его этапе и придерживаться при этом терминов, которые были бы аутентичны собственно поздневедийской традиции, то нам, отказавшись на какое-то время от привычного термина *āraṇyaka*, следует скорее сосредоточить свое основное внимание на первых случаях употребления слова *upaniṣad* в самом тексте «Шатапатха-брахманы» и прежде всего на том, с чем связана была потребность в этой новации. И вот здесь-то мы как раз прямо подходим ко второму и гораздо более существенному пункту имеющихся с Л. Рену расхождений.

Причину становления жанра *упанишад* Л. Рену видит в институте *brahmodya* — в сложившейся задолго до этого обрядовой практике предаваться словесному агону по поводу Брахмы, обмениваясь на его счет эзотерическими вопросами-загадками. Рассматривая историю формирования текста «Брихадараньяка-упанишад» в качестве наиболее представительного в жанровом отношении примера, он с настойчивостью подчеркивал, что «именно брахмодьи

³⁶⁶ Трудно сказать, с какого точно времени следует вести отсчет этой классификации. По крайней мере, в период составления *шраутасутр* Черной Яджурведы термин *āraṇyaka*, по наблюдению В.С. Семенцова, еще не сформировался. Панини, судя по всему, также не знает его; как подчеркивает тот же В.С. Семенцов, он приводит это слово (IV.2.129) только в одном значении: «лесной житель» (Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981. С. 14). Разумнее, как мне кажется, всего полагать, что термин *āraṇyaka* мог быть востребован традицией и введен ею в оборот лишь за пределами поздневедийского периода — уже после выделения *упанишад* в совершенно особый в жанровом отношении разряд самостоятельно бытовавших текстов.

дали рождение этой *упанишаде*, именно они позволили *упанишаде* избавиться от сетей, в которых ее держала *араньяка*. «Этого, — как пишет он в продолжение, — оказалось достаточно, чтобы из плана ритуального перевести в план спекулятивный состязательные упражнения, рамки для которых были обрисованы заранее, а сам спекулятивный материал был предоставлен для них книгами X и XI, ШБр»³⁶⁷.

Нельзя не заметить, что в оценочном плане Л. Рену явно исходит здесь из давно сложившихся и не изжитых по сию пору представлений о чисто умозрительном характере упанишадского текста. Но при такой изначальной его оценке решение проблемы перехода от *брахман* к *упанишадам* сразу же — и притом автоматически — фокусируется на выявлении тех внешних обстоятельств, которые наконец-то позволили вневременному философско-спекулятивному духу вырваться из сковывавших его до поры до времени тенет ритуализма. Решающую роль в этом отношении как раз и сыграли, по мнению французского исследователя, словесные состязания знатоков в отстаивании своего понимания природы Брахмы, Атмана и т.п.

Как ни покажется это странным — особенно после всего, что говорилось выше, — но объяснение, предложенное Л. Рену, выглядит почти что для меня приемлемым, если только под умозрением здесь понимать не спекулятивные построения философского толка, к чему сам исследователь определенно склоняется, а умозрение в самом буквальном смысле этого слова — как зрение (*dhi*) с помощью ума (*manasā*). В древнеиндийской традиции такое умозрение предполагало под собой не столько рассуждения (*mīmāṃsā*) по поводу какого-либо объекта (это было лишь начальным и подготовительным этапом), сколько полное (в пределе) мысленное погружение в него во время медитации, с помощью которой упасака приводил себя в состояние, когда он мог бы чувственно пережить свое полное тождество с объектом медитации, а в предельном случае, если дело касалось Брахмы, то и свое тождество с Брахмой. Но вот об этих-то как раз процедурах, которые были прямо ориентированы на чисто практическое преодоление присущей «всему здешнему» двойственности и в отношении которых отождествление Атмана с Брахмой только и приобретало свой настоящий и чувственно переживаемый смысл, не требующий никаких особых доказательств и изначально воспринимавшийся как несомненная

³⁶⁷ Renou L. Les relations du *Śatapathabrāhmaṇa* avec la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* et la personnalité de *Yājñavalkya*. P. 898.

и безусловная данность, из которой требуется просто извлечь для себя соответствующие познавательные и экзистенциальные уроки, — вот об этом-то у Л. Рену уже не сказано ни единого слова³⁶⁸.

Между тем, как мы видели выше, уже по одним только соображениям методологического порядка вполне допустимым выглядит предположение, что становление жанра *упанишад* уже с самого начала было неразрывно связано с существенным расширением поля зрения древнеиндийской культуры, имевшим место на исходе поздневедийского периода, когда медитативный опыт смог действительно превратиться в один из важнейших объектов текстового отображения и толкования. О возможных мотивах, резко повышавших вероятность подобного хода событий, говорилось уже ранее, и теперь нам остается только проследить, как предложенная мною гипотетическая схема, назначение которой ограничивается выявлением одной лишь общей тенденции развития, соотносится с конкретным материалом школьной традиции Белой Яджурведы. В этой связи вновь вернемся к десятой книге «Шатапатха-брахманы».

Начнем с констатации одного факта, который, насколько мне известно, не привлекал до сих пор внимания исследователей, хотя с моей точки зрения, именно его и аналогичные ему свидетельства других школьных обрядовых традиций как раз и следовало бы поставить в самый центр при обсуждении проблемы жанровой эволюции брахманической прозы в конце поздневедийского периода. Дело заключается в том, что первые же случаи употребления слова *upaniṣad* в «Шатапатха-брахмане», фиксируемые с десятой ее книги (ШБр Х.3.5.12, Х.4.5.1, Х.5.1.1), коррелируют с началом активного употребления в той же десятой книге глагола *upa-ās* в его совершенно особом и специальном значении «почитать, предаваясь упасане» (ШБр Х.3.4.5, Х.3.5.3, Х.3.5.11, Х.4.4.4, Х.4.5.1, Х.5.2.20, Х.6.2.10, Х.6.3.1-2). Более того, единственный случай употребления *upaniṣad* за пределами десятой книги (ШБр XII.2.2.23) также коррелирует с единственным же случаем употребления за ее пределами и глагола *upa-ās* все в том же чисто терминологическом своем значении, отсылающем в конечном счете к процедуре медитации (ШБр XII.2.3.13).

Отталкиваясь от этих наблюдений, мы вправе, думается, предположить, что и *upaniṣad* и *upa-ās*, будучи «техническими» и к тому же одноплановыми в смысловом отношении терминами, с

³⁶⁸ И это, замечу, несмотря на то, что первая же брахмодья, с которой сталкиваясь в тексте «Брихадараньяка-упанишад» (БрУп II.1.1 и сл.), касается не просто знания Брахмы, а именно того, как следует почитать его, предаваясь упасане.

самого начала несли в себе взаимно предполагающие и сориентированные друг на друга смыслы, находясь в едином смысловом горизонте, образованном обоюдными их ожиданиями. Так вот, чтобы проверить обоснованность нашего предположения имеет, я думаю, прямой смысл поближе познакомиться со всеми четырьмя контекстами, в которых слово *upaniṣad* является нам в «Шатапатха-брахмане». Это представляется тем более необходимым, что перевод соответствующих мест у Ю. Эггелинга, явно испытывавшего значительные (и, признаюсь, вполне понятные мне) трудности в трактовке двух этих терминов, лишь затемняет, на мой взгляд, суть дела.

Первый раз со словом *upaniṣad* мы встречаемся в брахмане Х.3.5. Но уже предшествующая ей небольшая по объему брахмана Х.3.4.1-5, целиком посвященная истинному знанию (*vidyā*) растения арка, а точнее, знанию соответствий между ним и вселенским Мужем-Пурушей (два его листа, положим, соответствуют ушам Пуруши, два цветка — его глазам и т.п.), завершается весьма показательной для нас сентенцией:

«Поистине, Пуруша, он же Арка, — это вот этот Огонь(-Агни). Кто (из мужей-пурушей) предается так упасане, почитая этого Пурушу как Огонь-Арку (с мыслью): “Здесь я (как муж-пуруша) есмь Огонь-Арка”, — у того одной только силой знания (аркоподобности себя и Пуруши) вот этот Огонь-Арка становится собранным в самом себе»³⁶⁹.

Смысл всего высказывания — крайне изощренного по своей форме, целиком построенного на игре двумя ключевыми словами: словом *puruṣa*, отсылавшим разом к вселенскому Мужу-пуруше и к уподобляемому ему земному мужу-жертвователю, и словом *arka*, являвшимся названием растения *Calotropis gigantea* и одновременно одним из «технических» обозначений Агни-алтаря, — состоит в следующем. Если знающий говоренные ранее соответствия между растением арка и Пурушей медитирует на такого аркоподобного по своему строению Пурушу как на огонь-арку (т.е. на сооруженный Агни-алтарь), то в таком случае алтарный огонь благодаря знанию этих растительных соответствий оказывается у него на естественном для себя месте, находя себе опору в аркоподобном же муже-пуруше, т.е. в том, что сродни алтарю уже по названию, а следова-

³⁶⁹ ШБр Х.3.4.5: *sa eṣo 'gnir arko yat puruṣaḥ, sa yo haitam evam agnim arkaṁ puruṣam upāste 'yam aham agnir arko 'smṛti vidyayā haivāsyaiṣa ātmannagnir arkaḥ cito bhavati*

тельно (если придерживаться логики ритуалиста), и по самой его арка-природе³⁷⁰.

Здесь впервые в тексте «Шатапатха-брахманы» глагол *upa-ās* употреблен в своем особом терминологическом значении «почитать, предаваясь упасане», в полной мере востребованном впоследствии уже собственно *упанишадами*. Обращает также на себя внимание то, что тема знания (*vidyā*) — и опять же, подчеркну, впервые — эксплицитно сцепляется здесь не как обычно с яджной (по типу: *кто, зная так-то, совершает жертвоприношение, тот достигает того-то*), а непосредственно с процедурой упасаны, только приуроченной ко времени совершения яджны. Очевидно, что в приведенном выше заключительном высказывании ШБр Х.3.4.5 намечается принципиально новая тема, в ходе развертывания которой появление в тексте термина *upaniṣad* — если последний, как мы предположили выше, действительно отсылал к знанию, связанному каким-то образом с упасаной, — становилось делом вполне для ритуалиста естественным, зависящим лишь от наличия конкретного повода. А вот повод для этого представился уже в следующей же брахмане (ШБр Х.3.5).

Начинается эта брахмана с построения ряда «этимологических фигур» (ШБр Х.3.5.1-7), обнаруживающих скрытый смысл слова *yajus* — как в его отношении к божествам (*adhidevatam*), так и в отношении к атману (*adhyātmānam*). Далее следуют две артхавады (ШБр Х.3.5.8-9), в которых утверждается, что знание подлинного смысла данного слова (и точнее — двух составляющих его слогов: *ya-jūs*) гарантирует мужу-жертвователю неоспоримое первенство среди своих сородичей³⁷¹. А вот потом, вслед за отождествлением в ШБр Х.3.5.10 препарированного таким образом яджуса со Старшим Брахмой (*jyeṣṭham brahma*), в продолжение темы говорится (Х.3.5.11-12):

[Х.3.5.11] «Эта (старшая) Молитва(-Брахма) не имеет ничего прежде себя (*apūrvam*) и все имеет после себя (*aparavat*). (У того), кто зна-

³⁷⁰ У Ю. Эггелинга указанная игра слов не находит своего отражения. Это, да еще в сочетании с неверным переводом здесь *upāste*, нарушает логику развертывания высказывания и в конечном счете приводит к довольно существенному искажению его смысла: «Now that Arka, to wit, man, is Agni; and verily, who so regards Agni as the Arka and the man, in his (altar-) body that Agni, the Arka, will be built up even through the knowledge that 'I here am Agni, the Arka'».

³⁷¹ Буквально в ШБр Х.3.5.8 говорится, что «знающий так становится лучшим (*śreṣṭhaḥ*) среди своих, (их) предводителем (*pura-etā*), поедателем (*annādaḥ*) и верховным хозяином (*adhipatiḥ*)».

ет так эту Молитву(-Брахму) как не имеющую ничего прежде себя и имеющую все после себя (и, предаваясь упасане, почитает его), среди равных (ему) никогда не появляется такой, который превосходит его. Еще более превосходными и следующие за ним поколения рождаются. Поэтому, если (среди своих) есть такой, кто старше его, (в этом случае) пусть предается упасане, (сказав себе): «Бывшие прежде него (старейшины рода) — страны света» Вот так (нынешний старейшина) не будет причинять ему вреда.

[X.3.5.12] Поистине, *upaniṣad* — самый сок вот этого Яджуса»³⁷².

Предложенный перевод, нацеленный в конечном счете на прояснение того, что в действительности скрывалось здесь за просто транслитерированной пока *upaniṣad*, требует, разумеется, целого ряда пояснений и оговорок. Прежде всего это касается «яджуса». В данном случае это слово не подразумевает какой-либо конкретной мантры и явно используется в собирательном смысле, причем собирательный его смысл можно (и, очевидно, нужно) понимать здесь в самом прямом смысле этого слова — в смысле *yajūḥ citam* (букв. — «собранный яджус»), что означает совокупность яджурведических мантр, сопровождавших укладывание кирпичей во время сооружения Агни-алтаря (*agniḥ citāḥ*). Именно об этом «собранном яджусе» говорится в самом начале книги X³⁷³. Именно он, собираемый, по-

³⁷² ШБр X.3.5.11 12: *tad etad brahmāpūrvam aparavat, sa yo haitad evaṁ brahmāpūrvam aparavad veda na hāsmāt kaścana cṛeyānt samāneṣu bhavati cṛeyāṁsaḥ cṛeyāṁso haivāsmād aparapuruṣā jāyante, tasmād yo 'smāj jyāyānt syād diṣo 'smāt pūrvā ity upāṣita, tathā hainaṁ na hinasti, tasya vā etasya yajuṣo rāsa evopaniṣad.*

³⁷³ Ср. ШБр X.1.1.1-3:

«Прежде (из кирпичей) собирается (*cīyate*) в виде Агни-(алтаря) Год, потом Махад-уктха произносится. Когда (при порождении мира) Праджapati распался, сначала (в виде уктхи) из него вышел сок. Этот Праджapati, который распался, он и есть Год, а его суставы, которые распались, — это дни и ночи. Этот Год-Праджapati, который распался, он и есть вот этот Агни-(алтарь), который собирается (*cīyate*) сейчас, а дни и ночи как его суставы, которые распались, — это вот эти кирпичи. Вот почему он укладывает их: именно эти дни и ночи как его суставы, которые распались, он теперь скрепляет в нем. Поэтому теперь именно в нем [т.е. уже в собранном Агни-алтаре — в *agnau cite*] яджус (становится) собранным; в нем он (становится) обретенным полностью».

Последнее предложение ('*tad etad atraiva yajūḥ citam atrāptam*') в переводе Ю. Эггелинга, просто пересказывающего в данном случае комментарий Саяны, выглядит следующим образом: «And thus it is even in this (building of altar) that this Yagus is built up and secured (for Prajāpati)». По-моему, однако, мнению, трактовать его надо не только и не столько в плане, условно говоря, содержания, сколько в плане выражения — как итоговое высказывание имплицитно выстраиваемой здесь «этимологической фигуры», логической концовкой которой становится введение неологизма *yajūḥ citam*, образованного по образцу

добно кирпичам, в одно целое по ходу обряда агничаяны, характеризуется в ШБр Х.1.1.4 как вожатый (*abhineta*) Рича и Самана, который идет впереди (*purastād eti*) них³⁷⁴; и именно в этой, судя по всему, связи и именно в этом смысле он как раз и именуется здесь, в ШБр Х.3.5.10, Старшей Молитвой-Брахмой, т.е. Старшей Ведой.

Теперь об упасане. Внося во втором предложении (Х.3.5.11) конъектуру «и, предаваясь упасане, почитает его»³⁷⁵, я исхожу из того, что чрезвычайно употребительная в брахманической прозе формула «кто так знает» (*ya evaṁ veda*), за которой в тексте всегда следовало изложение плодов соответствующего знания, эллиптически уже в самой своей исходной основе и в смысловом отношении, за исключением довольно редких случаев, абсолютно тождественна ничуть не менее употребительной конструкции «кто, зная так» (*ya evaṁ vidvān*), совершает то-то, достигает того-то». В сущности, эта формула играла, как правило, выраженную роль обстоятельства образа действия при не выраженном явно сказуемом; при этом содержательная определенность самого действия легко восстанавливалась из контекста, который чаще всего отсылал либо к практике жертвоприношения, либо к процедуре упасаны. Но поскольку в данном конкретном случае первая возможность исключается полностью, вероятность того, что здесь имелось в виду знание, относящееся именно к упасане, резко возрастает³⁷⁶. И это тем более так,

agniḥ citāḥ. Сама же потребность в этом нововведении мотивировалась, судя по всему, тем, что выражение *yajñ citat* должно было маркировать наиболее сакральную часть Яджурведы, т.е. играть ту же в принципе роль, которую играло название Махад-уктха в школьной традиции Ригведы, а Махаврата-саман — в традиции Самаведы.

³⁷⁴ То есть опережает во время агничаяны исполнение Махад-уктхи и Махаврата-самана, которые, повторюсь, рассматривались квинтэссенцией Ригведы и Самаведы соответственно.

³⁷⁵ Замечу, что предложенная конъектура — и прежде всего в том, что касается общей направленности разговора на процедуру упасаны, — вполне согласуется с комментарием Саяны: по его мнению, медитировать в данном случае следовало на Брахму, наделенного двумя качествами (*guṇa*) — *apṛoṇat* и *aparavat*.

³⁷⁶ Ср. аналогичную смысловую конструкцию с последовательным введением глаголов *vid* и *upās* в БрУп I.2.22 (КБрУп I.4.10): «...кто знает так: “Я есмь Брахма” (и соответствующим этому знанию образом предается упасане), — тот становится всем здешним [...] А вот кто предается упасане, почитая другое божество, (думая) так: “Оно — одно, я — другое”, — тот не обладает знанием» (*ya evaṁ vedāham brahmāsmiṁ sa idaṁ sarvaṁ bhavati... atha yo 'nyāṁ devatāṁ upāste 'nyāsāṁ anyo 'hamasmīti na sa veda*). По сути дела, в обоих случаях мы сталкиваемся с одним и тем же ходом брахманической мысли, только вот в «Брихадараньяка-упанишаде» наличие между глаголами *vid* и *upās* союза *atha* («а вот») с полной очевидностью обнажает его, делая соответствующую конъектуру совершенно естественной; ср. ЧхУп V.18.1, где вместо *atha* в той же смысловой позиции имеем однозначно противительное *tu*.

что дальше — буквально в следующей же фразе, но в развитие все того же мотива старшинства Брахмы, когда описывается частный и производный от первого случай, — речь уже эксплицитно заходит о медитации: *tasmād yo 'smāj jyāyānt syād diṣo 'smāt pūrvā ity upāṣīta tathā hainam na hinasti*.

В переводе Ю. Эггелинга: «Wherefore, if any one would be greater than he, let him reverentially approach the regions in front (to the eastward) of that one in this way, and he will do him no injure» — синтаксическая конструкция этой фразы со встроенной прямой речью (*diṣo 'smāt pūrvā iti*) не находит своего отражения. А между тем сам факт наличия здесь последней не может, по-моему, вызывать никаких сомнений, и весь вопрос заключается только в том, как следует понимать ее слова. В связи с этим необходимо учитывать два момента, которые, как мне кажется, просто выпали из поля зрения Ю. Эггелинга. Во-первых, слово *pūrvā* (букв. «прежний») в качестве субстантивированного прилагательного могло означать предков и в данном контексте, когда разговор касается старшинства по рождению, оно, скорее всего, именно к ним как раз и отсылало — как к былым и преставившимся уже старшинам рода (ср. аналогичный случай употребления *pūrvā* в связи с поминанием предков во время шраддхи в ЗМ III.220). Во-вторых, отождествление умерших предков, именовавшихся обычно *pitarah* (букв. «отцы»), со сторонами света (сторонами, правда, промежуточными, *avāntara-diṣaḥ*) — вещь для брахманической прозы самая что ни на есть обычная, поскольку по бытовавшим тогда представлениям окружали предки своих живых потомков именно «со всех сторон» (*sarvatas*)³⁷⁷.

Руководствуясь этими соображениями, я, собственно говоря, и решил предложить выше такой перевод последней фразы ШБр Х.3.5.11, который ни в синтаксическом, ни в содержательном отношении не имеет ничего общего с тем, что мы имеем у Ю. Эггелинга. Тем не менее проблема, связанная уже не с содержательными аспектами прямой речи, а с трактовкой ее функционального назначения, вовсе тем самым не снимается. Неясным для меня так и остается один конкретный вопрос — следует ли понимать ее слова в том смысле, что они представляли собой принципиально новый объект для медитации, или же, напротив, означали предваряющие медитацию слова, необходимые лишь для того, чтобы хоть в какой-то степени приспособить прежнюю медитативную процеду-

³⁷⁷ Ср. ШБр II.6.1.12: «Поистине, предки — это промежуточные стороны света, а промежуточные стороны света и в самом деле как бы со всех сторон».

ру к измененным условиям, не изменив при этом сам объект мысленного сосредоточения.

Саяна придерживается здесь первой трактовки, полагая, что при наличии старшего сородича упасака, чтобы избежать участи при-тесняемого (*bādhyā*), должен был медитировать уже не на Брахму-Яджус, как в ранее описанной ситуации, а, судя по всему, на предков, соотносимых со сторонами света (ср. его — *diṣaḥ pūrvā ity upāsita*). Подобная интерпретация не выходит в принципе за пределы возможного, но все же мне более предпочтительным представляется второе (отраженное в переводе) понимание, вполне допустимое с формальной точки зрения (ср. аналогичную функцию прямой речи при сказуемом *upāste* в ШБр Х.3.4.5) и в то же время не требующее, как у Саяны, непереносимого и несколько натянутого, на мой взгляд, преобразования явно контекстуального высказывания *diṣo 'smāt pūrvā ity upāsita* в универсальное *diṣaḥ pūrvā ity upāsita*.

Как бы там ни было, но общая смысловая направленность всего разбираемого пассажа, внутри которого слово *upaniṣad* впервые появляется в тексте «Шатапатха-брахманы», вырисовывается теперь более или менее определенно. Судя по всему, преследуемая ее составителем цель заключалась в том, чтобы по линии старшинства подверстать сначала собранный Яджус под не имеющее ничего прежде себя и имеющее все после себя безначальное начало, а затем за счет проделанной таким образом смысловой подгонки наглядно продемонстрировать абсолютную адекватность обряду агничаяны предписываемой сейчас особой процедуры медитации на Брахму-Яджус. Но если согласиться с этим выводом и признать, что логика развертывания данного пассажа лежала главным образом в процедурной плоскости, то где-то здесь, в той же самой плоскости, нам следует, по-видимому, искать и объяснение термину *upaniṣad*, остающемуся поныне не менее туманным, чем во времена Эггелинга.

Так вот, с учетом сказанного естественно предположить, что появление данного термина в ШБр Х.3.5.12 в функциональном отношении призвано было подчеркнуть не совсем обычный по своей предметной направленности характер предшествующей части текста (ШБр Х.3.5.1 и сл.), где в непосредственной связи с толкованием яджуса (развертывающимся, подчеркну, в чисто «филологическом» ключе — как ряд последовательно выстраиваемых по его поводу «Этимологических фигур») предписывалась совершенно конкретная медитативная процедура и обосновывалась ее адекватность обряду агничаяны. Более того, пытаясь встроиться в логику рассуждений ритуалиста, я как-то неожиданно стал ловить себя на мысли, что слово *upaniṣad* настойчиво отсылает здесь меня к отождествляемому со

старшим Брахмой слову *yajus*, причем в первую очередь все в том же процедурном его аспекте — как к первейшему по значимости словесному объекту медитации во время возведения Агни-алтаря.

Отсюда оставалось проделать один только шаг, чтобы увидеть в *upanīṣad* термин с двумя конкретными и чисто «техническими» значениями: исходное — «имя, на котором во время упасаны следует сосредотачиваться, постоянно воспроизводя его в уме» и производное от этого — «тексты, в которых упасана предписывается и истолковывается». Признаюсь, однако, что дался мне этот шаг вовсе не так легко, как оно выходит сейчас на письме, и к тому же далеко не сразу, а лишь после того, как я окончательно удостоверился, что подобное понимание приводит к более или менее удовлетворительной и непротиворечивой трактовке всех четырех случаев употребления слова *upanīṣad*, фиксируемых в тексте «Шатапатха-брахманы». И вот только тогда приведенный выше перевод начальной фразы ШБр X.3.5.12 (*tasya vā etasya yajūṣo nasa evopanīṣad*), где поначалу я ограничился одной транслитерацией данного термина, принял свой окончательный вид:

«Поистине, имя, с помощью которого (жрецу-адхварью) следует предаваться упасане (во время агничаяны) [в данном случае имеется в виду само слово *yajus*], — самый сок вот этого (собранного при агничаяне и тождественного Старшему Брахме) Яджуса».

Второй раз со словом *upanīṣad* мы встречаемся в ШБр X.4.5.1. Здесь, в отличие от разобранного выше случая, оба ключевых для нас термина, *upa-ās* и *upanīṣad*, непосредственно сцепляются друг с другом в едином пассаже, включающем в себя два высказывания, из которых второе явно выстраивается как конкретизация первого: *athādeṣā upanīṣaddām, vāyur agnir iti ha śākāyanina upāsate*. Напомню, именно на это место ссылался Л. Рену в своей попытке обнаружить начало гипотетического текста *упанишады*; при этом он ограничился переводом лишь первой фразы, предложив вариант, который в наибольшей степени соответствовал бы преследуемой им цели: «Voici les thèmes de connexions-ésotériques»³⁷⁸.

Оставляя пока в стороне некоторую натяжку в его трактовке *ādeṣāḥ*, обращу прежде всего внимание на то, что перевод *upanīṣaddām* как «de connexions-ésotériques» ориентирован исключительно на содержание прямой речи (*vāyur agnir*), входящей в состав второго предложения, и сделан без учета следующих за ней «автор-

³⁷⁸ У Ю. Эггелинга: «Now the doctrines of mystic imports».

ских» слов (*iti ha śākāyanina upāsate*), которые, по-видимому, расценивались Л. Рену как незначимые³⁷⁹. Следует, однако, заметить, что в самом характере отождествления Огня-Агни с Ветром-Ваю (точно так же, как и в характере всех остальных приводящихся далее в ШБр Х.4.5.1-3 его отождествлений с Солнцем, Годом и т.д.) нет ничего нового и тем более специфически упанишадского — классические тексты *брахман* просто полнятся такого рода «эзотерическими» высказываниями³⁸⁰. Но тогда нам, судя по всему, не остается ничего другого, как соотнести смысл слова *upaniṣad* не столько с содержанием прямой речи, сколько с «авторскими» словами самого составителя «Шатапатха-брахманы». А эти слова уже явным образом отсылают к процедуре упасаны, в ходе которой упасаке согласно принятой у Шакаянинов практике — о чем, собственно говоря, и сообщается в нашем тексте — следовало полностью фиксировать свое внимание на слове *vāyu* и, неустанно воспроизводя его в собственном своем уме, почитать под этим именем самого Агни³⁸¹.

В принципе для того чтобы достичь Брахмы, т.е. привести себя в предельно измененное состояние, характеризующееся полным снятием оппозиции *я* и *то*, медитировать можно было на что угодно — хоть бы и на собственный живот³⁸². Другое дело оценка того или иного способа медитации, которая, видимо, могла сильно разниться в зависимости как от самой ее процедуры, так и от качества и весомости доводов, приводимых в ее защиту. Но именно это последнее обстоятельство как раз и давало теперь новый повод для состязательных упражнений в духе брахмодьи, определяющую роль которых в становлении жанра *упанишад* с такой настойчивостью подчеркивал Л. Рену, игнорируя, однако, при этом одно чрезвычайно важное и в конечном счете решающее для определения их жанра обстоятельство. В литературных брахмодьях *упанишад* (и не

³⁷⁹ Так, собственно говоря, они и выглядят в переводе Ю. Эггелинга: «The Śākāyanins hold [*upāsate!* — B.P.] that 'Agni is Vāyu'»; ср., однако, приведенный ниже его комментарий к ШБр XII.2.2.23.

³⁸⁰ В «Шатапатха-брахмане» тот же, положим, Агни мог спорадически соотноситься то с Варуной (II.3.2.10, V.2.4.13), то с Индрой (II.3.2.11), то с Митрой (II.3.2.12), то с Рудрой (V.2.4.13), то с Савитаром (VI.3.1.6) и еще много с кем (и даже — с чем) другим.

³⁸¹ Под Агни, выступающим здесь объектом медитации, следует в данном случае понимать *agnīḥ citāḥ*, т.е. огонь на сложенном из кирпичей алтаре, в котором воплотился Праджapati.

³⁸² Ср. АйтАр II.1.4.3-5, где утверждается возможность подобного медитативного приема (*udaram brahmeti cārkarākṣyā upāsate*), а в его в оправдание далее говорится, что живот (*udara*) — это Брахма, поскольку появился он в тот момент, когда Брахма, вступив в первобытного Пурушу через кончики обеих его ступней, сказал, пробравшись выше бедер: «Сотвори широкое мне» (*urv eva me kuru*).

только, разумеется, в этих частях текста, особо отмечаемых французским исследователем) проявился не отвлеченный от практики вневременной спекулятивно-философский дух, вырвавшийся наконец-то из сетей ритуализма, а радикальное изменение самой отображаемой в них практики, изменение самой предметной направленности мысли составителей *упанишад* — радикальной ее переориентации с яджны как объекта преимущественного описания и толкования на процедуру медитации, которая до этого оставалась, видимо, лишь фактом внетекстовой обрядовой реальности.

Если же принять этот последний момент во внимание, то содержание текста ШБр Х.4.5.1-3, вводимого рубрикой *athādeṣā upa- niṣadām*, тут же прояснится — и притом, как мне кажется, без всяких натяжек. Все следующее за ней изложение сразу же предстанет перед нами как приближающееся к агону столкновение (только что не драматизированное — как в литературно обставленной брахмодье) различных точек зрения относительно того или иного способа медитации на Агни с приведением различных доводов в пользу каждого из них. Противоположностью начинает одновременно проясняться и общая смысловая направленность, как самой рубрики, так и входящего в нее термина *upaniṣad*.

Поскольку далее разговор идет, несомненно, об упасане (*vāyur agnir iti ha śākāyanina upāsate*), а заглавная рубрика уже в силу самой своей заглавной природы должна бы намечать зону ближайшего развертывания текста и формировать совершенно определенный горизонт ожиданий, то мы, доверяясь самому тексту, просто обязаны принять как непреложный факт, что слова *athādeṣā upa niṣadām* такой горизонт действительно формировали. И тогда под *ādeṣāḥ* (в полном, надо сказать, соответствии с прямым значением этого слова) здесь следует, скорее, понимать не *les thèmes*, а именно объ- явления, а под *upaniṣadām* — не неопределенное *de connexions-ésotériques*, а то, что терминологическим образом уточняет предметную направленность излагаемых далее наставлений, отсылая к ряду адекватных обряду агничаяны способов упасаны.

Однако если согласиться с тем, что *upaniṣad* означает здесь не «мистический смысл» (как переводит Эггелинг) и не «эзотерическую связь» (как говорит об этом Рену), и не просто «спекулятивно-философский (или мистический) текст повышенной сакральности» (как об этом довольно часто пишут в литературе), но совершенно конкретный в своей содержательной определенности «технический» термин со значением «слово, на беззвучном воспроизведении которого в уме следует сосредоточиваться во время яджны при почитании того или иного божества», — то вот при таком

его понимании перевод анализируемой рубрики приобретает тогда четко выраженный, как и в предыдущем случае, процедурный вид:

«Теперь объявление имен, на воспроизведении которых в уме сосредотачиваются (во время агни-алтарной упасаны)»³⁸³.

С третьим случаем употребления *upaniṣad* мы сталкиваемся в самом начале следующей же брахманы (ШБр Х.5.1.1): *etasya vā etasyāgner vāg evopaniṣad, vācā hi cīyata ṛcā yajuṣā sāmneti nu daivya; atha yan mānuṣyā vācā hetīdāṁ kurutetīdāṁ kuruteti tad u ha tayā cīyate*. В принципе перевод первого предложения, чьи синтаксические связи абсолютно прозрачны, уж в этом-то по крайней мере отношении не должен был вроде вызывать каких-либо особых затруднений. Тем не менее Ю. Эггелинг идет здесь наперекор синтаксису оригинала, включая косвенное дополнение, входящее в группу сказуемого (*tasya etasyāgnervāg eva*), в состав группы подлежащего *upaniṣad*: «The mystic import of this Fire-altar, doubtless, is Speech»; и делается им это, замечу, несмотря на то, что точно такую же конструкцию в ШБр Х.3.5.12 (*tasya vā etasya yajuṣo rasa evopaniṣad*) он переводит (если не считать начального 'but') вполне адекватно синтаксису оригинала: «But, indeed, the mystic import (upanishad) is the essence of this Yajus».

Объяснить эту абсолютно непозволительную, на мой взгляд, вариативность при переводе одной и той же конструкции с тем же самым к тому же подлежащим (*upaniṣad*), вряд ли представляется возможным, если только не предположить, что смысл разбираемого высказывания при строгом следовании синтаксису оригинала казался Ю. Эггелингу совершенно неудовлетворительным. И действительно, внутренняя логика сцепления понятий — неважно, усматривать ли в *upaniṣad* «мистический смысл» (как у Эггелинга) или «эзотерическую связь» (как у Рену) — становится в таком случае абсолютно непонятной. Мало того что само высказывание практически лишается тогда всякого смысла (не исключая, разумеется, ни «эзотерического», ни «мистического») — разом повисают в воздухе и идущие следом слова (*vācā hi cīyata* и т.д.), призванные как раз прояснить его. Все, однако, сразу же встает на свои места (и в отношении синтаксиса тоже), если мы, как и прежде, возьмем термин *upaniṣad* в его предполагаемом мною строго процедурном значении словесного объекта медитации:

³⁸³ Перевод данного высказывания, как и понимание всей брахманы Х.4.5 в целом, несколько отличается от предложенного мною ранее (см.: «Шатапатха-брахмана». Книга Х. Тайная / Пер., вступительная статья и примеч. В.Н. Романова. С. 123—124).

«Поистине, имя, с помощью которого следует предаваться упасане (во время агни-алтарного обряда), — самое Слово вот этого Агни- (алтаря). Ведь он и в самом деле сооружается с помощью слова, и к тому же божественного — с помощью рича, яджуса и самана. А если (скажут): «С помощью человеческого слова (он сооружается, имея в виду мантры-наказы): “Делайте то!”, “Делайте это!”» — то ведь опять выходит, что сооружается он с помощью слова»³⁸⁴.

По смыслу перевода, получаемого в результате такой подстановки, выходит, что функциональное назначение этой вводной статьи, характеризующейся ярко выраженной эмфатической окраской, заключалось прежде всего в том, чтобы четко обозначить границу, которая проходит внутри единого пассажа, маркируемого приводимой в ШБр Х.4.5.1 (см. выше) общей заглавной рубрикой: «Теперь объявление имен, на воспроизведении которых в уме сосредоточиваются (во время агни-алтарной упасаны)». Для искушенного слушателя, прекрасно разбиравшегося в обычных приемах введения дискуссионного материала, было совершенно ясно, что непосредственно следовавший за этой общей рубрикой почти что конспективный обзор мнений ряда ритуалистов относительно агни-алтарной упасаны в Х.4.5.1-3 лишь подготавливает почву, необходимую для будущей полемики с ними, и что далее составитель текста должен будет недвусмысленно обозначить свою собственную позицию в этом вопросе. И вот она-то со всей определенностью как раз и заявляется сейчас в Х.5.1.1, сигнализируя слушателю о начале подробного и обстоятельного разговора, призванного, в конечном счете, прояснить те глубинные основания, по которым трехчастное Слово агничаяны — и точнее, сами названия трех разрядов мантр (рич, саман, яджус), задействованных при строительстве Агни-алтаря, — может действительно рассматриваться наиболее подходящим для данного обряда объектом мысленного сосредоточения.

Если в функциональном отношении статья Х.5.1.1 являлась своеобразным подзаголовком внутри единого пассажа, вводимого общей рубрикой Х.4.5.1, то в отношении содержания та же статья, в силу своей смысловой направленности на Слово агничаяны, вновь возвращала слушателя к разговору о яджусе, начатому, по сути дела, уже ранее, в Х.3.5.11-12. Нетрудно заметить, что в обо-

³⁸⁴ Заключительная ремарка, начинающаяся в оригинале со слова *atha*, из-за игнорирования Ю. Эггелингом первого *iti*, от которого, в общем-то, напрямую зависит трактовка исключительно многозначного союзного слова *yad*, принимает в его переводе несколько упрощенный и смещающий смысловые акценты вид: «And he (the Adhvaryu) speaks with human speech, “Do ye this! Do ye that!” then also it (the altar) is built therewith».

их случаях речь шла об упасане, связанной так или иначе со словесным компонентом данного обряда, и отличие лишь в том, что в X.5.1.1 составитель текста изначально задавал гораздо более широкие тематические рамки предстоящего разговора. Если раньше он касался исключительно яджуса, то теперь он должен был распространиться в принципе и на два других разряда божественного Слова, задействованного при сооружении Агни-алтаря, — т.е. и на рич и на саман. Именно так у нас выходит, как только мы соглашаемся с предложенной выше процедурной трактовкой термина *upaniṣad*. Но тогда уж и решение вопроса об адекватности нашего перевода начальной фразы в X.5.1.1 начинает напрямую зависеть от того, соответствует ли он, или нет (а если все-таки соответствует — то и в какой мере) содержанию идущего следом текста.

В связи с этим полезно сначала выявить совсем не очевидные с ходу границы всего пассажа, в котором заявленная в вводной статье тема находит свое продолжение. Открывшись разговором о трехчастном устройстве Слова агничаяны в X.5.1.1, она последовательно развертывается затем вплоть до самого конца брахманы (X.5.1.5), где наш составитель с явным прицелом на будущее (хотя выяснится это много позже — в X.5.2.20) отождествляет (т.е. ставит в связь) ричи, яджусы и саманы, исполнявшиеся по ходу сооружения Агни-алтаря, соответственно: с кругом Солнца (*mandala*), с находящемся в его центре Мужем-Пурешей и исходящим от него светом (*arci*)³⁸⁵. Следующая брахмана (X.5.2.1-23) начинается парафразой данного отождествления, после чего четкая тематическая направленность разговора внешне вроде бы совсем размывается. Порой даже кажется, что мысль составителя вот-вот уйдет окончательно в сторону от обрядовой практики, целиком переместившись в область чисто умозрительных (в привычном нам смысле этого слова) рассуждений по поводу вселенского Мужа-Пуруши. Но самая концовка брахманы своим эксплицитным разговором о словесном компоненте агничаяны в X.5.2.20-23, где, в частности, рич, яджус и саман уподобляются трем кирпичам, из которых построен Агни-алтарь³⁸⁶, вновь возвращает нас к исходной теме, маркируя тем самым нижнюю границу ее развертывания.

³⁸⁵ Основанием для подобного отождествления служила, судя по всему, известная смысловая эквивалентность двух образов: Агни-Пуруши, который как одна ипостась Праджапати собирался по ходу агничаяны из ричей, яджусов и саманов, и Хираньягарбхи, который как другая ипостась все того же Праджапати был представлен в обряде золотой фигуркой Пуруши, укладываемой в основание алтаря на золотом диске (см. ШБр VII.4.1.15-19).

³⁸⁶ Ср. ШБр X.5.2.21: *sa eṣa triṣṭako agnir ʔg ekā yajur ekā sāmaikā*.

С учетом сказанного тематическое единство пассажа ШБр Х.5.1.1—Х.5.2.23, замыкающегося на трехчастном Слове агничаяны, не может, по-моему, вызывать каких-либо особых сомнений. Неясным, однако, остается вопрос о смысловом его единстве, т.е. о присущей ему целостной смысловой перспективе, в которой рассуждения относительно Пуруши, кажушиеся нам некоторым отступлением от темы, перестают таковыми казаться. И вот в этой уже связи решающее значение приобретает содержание ШБр Х.5.2.20, где и Муж-Пуруша и трехчастное Слово агничаяны, в ходе которой осуществляется одновременная сборка и того и другого, непосредственно сцепляются друг с другом в общем для них контексте медитации:

«Предаваясь упасане, (жрецы)-адхварью почитают вот этого (Пурушу) под именем Агни (или) Яджус [...] (Жрецы)-чхандоги — под именем Саман [...] (Жрецы)-бахвричи — под именем Уктха»³⁸⁷

Если исходить из содержания ШБр Х.5.2.20, вполне естественным выглядит предположение, что конечная цель, которую с самого начала преследовал составитель текста, заключалась именно в том, чтобы связать божественное Слово агничаяны с почитанием воплощающегося в Агни-алтаре Мужа-Пуруши (он же Праджапати) и при этом в максимально возможной степени прояснить те основания, по которым жрецам каждой из трех ведических традиций следовало по ходу обряда согласно медитировать на это вселенское начало, используя для мысленного сосредоточения на нем наиболее подобающий их традиции словесный объект. Адхварью как яджурведину, отвечавшему одновременно и за рукотворную сборку Агни-алтаря (*agnīṣ citāḥ*), и за словесную сборку Яджуса (*yajūṣ citam*), надлежало сосредоточиваться на слове *agnī*³⁸⁸ или *yajus*; хотару как ригведину, отвечавшему в обряде агничаяны за рецитацию наиболее ценимого собрания ричей под названием Махад-уктха, — на слове *uktha*³⁸⁹, а удгатару как самаведину, отве-

³⁸⁷ ШБр Х.5.2.20: *tam etam agnir ity adhvaryava upāsate yajur iti [...] sāmety chandogāḥ [...] uktham iti bahurcāḥ*. Попутно замечу, что согласно ШБр Х.2.6.19 самому жертвователю-агничиту ради тамошнего мира следовало сосредоточиваться на слове *amṛtam* («бессмертие»), а ради мира здешнего — на слове *dyur* («полный срок жизни»).

³⁸⁸ В связи с использованием слова *agnī* при почитании Пуруши во время агни-алтарной упасаны см. вышеприведенный перевод ШБр Х.3.4.5.

³⁸⁹ О слове *uktha* в связи с упасаной см. примеч. к моему переводу ШБр Х.6.2.8: «Шатапатха-брахмана». Книга Х. Тайная / Пер., вступительная статья и примеч. В.Н. Романова. С. 165.

чавшему за исполнение столь же ценимого Махаврата-самана, — на слове *saman*³⁹⁰.

Так, подчеркну, у нас выходит, как только мы, оценивая прагматическое назначение всего пассажа ШБр Х.5.1.1—Х.5.2.23, начинаем его рассматривать в ретроспективном плане — с точки зрения заключительных его статей. Но к такому же по сути дела выводу мы сразу же приходим, как только соглашаемся с медитативно-процедурной трактовкой термина *upanīṣad* и соответствующим образом переводим начальную фразу Х.5.1.1: «Поистине, имя, с помощью которого следует предаваться упасане (во время агни-алтарной упасаны), — самое Слово вот этого Агни-(алтаря)».

Очевидно, что предложенный перевод как нельзя лучше обеспечивает смысловую стыковку начальной фразы Х.5.1.1 с остальным содержанием анализируемого пассажа. Но тогда вполне обоснованным становится вывод, что эта вводная его статья, играя роль своеобразного зачина, как раз и была призвана сформировать у слушателя такую смысловую перспективу, в которой конечная цель разговора становилась бы уже ожидаемой, а логика его развертывания с неожиданным (для нас) выходом на вселенского Агни-Пурушу — являвшегося, замечу, одной из постоянных фигур (наряду с Брахмой и Атманом) агни-алтарной упасаны — уже не вызывала бы у подготовленного заранее слушателя каких-либо недоуменных вопросов.

В свете проведенного выше анализа уместно, по-моему, в порядке отступления еще раз вернуться к упомянутому ранее предложению Л. Рену рассматривать заглавную рубрику в Х.4.5.1 в качестве начала гипотетического текста *упанишады*. Опираясь на полученные результаты, мы, видимо, вправе настаивать теперь на том, что данное его предложение нельзя никак признать приемлемым — и не только по соображениям самого общего порядка, связанным с неопределенностью параметров жанрового лекала, которым пользовался исследователь при кройке своей гипотетической *упанишады*, но уже и с чисто фактической стороны дела. Против этого говорит само тематическое единство пассажа Х.3.5.1-5.2.23, на который падают все три разобранных выше случая употребления термина *upanīṣad* в книге Х «Шатапатха-брахманы» (Х.3.5.12, Х.4.5.1, Х.5.1.1).

Посвященный общей теме — медитации на Слово агничаяны, указанный пассаж обладал несомненной смысловой целостностью. Внутренняя логика его развертывания, несмотря на все имеющи-

³⁹⁰ Ср. текст «Чхандогья-упанишады», две первые части которого целиком посвящены медитации на слог «ом», предваряющий исполнение самана, на названия составных частей последнего (начиная с удгитхи) и, наконец, на само слово «саман».

еся в нем многочисленные (но контекстуально всегда обусловленные) отступления, прослеживается в целом достаточно четко. Начинается он в Х.3.5.1 вроде бы с частного разговора о яджусе. Однако сама эта частность, плохо вяжущаяся с основным мотивом агничаяны — сборкой совершенного по всем параметрам Агни-Пуруши (чье совершенство, замечу в скобках, определялось в конечном счете его составленностью из ричей, яджусов и саманов), просто не могла не переживаться носителем традиции как своего рода недостатка, требующая в тексте известной компенсации. И последняя действительно имеет место быть во второй половине пассажа: недосказанность в отношении медитативных процедур, связанных с трехчастным Словом агничаяны, преодолевалась здесь ровно в тот момент, когда составитель «Шатапатхи», начиная с Х.5.1.1, приступал к разговору о согласной агни-алтарной упасане всех трех основных жрецов обряда — хотара, адхварью и удгатара — с использованием ими в качестве подобающего их школьной традиции объекта мысленного сосредоточения всех трех наименований божественного Слова — уктхи, яджуса и самана.

Не следует думать, что, вступив в полемику с Л. Рену, усматривавшему в Х.4.5.1 начало гипотетического текста *упанишады*, я ратую за то, чтобы переместить это самое начало в какое-то другое, более подходящее с моей точки зрения место. Отставляя в сторону мое общее крайне скептическое отношение к реконструкциям подобного рода, я просто хочу обратить сейчас внимание на то, что в любом случае, как бы ни относиться к таким реконструкциям, исходить всегда надо из внутренней логики развертывания реально состоявшегося в традиции текста, и если выдвигаемое предложение относительно текста гипотетического идет все-таки вразрез с этой логикой, то данное предложение вряд ли стоит принимать в расчет даже в качестве самой предварительной гипотезы.

Как уже упоминалось ранее, за пределами книги Х ШБр со словом *upaniṣad* мы сталкиваемся еще один только раз — в XII.2.2.23. Здесь в контексте разговора о годичной саттре, т.е. об особом типе жертвоприношения, длившегося один год, после предварительной редукции Года (регулярно отождествлявшегося, замечу в скобках, с Пурушей-Праджапати) до одного дня (*ahar*) и констатации того очевидного факта, что целое года складывается из отдельных дней, в продолжение темы говорится: *saiṣā samvatsarasyopaniṣad | sa yo haivam etām samvatsarasyopaniṣadam vedā hāmāc chreyāñ jāyate sātṃ bhavati | samvatsaro bhavati | samvatsaro bhūtvā devān apyati |*

Ю. Эггелинг, продолжая придерживаться здесь прежней своей трактовки термина *upaniṣad*, переводит: «This is the mystic import of

the year; and, verily, whosoever thus knows this mystic import of the year grows more (and more) glorious up to (the end of) it; he becomes possessed of a (new) body, he becomes the year, and in the shape of the year he joins the gods». Однако уже в примечании к переводу, критически откликаясь на предложение Г. Ольденберга понимать под *upanīṣad* «почитание», он корректирует (с отсылкой к ШБр Х.4.5.1 и Х.5.1.1) свою позицию, внося в нее весьма существенную и чрезвычайно примечательную для нас поправку: «Perhaps “meditation” might be the more appropriate rendering: — “this is the form in which the year should be meditated upon”»³⁹¹.

Здесь, как мы видим, Ю. Эггелинг самым решительным образом меняет свою трактовку термина *upanīṣad*, напрямую отождествляя его с медитацией. Нетрудно также заметить, что предложенная им новая трактовка при ее практическом преломлении в переводе перестает, по сути дела, расходиться с нашей и начинает разниться с ней разве что чуть меньшей содержательной определенностью. Так вот, если все-таки не пренебрегать последней и придерживаться прежнего нашего понимания, усматривая в *upanīṣad* термин, отсылающий не просто к медитации (или форме медитации), а именно к словесному ее объекту (в данном случае — к слову *ahar* («день»)), то тогда перевод ШБр XII.2.2.23 опять принимает уже привычный нам чисто процедурный вид:

«Таково у Года имя, на котором следует сосредоточиваться (во время годичной саттры). Кто знает так это имя Года, на котором (во время саттры) следует сосредоточиваться, у того рождается наделенный превосходством (сын)³⁹²; тот становится сам себе хозяином³⁹³, становится годом; став годом, приобщается к богам».

Судя по переводу, речь в данном случае опять идет о конкретной процедуре упасаны, только на этот раз относящейся не к агничайне, а к годичной саттре. И опять, как и прежде, перед нами встает все тот же вопрос о предметной проверке: а вообще-то, фиксируется ли в

³⁹¹ SBE. Vol. XLIV. P. 155 (примеч. 1).

³⁹² Предложенный перевод слов *a hāsmāc chreyāñ jāyate* радикально отличается от того, что мы имеем у Эггелинга. По моему мнению, в этих словах находит свое отражение тот же самый ход мысли ритуалиста, который знаком нам уже по ШБр Х.3.5.11: *sa yo haitad evaṁ brahmāpūrvam aparavad veda [...] chreyāṁso haivāsmād aparapuruṣā jāyante* («(У того), кто знает так этого Брахму как не имеющего ничего прежде себя и имеющего все после себя [...] еще более превосходными и следующие за ним поколения рождаются»).

³⁹³ В отличие от Ю. Эггелинга, рассматриваю слова *sātmā bhavati* в качестве смыслового эквивалента разобранный в Главе 6 данного издания оборота *ātmanā bhavati*.

самом тексте «Шатапатха-брахманы» подобного рода упасана, в которой слово *ahar* («день») являлось бы объектом мысленного сосредоточения? В ответ тут можно сразу же сослаться на ШБр XII.2.3.13, где в связи с определенными днями саттры прямо предписывается медитировать на них (*enāny upāśita*), т.е. сосредоточиваться на воспроизведении в уме их конкретных названий. Попутно замечу, что именно здесь Ю. Эггелинг в примечании к своему переводу, увязав это предписание с содержанием ШБр XII.2.2.23, впервые допускает возможность и медитативной трактовки глагола *upa-ās*.

Дополнительный аргумент в пользу предложенного мной понимания термина *upaniṣad* можно, по всей вероятности, извлечь из сопоставления ключевой фразы ШБр XII.2.2.23 (*saiṣa sarivatsarasyopaniṣad*) с высказыванием БрУп V.6.4 (= КБрУп V.5.3): *tasyopaniṣad ahar iti*. Высказывание «Брихадараньяка-упанишады» касается здесь, правда, не Гола, а Пуруши. Однако в наших целях — поскольку интересует нас сейчас сама принципиальная возможность трактовать *upaniṣad* в качестве термина, отсылающего к конкретному имени, на воспроизведении которого следует сосредоточиваться во время упасаны, — различие это не имеет существенного значения. И это, замечу, тем более так, что в «Шатапатха-брахмане», в контексте общего ее разговора о годичной саттре, год и составляющие его дни неоднократно уподобляются соответственно целому Пуруши и членам его тела (см.: ШБр XII.1.4.1-3, XII.2.4.1-16, XII.3.2.1-5).

Начнем с того, что слова ШБр XII.2.2.23 *saiṣa [...] upaniṣad* (букв. — «такова упанишада») явным образом отсылают, говоря строго, лишь к предшествующей части текста, в которой год последовательно редуцируется до одного дня (XII.2.2.13-22), и только неявным — к самому слову *ahar* («день») как метонимическому обозначению года. С совершенно иным положением дел мы сталкиваемся в БрУп V.6.4 (= КБрУп V.5.3). Здесь оба указанных слова непосредственно сцепляются друг с другом в одном высказывании, причем наименование *ahar* выступает по отношению к *upaniṣad* в роли именного сказуемого. Очевидно, что в БрУп V.6.4 *upaniṣad*, связанная с почитанием Пуруши, прямо отождествляется с обозначением дня (*ahar iti*) и весь вопрос заключается только в том, как более или менее адекватно отразить в переводе обретаемую здесь этими двумя словами известную смысловую однородность, дающую повод для их отождествления.

В этом отношении (но, судя по всему, только в этом) вариант, предложенный А.Я. Сыркиным: «Его [т.е. Пуруши] тайное имя — “день”»³⁹⁴, — представляется вполне удовлетворительным,

³⁹⁴ Ср. у Бетлинга: «Seine geheime Bezeichnung ist Tag».

поскольку разговор тут и в самом деле идет об имени (*ahar iti*). В обоснование своего предложения переводчик ссылается на комментарий Шанкары, который для прояснения смысла термина *upanīṣad* действительно приводит глоссу *rahasyam abhidhānam* («тайное название»); ср. у Саяны — *rahasyam nāma* («тайное имя»). В отличие от Сыркина, однако, и Шанкара, и Саяна приведением сходных по своему смыслу глосс вовсе не ограничиваются — оба связывают употребление *upanīṣad* в БрУп V.6.4 с темой упасаны и, скорее всего, они имеют на то достаточно оснований.

Дело в том, что практически все содержание БрУп V.6 (= КБрУп V.5) касается непосредственно процедуры упасаны в двух ее совершенно конкретных проявлениях. Данная тема заявляет о себе уже в самом начале брахманы (БрУп V.6.1-2 = КБрУп V.5.1), когда при описании архетипической ситуации сообщается, что боги, появившись на белый свет, предавались почитанию Брахмы, медитируя на тождественную ему сатью, и точнее — на три образующих это слово слога: *sa-ti-yam*. Цель подобного почитания заключалась, судя по всему, в том, чтобы за счет мысленного сосредоточения на слове *satya* достичь соответствующего Брахме недвойственного состояния, имеющего прямое отношение к истинно сущему (*sat*). Предпринимающийся далее (БрУп V.6.3 = КБрУп V.5.2) разговор о двух Пурушах, в диске солнца и в правом глазу, предстает в этом свете как следующий шаг в развертывании темы преодоления двойственности. И вот только в этом уже выстроенном контексте — процедурном, подчеркну, по своей сути — в порядке очередности приводятся тайные имена двух вышеназванных Пуруш: *ahar* («день») — для первого и *aham* («я») — для второго (БрУп V.6.4,5 = КБрУп V.5.3,4).

Адекватность самих этих слов природе Мужа-Пуруши (а следовательно, и обоснованность их использования в качестве объекта сосредоточения при его почитании во время упасаны) демонстрируется с помощью обычного для поздневедийского ритуалиста «этимологизирования». После каждого объявления его тайного имени в тексте дважды повторяется одна и та же артхавада: *hanti pāṁśanaṁ jahāti ca ya evaṁ veda* («Тот, кто знает так, разрушает зло и избавляется от него»). Момент звукописи здесь совершенно очевиден (*ahar/aham iti [...] hanti [...] jahāti*), причем выглядит он тем более уместным, что речь в БрУп V.6.4 и 5 идет прежде всего о самих словах *ahar* и *aham*. Демонстрационный же эффект заключался в данном случае в том, что благодаря звукописи оба тайных имени вселенского Мужа-Пуруши непосредственно сцеплялись с мотивом преодоления зла. Но именно с этим мотивом — и тоже

«этимологическим» образом — традиционно увязывалось в брахманической прозе и само слово *puruṣa*, которое благодаря особой «этимологической фигуре» уже на фонетическом своем уровне становилось потенциальным носителем центральной для *упанишад* идеи преодоления онтологической двойцы.

Примечателен в этом отношении контекст, в который встраивается соответствующее высказывание «Брихадараньяка-упанишад» (БрУп I.2.2 = КБрУп I.4.1): *sa yat pūrvo 'smāt sarvasmāt sarvān pāpmanā ausat tasmāt puruṣaḥ* («Раз (Творец-Атман), предшествующий всему здешнему, сжег все (виды) зла, то и (имя ему) Пуруша»). Вопреки мнению А.Я. Сыркина³⁹⁵, под злом (*pāpman*) здесь следует понимать вовсе не грех, а очевидную неспособность всех органов чувств и разума работать за пределами присущих «всему здешнему» оппозиций. По крайней мере именно к такому пониманию подталкивает все содержание предшествующей брахманы (БрУп I.1 = КБрУп I.3), где, в частности, подробно говорится о том, как асуры в своей безуспешной борьбе с богами последовательно поражали злом (*pāpman*) речь, обоняние, зрение, слух и разум, вследствие чего последние, каждый в своей области, стали подвержены не только хорошему, но и дурному; споткнулись же асуры только на дыхании во рту, которое, естественно, было лишено подобной двойственности.

Отталкиваясь от этих наблюдений, мы, очевидно, вправе утверждать, что в рамках поздневедийской системы пред-рассудочных ожиданий само по себе осмысление слова *ahar* в качестве тайного имени вселенского Мужа-Пуруши не выходит в принципе за пределы возможного. Но тогда весь вопрос будет заключаться для нас в самом своеобразии того практического опыта, при описании которого эта потенция оказывалась на деле востребованной, реализуясь в виде конкретного высказывания БрУп V.6.4: *tasyopaniṣad ahar iti*. И в таком случае, если мы все-таки действительно хотим приблизиться к более адекватному пониманию термина *upaniṣad*, нам уже никак нельзя обойтись без учета функционального назначения соотнесенного с ним здесь все того же наименования дня (*ahar*).

Использовалось же на практике последнее совершенно непривычным для нас образом. Как свидетельствует свойственная тексту БрУп V.6 (= КБрУп V.5) внутренняя логика развертывания, основное направление которой задавалось архетипическим описанием упасаны в БрУп V.6.1-2 (= КБрУп V.5.1), функциональное назна-

³⁹⁵ Ср. его перевод: «Перед началом всего этого он сжег все грехи (*sarvān pāpmanāḥ*), и поэтому он — *пуруша*».

чение слова *ahar* состояло совсем не в озвучивании его (пусть и в уединенном, тайном месте), а в первую очередь в том, чтобы слушать одним из никак не проявлявших себя вовне словесных объектов мысленного сосредоточения при почитании вселенского Мужа-Пуруши. Вероятно, так в конечном счете и следует понимать приводимые обоими комментаторами глоссы к термину *upanīṣad* (*rahasyaṁ abhidhānam, rahasyaṁ nāma*), где определение *rahasya* («тайное») действительно отсылает к нечто тайному, но тайному в смысле, скорее, скрытого или даже неявленного. А вот если эксплицировать эту имманентно присущую *upanīṣad* тайность и ее не проявляемую вовне незвучную природу, то тогда перевод высказывания БрУп V.6.4: *tasyopaniṣad ahar iti* — мог бы принять и следующий, несколько отличный от прежнего, но тем не менее все тот же процедурный вид: «Его тайное имя, на воспроизведении которого в уме следует сосредоточиваться ради его почитания, — “день”»³⁹⁶.

* * *

Итак, приступая к подведению итогов нашего разговора о значении термина *upanīṣad* в «Шатапатха-брахмане», мы на основании проведенного анализа всех четырех его случаев употребления (ШБр X.3.5.12, X.4.5.1, X.5.1.1, XII.2.2.23) можем с известной долей уверенности говорить о том, что денотативное пространство данного термина образовывало множество разнообразных и вместе с тем абсолютно однородных в отношении своего функционального назначения словесных объектов (*agni, yajus, uktha, sāman, ahar*), на которые полагалось медитировать во время совершения яджны. Конечная цель подобной медитации заключалась, судя по всему, в том, чтобы вывести субъекта за пределы онтологической двоичности, что, насколько я понимаю, было возможно только в ситуации формирующейся в связи с этим резко выраженной сенсорной недостаточности. Реализация означенной цели предполагала абсолютно реальное достижение упасакой Атмана или — говоря иначе, но имея в виду то же самое измененное состояние, при котором на деле снималась оппозиция *я и то*, — достижение им Брахмы.

Все эти мотивы, представленные в свернутом виде уже в самом термине *upanīṣad*, как раз и определили содержательное своеобразие текста ШБр X.6.1.1 — X.6.5.9. Его *упанишадский* (в указанном

³⁹⁶ Очевидно, таким же в принципе образом следует понимать термин *upanīṣad* в БрУп II.1.23 (= КБрУп II.1.20): *tasyopaniṣat satyasya satyam iti* («Его [т.е. Атмана] тайное имя, на воспроизведении которого в уме следует сосредоточиваться ради его почитания, — “сатья сатьи”»); ср. эксплицитное упоминание *satyasya satyam* в качестве имени (*nāmadheya*) вселенского Мужа-Пуруши в БрУп II.3.11 (= КБрУп II.3.6).

смысле) характер не может, по-моему, вызывать никаких сомнений, поскольку весь ведущийся в нем разговор неизменно связан (прямо или косвенно) с упасаной и соответственно с тем чувственно переживаемым по ходу ее процедуры уникальным опытом, который лежал за пределами присущей «всему здешнему» двойственности.

Естественно предположить, что с появления именно таких, вполне еще обрядовых по своему характеру текстов, органически вписавшихся в нормативное описание яджны, как раз и следует вести отсчет постепенному конституированию жанра *упанишад* в качестве жанра совершенно особого, самостоятельного и не связанного уже напрямую с нормативным описанием какого-либо ведийского обряда жертвоприношения. Более того, отталкиваясь от проведенного анализа всех четырех случаев употребления термина *upaniṣad* в «Шатапатха-брахмане», можно даже утверждать, что в самом названии этого нового жанра остался как бы навсегда впечатанным исходный пункт его развития. Ведь в конечном счете при переводе соответствующих пассажей выяснилось, что в каждом из них термин *upaniṣad* в «техническом» своем значении отсылает не к какому-то тайному или мистическому учению, как это обычно полагают, но, напротив, к совершенно конкретному и эксплицитно в тексте предписываемому слову литургического лексикона, на воспроизведении которого в собственном сознании надлежало сосредотачиваться жрецу во время яджны, и еще — в переносном уже смысле — к изложению вполне разумных (с точки зрения, разумеется, ритуалиста) оснований, по которым это не озвучиваемое на месте жертвоприношения и потому только тайное Слово-брахма могло в данном конкретном случае рассматриваться наиболее подходящим для медитации объектом. И тому, что таким объектом мысленного сосредоточения стало во время обрядовой упасаны именно слово, причем слово литургического именно лексикона, удивляться, конечно, не приходится, поскольку и сама-то яджна, о чем неоднократно говорилось ранее, уже давно воспринималась ритуалистами прежде всего как «звукотворная» деятельность, призванная в конечном счете сотворить для жертвователя-яджаманы бессмертное тело-атман, «составленное из ричей, яджусов и саманов».

Таким образом, окончание книги X «Шатапатха-брахманы» наглядно нам демонстрирует очевидную преемственность в отношении содержания между текстами *брахман*, которые на определенном этапе приступили к описанию упасаны в качестве вспомогательного (*ира*) компонента торжественного обряда жертвоприношения богам, и собственно *упанишадами*, где подобного рода описания (с соответствующими, естественно, толкованиями) приобретали в тенденций самодовлеющее и самодостаточное значение.

Глава 9

О понятии *upa-ās*

Прослеживаемая в тексте ШБр корреляция между терминологическим использованием *upa-ās* и *upaniṣad* была, как я пытался продемонстрировать выше, далеко не случайной. Оба термина были изначально сориентированы друг на друга в смысловом отношении, отсылая в конечном счете к одной и той же дополнительной обрядовой процедуре, которая, в свою очередь, являлась, судя по всему, прямым и непосредственным ответом на неизбежно встававший перед ритуалистами вопрос: а каким же, собственно говоря, способом можно добиться того, чтобы участники обряда во время его проведения не отвлекались от него (ср. ШБр I.1.2.2, 7.1.15), и что же такого им делать, когда они не задействованы в нем непосредственно? — Ведь не сидеть же им и в самом деле болтая? (Ср. ШБр I.7.4.19).

По всей вероятности, именно эти озабоченности по поводу неизбежно образующихся в обрядовой практике и безусловно нежелательных для нее зияний, которые регулярно возникали в «рукотворной» и «звукотворной» деятельности каждого из участников годичной агничаяны, как раз и призвана была снять вводившаяся теперь в обряд процедура агни-алтарной упасаны (*upāsana* — букв. «сидение рядом», но также и «вспомогательное, подсобное сидение»³⁹⁷), обеспечивавшая как заказчику строительства, так и жрецам непрерывное участие в обряде. Ведь каждый из них, прибегая к этой медитативной процедуре, оставался зримо сидеть рядом (*upa-ās*) с возводимым на месте будущего жертвоприношения Агни-алтарем и, ожидая (*upa-ās*) в безмолвии своей очереди, чтобы в урочное время активно подключиться своими «рукотворными» и «звукотворными» действиями к исполнению обряда, продолжал тем не менее, пусть и скрытым от постороннего взора способом, но все же активно принимать участие (*upa-ās*) в нем и продолжал именно тем, что, направляя свое внимание (*upa-ās*) на тайное имя Пуруши-Праджапати и беззвучно воспроизводя его в уме, почитал (*upa-ās*) тем самым этого Прародителя «всего здешнего» скрытно от всех остальных участников обряда.

В случае с *upa-ās* мы сталкиваемся, таким образом, с выраженным проявлением лексической полисемии, причем, как следует

³⁹⁷ Замечу, что сидячее положение жреца во время яджны было основным и, как правило, не маркировалось специально в брахманическом тексте. Маркировки требовал лишь переход его в стоячее положение при совершении ряда жертвоприношений.

из сказанного, отдельные семантические грани этого многозначного слова, произвольно воспринимаемые нами в качестве его дискретных и не имеющих между собой ничего общего значений, могли одновременно актуализироваться в одном и том же ситуационном контексте³⁹⁸. Естественно возникает вопрос: а гранями, собственно говоря, чего, какого семантического целого, являлись все эти регулярно приводимые словарями значения лексемы *upa-ds*? Или, если сформулировать тот же вопрос, но несколько по-другому, — а что представляет собой то единое смысловое начало, которое при нормативном описании яджны могло реально обеспечивать синкретическое единство отдельных частных значений этого многозначного слова? И вот здесь-то, чтобы получить ответ на этот вопрос, нам придется уже выйти за привычные рамки историко-филологических исследований и сконцентрировать все наше внимание на тех присущих самому действию *садиться/сидеть рядом* смысловых потенциях, которые, как я попытаюсь показать далее, были изначально чреваты его превращением в своеобразный психологический жест, служивший общей проективной основой для всех приведенных выше частных значений глагола *upa-ds*.

Идея общего психологического жеста, скрывающегося за частными бытовыми жестами и словами как их невидимый прообраз, была впервые высказана М. Чеховым более полувека тому назад, когда он, находясь на склоне лет в вынужденном простоя, занялся прояснением характера профессиональных задач, с необходимостью встающих перед актером в ходе перевода авторского текста пьесы

³⁹⁸ В связи с этим уместно, по-моему, привести мнение Т.Я. Елизаренковой, высказанное ею по поводу проблемы многозначности языкового знака. По ее словам, «там, где современный ученый различает множество дискретных значений, пытаюсь проследить переход от одного значения к другому, для архаичного сознания могло существовать одно синкретическое значение, по-разному реализуемое в различных контекстах. Такую возможность тоже следует попытаться предусмотреть» (Елизаренкова Т.Е. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. С. 13). Присоединяясь полностью к мнению Т.Я. Елизаренковой, и особенно к последнему ее призыву не ограничиваться рассмотрением данной проблемы в линейно одностороннем аспекте, хотел бы все же обратить внимание на то, что синкретичность значений многозначного слова не есть, судя по всему, исключительное достояние одного лишь архаичного сознания. Здесь достаточно сказать, что предшествующее анализу эвристическое мышление даже самого что ни на есть современного ученого оперирует, видимо, аналогичными, весьма размытыми и чрезвычайно подвижными синкретическими комплексами, которые подчас могут быть одновременно связаны с самыми разнообразными перцептивными модальностями человека — вплоть до кинестезии. По крайней мере именно об этом свидетельствует, как кажется, большой эмпирический материал, собранный в кн.: Адамар Ж. Исследования психологии процесса изобретения в области математики. М., 1970.

на язык живой сценической постановки³⁹⁹. Для нас крайне примечательным здесь оказывается то в первую очередь обстоятельство, что острую необходимость в экспликации этой безусловно фундаментальной в методологическом отношении идеи испытал при описании своего личного опыта именно гениальный актер-переводчик, который в отличие от объективистски ориентированного и умозрящего гуманитария, представляющего себе человеческое существо в виде некоего подобия обездвиженной «головы профессора Доуэля»⁴⁰⁰, просто не мог по самой переводческой сути своего живого актерского дела игнорировать больше интуитивно им и так ухватываемую (благодаря, надо думать, функциональной проприоцепции) смысловую сторону своих же собственных телесных движений.

Вот сейчас и мы — пусть и не актеры, но ведь все-таки тоже живые телесные образования, анатомически сходные с ними, могущие спонтанно совершать точно такие же, как и они, движения и наделенные помимо отвлеченного умозрения аналогичной проприоцепцией, которая, в конечном счете, только и обеспечивает нам полноценное понимание живого актерского языка, — не будем вслед за М. Чеховым делать этого. Продолжив линию рассуждений, намеченную в первой части работы, мы попытаемся в целях выявления смыслового потенциала, изначально присущего самому непосредственно действию *сидеться/сидеть* рядом, подойти к последнему как к событию, имеющему место реально у нас случаться не в объективном физическом пространстве, являющемся побочным продуктом чисто умозрительного экзистирования безместного, бесплотного и безличного субъекта естественно-научного опыта, а в окружающем каждого отдельного человека и отнюдь не безразличном для него мире его же собственных — как положительных, так и отрицательных — опредмеченных возможностей, т.е. в мире, который в силу одушевленной своей природы уже сам по себе и еще до всякого слова обладает выраженной центростремительной направленностью и конкретно определившейся пространственно-временной организацией со своей особой, задаваемой самим нашим плотским место-именным эго системой координат.

Надеюсь, что таким образом, подойдя к акту усаживания рядом с событийной стороны эго-центричного мира возможностей — ди-

³⁹⁹ О понятии общего психологического жеста в трактовке, предложенной М.Чеховым, см.: *Чехов М.* О технике актера. Б.м., 1946. С. 63—64.

⁴⁰⁰ И это еще в лучшем случае, а нередко и прямо в виде некоторого аналога компьютерного устройства, пассивно воспринимающего и затем перерабатывающего по заданной программе подводимую к нему информацию; см., например, *Аврутин С.* Усвоение языка // Современная американская лингвистика: фундаментальные направления. М., 2002. С. 261.

намично, замечу, меняющихся вслед за изменением места и/или положения действующего лица, — нам скорее удастся приблизиться к пониманию того, что на деле обеспечивало превращение этого действия в семантически объемный психологический жест, по отношению к которому все перечисленные выше лексические значения глагола *upa-ās*, становившиеся одновременно востребованными в одном и том же обрядовом контексте, можно рассматривать его поверхностными, проецируемыми на уровень языка смысловыми гранями. Задача, собственно говоря, заключается в том, чтобы по мере отпущенных мне сил продемонстрировать, что во всех этих частных значениях-гранях под разными углами отражается влекомое данным действием и безусловно значимое для агенса изменение хронотопической организации окружающего его мира.

Ранее, в связи с анализом свадебной и похоронной обрядности русского крестьянства XIX — начала XX вв., мы уже подробно говорили о том, что среди множества входивших в эти обряды топологически различных действий по признаку самой общей их смысловой направленности могут быть выделены два основных и противостоящих друг другу типа: действия, обладающие в потенции положительной, соединительной семантикой, и действия, обладающие семантикой отрицательной, отсоединительной. Смысловой потенциал подобного рода соединительных и отсоединительных двигательных актов — и прежде всего в той его части, которая касается способности некоторых из них спонтанно превращаться у человеческого существа из чисто прагматического действия в начисто лишенный какой бы то ни было прагматики психологический жест, отражающий лишь внутреннее состояние агенса, его в целом положительное или отрицательное отношение к текущей ситуации, — не так уж и часто попадал в поле зрения исследователей, оставаясь все-таки, как правило, на периферии их внимания⁴⁰¹.

⁴⁰¹ Редким в этом отношении исключением — причем исключением, насколько я могу судить, счастливым — является семидесятилетней давности работа О.В. Протопоповой, посвященная экспериментальному исследованию смыслового содержания движений и действий у ребенка. Работа, к сожалению, осталась неопубликованной, однако общее представление о применявшейся методике и полученных результатах можно составить по достаточно пространному их изложению А.В. Запорожцем (*Запорожец А.В.* Развитие произвольных движений // *Избранные психологические труды.* Т. 2. М., 1986. С. 218—220): «Сравнивая полученные данные относительно внешних, главным образом пространственно-геометрических, а также динамических особенностей движений с внутренними состояниями обследуемых детей, О.В. Протопопова пришла к заключению, что некоторые из внешних свойств детской моторики являют собой знаки, или, вернее сказать, признаки ее внутреннего смыслового содержания. В качестве таких признаков смыслового содержания про-

Не требует никаких особых доказательств, что само по себе действие **садиться/сидеть рядом** — вне зависимости от того, совершается ли оно на месте жертвоприношения поздневедийским жрецом, или кем-то еще в любом другом месте и в любое другое время вплоть, разумеется, до нашего, — принадлежит по своему смысловому потенциалу к соединительному типу и как таковое, подобно многим другим входящим в него действиям, изначально обладает способностью обращаться в определенных ситуационных контекстах вполне определенным по содержанию жестом, выражающим в целом положительное отношение агенса к объекту, рядом с которым он усаживается. Ведь и в самом деле трудно представить себе такую ситуацию, когда кто-либо из нас по доброй своей воле — именно по доброй, а не злой — и не в силу внешних обстоятельств стал бы спонтанно сблизиться с чем-то или кем-то для себя непотребным, отрицательным, стремясь хоть каким-то боком приобщиться, присоединиться к нему, чтобы попросту посидеть рядом в собственное свое удовольствие⁴⁰².

странственно-геометрические и динамические особенности движений выступают не сами по себе, а будучи соотнесены с системой координат, связывающих субъекта с объектом, с целью его деятельности. Так, в простейшем случае, при отсутствии осложняющих обстоятельств, движения, направляемые от субъекта к объекту, имеют смысл положительного отношения первого к последнему; движения, направляемые от объекта, — смысл отрицательного отношения; сохранение прежнего положения — смысл безразличного отношения и т.д. О.В. Протопопова, в частности, обращает внимание на так называемую лицевую обращенность как характерный симптом истинного отношения субъекта к объекту своей деятельности. Если ребенок идет к предмету, обратив к нему лицо и направив на него взор, то при прочих равных условиях это свидетельствует о его положительном отношении к объекту. Но если ребенок совершает указанное действие, отвернув лицо от объекта, то это говорит об отрицательном отношении субъекта к цели своих действий. В последнем случае в самой системе движений между отдельными ее компонентами возникает внешнее противоречие (например, субъект идет в направлении к объекту, но отворачивает от него лицо), соответствующее внутреннему противоречию между предметно-техническим и личностно-смысловым содержанием совершаемых действий (субъект вынужден обстоятельствами идти и доставать требуемый предмет, но его самого этот предмет не привлекает, а вызывает к себе отрицательное отношение).

⁴⁰² Ср. от противного распространенный в мое давно прошедшее (к сожалению) солдатское время крайне отрицательный, отсоединительный словесный жест: «Я даже срать рядом с ним не сяду». И для меня и для моих приятелей-сослуживцев этот ошечный жест обладал тем большей жизненной силой и выразительностью, что общий наш солдатский сортир, не предполагавший, естественно, своим устройством никаких разделяющих перегородок между посадочными, условно говоря, местами, регулярно предоставлял нам просто немислимую на гражданке свободу выбора, которой мы и пользовались с успехом практически каждое утро, группируясь (в тенденции) по интересам и подтверждая при случае — уже самым своим отстраненным размышлением — факт неприязненного отношения к одному заведшемуся в нашей роте стукачу-ефрейтору. Как я понимаю теперь, ничего уникального, если, конечно, иметь в виду и психологическую сторону дела, в нашем поведении не

Естественно, что далеко не каждое действие, которое на основании внешней стороны моторики можно было бы сразу же причислить к разряду соединительных, обладает равновеликой способностью спонтанно трансформироваться у человеческого существа в положительно оценивающий объект психологический жест. Все здесь зависит и от характера возможностей, предоставляемых объектами для совершения действий, и от последствий, которые имеет само их совершение для хронотопической организации эго-центричного мира агенса. Если классифицировать соединительные действия именно с этой точки зрения, принимая прежде всего во внимание влекомые данными действиями изменения в хронотопе действующего лица, то среди них по линии соотношения в нем центра и периферии могут быть выделены по меньшей мере два подтипа.

Примером первого может служить все то же **усаживание на стул**. Реализация данного действия совпадает с установлением, условно говоря, сочинительной связи между объектом и агенсом, когда и тот и другой при их «сочинении» совмещаются в одной пространственно-временной точке с нулевыми координатами *здесь* и *сейчас*, задаваемыми, как и всегда, самим нашим плотским место-именным эго. Исчерпываясь практически полностью вместе с приведением действующего до этого лица в сидячее, бездейственное и соответственно застрявшее в этом *здесь-и-сейчас* состояние, данное действие не вызывает в хронотопической организации эго-центричного мира агенса никаких сколько-нибудь серьезных и принципиальных изменений. Ее место-именный центр так и остается центром, а предметная периферия — за вычетом теперь стула как опредмеченной возможности усесться, реализованной уже к настоящему времени и сдвинутой таким образом окончательно в прошлое, — периферией.

В этом отношении второй подтип соединительных действий, к которому принадлежит, в частности, анализируемое **садиться/сидеть рядом**, представляет собой прямо противоположное. В отличие от **усаживания на стул** реализация данного действия приводит к тому, что действующее лицо занимает в итоге место на периферии объекта, который первым, опережая подсаживающегося к нему агенса, уже успел определиться со своим местом. При этом сам объект — понимаемый, подчеркиваю еще раз, как опредмеченная возможность действовать — не только не сдвигается совершаемым

было вовсе. Аналогичные знаковые жесты, и соединительные и отсоединительные, склонны, по моим наблюдениям, спонтанно совершаться (хотя и не с такой, разумеется, регулярностью) и нынешние мои ученые коллеги, когда, положим, при проведении какой-нибудь очередной научной конференции им предоставляется полная свобода выбора мест в незаполненном еще полностью помещении.

действием в прошлое, не только не исчерпывается им полностью, приводя действующее лицо в бездейственное, в безотносительное в пространственно-временном плане и, следовательно, самодостаточное состояние (просто: *я сижу, здесь и сейчас*), но, сохраняя для него и далее свою притягательную силу, напротив, продлевает в будущее внешне вроде бы состоявшееся и завершившееся действие и продлевает именно тем, что преобразует последнее в протянутый во времени центробежный психологический жест, выражающий личное и, разумеется, безусловно положительное отношение агенса к объекту, к которому чуть ранее его потянуло подойти и подсесть.

Преобразование данного действия в положительно-соединительный психологический жест, протяжно направленный в сторону объекта, находящегося в самом центре сложившегося и обретшего устойчивость хронотопа, влечет за собой формирование еще одной, отличной уже от эго-центричной и, добавлю, потенциально конкурирующей с ней объектно-центричной системы координат, в которой собственное место-имение действующего лица может при случае спонтанно расцениваться им же самим именно в качестве периферийного⁴⁰³

Ведь и центр и периферия — как на то нам указывает наш собственный язык, ведомый здесь помимо всякой нашей воли мотор-

⁴⁰³ О принципиальной возможности конкурентных взаимоотношений между двумя системами координат, одна из которых задается объектом действия, а другая — телом действующего лица, писала в свое время та же О.В. Протопопова. Основные ее выводы на этот счет, сделанные, подчеркну, на основе экспериментально полученных данных, привожу, как и раньше, в изложении А.В. Запорожца (*Запорожец А.В. Развитие произвольных движений // Избранные психологические труды. Т. 2. М., 1986. С. 219*): «Один из основных центров всей системы координат, в соотнесении с которыми выясняется смысл человеческих движений, — объект деятельности субъекта. Другой центр этой системы — сам субъект, который в данном случае выступает прежде всего как человеческое тело, занимающее известное место в пространстве. Хотя оба центра системы неразрывно связаны друг с другом, между ними могут возникнуть и антагонистические взаимоотношения. Дело в том, что чрезвычайно сильное стремление к цели, неудержимый порыв в ее направлении означают некоторое забвение самого себя, готовность утратить ради цели занимаемую позицию. Подобная ситуация характеризуется явным преобладанием объекта над субъектом, и такие взаимоотношения реализуются в движениях, разворачивающихся преимущественно в сагитальной плоскости, рассказывающей тело человека пополам на правую и левую стороны и связующей субъекта с объектом. Бывают и противоположные ситуации, когда в системе взаимоотношений доминирует субъект, а не объект деятельности... Движения, реализующие такого рода взаимоотношения, разворачиваются преимущественно во фронтальной плоскости, делящей человека пополам на лицевую и тыльную стороны. Фронтальная плоскость в противоположность сагитальной не соединяет, а противопоставляет человека предметам его деятельности, и осуществление движений в данной плоскости означает, что в сложившейся системе взаимоотношений субъект доминирует над объектом».

но-топологической составляющей человеческой субъектности, — вовсе не являются равнозначными в ценностно-иерархическом отношении⁴⁰⁴. Взаимно предполагая друг друга и образуя совершенно реальную для агенса оппозицию, они оказываются (почти по Аристотелю⁴⁰⁵) самыми естественными местами, которые в силу своего неравноценного положения в хронотопе склонны изначально притягивать к себе тела, различающиеся их весомостью, их различной для действующего лица значимостью: более весомые, обладающие первостепенной для него значимостью, будут, естественно, тяготеть к центру силового поля, к центру его внимания, а менее весомые, менее значимые, напротив, к его периферии⁴⁰⁶.

Понятно, что в данном случае, в противовес «сложносочиненному» *садиться/сидеть на стуле*, ни о каком простом «сочинении» двух разбединенных до этого тел, оставляющем, в сущности, без изменения прежнюю, однозначно эго-центрическую организацию окружающего мира агенса, не может быть и речи. Ведь одна простая реализация акта *усаживание рядом*, взятая сама по себе, т.е. вне зависимости от конкретного ситуационного контекста, уже здесь чревата (хотя бы и потенциально) формированием в хронотопе действующего лица двух конкурирующих между собой аксиологических

⁴⁰⁴ Как не являются равнозначными в том же самом отношении и, замечу, по тем же причинам и с теми же для языка последствиями верх и низ, перед и зад. Первые и вторые члены этих оппозиций (центр, верх и перед, с одной стороны, и периферия, низ и зад, с другой), взятые в аксиологической перспективе, образуют две противостоящие друг другу подгруппы с общим для каждой смысловым потенциалом — соответственно положительным и отрицательным.

⁴⁰⁵ Точнее — по законам аристотелевской физики, которую Т.Ю. Бородай в одном из устных своих докладов метко определила как гуманитарную.

⁴⁰⁶ Разумеется, оппозиция «центр — периферия», формирующаяся уже на уровне нашей родовой, т.е. животной, субъектности, обладает актуальным значением не для одних только человеческих особей. Аналогичное распределение тел по параметру их, так сказать, весомости отчетливо прослеживается также и в популяциях целого ряда стайных млекопитающих, склонных, по выражению Р. Шовена, к «концентрическому размещению на территории» с доминирующим животным в самом ее центре. Наиболее яркий пример подобной геометрически оформленной иерархии дает нам изолированное сообщество макаков на острове Такасакияма, ставшее в свое время предметом многолетних наблюдений японских исследователей (см.: Шовен Р. От пчелы до гориллы. М., 1965. С. 271—274). В связи с указанной выше смысловой инвариантностью центра и периферии представляет также особый интерес то, что с началом группового движения тех же такасакиямских макаков их концентрическое в статике размещение разом менялось на линейное, причем в зависимости от цели движения — перемещались ли они в поисках корма, или отправлялись в конце дня на ночлег — доминирующее животное занимало соответственно положение либо в середине процесса, либо впереди нее. Нет необходимости говорить, что и то и другое в равной степени подтверждало неоспоримо высокий в сложившейся иерархии статус доминантного животного.

перспектив, двух возможных для оценки собственного своего лица точек отсчета — объектно-центричной и эго-центричной. И если дальше в конкурентной борьбе этих двух формирующихся перспектив верх окончательно берет первая, то в таком предельно мыслимом варианте связь действующего лица с объектом действия с необходимостью приобретет здесь резко выраженный «придаточный», «сложноподчиненный» характер, причем в позиции полного (могущего доходить в пределе до полного само-забвения) подчинения и придаточности по причине своего периферийного и, следовательно, более низкого положения окажется именно действующее лицо, а объект, соответственно, прочно оккупировав центр хронотопа, будет предстоять ему как начало ведущее, верховенствующее, полновластно ведающее как направлением внимания агенса, так и интенсивностью его свернувшегося до психологического жеста действия.

И вот это-то предельно напряженное и сосредоточенное отношение агенса к целиком доминирующему в его хронотопе и обладающему для него неизбывной притягательной силой объекту как к чему-то предстоящему — предстоящему, обращаю внимание, сразу же в обоих смыслах: и в пространственно-иерархическом, а вследствие хронотопической морфологии окружающего мира и во временном⁴⁰⁷ — прямо обуславливает принципиальную возможность превращения анализируемого **сидеться/сидеть** рядом в многомерный по своей семантике внутренний психологический жест, который будет отсылать одновременно:

— и к неполноценному, несамодостаточному и незавершенному состоянию агенса, находящегося в иерархически слабой, периферийной, позиции;

— и к провоцируемому этим состоянием центробежному и, условно говоря, переходному действию (тому же, положим, Почитанию), направленному хотя бы на частичную компенсацию известной нехватки агенса в собственной своей состоятельности за счет приобщения к предстоящему и, следовательно, более высокому по иерархии объекту, находящемуся в самом центре внимания, или, во временном уже плане, — к будущему, но опять-таки предстоящему и только ожидаемому агенсом и, разумеется, желанному для него событию.

Так, по-моему, решается (по крайней мере, в принципе) проблема семантически объемного психологического жеста, по отно-

⁴⁰⁷ Об инвариантности временных и пространственных параметров эго-центрично организованного окружающего мира, формирующегося опредмеченными возможностями самого задействованного в нем агенса, см. выше с. 15–16.

шению к которому все перечисленные ранее словарные значения глагола *upa-ās*: «садиться/сидеть рядом с», «принимать участие в», «направлять внимание на», «почитать», «ожидать», — становившиеся, напомним, разом востребованными в одном и том же ситуационном контексте, могут рассматриваться его поверхностными смысловыми гранями, его частными на уровень языка проекциями.

Не решается так, однако, другая проблема, логически связанная с предыдущей, но касающаяся уже тех внешних и весьма специфических — если не сказать уникальных в какой-то своей части — обстоятельств, которые при проведении ведийского обряда жертвоприношения способствовали, прямо или косвенно, предельно полной реализации потенциально присущей самому непосредственно акту **усаживание рядом семантики**. Очевидно, что без их выявления — и, главное, без выявления того первостепенной важности объекта, который формировал доминирующую на месте совершения яджны аксиологическую перспективу и в сторону которого был направлен соответствующий этому действию психологический жест в его предельном семантическом наполнении, — весь наш предшествующий разговор повис бы, естественно, в воздухе, оставшись попросту незавершенным. И именно по этой причине, ради того чтобы окончательно подвести под ним логически оправданную и обоснованную черту, имеет, я думаю, смысл хотя бы коротко остановиться на этих привходящих со стороны конкретного обрядового контекста отличительных обстоятельствах, перечислив их далее прямо по пунктам в порядке нарастания свойственной им отличительности.

(1) Прежде всего следует еще раз обратить внимание на то, что в данном случае действие **садиться/сидеть рядом** совершалось агентом именно во время обряда, т.е. тогда, когда смысловой потенциал входящих в него действий, их способность трансформироваться в положительный либо отрицательный психологический жест, становился особенно актуальным и в первую очередь востребованным.

(2) «Рукотворная» сторона ведийской яджны обладала выраженной положительно-соединительной семантикой, сводясь в общих чертах к приготовлению разного рода жертвенной еды и к последующему ее совместному вкушению земными участниками обряда, с одной стороны, и призванными на нее жрецом-хотаром богами-небожителями — с другой. Таким образом, по своему положительному смысловому потенциалу действие **садиться/сидеть рядом** оказывалось действием вполне здесь уместным, способным трансформироваться в четко выраженный соединительный жест, который в полной мере соответствовал общей смысловой направленности всего торжественного обряда ведийского жертвоприношения.

(3) В той или иной степени этот знаковый жест, подтверждавший безусловное участие внешне бездействующего и безмолвствующего сидельца-упасаки в совершаемой яджне, был направлен в сторону всех участников обряда: как человеческих, зримо присутствовавших на месте жертвоприношения, так и божественных, незримо располагавшихся в пределах алтаря. Нет, однако, никаких сомнений в том, что главное его направление задавалось здесь все-таки разведенным жертвенным огнем, рядом с которым усаживались все собравшиеся на яджну сотрапезники. Именно он, рассматриваясь земным воплощением первобытного Агни-Пуруши, являлся в конечном счете главным центром притяжения практически всех основных совершаемых жрецами положительно-соединительных обрядовых действий. И именно он, образуя собой важнейший в иерархическом отношении центр сложившегося хронотопа — общего, замечу, для всех участников яджны, — формировал доминирующую на месте ее совершения такую аксиологическую перспективу, в которой собственное место-имение сидящего рядом с ним здешнего мужа-пуруши могло спонтанно расцениваться в качестве периферийного.

(4) Предельная интенсивность анализируемого жеста, приводившая в данном случае к предельно для него возможной смысловой многомерности, напрямую определялась крайне резким расхождением в весовых категориях между этим воплощенным Агни-Пурушей, он же Праджапати, и всеми остальными (не исключая богов) участниками яджны. Об исключительно высоком его статусе свидетельствует хотя бы тот факт, что в текстах брахманической прозы именно он как обладающий подъемной силой, заставляющей приносимую жертву (и, следовательно, новый атман жертвователя) идти напрямиком на небо, регулярно отождествлялся с духоподъемной молитвой-брахмой (*brdhman*, *n*). Но как раз это последнее обстоятельство и обуславливало возможность того, что оперативно-техническая сторона направленного на жертвенный огонь соединительного жеста могла быть сведена к максимальной концентрации внимания агенса на молитвенном Слове-браhme, и конкретнее — на каком-либо слове литургического лексикона, среди которых наиболее предпочтительным в силу его первостепенной значимости оказывалось, естественно, само слово *brdhman*.

В заключение имеет смысл хотя бы коротко остановиться на слове *upanīṣad* (f.), находившемся с глаголом *upa-ās* в едином смысловом горизонте. Как мы видели выше, в контексте обрядовой Упасаны оно, судя по всему, отсылало не к тайному учению, передававшемуся учителем ученику в тайности от других (а именно так и трактуется обычно *upanīṣad*), а к эксплицитно предъявленному в

брахманическом тексте тайному имени Пуруши-Праджапати, с помощью которого невидимым для всех остальных участников образом следовало почитать его на месте совершения обряда. Напомню, практика перевода показала, что во всех четырех контекстах ШБр, где впервые фиксируется появление термина *upaniṣad*, его разумнее всего брать в качестве самого общего обозначения всех тех словесных объектов, на незвучном воспроизведении которых в собственном сознании следовало сосредоточиваться участникам обряда.

Но если предложенная мной трактовка *upaniṣad* верна, то следующим должен бы стать вопрос: а как же, собственно говоря, случилось, что именно это слово, представляющее собой корневую основу от глагола *upa-ni-ṣad* (букв. «садиться вниз рядом») с очень близким к *upa-ās* значением, оказалось носителем указанного выше техническо-медитативного смысла? В связи с этим следует, по-видимому, учитывать, что, по наблюдению Т.Я. Елизаренковой, отглагольные корневые имена женского рода могли «обозначать не только действие, но и его результат — вплоть до названия конкретных предметов»⁴⁰⁸. Но если такая возможность в данном случае действительно реализовывалась, то употребление именного *upaniṣad* (f.) при описании упасаны начинает выглядеть вполне, на мой взгляд, оправданным, поскольку оно уже самой своей внутренней формой должно было бы отсылать тогда к объектам, опускаясь (*ni-ṣad*) на которые (или даже погружаясь — опять-таки *ni-ṣad* — в которые) упасака, сосредоточивавшийся на мысленном воспроизведении одного из тайных имен почитаемого им снизу вверх верховного божества, занимал позицию рядом (*upa*) с последним.

Глава 10

«Тайная» книга X «Шатапатха-брахманы» (о значении оборота *ya evaṁ veda*)

В местной брахманической традиции десятая книга ШБр, явившая первые образцы текстов упанишадского толка, получила название «тайной» (*rahasya*). С легкостью проецируясь в потенциальный текст современной нам культуры, это название вроде бы не содержит для нас никакой изначально тайности, представляясь в целом

⁴⁰⁸ Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. М., 1982. С. 135.

совершенно ясным, безусловно понятным и однозначно читаемым указанием на особый характер ее текста. В данном случае определение «тайная» со всей определенностью и без всяких на то умственных усилий с нашей стороны спонтанно рождает в нас мысль, что десятая книга ШБр, в отличие от всех остальных тринадцати, содержит какое-то особо ценное, сокровенное знание, которое, видимо, не подлежало разглашению.

Не исключено, что составитель брахманического текста, вступив он с нами сейчас в диалог, тут же согласился бы с этим нашим предположением — и по поводу сокровенности сообщаемого ею знания, и по поводу его неоглашаемости. Однако при всем при этом обе собеседующие стороны, и он и мы, так и остались бы при своем и отнюдь не тождественном понимании и того и другого, ни на йоту таким образом не продвинувшись в деле понимания друг друга. Так вот, весь последующий разговор как раз и нацелен именно на то, чтобы — насколько, конечно, это нам дано — приблизиться все-таки к точке зрения поздневедийского ритуалиста, хотя бы отчасти прояснив для себя вопрос: а что же такого тайного было на самом деле в десятой книге и как все-таки следует нам понимать эту ее несомненную для составителя ШБр тайность?

Начну с того, что в четырех предшествующих ей книгах (если только не считать вынесенных в самое начало книги VI натурфилософских, условно говоря, рассуждений о порождении мира, предвалявших все дальнейшее повествование и с самого опять же начала формировавших для него единую смысловую перспективу) в совершенно привычном для «Шатапатха-брахманы» ключе дается последовательное нормативное описание и толкование годичного обряда агничаяны — как «рукотворной» его стороны, сводившейся главным образом к сооружению из кирпичей птицеобразного Агни-алтаря вместе с сопутствующими многочисленными жертвоприношениями, так и «звукотворной», предполагавшей более (в случае ричей и саманов) или менее (в случае яджусов) звучное оглашение всех положенных по такому случаю литургических формул (*mantra*). В десятой, однако, книге, завершающей разговор о годичной агничаяне и образующей вместе с тремя начальными брахманами шестой (VI.1.1-3) общую смысловую рамку, тот же самый обряд рассматривается уже исключительно с той скрытой от внешнего восприятия его стороны, которая в отличие от двух других, и «рукотворной» и «звукотворной», просто не могла заявить о себе явственным образом во время его проведения — в виде какого-либо доступного зрению или слуху обрядового действия.

Конечно, тематизация смысла отдельных мантр и обрядовых действий — изредка с указанием на положительные последствия,

влекомые знанием этого самого их смысла (по типу: *кто так знает, достигает того-то*), — имела место и прежде. Однако во всех предыдущих книгах, с шестой по девятую, толкованию подвергались именно отдельные мантры (в порядке их оглашения) и отдельные же обрядовые действия (в порядке их совершения), тогда как сейчас, когда строительство рассматривается составителем текста как бы завершившимся, все эти частные и дробные толкования сводятся им воедино, замыкаясь на уже собранном полностью Агни-алтаре. Последний же на всем протяжении книги X неизменно трактуется в качестве зримого воплощения бессмертного тела-атмана, принадлежавшего одновременно как Праджапати, Прародителю «всего здешнего» (*sarvam idam*), который первым ради достижения бессмертия совершил во время бно обряд агничаяны, так и вторящему ему в этом отношении нынешнему жертвователю-агничиту, по слову которого Агни-алтарь возводится.

Ради успеха всего предприятия заказчику строительства (как, впрочем, и его жрецу-адхварью, непосредственно отвечавшему за сборку) следовало в первую очередь знать, что собранный Агни-алтарь (*agniḥ citāḥ*), с помощью которого он, как это некогда случилось с Праджапати, достигает «бесконечно нескончаемого бессмертия» (*anantam aparyantam amṛtam*), собран вовсе не из глиняных кирпичей, но именно из знания (*vidyā*)⁴⁰⁹, причем из знания именно того, что собран он в действительности из «тройственного знания» (*trayī vidyā*), т.е. из сушей от века Молитвы-Брахмы (*brāhman*) в трех ее литургических разновидностях, представленных в обряде исполненными по ходу его проведения ричами, яджусами и саманами, а еще, вдобавок к этому, — и из неподверженных смерти (*amṛta*) жизненных дыханий (*prāṇa*), без участия которых при сборке Агни-алтаря участниками обряда дело, разумеется, тоже не обошлось.

Все до сих пор сказанное о содержании десятой книги ШБр в определенной мере согласуется вроде бы с совершенно естественным для нас предположением относительно того, чем обуславливалось ее наречение именем «тайная». Ведь она действительно содержала особо ценимое в школах Яджурведы и именно сокровенное знание, касавшееся достижения «знающим так» (*evamvid*) жертвователем-агничитом безуспешно искомого всеми бессмертия. За пределами, однако, этой определенной меры наше понимание тайности книги X начинает существенно расходиться с поздневедийским. Мы склонны расценивать ее тайность, приняв за точку отсчета прежде всего широту (если не сказать — ужину) круга тех персон,

⁴⁰⁹ Ср. ШБр X.5.3.12, где эта мысль выражена в предельно обобщенном виде.

которым было дозволено знакомиться с ней. Но в этом отношении десятая книга ШБр ничуть не отличалась от всех остальных: каждый из дваждырожденных, прошедших в детстве церемонию посвящения (*иранауана*), имел в принципе полное право приступить в период ученичества к заучиванию всего без исключения текста ШБр.

В данном случае (и не только, разумеется, данном) наше расхождение с поздневедийской культурной традицией коренится в самой точке отсчета, которая, предшествуя практически всем выносимым этой традицией оценочным суждениям, задавалась прототипической для нее ситуацией описания жертвенного обряда (*уаййа*) и, как следствие, — формировавшимся в результате такого описания весьма своеобразным потенциальным текстом с понятием яджны в качестве семантического ядра. Рождавшаяся на его основе оценка тайности обрядового текста — а другие по сути дела и не появлялись на протяжении всего ведийского периода — была изначально ориентирована не столько на учет особенностей его трансляции, связанных со степенью разглашаемости текста, как это непроизвольно выходит у нас, сколько на учет того, какие именно стороны жертвенного обряда становились в нем объектом описания: те ли, что давали о себе знать на месте его совершения очевидным образом, или же, напротив, те, что никоим уже образом не заявляли о себе вовне, неизменно оставаясь скрытыми от всех остальных участников.

В этой аксиологической перспективе, радикально расходящейся с нашей в ее исходной, нулевой, так сказать, точке отсчета, десятая книга ШБр как не содержащая (в отличие от всех остальных тринадцати) ни текстов мантр, которые в той или иной степени оглашались во время агничаяны, ни наставлений относительно «рукотворных» и зримо наблюдаемых обрядовых действий, направленных на сооружение Агни-алтаря, скорее всего, и должна была представляться тайной. И вот здесь, казалось бы, можно поставить и точку. Однако одно обстоятельство, связанное уже не со знанием смысловой стороны обряда агничаяны, а с тоже скрытыми от постороннего глаза и уха своеобразными ментальными операциями, к которым, согласно все той же десятой книге ШБр, следовало по возможности прибегать всем участникам строительства Агни-алтаря, не позволяет сейчас сделать этого.

В.С. Семенцов уже писал о том, что во время торжественного обряда почитания богов ради повышения его эффективности участники обряда (как заказчик, так и выбранные им жрецы) должны были постоянно совершать помимо прочих еще и умственные действия, требовавшие, по утверждению исследователя, максимальной концентрации внимания на определенной мифологеме — на

том образе, который, будучи предъявлен в пояснительных частях (*arthavāda*) брахманического текста, являлся символическим прототипом происходящего в этот момент действия физического (песнопения, чтения литургической формулы, выливания в огонь масла и т.п.)⁴¹⁰. По мнению В.С. Семенцова, именно к этому умственному действию, совершавшемуся одновременно с «рукотворным» и «звукотворным», и отсылает в конечном счете столь характерный для текстов *брахман* и уже упомянутый мной выше оборот «кто так знает (*ya evaṁ veda*)», вольно интерпретируемый им на основе, как пишет он, «очевидных этимологических связей» в смысле «кто так видит»⁴¹¹. Рассмотренные в этой перспективе, тексты *брахман* закономерно представлялись автору концепции «ритуального символизма» собраниями по преимуществу наставлений (*vidhi*), которыми должно было руководствоваться при параллельном совершении во время обряда чисто умозрительных операций.

В подтверждение своего понимания формулы «кто так знает», равно как и покоящейся на этом понимании всей своей концепции в целом, В.С. Семенцов, цитируя в изобилии брахманические тексты⁴¹², не приводит, однако, ни одного (подчеркиваю — буквально ни одного) текстологического свидетельства⁴¹³. Вместо этого чи-

⁴¹⁰ Ср.: Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981. С. 32.

⁴¹¹ Там же. С. 26.

⁴¹² Правда, цитирует он их очень и очень избирательно, опуская практически всё, что не укладывается в его схему. В качестве примера здесь можно привести его перевод (там же, с. 66) самого начала ШБр (I.1.1.1, 3-6). Отвлекаясь от ошибок, воспроизводящих все ошибки английского перевода Ю. Эггелинга (см. выше с. 137-138), обращаю лишь внимание на пропуск параграфа I.1.1.2, где первый раз в тексте ШБр сталкиваешься с одним из устойчивых «технических» оборотов — *nātra tirohitam iḍāsti* («здесь нет чего-либо скрытого»), употребление которого (и не только его одного) плохо (и это мягко говоря) согласуется с концепцией «ритуального символизма» (подробнее об этом и других «технических» оборотах того же рода, см.: Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991. С. 76-78).

⁴¹³ Ведь нельзя же всерьез принять за решающий аргумент приведенную им — в усеченном опять же виде — цитату из *шраутасутры* Апастамбы (АпШС XXIV.1.30-32): «Жертвоприношение установлено на основе мантр и брахман. Именем Веда обозначаются мантры и брахманы. Брахманы суть предписания для жертвоприношения» (Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. С. 111. Примеч. 7). По логике автора, «предписания» последней сутры должны бы отсылать здесь к артхавадам, которые, согласно его концепции «ритуального символизма», следовало активно воспроизводить во время обряда в уме. Однако идущие непосредственно вслед за этим сутры (АпШС XXIV.1.33-34): «Остальные брахманы суть артхавады, т.е. осуждение (той или иной практики), (ее) восхваление, указание на соответствующую практику в прежние мифические времена и на прецеденты человеческого порядка. Все отличные от этого части (Вед) — мантры», — полностью исключают возможность такого понимания, за-

тателю изначально предлагается согласиться с вольной авторской интерпретацией формулы *ya evaṁ veda*, чтобы, приняв ее за единственно возможную, на протяжении всей книги просто следить за демонстрацией того, как мог бы, по мнению автора, работать на практике гипотетически постулируемый им принцип «ритуального символизма»⁴¹⁴.

Подобный характер повествования, не отягченного, повторюсь, не то что большим, а даже и минимальным объемом «текстологических выкладок» — как с иронией называет текстологический анализ В.С. Семенцов, противопоставляя его по неизвестным мне причинам истолкованию текста «в контексте живой человеческой культуры»⁴¹⁵, — не предполагает за полным отсутствием таковых и их, естественно, фактического рассмотрения. И все же, отстраняясь на время от этих повествовательных особенностей книги, исключающей в принципе возможность прямой предметной критики, позволю себе заметить все-таки, что согласиться с предлагаемым в ней толкованием текстов *брахман* как наставлений по умственным обрядовым действиям, несмотря на все суггестивные приемы, к которым прибегает автор, не позволяют в первую очередь сами же тексты *брахман*.

Если, положим, обратиться к все той же относительно небольшой по объему «тайной» книге ШБр, то уже при беглом ее просмотре сразу же обнаружишь, что здесь оборот «кто так знает» (в разных его вариациях: «знающий так», «кто знает это», «знающий это» и т.п.) встречается более сорока раз и тем самым текст этой книги более сорока раз (а этого уже, по-моему, более чем достаточно) прямо опровергает всю выдвинутую В.С. Семенцовым концепцию «ритуального символизма». Ведь, с его точки зрения, все артхавады брахманического текста, сопровождающие описание физических обрядовых действий и расцениваемые обычно исследователями как толкования смысла последних — а *arthavāda*, собственно говоря, и означает буквально «объяснение смысла», — будучи построены по принципу «кто так знает», суть предписания для действий, которые надлежало совершать в уме одновременно с совершением

ставляя трактовать эти самые «предписания» в самом привычном для текстов брахманической прозы смысле — в смысле объяснений, относящихся к «рукотворной» и «звукотворной» сторонам описываемого обряда.

⁴¹⁴ В связи с этим весьма примечательно то, что, по признанию самого В.С. Семенцова, во время работы над книгой он «с некоторым предпочтением рисовал в уме образ читателя-энтузиаста, любителя и ценителя древних загадок, которого интересует не объем филологических выкладок, а сам древний текст» (там же, с. 7) и который, добавлю я уже от себя, будет беспрекословно верить автору на слово.

⁴¹⁵ Там же.

физических (как «рукотворных», так и «звукотворных») и параллельно им⁴¹⁶. Но, как указывалось ранее, вся «тайная» книга ШБр вообще не содержит описаний подобного рода, поскольку трактуется в ней уже полностью собранный Агни-алтарь, когда строительство его завершилось, обряд закончился и, следовательно, ни места, ни времени для совершения физических обрядовых действий или сопутствующих им умственных не осталось по факту.

Отсюда с необходимостью следуют два взаимосвязанных и вытекающих один из другого вывода:

— во-первых, вся «тайная» книга ШБр (за одним, как мы увидим чуть ниже, исключением, связанным с употреблением уже знакомого нам медитативного глагола *upa-ās*) представляет собой, по сути, одну большую артхаваду, которая, радикально обособившись от описания физических обрядовых действий, и «рукотворных» и «звукотворных», при всем желании В.С. Семенцова даже гипотетически никогда не смогла бы, и именно из-за этого своего обособления, трансформироваться каким-то образом в сопутствующее им действие ментального свойства;

— во-вторых, формула *ya evaṁ veda*, отсылавшая, по ничем, повторюсь, не подкрепленному мнению В.С. Семенцова, к умственному обрядовому действию, к предельной концентрации внимания на определенной мифологеме, в полном соответствии с самым буквальным ее значением могла отсылать здесь на деле — и по той же опять причине — исключительно к той скрытой от стороннего взгляда смысловой стороне агничаяны, которая, не обнаруживая себя непосредственно в обряде, обнаруживалась зато в «тайной» книге ШБр, маркирующей с помощью этого оборота то сокровенное знание (*vidyā*), которое поведано ею самой и которым непременно должен был обладать жертвователь-агничит, надеявшийся обрести в возводимом им Агни-алтаре свое бессмертное тело-атман⁴¹⁷.

⁴¹⁶ По мнению В.С. Семенцова (там же, с. 31; ср. с. 120), обязанность совершать умственные действия по типу «кто так знает» лежала прежде всего на жреце-брахмане, который, согласно текстам *брахман*, действительно совершал в уме половину жертвы. Однако, согласно тем же текстам, никакого отношения к «ритуальному символизму» его «умная» — по выражению Семенцова — жертва» вовсе не имела. В текстах прямо и совершенно недвусмысленно говорится, что жрец-брахман совершает половину жертвы именно тем, что в качестве целителя (*bhiṣaj*) яджны он молча следит за правильным исполнением обряда и в случае каких-либо погрешностей произносит про себя исцеляющие яджну мантры (подробнее об искупительных действиях жреца-брахмана как ментальном жертвоприношении см.: Bodewitz H.W. The Fourth Priest (the Brahman) in Vedic Ritual // Studies in the History of Religions. Leiden. 1983).

⁴¹⁷ С этой точки зрения весьма примечательно, что сам составитель ШБр не упускает возможности дважды подчеркнуть в кн. X самоценность приобретения по-

Сравнительно небольшая частота употребления формулы *ya evaṁ veda* в четырех книгах ШБр, предшествующих десятой, также работает против концепции «ритуального символизма». Ведь, казалось бы, где еще, как не здесь, при описании «рукотворных» и «звукотворных» обрядовых действий, было бы самое место регулярно прибегать к этой формуле, которая, по утверждению В.С. Семенова, отсылает к действию умственному, совершавшемуся в пандан двум физическим. А между тем в книгах с шестой по девятую, в которых обряд агничаяны как раз и подвергается последовательному нормативному описанию, с ней сталкиваешься — если не считать трех параграфов (ШБр VI.1.2.13, 24 и 27) в начальных брахманах шестой, образующих вместе с книгой X общую смысловую рамку, — всего лишь тринадцать раз⁴¹⁸, т.е. в три раза примерно меньше, чем в одной небольшой десятой. При этом один по крайней мере случай (ШБр VII.3.1.42), являющийся, по сути дела, диагностическим, не оставляет никаких сомнений в том, что в действительно-сти означал здесь оборот «кто так знает».

Данный параграф начинается с обычной для составителя ШБр вводной фразы, указывающей на то, что толкование уже предписанного ранее (в VII.3.1.42) действия не закончилось: «И вот еще почему (*yaḍ veva*) он набрасывает (на уттара-веди) песок». Вслед за этим, в обоснование этого действия, говорится, что, поступая таким образом, жрец-адхварью вкладывает в Агни-алтарь ту часть Молитвы-Брахмы, которая осталась «невостребованной» (*utsanna*) при его строительстве. Употребление же в этих целях именно песка объясняется тем, что, набрасываясь в неисчислимом (*asamkhyāta*), немереном (*aparimita*) количестве составляющих его песчинок, он как раз и сравнивается по параметру неисчислимости с Молитвой-Брахмой: «Ведь и в самом деле кто ж это знает (*ko hi tad veda*), сколько (при строительстве Агни-алтаря) осталось от Молитвы-Брахмы не востребованным?!» И далее следует фраза, которая, завершая параграф, подчеркивает особое значение всего сказанного перед этим: «Поистине, тот, кто, зная так (*ya evaṁ vidvān*), набрасывает песок, собирает этого Праджапати целиком и полностью».

Здесь, даже если отвлечься от того, что данная артхавада, как это и бывает обычно в тексте ШБр, явно нацелена на объяснение при-

веданного ею знания — даже помимо его непосредственной связи с исполнением обряда; см. ШБр X.4.2.31 и X.4.3.24, где говорится, что успеха в агничаяне достигает «тот, кто, зная так, совершает это обрядовое дело или знает так про него» (*ya evaṁ vidvān etat karma kurute yo vaitad evaṁ veda*).

⁴¹⁸ См.: ШБр VI.7.1.17, 19, 21; VII.2.4.30; VII.3.1.42; VIII.1.4.6; VIII.4.4.3; VIII.5.1.17; IX.2.3.50, 51; IX.5.1.27, 68; IX.5.2.3.

чины, по которой следует совершать «рукотворное» действие («И вот еще почему...»), а вовсе не на формирование некоего мифологического образа, который следует во время обряда воспроизводить в уме, уже одно только двойное и явно соотнесенное друг с другом употребление в одном и том же контексте глагольного корня *vid* в выражениях *ko... veda* и *ya evam vidvān* с полной определенностью свидетельствует о том, что данный глагол в обороте *ya evam veda* надо понимать в самом обычном его смысле — в смысле «знать», или конкретней — «знать то, что сказано непосредственно перед этим самой «Шатапатха-брахманой» по поводу неочевидной и скрытой от постороннего взгляда смысловой стороны обрядового действия»⁴¹⁹

Не менее показательно, что в предложенной В.С. Семенцовым концепции «ритуального символизма» никак не находит своего объяснения и тот бросающийся в глаза факт, что на протяжении тех же четырех книг ШБр (кн. VI-IX) мы ни разу не сталкиваемся с предписанием умственных действий в эксплицитной форме — с использованием глагола *vid* («знать») в оптативе (*vidyāt*, «пусть знает»), что было бы естественно ожидать, будь верной «символическая» трактовка оборота *ya evam veda*. Напротив, в тех обнаруженных мной довольно редких случаях, когда употребление оптатива засвидетельствовано текстом ШБр в книгах с шестой по десятую (VI.1.2.24, 39; IX.5.2.14; X.1.4.13; X.2.6.19; X.4.5.2, 3), он однозначно отсылает вовсе не к ментальному действию, подлежащему исполнению во время обряда Агничаяны параллельно физическим, но именно к «знанию» (*vidyā*), которое с опережением должен постичь муж-пуруша, вознамерившийся посредством возведения Агни-алтаря достичь бессмертия.

Но все же самым губительным для всей концепции «ритуального символизма» аргументом является то обстоятельство, что определенного рода медитативные процедуры действительно имели место быть в обряде, только наставления в них связаны в тексте ШБр не с глаголом *vid*, на чем настаивает В.С. Семенцов, а все с тем же глаголом

⁴¹⁹ Еще более, быть может, показателен случай двойного употребления глагольного корня *vid* в ШБр X.1.4.13: «Говорят вот: «Собравший (птицеобразный) Агни(-алтарь) пусть не ест (мясо) птицы» [...] На это поистине (отвечают): «Знающий так (*evamvid*) при желании пусть ест. Огнем(-Агни) подлинно становится обликом тот, кто собирает Агни(-алтарь), а для Агни еда — все здешнее» Зная именно так (*evamvid*), (собравший Агни-алтарь) пусть знает (*vidyāt*): «Для меня еда — все здешнее»». Здесь поведенное «Шатапатха-брахманой» знание («Огнем(-Агни) подлинно становится обликом тот, кто собирает Агни(-алтарь), а для Агни еда — все здешнее») явно используется в целях обоснования определенной диетической, так сказать, нормы и уж никак не для его использования в целях обрядовой медитации.

*upa-ās*⁴²⁰. Сам исследователь в присущей ему манере, т.е. без всяких приводимых на то сколько-нибудь весомых текстологических доказательств, с легкостью отождествляет значения этих глаголов точно так же, как до него, но в той же манере это проделала уже и М. Фальк⁴²¹. Между тем, как мы видели выше, ключевой для В.С. Семенцова глагол *vid* вовсе не имеет в «тайной» книге «Шатапатха-брахманы» никакого отношения к ментальным действиям, которые якобы должны были совершаться жрецами в пандан физическим во время проведения ими обряда. Но и глагол *upa-ās* вовсе не является его синонимом, даже частичным, и просто потому, что он-то как раз, напротив, имеет к этим ментальным действиям самое непосредственное отношение. Ведь в тексте ШБр он неизменно отсылает к умственному почитанию божества, которое жрецам следовало совершать — и именно ради заполнения образующихся в их деятельности временных зияний — посредством усиленного воспроизведения в своем сознании «тайного имени», оно же *upanīṣad*, почитаемого ими божества.

Тем не менее в одном отношении оба эти глагола оказываются действительно сходными — но только в той исключительно мере, в какой и тот и другой становились востребованными при описании скрытой стороны агни-алтарного обряда. Именно по этой причине вхождение в книгу Х ШБр помимо его толкований, которые следовало знать его исполнителям, еще и наставлений относительно соответствующих этому обряду медитативных процедур никоим образом не нарушало духа тайности этой «тайной» книги. Ведь и усвоенное прежде «знание» (*vidyā*) агни-алтарного обряда и сосредоточение во время его проведения на тайном имени почитаемого божества (*upāsana*), обеспечивая жертвователю-агничиту безуспешно искомое всеми бессмертие, никак не давали о себе знать на месте строительства Агни-алтаря и, оставаясь здесь неизменно скрытыми от всех присутствующих на месте жертвоприношения — если, конечно, не считать богов, любящих, как известно из той же «Шатапатха-брахманы», все непроявленное и скрытое (*tirohitam*), — оказывались по параметру тайности фактически однородными.

⁴²⁰ В ШБр глагол *upa-ās* встречается десять раз (ШБр Х.2.6.19, Х.3.4.5, Х.3.5.3; Х.3.5.11, Х.4.4.4, Х.4.5.1, Х.5.2.20, Х.6.2.10, Х.6.3.1 2), причем в половине примерно случаев именно в опативе (*upāṣṭa*) — форме, наиболее адекватной именно наставлению (*vidhi*).

⁴²¹ См. соответственно: Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. С. 122; Falk M. *Upāsana et upanīṣad* // Rocznik Orientalistyczny. T. 13. 1937. P. 138. Ср., однако, разобранный выше случай совместного употребления этих глаголов в ШБр Х.3.4.5, являющийся, замечу, одним из многих возможных примеров, засвидетельствованных брахманической прозой, которые явно препятствуют их прямому отождествлению.

Глава 11

Книга XI «Шатапатха-брахманы» (об «оковах ритуализма» и «освобождении» от них)

Фокусируя в заключительной главе своей работы внимание на устройении одной одиннадцатой книги «Шатапатха-брахманы», я на деле в максимально возможной степени расширяю горизонт тех знаменательных текстовых событий, которые имели место в конце поздневедийского периода при переходе от *брахман* к *упанишадам* и которые исследователи с легкостью именуют обычно «освобождением древнеиндийского духа от оков ритуализма». Сразу же скажу, что книга XI «Шатапатха-брахманы», ничем, на первый взгляд, особенно не примечательная, весьма необычна по своему содержанию. От всех предшествующих книг ее отличают две новации:

— во-первых, именно в ней впервые, по крайней мере в жреческой традиции Белой Яджурведы, затрагивается ряд связанных с домашней обрядностью тем — прежде всего посвящение ребенка в ученики (*иранауана*) и ежедневное тверждение текстов Вед после завершения ученичества (*svādhyāya*)⁴²², — которые не имели прямого касательства к жертвенному обряду почитания богов (*yajña*) и которым только предстояло еще получить впоследствии свою детальную нормативную разработку;

— во-вторых, значительная часть составляющих книгу XI брахман представляет собой повторное толкование — а это само по себе также для ШБр новация — тех жертвенных обрядов, чье последовательное нормативное описание, сопровождаемое, как правило, объяснением смысла каждого из входящих в них действий, уже состоялось в четырех первых книгах ШБр: полно- и новолунная жертвенная обрядность (*darṣapūrṇamāsa*) — в книге I; четыре сезонных жертвоприношения (*cāturmāsyā*) и Агнихотра (*agnihotra*) — в книге II; приношение жертвенного животного (*paśubandha*) — в книге III; жертвоприношение сомы (*somaṃyāga*) — в книге III и IV.

Обе эти новации, не имевшие между собой ничего вроде бы общего, в равной мере являлись, тем не менее, симптомами наметившегося в конце поздневедийского периода определенного дрейфа брахманической прозы в сторону жанровой ее диверсификации. Начавшись с постепенного расширения предметной области текстового отображения за счет включения в нее медитативной практики упасаны, с одной стороны, и отдельных элементов домашней

⁴²² См. соответственно: ШБр XI.5.4 и XI.5.6—7.

обрядности — с другой, этот дрейф разрешился в дальнейшем формированием целого спектра новых жанров, начиная с *упанишад* и кончая *шраута*-, *грихья*- и *дхармасутрами*.

Место первой новации в цепочке следовавших за ней текстовых событий не требует долгого разговора. Совершенно очевидно, что именно она явилась исходным пунктом того самого движения, которое в конечном итоге привело к последовательному нормативному описанию всех домашних (*grhya*) обрядов, предпринятому чуть позднее в *грихья*-, а отчасти и в *дхармасутрах*. Со второй дело обстоит несколько сложнее, и для того чтобы понять, как она вписывается в процесс жанровой диверсификации брахманической прозы и какие, собственно говоря, мотивы подталкивали составителя книги XI к повторению пройденного, нам необходимо сделать один шаг назад и посмотреть на то, что представляла собой предшествующая «тайная» книга «Шатапатха-брахманы».

Как уже говорилось выше, эту «тайную» книгу X, чьи последние две брахманы в *Мадхьяндина*-рецензии ШБр (ШБр X.6.4 и 5) образуют в *Канвия*-рецензии начало «Брихадараньяка-упанишад» (КБрУп 1.1-2), следует, видимо, рассматривать в качестве промежуточного или, вернее сказать, поворотного пункта, за которым явственным образом начинают проглядывать будущие контуры собственно *упанишад*. В пользу этого говорят две присущие книге X особенности, сыгравшие, по-видимому, решающую роль в становлении жанра *упанишад*. Это, во-первых, обнаруживающаяся в ней и не находящая аналогов в предыдущих книгах ШБр текстовая объективация инкорпорируемой непосредственно в жертвенный обряд медитативной процедуры упасаны и, во-вторых, столь же беспримерная другая ее черта — тематизировать смысл обряда в полном отрыве от его пошагового нормативного описания. В связи с интересующей нас книгой XI, характеризующейся повторным обращением к уже, казалось бы, пройденному и отработанному в первых книгах ШБр обрядовому материалу, последнее новшество представляется особенно примечательным и требует более обстоятельного разговора.

Не будет преувеличением сказать, что за исключением крайне немногочисленных нормативных предписаний (*vidhi*) относительно упасаны, вся «тайная» книга X в силу ее исключительной сосредоточенности на смысловой стороне агни-алтарного обряда является по сути дела одной большой артхавадой (*arthavāda*, напомним означает буквально «толкование смысла»), композиционно обособившейся от предпринятого в книгах VI—IX детального описания всех последовательно совершаемых на месте сооружения Агни-алтаря обрядовых действий. Важнейшим результатом этого обособления —

если рассматривать данное событие в диахронической перспективе — стало избавление создателя брахманического текста от жесткого диктата обрядового хронотопа, который неизменно давал о себе знать ранее, начиная с первой книги ШБр и кончая девятой.

Теперь истолковывающая обряд мысль впервые получала возможность, по крайней мере принципиальную, обрести свою собственную логику развертывания, которая уже не была однозначно привязана ни к временной последовательности входивших в жертвенный обряд действий, ни к месту его проведения. Отныне она могла целиком сосредоточиться на раскрытии сокровенного смысла обряда и соответственно на разрешении тех спорных вопросов, которые возникали в связи с различными его толкованиями в среде поздневедийских знатоков. А уже это, в свою очередь, закономерно оборачивалось как известной избирательностью тем, подлежащих в брахманическом тексте преимущественному рассмотрению, так и появлением в нем не встречавшихся прежде повествовательных приемов.

Все эти новые и только еще намечающиеся в книге X тенденции, приведшие, в конечном счете, к формированию особого жанра *упанишад*, были обусловлены не состоявшимся в последних спонтанным «освобождением древнеиндийского духа от оков ритуализма», как об этом нередко и причем в подчеркнуто приподнятом и, подчеркну сразу же, совершенно неуместном для научной работы тоне говорится в исследованиях, а состоявшимся в «тайной» книге ШБр композиционным обособлением артхавад, следствием чего стало преодоление поздневедийской экзегетической традицией прежнего диктата обрядового хронотопа.

Нагляднее всего о наступающих переменах свидетельствуют впервые появляющиеся — и именно в «тайной» книге ШБр — весьма примечательные пассажи, повествующие в драматизированной форме или о передаче сокровенного знания от одного лица другому, или о состязании в нем авторитетных знатоков яджны (см.: ШБр X.3.3.1-5, X.3.4.1-3, X.5.5.1-6, X.6.1.1-11). В такого рода описаниях, ставших ко времени *старших упанишад* вполне обычными, менялось, если сравнивать их с предшествующими образцами брахманической прозы, и время действия (это уже не урочное время обряда), и место действия (во всяком случае это вовсе не обязательно жертвенная площадка), и действующие лица (это не занятые непосредственно в обряде жрецы, а подчас и не брахманы даже⁴²³), и, наконец, само описываемое в тексте действие — теперь

⁴²³ В «тайной» книге X, как и в следующей за ней книге XI ШБр, таким лицом, никак не относящимся к варне брахманов, оказывается неизменно царь (*rajan*).

это или наставление незнающего собеседника в знании сокровенного смысла обряда, или своеобразный словесный поединок (*brahmodya*), когда один из знатоков яджны ставил вопрос в виде, напоминающем часто загадку, а другой отвечал, как бы разгадывая ее.

О нарастании аксиологического доминирования обрядового знания (*vidyā*) над совершением самого непосредственно обряда (*karman*) говорят в «тайной» книге ШБр не одни только эти пассажи. Не менее показательны также и (1) многократное увеличение в ее тексте частоты оборота «кто так знает» (*ya evaṁ veda*), призванного подчеркнуть, что только у знающего жертвователя обряд действительно становится успешным⁴²⁴, и (2) появление в ней расширенной версии этого оборота, во второй части которой акцент переносится с желательности сопряжения исполняемого обряда и знания на самодостаточность и самоценность последнего. Искомой цели, согласно этой версии, можно добиться и не проводя непременно сам жертвенный обряд — достаточно просто знать сокровенный его смысл⁴²⁵.

Менялся, однако, не только статус, но и содержательная сторона «знания». Радикальной трансформации подвергается сама объяснительная парадигма, в рамках которой протекает толкование жертвенного обряда. Если в первых пяти книгах ШБр она задавалась прежде всего борьбой за верховенство между богами и асурами, этими двумя порождениями Отца-Пруджапати, а толкование обряда было нацелено в первую очередь на то, чтобы представить отдельные действия участников яджны в качестве реплики отдельных же эпизодов этой борьбы, то в книге X ШБр ничего подобного мы

О возможных мотивах, приводивших к появлению в брахманической прозе довольно странного на первый взгляд персонажа — царь, поучающий брахманов и раскрывающий им сокровенный смысл ими же исполняемого жертвенного обряда, см.: «Шатапатха-брахмана». Книга I, книга X (фрагмент). С. 344—345.

⁴²⁴ Напомню: если в книге с VI по IX, в которых обряд агничаяны подвергается последовательному нормативному описанию, с этим оборотом (в разных его вариациях: «кто так знает», «знающий так», «кто знает это», «знающий это») сталкиваешься — если не считать трех параграфов (VI.1.2.13, 24 и 27) в начальных брахманах книги VI, образующих вместе с книгой X общую смысловую рамку, — всего лишь тринадцать раз, то в одной десятой, совсем небольшой по объему, в три приблизительно раза больше.

⁴²⁵ Ср. расширенную версию оборота *ya evaṁ veda* в ШБр X.4.2.31: «Когда тот, кто знает так, уходит из здешнего мира, он достигает тогда вот какого тела(—атмана) — составленного из размеров(—чхандасов), из стом, из жизненных дыханий и божеств. Став составленным из этого, он поднимается, устремившись наверх, если этот (агни-алтарный) обряд он совершает, зная так (*ya evaṁ vidvān etat karma kurute*), или (только) знает так про него (*yo vaitad evaṁ veda*)»; см также: ШБр X.4.3.10, 24, X.4.4.4.

уже не встречаем. Здесь смысловой центр решительно сдвигается в сторону самого непосредственно Праджапати, а все искусство толкователя обряда агничаяны направляется на то, чтобы продемонстрировать, что этот «Владыка (*pati*) народа (*prajā*)», распавшийся было на части при порождении им мира, вновь возвращает себе целостность в собираемом сейчас Агни-алтаре, воплощаясь в нем во всех своих многочисленных частных проявлениях: и в качестве трех посюсторонних миров (*loka*) — земли (*prthivī*), промежуточного мира (*antarikṣa*) и неба (*div*); и в качестве года (*samvatsara*), состоящего из разных периодов времени, начиная с мухурт (*muhūrta*) и кончая временами года (*rtu*); и в качестве сторон света (*diç*), считая также и промежуточные (*avāntaradiç*); и в качестве стихотворных размеров (*chandas*); и в качестве бессмертного (*amṛta*) и подверженного смерти (*martya*) начала; и в качестве лежащего за пределами какой-либо двойственности жизненного дыхания (*prāṇa*) и т.д.

Но главное, по-видимому, если иметь в виду дальнейшее развитие языка культуры — заключалось все же в другом. В «тайной» книге ШБр истолковывающая обряд мысль не останавливается исключительно на самом жертвенном обряде. Временами она идет сквозь него дальше, нацеливаясь не только и даже, быть может, не столько на устроенный по изложенным ранее правилам Агни-алтарь, сколько на устроенный по его образу и подобию мир, который в силу своей хронотопической изоморфности Агни-алтарю настоятельно требовал, чтобы его описывали в адекватных ему — а это значит именно обрядовых — терминах⁴²⁶.

Принимая во внимание все эти новшества, спровоцированные, с одной стороны, композиционным обособлением артхавад, а с другой — содержательным своеобразием самого обряда агничаяны, направленного на сборку Праджапати как некоего единого миропорождающего вселенского начала, которое в свернутом виде уже содержит в себе «все здешнее» (*sarvaṃ idam*), можно с некоторой долей уверенности настаивать на том, что «тайная» книга ШБр явила собой прежде неведомый образец брахманической прозы, сыгравший в эволюционном плане роль своеобразного переходного мостика от классического, условно говоря, типа брахманического текста, как он засвидетельствован первыми девятью книгами ШБр, к тому, который продемонстрируют вскоре тексты *старших упанишад*.

⁴²⁶ С подобным описанием мы сталкиваемся, в частности, в двух заключительных брахманах X книги; см. подробнее примечания к ШБр X.6.5: Шатапатха-брахмана. Книга X. Тайная / Пер., вступительная статья и примеч. В.Н. Романова. М., 2010. С. 175—186.

Так вот, судя по всему, именно на этот высокий, а местами просто высочайший — по моему, по крайней мере, разумению — образец брахманической прозы⁴²⁷ большей частью и ориентировался в своей деятельности составитель одиннадцатой книги ШБр.

Конечно, повторно обращаясь к пяти уже описанным и истолкованным жертвенным обрядам: *darṣapūrṇamāsa*, *cāturmāsya*, *agnihotra*, *somaūḍga* и *raṣubandha*, — он не упускает случая, чтобы досказать оставленное недосказанным ранее относительно нормативной их стороны, что, в свою очередь, неизбежно оборачивается известной реанимацией еще прежней манеры изложения, характерной для первых книг ШБр. В полной мере это касается принесения в жертву животного (*raṣubandha*). Нормативное описание данного обряда — и именно как отдельного (*nirūḍhapaṣubandha*) — отсутствует в книге III, где он трактуется лишь в качестве составной части сома-приношения. По этой, видимо, причине составитель текста находит для себя возможным заполнить образовавшийся пробел, сосредоточившись в двух небольших по объему последних главах одиннадцатой книги, XI.7 и XI.8, главным образом на том, что отличало в нормативной части оба варианта этого одного по сути дела разряда яджны.

Со сходным отчасти положением дел мы сталкиваемся также и при трактовке приношения сомы (*somaūḍga*). В книге XI ему отводятся две брахманы, XI.5.5 и XI.5.9. В первой из них сообщаются дополнительные сведения нормативного порядка, уточняющие порядок проведения особого жертвенного обряда под названием *atirātra*. Изложение обрядовых норм ведется тут, однако, отнюдь не свойственным для первых книг ШБр образом. Соответствующие предписания встраиваются составителем книги XI в контекст наставлений, которые Отец-Праджапати в эзотерической местами манере, уместной скорее при брахмодье, дает своим вконец запутавшимся божественным сыновьям, безуспешно пытающимся с помощью атиратры достичь небесного мира. В отличие от этого вторая из отведенных под сома-приношение брахман, XI.5.9, по способу изложения в ней обрядового материала выдержана во вполне традиционном духе. Она содержит отсутствующие в предшествующих книгах ШБр предписания по поводу двух взятков (*graha*) сомы, *athṣu* и *adābhya*, которые (предписания) целиком заимствуются составителем — причем заимствуются с самыми не-

⁴²⁷ Чего хотя бы стоит один только пассаж ШБр X.5.3.1-12, отличающийся как объемностью и многомерностью выраженной в нем мысли, так и особо изощренным стилем с его упругой ритмикой раз за разом повторяющихся сходных синтаксических конструкций.

значительными изменениями в заимствуемом тексте — из пятой книги *Канвия*-рецензии (КШБр V.8.2).

Как показывают приведенные выше примеры, составитель книги XI использует любой удобный случай, чтобы заполнить оставшиеся от начальных книг ШБр нормативные лакуны⁴²⁸. Тем не менее едва ли можно сомневаться в том, что первоначальный импульс, подтолкнувший его к повторному обращению к уже вроде бы отработанному ранее материалу, исходил здесь все-таки не от некоторой недосказанности обрядовых норм, а от явственно явленной «тайной» книгой ШБр самой принципиальной возможности тематизировать смысл жертвенного обряда в полном отрыве от его пошагового нормативного описания.

Наиболее последовательно этот новый принцип толкования проведен в книге XI в отношении ежедневного обряда агнихотры, ставшего чуть позднее одним из излюбленных объектов спекулятивной мысли *упанишад*. Здесь ему отводятся пять брахман: XI.3.1, XI.3.2, XI.5.3, XI.6.1, XI.6.2. Во всех начисто отсутствует нормативное описание, что делает их, естественно, наичистейшими артхавадами. В трех из них, в XI.3.1, XI.5.3 и XI.6.2, толкование данного обряда принимает впервые встречающуюся в «тайной» книге ШБр и уже типичную для *старших упанишад* форму словесного поединка-брахмодьи, причем в одной из этих брахман, в XI.6.2.6-10, излагается исходная, судя по всему, версия кшатрийского «учения о пяти огнях» (*pañcāgnividya*), которая в расширенном виде — но, правда, вне какой-либо связи с агнихотрой — обнаруживается в текстах тех же *старших упанишад*⁴²⁹. Еще одна брахмана, XI.6.1, воспроизводит также знакомую нам по книге X ситуацию передачи сокровенного знания жертвенного обряда (в данном случае — агнихотры) от одного лица другому (здесь — от бога Варуны своему сыну Бхригу). Наконец, совсем коротенькая, одношаговая, так

⁴²⁸ Показательный в этом отношении пример предоставляют также брахманы XI.4.2 и XI.4.3. В предшествующей им брахмане XI.4.1 разговор ведется о смысловой стороне полно- и новолунного обряда, но этого оказывается вполне для составителя текста достаточным, чтобы в XI.4.2 изложить ряд обязательных для исполнения правил, общих для всех хавир-яджн (*haviryajña*), архетипической формой (*prakṛti*) которых как раз и считался данный обряд, а в следующей брахмане XI.4.3 нормативно описать во всех подробностях особое Митравинда-приношение (*mitravindā*), являвшееся одной из видоизмененных его форм (*vikṛti*).

⁴²⁹ См.: БрУп VI.1.12 16, КБрУп VI.2.9 13, ЧхУп V.4.1 8.2. Примечательно, что текст идущей следом же брахманы XI.6.3, также выдержанный в стиле брахмодьи, уже прямо воспроизводится — иногда с небольшими вариациями и дополнениями, но значительной частью буквально — в БрУп III.1.1 2, 9.1 10, 19, 28 (КБрУп III.9.1 2, 9.1 9, 18, 26).

сказать, брахмана XI.3.2.1 целиком покоится на обороте «кто так знает» (*ya evam veda*), который играет здесь роль своеобразной композиционной рамки, обрамляющей лаконично сообщаемые в обрамляемом тексте сведения о шести разнополюх и соответственно продуктивных парах (*mithuna*) в агнихотре.

Не менее последовательно тот же принцип толкования обряда проведен в книге XI и в отношении четырех сезонных жертвоприношений (*cāturmāsyā*). Непосредственно их касается здесь всего лишь одна брахмана, XI.5.2⁴³⁰. Являясь по содержанию типичной архавадой, она также не имеет никакого отношения к заполнению нормативных лакун. В отличие, однако, от брахман, трактующих в книге XI обряд агнихотры, инновационный характер ей придает не столько использование каких-то новых повествовательных приемов, впервые введенных в оборот «тайной» книгой ШБр, сколько заданная последней принципиально новая объяснительная парадигма, на которую самым очевидным образом и ориентируется составитель текста книги XI. Если во второй книге ШБр исполнение четырех сезонных обрядов рутинно увязывается с победой богов над асурой Вритрой, то толкование, приведенное в XI.5.2, нацелено уже на то, чтобы по примеру толкования в «тайной» книге ШБр собранного из кирпичей Агни-алтаря (*agnīc citāḥ*) представить совокупность всех жертвенных приношений, совершенных по ходу проведения этих четырех разнесенных во времени обрядов, в виде единого синхронного целого — в виде собранного из них целостного тела-атмана как Праджапати, первым исполнившего некогда эти яджны, так и нынешнего жертвователя-яджаманы, вторящего ему в их исполнении.

В отношении полно- и новолунной обрядности (*darṣapūrṇamāsa*) новый принцип толкования обряда, придававший знанию смысловой его стороны вполне самостоятельное и самоценное значение, проведен в книге XI далеко не с такой последовательностью, как в двух предыдущих случаях. Здесь на нее приходится две первые самые большие по объему главы и первая брахмана четвертой, XI.4.1, и только в последней, повествующей о состязании знатоков яджны в умение истолковывать полно- и новолунные жертвенные приношения с физиолого-анатомической, условно говоря, точки зрения, этот подход реализуется в совершенно чистом виде, лишенном каких бы то ни было нормативных отклонений. Напротив, в главах XI.1 и XI.2 имеет сре-

⁴³⁰ Косвенное отношение к этим четырем сезонным обрядам имеет также предшествующая брахмана XI.5.1, в которой излагается любовная история Урваши и Пуруавасы, приобретающая в тексте ШБр выраженный этимологический характер; см. подробнее примеч. к ШБр XI.5.1.1: «Шатапатха-брахмана». Книга XI / Пер., вступительная статья и примеч. В.Н. Романова (в печати).

ди прочего место и заполнение нормативных лакун (см.: XI.1.1-1.5, XI.2.3.9), сопровождаемое возвратом к прежней, характерной для начальных книг ШБр манере толкования обряда. Тем не менее можно со всей определенностью говорить о том, что по крайней мере с конца первой книги — или, если быть более точным, начиная с брахманы XI.1.6 — характер изложения все-таки меняется, приближаясь по типу к тому, который был присущ предшествующей книге ШБр.

Как и в случае четырех сезонных жертвенных приношений, изменение касается здесь все той же объяснительной парадигмы, только на этот раз составитель XI книги уже сам как бы с упреждением сигнализирует нам о ее смене. Ставя в XI.1.6.9-10 под сомнение сам факт борьбы между богами и асурами и возлагая ответственность за «ничтожность» (*parābhava*) последних именно на Отца-Пруджапати, а не на одержавших будто бы победу его божественный сыновей, он тем самым фактически демонстрирует свое неприятие принятого в первой книге ШБр агонистического способа толкования полно- и новолунной обрядности⁴³¹.

Начиная с этого момента и уже до конца второй главы главной его задачей становится текстовое преобразование протекающего во времени обряда, состоящего из сменяющих друг друга жертвенных действий — причем как «рукотворного», так и «звукотворного» свойства — в единую и вневременную пространственную структуру. Вставая на проторенный «тайной» книгой ШБр путь, он рассматривает полно- и новолунный обряд не в перспективе его становления, не в динамике протекающих на жертвенной площадке событий, а наоборот, в ретроспективе уже состоявшегося и сложившегося вместе целого, которое трактуется им как некоторое пространственное новообразование, изоморфное одновременно и (1)

⁴³¹ В связи с таким демонстративным отстранением составителя нашего текста от начальных книг ШБр нелишним будет упомянуть, что в следующей же брахмане XI.1.7 он прямо оппонирует Яджнавалкье — одному из самых авторитетных среди ваджасаниенов знатоков яджны. Расхождение между ними касается здесь, в общем-то, частности, однако она потеряет хотя бы немного в этой своей несомненной частности, если все-таки учесть, что с именем Яджнавалкьи были неразрывно связаны все первые пять книг ШБр, которые традиция устойчиво приписывала ему, и что в книгах этих, принадлежавших к так называемому яджнавалкьевскому циклу, его мнение не только не ставилось никогда под сомнение, но в случае каких-либо расхождений в трактовке того или иного жертвенного обряда неизменно оказывалось решающим. Кстати сказать, отличия XI книги от книг, принадлежавших к яджнавалкьевскому циклу, прослеживаются даже на лексическом уровне. Прежде всего, это касается эмфатической частицы *idhi*, употребление которой вместо частицы *vai* фиксируется лишь с начала VI книги ШБр, открывающей новый цикл книг (с VI по X), связанный уже с именем Шандили, наиболее авторитетного знатока агни-алтарного обряда.

телу-атману жертвователя, представляющего на своей яджне Праджапати, и (2) телу-атману самого Праджапати, и (3) совпадающему с Праджапати «всему здешнему».

Идея о том, что жрецы, совершая яджну, «собирают» (*samskuruanti*) ее для жертвователя и что она, сложившись вместе как целое, становится его новым, «составленным из ричей, яджусов, саманов и жертвенных приношений» (*ṛmayah yajurmayah sāmamayah āhutimayah*) телом-атманом, единосущным с телом-атманом Отца-Праджапати, образом которого яджна, собственно говоря, и является (ср. ШБр XI.1.8.3), сама по себе отнюдь не была для брахманической прозы новой. Она составляла общее достояние позднейшей традиции и в тексте той же ШБр всплывала не один раз и раньше. Новым — хотя по отношению именно к предшествующей книге X это, подчеркну, и не новое вовсе — было только одно: при толковании полно- и новолунной обрядности идея эта не только трижды проговаривается здесь, находя в XI.1.8.6, XI.2.2.6, XI.2.6.13 то или иное свое словесное выражение, но и становится самым настоящим генератором многочисленных высказываний, образующих в тексте целые цепочки отождествлений, в которых отдельные составляющие обряда — будь то разного рода ахути-приношения или литургические мантры в виде тех же ричей, яджусов и саманов — последовательно соотносятся как с отдельными членами тела совершающего яджну мужа-пуруши (см.: XI.1.6.29-36, XI.2.1.2-3, XI.2.6.1-13, XI.2.7.27), так и с отдельными частями «всего здешнего» (см.: XI.1.6.21-28, XI.2.2.1-5, XI.2.7.1-25), составляющими вместе вселенское тело первобытного Мужа-Пуруши, т.е. того же Отца-Праджапати в непроявленном еще состоянии⁴³².

В результате жертвенный обряд, нормативно описанный и пошагово в книге I истолкованный в свете понимания яджны как реплики противоборства богов и асуров, истолковывается теперь в свете понимания вселенского Пуруши-Праджапати — он же, повторю еще раз, одновременно и яджна, и универсальное «все здешнее» — как инобытия нынешнего мужа-пуруши, т.е. того самого, по сути дела, понимания, которое чуть позже ляжет в основу учения *старших упанишад* и получит в них свое эксплицитное выражение в снимающем всякую двойственность универсальном тезисе: «(Любое) то еси ты (*tat tvam asi*)».

Итак, возвращаясь к началу нашего разговора и резюмируя все сказанное ранее по поводу второй новации книги XI, мы вправе,

⁴³² В связи с преобразованием изначально не проявленного Мужа-Пуруши в телесно оформленного Отца-Праджапати см. ШБр VI.1.1.3-5.

видимо, утверждать, что непосредственно она была спровоцирована только что заявившим о себе в «тайной» книге ШБр новым принципом толкования жертвенного обряда, позволявшим тематизировать смысл последнего, минуя, по крайней мере в принципе, предшествующее нормативное описание. Общая тенденция к композиционному обособлению артхавад — в чем, собственно говоря, и находило свое отражение постепенное превращение смысловой стороны обряда в тему *par excellence* — проступает в книге XI, несмотря на частые и в какой-то мере просто неизбежные в данном случае отклонения, вызванные необходимостью заполнять оставшиеся от первых книг ШБр нормативные лакуны, ничуть не менее отчетливо, чем в той же десятой.

Более того, в одном отношении книга XI идет несколько дальше десятой, связывая воедино артхавады, тематически отнюдь не обязательно между собой связанные. Отдельные брахманы ее текста, даже не имеющие между собой прямого сходства по предмету толкования, но зато обладающие несомненным сходством по общей для них драматизированной форме, в которую толкование жертвенного обряда облекается в них, обнаруживают заметную тягу к обоюдному сцеплению и, сцепляясь действительно вместе, складываются в единый в стилистическом отношении текстовый сегмент — в главу XI.⁶³³, которой при случае вполне могло бы найтись место и в текстах тех же *старших упанишад*, где использование подобного агглютинативного, с позволения сказать, композиционного приема стало уже делом вполне обычным.

В заключение остается только сказать несколько слов о первой новации книги XI «Шатапатха-брахманы» и ее связи со второй. Как уже говорилось выше, вектор жанровой эволюции брахманического текста был направлен отнюдь не только в сторону *упанишад*, в которых аксиологическому статусу «знания» (*vidyā*) в противовес исполнению обряда (*karmaṇ*) предстояло достичь в скором времени своего максимума. *Грихьясутры* также можно рассматривать в качестве одного из конечных пунктов его прибытия. Остановимся в связи с этим на двух моментах, лежащих, в общем-то, на поверхности, но позволяющих тем не менее понять, почему именно с описания посвящения ребенка в ученики и ежедневного повторения текстов

⁶³³ Тематическая связь двух первых брахман VI главы, XI.6.1 и XI.6.2, касающихся смысловой стороны обряда Агнихотры, с последней ее брахманой, XI.6.3, в которой решается вопрос о действительном числе богов, если все-таки и есть, то во всяком случае имеет весьма и весьма опосредованный характер; об этом см. подробнее примеч. к ШБр XI.6.3.10: «Шатапатха-брахмана». Книга XI / Пер., вступительная статья и примеч. В.Н. Романова (в печати).

Вед после завершения ученичества — а в XII книге ШБр к ним добавляется еще и обряд похорон агнихотрина (ШБр XII.5.1-2) — начались те самые подвижки, которые разрешились в дальнейшем формированием особого жанра *grihyaśūtra*, целиком посвященных последовательному нормативному описанию всей домашней обрядности, начиная с обряда зачатия ребенка (*garbhadhāna*) и кончая обрядом похорон (*anyeṣṭei*, букв. «конечное жертвоприношение»).

В первую очередь здесь необходимо учитывать, что все три домашних обряда, описанных и истолкованных в книгах XI и XII, по самой общей своей смысловой и прагматической направленности находились в теснейшей связи с жертвенным обрядом почитания богов (*yajña*). Церемония посвящения ребенка в ученики (*upanayana*), дававшая право приступить к заучиванию Вед, а следовательно, и занимающихся из них литургических мантр, маркировала начало пути будущего жертвователя-яджаманы⁴³⁴; ежедневное тверждение текстов Вед (*svādhyāya*) на всем протяжении жизни после завершения ученичества являлось неперменным условием правильного воспроизведения литургических мантр во время проведения жертвенных обрядов⁴³⁵; а обряд похорон (*anyeṣṭei*) — и именно агнихотрина, этого человека по преимуществу поздневедийской традиции, — означал окончание жизненного пути жертвователя, после чего его обязанность совершать все положенные для мужа-пуруши яджны ложилась уже на сына.

Имелось, однако, еще одно, дополнительное и причем совершенно конкретное на этот раз обстоятельство, которое прямо способствовало тому, чтобы нормативное описание упанаяны — а благодаря ему и связанной с ней тематически свадхьяи — было включено в состав книги XI. Непосредственный повод к этому давало само устройство ее текста, испытавшего на себе сильнейшее воздействие со стороны «тайной» книги ШБр. Как мы видели ранее, оно проявлялось, в частности, в том, что толкование жертвенного обряда принимало здесь в ряде случаев драматизированную форму, а соответствующие пассажи нередко заканчивались словами, в которых один из собеседников спрашивает позволения у другого стать его учеником (см.: XI.4.1.9, XI.4.2.20, XI.5.3.13; ср. X.6.1.2), и тот, давая на это — в одном, по край-

⁴³⁴ В самой ШБр обучение ученика «Савитри» (РВ III.62.10) во время упанаяны и предоставление ему возможности впервые произнести стих Ригведы приравнивается к вкладыванию в него речи (*vac*), под которой здесь следует, несомненно, понимать священное слово ведийских мантр (см. ШБр XI.5.4.6), или, что то же, молитвенное слово-брахму (*brahman*, н.).

⁴³⁵ Кстати сказать, сама свадхьяя, в свою очередь, также рассматривается в ШБр XI.5.6.3 как особый тип яджны — как брахма-яджна (*brahmayajña*), во время которой именно речь играет роль жертвенной ложки.

ней мере, случае, а именно в XI.5.3.13, — свое согласие, действительно совершает обряд посвящения. Так вот, именно к этому единственному в своем роде заключительному пассажи брахманы XI.5.3 как раз и подверстывает составитель книги XI нормативное описание упанаяны (см. XI.5.4.1-18), обеспечивая таким образом плавность смыслового перехода брахманического текста, ориентированного прежде исключительно на яджну, к качественно новой для него теме домашней обрядности, не требовавшей обязательного участия жрецов.

Заключение

К жанровой эволюции брахманической прозы в поздне- и послеведийский периоды

Резюмируя все сказанное ранее по поводу жанровой эволюции брахманической прозы, отметим в заключение ряд ключевых моментов. Ранее мы видели, что важнейшим итогом предпринятого в литургических *самхитах* и *брахманах* нормативного описания и толкования торжественного обряда почитания богов явилось формирование системы пред-рассудочных ожиданий, центральное положение в которой заняло понятие яджны. Последовавшее за этим существенное расширение поля зрения ведийской культуры за счет включения в него медитативного опыта обрядовой упасаны приводило к тому, что в преобразующейся одновременно с этим системе ожиданий два из наиболее значимых для брахманической мысли понятия, яджны и атмана, продолжая обоюдно предполагать друг друга как две важнейшие и положительно переживаемые смысловые доминанты, решительным образом менялись теперь местами. Теперь не «яджна», как во времена *брахман*, начинала определять коннотации «атмана», а ровным счетом наоборот — понятие атмана, образовав собой семантическое ядро культуры и сменив таким образом «яджну» в функции ведущего системообразующего начала, стало придавать последней новый, переносный и явно расширительный смысл.

Об этом, в частности, говорит уже один тот факт, что в *старших упанишадах*, и особенно в послеведийской литературе, слово *yajña* все чаще начинает использоваться в иносказательном смысле — в качестве средства, призванного подчеркнуть безусловно положительную значимость сопоставляемого с ней деяния, хотя бы то и не имело в действительности никакого реального отношения к торжественному

обряду почитания богов⁴³⁶. В субъективном плане водораздел отныне пролегал не столько между освященной временем повседневной жизнью и яджной, сколько между благами деяниями как таковыми (включая сюда, разумеется, и яджну — и причем в качестве деяния образцового), с одной стороны, и прозрением в себе как в воплощенном Атмане всего сущего — с другой. Последнее безусловно переживалось наивысшей в экзистенциальном отношении целью человеческой жизни, и уже оборотной стороной этого сдвига в доминантных установках брахманической мысли закономерно становилось радикальное изменение в структуре индикативного значения слова *yajña*.

Если в *брахманах yajña* отсылала в первую очередь к слову мантры, слову литургической формулы, и только потом, во вторую очередь, — к «рукотворному» обрядовому деланию (*karman*), то теперь, когда торжественный обряд почитания богов, противостоя в ценностном отношении прозрению в себе Атмана, т.е. обретению вездесущего состояния, оказывался в одном гомологическом ряду со всеми прочими благами деяниями дваждырожденных, именно кармический аспект ее значения решительно выходит уже на первое место. Судя по всему, именно с этого времени, когда противостояние яджны всей остальной освященной временем практике дваждырожденных в субъективном плане существенным образом понизилось и аксиологическая их разнородность начала переживаться гораздо менее интенсивно, чем прежде, только и стало по-настоящему возможным сложение единого собрания текстов под общим названием *кальпасутра*⁴³⁷, в которое наряду с текстами, описывающими в первую очередь «рукотворную», собственно кармическую сторону торжественных жертвоприношений (*шраутасутры*), на равных правах вошли также тексты, формально построенные по образцу *шраутасутр*, но в содержательном отношении представлявшие уже собой нормативное описание домашней обрядности (*грихьясутры*) и всей повседневной жизни дваждырожденных в целом (*дхармасутры*).

Наиболее явственно это характерное для *упанишад* — как и для всей последующей ортодоксальной традиции в целом — смещение акцентов дало о себе знать в противопоставлении ими двух

⁴³⁶ Большой материал на этот счет собран в статье: Романов В.Н. Некоторые особенности этических представлений древних индийцев (по материалам дхармашастр) // ВДИ, 1980. № 3. С. 141—153.

⁴³⁷ Не случайно, что наиболее продуктивной в порождении подобного рода собраний оказалась как раз яджурведическая школьная традиция, которая, будучи связанной с деятельностью жреца-адхварью, в наибольшей степени, если сравнивать ее с остальными, была ориентирована на описание именно «рукотворной», кармической составляющей торжественного обряда почитания богов.

посмертных путей человека, названных позднее путем знания (*jñānamārga*) и путем деяний (*karmamārga*). Первый из них, хоженный богами (*devayāna*), ведет после смерти в высший мир Брахмы и благополучно кончается там, не предполагая обратного возврата, в то время как второй, хоженный предками (*pitṛyāna*), на который домохозяин вступает, совершая при жизни одни лишь деяния (т.е. жертвоприношения, подаяния и т.п.), ведет на луну и оттуда опять на землю, обуславливая тем самым повторное воплощение Атмана, и притом — неизвестно еще в каком теле.

В ходе того же движения брахманической мысли понятие атмана — в противовес «яджне» — повышало свой ценностный статус. Приобретая значение беспредпосылочной основы сущего и сменяя таким образом «яджну» в функции ведущего объяснительного принципа, оно отсылало теперь к предельно мыслимому (в конечном счете — опять же апофатически) онтологическому началу, в котором радикально снимается свойственная всему здешнему миру двойственность. В так называемых *араньяках* и *старших упанишадах* эта тема двоицы (*dvayam*), дававшая о себе знать и прежде, становится уже основной, причем с весьма показательной перестановкой акцентов. Если в *брахманах* ударение делается скорее на разведении двоицы (сатти и анриты, неба и земли, богов и людей и т.п.) и соответственно на упорядочении здешнего мира как условия, необходимого для совершения жертвоприношения, то в *старших упанишадах*, нацеленных в первую очередь на описание и толкование медитативного опыта упасаны, напротив, — на свертывании этого мира и возвращении его к исходному, «до-тварному», самодостаточному и уже вполне целостному состоянию, в котором все, что разделяется (*vyākriyate*) сейчас по имени и образу (*nātmārupābhyām*), вновь становится одним (*ekam*)⁴³⁸.

В тенденции именно это единство, а не просто характерные для *брахман* частные соответствия (*bandhu*) между различными составляющими жертвенного универсума, начинает образовывать в *упанишадах* предмет сокровенного знания. И вот только теперь то же самое единство, переживаемое искомой целью, стало образовывать собой совершенно актуальную для теоретической культуры древней Индии смысловую перспективу, в которой весь жизненный путь человека во всех его решающих и маркируемых домашними обрядами (*gṛhyāni*, *pākayajñās* или *samśkārās*) поворотных пунктах — уже с самого обряда зачатия (*garbhādhāna*), когда воплощение Атмана и его раздвоение на творца и творение (или в самой общей форме — на *то* и *это*) только что начинается, и вплоть до похоронного обряда

⁴³⁸ Ср. БрУп I.2.15-18 (= КБрУп I.4.7).

(*antyeṣṭi*), когда приходит время его развоплощению и возвращению к исходному недвойственному состоянию, — предстал как путь действительно значимый и как значимый превращался для нее в возможный предмет систематического текстового отображения⁴³⁹.

В полной мере эта возможность была вскоре реализована в *грихьясутрах* — новом разряде текстов, целиком посвященных последовательному нормативному описанию всех домашних обрядов. Первое движение в этом направлении намечается, как мы видели выше, уже в «Шатапатха-брахмане», а свое закономерное продолжение оно получает в тексте «Брихадараньяка-упанишады», которая завершается, вопреки обычно приписываемому ей чисто спекулятивному духу, изложением правил относительно зачатия желанного по своим качествам ребенка, причем — что особенно показательно в сравнении с текстами *брахман* — как сына, так и дочери⁴⁴⁰.

Привычно встраиваясь в наезженную колею рассуждений и продолжая игнорировать общеметодологический характер про-

⁴³⁹ Закрепление за домашними обрядами (*grhyāni*) названия *saṁskāra*s могло, судя по всему, мотивироваться самим формируемым этим словом горизонтом ожиданий, в котором уже изначально маячили — и притом как нечто взаимосвязанное — и особа-атман, и еда-приношение, и слово-мантра. Слово *saṁskāra*, будучи производным от глагола *sat-s-kr* («делать вместе», «соединять», а отсюда — «собирать», «приготавливать», «делать совершенным»), отсылало в данном случае к идее собирания уже разделившегося (*vya-kr*) по имени и образу (*nāmāyurābhyam*) атмана за счет принесения в жертву приготовленной еды и речения совершенных литургических формул. В обоснование предложенной мной объяснительной конструкции ограничусь здесь одним лишь общим замечанием: уже в *брахманах* все три указанных словесных компонента этой конструкции — *ātman*, *anna* и *vāc* — могли выступать в качестве прямого дополнения при глаголе *sat-s-kr*, образуя собой одну из наиболее значимых и востребованных ритуалистической мыслью областей его семантического поля. Дополнительно о глубинной смысловой связи глагола *sat-s-kr* со словами *vāc* и *yajña* см.: Топоров В.Н. Санскрит и его уроки // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 10—12.

⁴⁴⁰ Судя по всему, «Брихадараньяка-упанишада» являла собой не единственный пример тематического пересечения *упанишад* с *грихьясутрами*; ср. АшвГр I.13.1-2, где составитель текста отсылает к безымянной *упанишаде*, предписаниями которой должно было руководствоваться при совершении обрядов, обеспечивающих успешное зачатие ребенка (*garbhālabhana*), предохраняющих непорочную женщину от выкидыша (*anavalobhana*) и гарантирующих рождение сына (*puṁśavadana*). Замечу, что те же самые концептуальные рамки, внутри которых становилось оправданным обращение *упанишад*, а затем и *грихьясутр* к родильным обрядам, обеспечили позднее возможность включения в текст «Яджнавалкья-смити» своего рода «физиологического» (ЯС III.75-83) и «анатомического» (ЯС III.84—109) разделов, посвященных соответственно помесечному развитию зародыша в утробе (в ходе которого Владыка-Атман, согласно тексту ЯС, воплощается, принимая «пять элементов, будучи сам шестым») и строению человеческого тела (причем с точным указанием местоположения воплотившегося в нем Атмана — в середине круга, образованного 72 тысячами артерий, исходящих из сердца).

блемы, заключенной в самом факте состоявшегося в культуре описания⁴⁴¹, можно, конечно, и эти правила расценивать как еще одно свидетельство не полного освобождения *упанишад* от «оков ритуализма» — лишь как очередное проявление не до конца изжитой еще их приверженности внешней ведийской обрядности⁴⁴². А можно, напротив, сосредоточившись на указанной проблеме, задаться сначала совершенно конкретным вопросом — а что, собственно говоря, отличало *шад*, предпринятый «Брихадараньяка-упанишадой», от тех весьма близких, казалось бы, по своему духу наметок описаний домашней обрядности, с которыми мы сталкиваемся уже в тексте «Шатапатха-брахманы»? И вот тогда принципиальная разница между ними проступит со всей очевидностью.

Вся суть расхождений заключалась в различных мотивах, стоявших за соответствующими описаниями. И действительно, из всего множества *санскар* в поле зрения составителей *брахман* попадали только те из них, которые по самой общей своей смысловой и прагматической направленности находились в теснейшей связи с торжественным обрядом почитания богов, маркируя соответственно начало жертвенного пути будущего жертвователя-яджаманы и его завершение. Но в силу этого они и могли приобретать значение «стимула» еще в прежней классической системе пред-рассудочных ожиданий, с понятием *яджны* в качестве семантического ее ядра. Трансформация этой системы в конце поздневедийского периода, явившаяся прямым результатом текстовой объективации медитативного опыта *упасаны*, резко расширяла для теоретической культуры древней Индии горизонт ее познавательных возможностей, который определялся теперь понятием *атмана*. И вот в этом-то новом горизонте уже все *санскары*, без какого бы то ни было исключения, начиная с самого обрядового зачатия ребенка (и притом вне зависимости от его пола), виделись как действительно значимые и как значимые превращались в достойный объект для нормативного текстового отображения, что, в конечном счете, и обусловило формирование *грихьясутр* в качестве особого жанра обрядовых текстов⁴⁴³.

⁴⁴¹ Здесь, наверное, нелишне обратить внимание на то, что некоторые из домашних обрядов (как, например, свадьба или церемония приема гостя) отнюдь не уступали по древности торжественным обрядам почитания богов, но несмотря на это долгое время оставались лишь фактом внетекстовой реальности, не попадая в поле зрения теоретической культуры древней Индии.

⁴⁴² Ср. Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения *упанишад*. М., 1971. С. 123.

⁴⁴³ Глубинная связь нормативных описаний домашней обрядности с *упанишадами* проявлялась отнюдь не только в том, что последние могли содержать материал, родственный послеведийским *грихьясутрам*. Пример «Чхандогья-упанишад» в этом отношении ничуть не менее показателен, хотя характер его и несколько иной свой-

В связи с этим следует обратить внимание еще на одно важное обстоятельство. В контексте общих рассуждений *упанишад* об Атмане — и особенно в связи с упомянутой ранее концепцией двух путей, проложенных богами и предками, — значение, несомненно, приобретала вся повседневная жизнь человека во всей своей нераздельной целостности, и дело поэтому не могло в данном случае ограничиться нормативным описанием лишь обрядовой ее стороны. Разумеется, концепцию двух путей нельзя рассматривать в качестве первопричины, отвечавшей за радикальное расширение кругозора последвийской культуры и вхождение в него внеобрядовой практики. По сути дела она лишь задним числом оправдывала уже состоявшийся — и притом совершенно произвольным, но вместе с тем вполне мотивированным образом — переход брахманической мысли к более широкому взгляду на человеческую жизнь.

Тем не менее, свершившись как факт, именно эта концепция стала в дальнейшем образовывать собой ту явленную и явственно сознаваемую древнеиндийским ритуалистом перспективу, в которой вся повседневная жизнь человека, во всех ее многообразных проявлениях должна была получить свое последовательное нормативно-текстовое отображение и оценку. И она ее вскоре действительно получила в текстах *дхармасутр*, тематика которых вопреки давнишней исследовательской традиции рассматривать их главным образом под правовым углом зрения, отличалась исключительным разнообразием обсуждаемых в них вопросов: начиная с тех, которые были связаны с исполнением ежедневных домашних обрядов, совершением различного рода искупительных процедур, с отправлением естественных потребностей человека, с соблюдением определенных правил торговли, решением ряда правовых дел и т.п., и кончая вопросом о достижении все того же «трудного для лицезрения» атмана⁴⁴⁴.

ства. В отличие от «Брихадараньяка-упанишад» текст «Чхандогья-упанишад» в тематическом плане напрямую не связан с *грихьясутрами*, однако при всем при этом он входит в одно произведение (получившее в традиции название «Чхандогья-брахмана», но являвшееся по своему содержанию брахманой лишь номинально) вместе с собранием мантр, предназначенных для проведения домашних церемоний (прежде всего — свадьбы и родинных обрядов). В ретроспективном плане весьма примечательным выглядит также тот факт, что некоторые разделы *грихьясutr* сами их составители называют *упанишадой*; при этом, по наблюдению А.А. Вигасина, они имели в виду не только специфический характер текста этих разделов, но и их непосредственную связь с учением *упанишад* (Вигасин А.А. Предисловие // Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1982. С. 16).

⁴⁴⁴ О жанровом своеобразии *дхармической литературы* см.: Романов В.Н., Вигасин А.А. Из наблюдений над композицией *дхармашастр* // Древний Восток и античный мир. М., 1980. С. 83—101.

Разумеется, вовсе не появление собраний разного рода сутр (шраута-, грихья- или дхарма-), какими бы важными ни были они для поддержания сложившейся обрядовой традиции, — стало главным итогом развития брахманической прозы в поздневедийский период. В качестве такового следует, несомненно, рассматривать становление жанра *упанишад*, во многом определившее на будущее новые содержательные особенности древнеиндийской культуры. Как вытекает из сказанного в трех предыдущих главах, на пути к этому событию брахманический текст в его классическом исполнении должен был предварительно проделать два решивших все дело шага:

— во-первых, избавиться от прежнего диктата обрядового хронотопа, что впервые заявило о себе, хотя бы и в виде только намечающейся еще тенденции, в предпринятом составителем «тайной» книги «Шатапатха-брахманы» и поддержанном затем составителем книги XI композиционном отделении толкования жертвенного обряда от его нормативного описания;

— во-вторых, сначала включить в себя нормативное описание упасаны в качестве вспомогательной процедуры, как это случилось в связи с агни-алтарным обрядом в той же «тайной» книге «Шатапатха-брахманы», чтобы затем уже в «Брихадараньяка-упанишаде» приступить, причем вне всякой связи с каким-либо конкретным жертвенным обрядом, к ее толкованию в качестве совершенно обособленного и самоценного медитативного опыта, нацеленного на обретение в первую очередь искомого теперь вездесущего состояния, при котором, судя по всему, действительно исчезало всякое различие между *то* и *это*.

Таким образом, есть все основания говорить о том, что появление в «Шатапатха-брахмане» первых пассажей, касавшихся обрядовой упасаны, с одной стороны, и наметившаяся в ней тенденция к композиционному обособлению артхавад — с другой, со всей определенностью свидетельствовали о скором окончании поздневедийского периода и наступлении принципиально нового этапа в развитии древнеиндийской культуры, отмеченного формированием особого жанра упанишадских текстов, в которых на первые роли, потеснив в системе оценок жертвователя-домохозяина, выйдет ранее неведомая брахманической прозе фигура аскета-санньясина, полностью отрешившегося в своей каждодневной практике от присущей «всему здешнему» двойственности.

Гуманитарный опыт как форма самопонимания культуры

Мне не дано знать, подтвердились или нет те читательские ожидания, которые могло спровоцировать название моей работы: «Культурно-историческая антропология». В сопоставлении с ее текстом оно может показаться слишком претенциозным. Ведь и в самом деле подавляющая его часть была подчинена решению весьма немногочисленных и, как правило, совершенно частных и конкретных вопросов, встававших каждый раз передо мной при анализе хотя и самого разнородного, но при этом всегда крайне ограниченного по объему материала. Тем не менее, в полной мере сознавая эту опасность, я после долгих колебаний остановился все-таки на нем и совсем не потому, что хотел тем самым застолбить для себя на будущее какое-то особое поле предметных занятий для дополнительно проектируемой мной самостоятельной научной дисциплины.

Давая это название, я руководствовался исключительно тем, что в конечном счете гуманитарная наука, чтобы оставаться гуманитарной, просто не вправе полностью игнорировать то человеческое существо, которое разными сторонами своего устройства (вплоть, как уже говорилось ранее, до телесного) так или иначе, но тем не менее всегда бытует (или лучше, наверное, сказать, ино-бытует) во всех сотворяемых им артефактах и во всех культурных феноменах в целом, не исключая, естественно, и тех, которые традиционны находятся в профессиональном ведении исследователей-гуманитариев. Так вот, название моей работы отражает скорее предпринятую мной попытку пусть и на ограниченном, но все-таки конкретном материале — начиная со значения слова *стул* и кончая текстами поздневедийской обрядовой традиции — поставить гуманитарный опыт на основе последовательно проведенного в нем принципа антропоцентризма, когда конечным предметом анализа становится стоящая за каждым культурным феноменом одушевленная человеческая реальность, а методом, открывающим путь хотя бы к относительному ее пониманию, — достижение как можно более произвольного и соответственно более осознанного отношения к своим же вроде бы собственным, но по сути дела всегда обусловленным культурой пред-рассудкам.

Совершенно очевидно (по крайней мере для меня), что антропоцентрично организованный гуманитарный опыт как по своему

предмету, так и по методу его проведения со всей определенностью противостоит естественнонаучному. Однако именно на последний как на недостижимый и в то же время в высшей степени притягательный идеал с тоской смотрит немалое число исследователей-гуманитариев и в бездумном подражании естествоиспытателям также пытаются разрабатывать, но уже применительно к культурным феноменам чисто формальные языки описания, способные, как им представляется, автоматически гарантировать столь желанную для любого ученого объективность. Вот и посмотрим сначала на то, как на деле обстоит дело с этой объективностью у самих естествоиспытателей, а также на культурно-исторические корни их неизбывного и, подчеркну сразу же, вполне оправданного в их случае стремления к более-менее последовательной формализации своего научного языка описания.

Естественнонаучный опыт, по крайней мере в том его виде, в каком он чаще всего и сейчас предстает еще перед нами, сложился в общих своих чертах в XVII столетии — в эпоху так называемого универсального матезиса. Свершившаяся в это время научная революция, преимущественно сводимая историками науки к выдвижению новых идей в физике, приданию ей экспериментального характера и последовательной математизации, была лишь частным проявлением гораздо более общих и несравненно более фундаментальных культурно-исторических процессов, связанных с протекавшей в предшествующий период постепенной перестройкой пред-рассудочного потенциального текста западноевропейской христианской культуры и с реализацией вновь открывшихся вследствие этого познавательных возможностей.

Приблизительно к XVII столетию понятие *ratio*, изначально чреватое математическими коннотациями, окончательно сцепляется в едином семантическом пучке с основополагающей для христианской традиции идеей всемогущего Бога-Творца и, войдя в этом сцепленном своем состоянии в семантическое ядро потенциального текста западно-европейской культуры, начинает задавать прежде неведомую, но ставшую отныне возможной принципиально новую область самоопределения индивида. Важнейшим следствием этого решающего для европейской культуры события, предопределившего по сути дела весь путь дальнейшего ее развития⁴⁴⁵, стали кар-

⁴⁴⁵ В частности, на этом пути машине как наиболее совершенному материальному воплощению *ratio* еще только предстояло максимально повысить свой аксиологический статус и — и это совершенно уникальное в мировой истории явление — оказаться в самом фокусе внимания культуры. Прямым следствием столь необычного фокусирования стало формирование универсального инженерного

динальные изменения в мотивации всей научно-познавательной деятельности. Теперь от ученого, стремящегося приобщиться к новаторскому стилю мышления, требовалось, чтобы он редуцировал себя до одной, условно говоря, исчисляюще-измеряющей способности, и самое главное, что новатор начал испытывать внутреннюю потребность в подобного рода редуцировании, увидев в этом возможность за счет операций счисления и измерения причаститься в какой-то степени к миротворческой деятельности Создателя, сотворившего некогда мир *мерю, числом и весом*⁴⁴⁶.

Ради того чтобы целенаправленно и предметно познавать универсум в его совершенных пропорциях, приданных ему во время бно самим Создателем, новатору XVII века еще до опыта предстояло стряхнуть с себя свою *ветхую природу* (что само по себе, замечу в скобках, полностью отвечало христианской традиции) и (а вот это уже было нечто совсем для нее новое) изготовить, опять же из себя самого, некое счисляющее эти пропорции устройство, неукоснительно следуя строгим правилам метода, представлявшим собой не что иное, как алгоритм построения такого устройства. Естественно, что сам человек со всей присущей ему от природы телесной плотью и со всеми живущими в ней страстями должен был оставаться за пределами научного опыта. Вся его обыденная чувственность должна была элиминироваться как таковая и в идеале замещаться измерительными приборами, являвшимися, по сути дела, искусственными органами познания, лишенными неопределенности человеческих чувств⁴⁴⁷.

языка описания с детально разработанной (и в прямом смысле тоже) номенклатурой. Экспансия этого языка — уже в XX веке преимущественно века — за пределы заводской территории, приводя с неизбежностью к очередным подвижкам в пред-рассудочным потенциальном тексте западной культуры, предопределила, в частности, широкое распространение (если не сказать доминирование) в современном капиталистическом обществе чисто технократических установок, понуждающих их носителей произвольно подходить ко всему в мире как к некоему исходному материалу, который позволительно кроить и сшивать по своему разумению, причем разумению при наличии всех внешних примет вроде бы разумности лишенному ее по большому счету, т.е. в перспективе неотвратимо грядущих для человеческого естества последствий, практически полностью.

⁴⁴⁶ Эти слова, вложенные эллинизированными, судя по всему, иудеями в уста библейского мудреца (см.: Книга премудрости Соломона, гл. XI, стих 21), оказываются в эпоху «универсального матезиса» особенно востребованными. В различных вариантах они постоянно звучат в работах новаторов XVII века, служа конечным онтологическим оправданием их настоячивому стремлению к счислению и измерению мира в самых разных его проявлениях.

⁴⁴⁷ Об этом и многом другом, касающемся научной революции XVII века, см. замечательную в эвристическом отношении монографию: *Ляткер Я.А.* Декарт. М., 1975.

Обретение новатором взамен естественных новых механических органов, начавших конструироваться в XVII веке в превеликом множестве⁴⁴⁸, только и позволяло ему с уверенностью рассчитывать на достижение искомой цели — выйти окончательно из жизненной связи с окружающим его миром, посмотреть на него отстраненно, с «точки зрения вечности», и увидеть его в том *естественном свете* рационального, который в наибольшей степени соответствовал бы божественному замыслу. А уж ради этого не жаль было поступиться и своей человеческой целостностью и за счет отсечения от себя всего, что могло бы препятствовать познанию мира в его совершенных божественных пропорциях, преобразовать себя в некий, по выражению Вейгеля, *счетчик*⁴⁴⁹. И вот в этом-то абстрагирующем движении западно-христианской религиозной мысли философское рассуждение о природе начинает закономерно продумываться теперь в терминах математических операций, как *сложение и вычитание*⁴⁵⁰, научное познание — как счисление наличествующих в природе совершенных пропорций, а сама природа, становясь предметом счисления, — как *книга, писаная языком математики*, адекватное прочтение которой приобщает новатора к перфектной работе Создателя-Геометра.

Но что же в состоянии был увидеть в этом мире такой предельно развоплощенный *счетчик*, наделенный лишь одной исчисляюще-измеряющей способностью? Разумеется, лишь только то, что могло быть, хотя бы в принципе, исчислено и измерено⁴⁵¹. Ведь

⁴⁴⁸ Примечательно, что именно в это же время наряду с многочисленными измерительными приборами (хронометром, термометром, барометром, гигрометром и т.д.) начинают изобретаться и некоторые виды механических автоматов, отчасти берущие на себя исчисляюще-измеряющие функции человека, или, как стали именовать его теперь, «духовного автомата». Создается, положим, автоматическое устройство, измеряющее и записывающее на бумажную ленту каждые пятнадцать минут атмосферное давление, влажность воздуха, силу ветра и температуру (изобретение Гюка), или механические счетные машины, дань увлечения которым отдали и Паскаль, и Лейбниц.

⁴⁴⁹ О Вейгеле и введенном им понятии пантометрии см. подр.: *Спекторский Е.В.* Эггард Вейгель — забытый рационалист XVII в. Варшава, 1909.

⁴⁵⁰ *Гоббс Т.* Сочинения в двух томах. Т. I. М., 1989. С. 75.

⁴⁵¹ Показателен в этом отношении мысленный эксперимент, поставленный Галилеем в работе «Пробирных дел мастер». Он задается вопросом, а что останется от внешних тел, если мы устраним наши телесные уши, языки и носы? — и сам же отвечает: ничего, «кроме размеров, форм, числа и медленных или быстрых движений» (*Галилей Г.* Пробирных дел мастер. М. 1987. С. 225), т.е. ничего за исключением лишь того, что тем или иным способом может быть измерено и исчислено. Но если уж найдено «мерило», то — как бы в продолжение Галилею говорит уже Локк — «нам нет нужды смущаться тем, что некоторые вещи ускользают от нашего познания» (*Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Сочинения в трех томах. Т. I., М., 1985. С. 94).

преобразуемый научным опытом познаваемый мир должен был изначально представлять перед ним в виде такой выборки из одушевленной человеческой реальности, которая в полной мере соответствовала бы этой единственно конституирующей его и высоко ценимой культурой способности, напрямую сближавшей ее обладателя с сотворившим мир Создателем⁴⁵². В полном соответствии с этой единственной способностью формулируется теперь и общая цель физического опыта. Согласно Галилею, она должна состоять именно в том, чтобы «измерить все, что измеримо, и стремиться превратить в измеримое то, что таковым еще не является»⁴⁵³.

При таком пантометрическом подходе дело — в силу понятных причин — не могло ограничиться одной лишь косной неодушевленной природой. Исчисляемым видится теперь и сам человек. О нем также пробуют говорить в это время на формальном языке математики. А что, собственно говоря, может быть измерено в нем? При желании можно, положим, измерить среднюю продолжительность жизни человека (что, надо сказать, было жизненно важным для возникавших в это время страховых компаний), да плюс к тому же половозрастной состав всего населения страны — и вот тогда на выходе мы получим уже статистику, которая, зарождаясь под именем «политическая арифметика» все в тот же век «универсального матезиса», сразу же заговорила, по выражению ее создателя В. Петти, на языке чисел, весов и мер⁴⁵⁴.

Можно было также измерить человека в деньгах, т.е. приступить к измерению стоимости его рабочей силы, исчислив предварительные затраты, необходимые на ее поддержание и воспроизводство, а также прибыль, получаемую с каждой пары рабочих рук, — и вот тогда мы будем уже иметь еще одну научную дисциплину, а именно политическую экономию — в виде теории трудовой стоимости. Правда, свои более или менее четкие очертания эта теория приобрела уже в следующем веке, в работах Д. Риккардо и А. Смита, но в концептуальных своих истоках она восходит к той же эпохе «уни-

⁴⁵² Ср. здесь ход рассуждений Кеплера по поводу богоподобной способности человеческой души воспринимать количественные величины (*Кеплер И.* О шестиугольных снежинках. М., 1982. С. 27): душа воспринимает их «своей глубинной сущностью», поскольку изначально родственна всем «геометрически правильным, или космопозитическим, фигурам»; «равновечная Богу истинная сущность таких фигур» заключена в разуме самого Творца и человеку она также не чужда, поскольку Бог сотворил его по своему образу и подобию.

⁴⁵³ Цит. по: Берка К. Измерение. Понятия, теория, проблемы. М., 1987. С. 18.

⁴⁵⁴ *Петти В.* Политическая арифметика // Экономические и статистические работы. М., 1940. С. 156; подробнее об этой работе и ее авторе см.: *Аникин А.В., Аникин В.А.* Уильям Петти. М., 1986.

версального матезиса», и точнее, — к идеям, во-первых, Т. Гоббса, рассматривавшего количественный метод познания в качестве универсального, применимого как в отношении *природных* (т.е. физических) *тел*, так и в отношении *искусственных* (т.е. в отношении социумов), во-вторых, к пионерским исследованиям В. Пети, сотрудника Гоббса и его последователя⁴⁵⁵.

А можно было, предавшись пантометрической оргии, выстраивать особый мир *моральной геометрии*, с *моральным пространством*, с *моральными телами*, *радиусами* и т.п., и пытаться измерять даже человеческую нравственность, отмечая ее в градусах и минутах на циферблате права⁴⁵⁶. Еще много чего можно было исчислять и измерять в этом мире, получая на выходе то вполне серьезные научные дисциплины (физику, политэкономия, демографию, статистику и т.д.), благополучно дожившие до наших дней и подтвердившие на практике большую или меньшую адекватность своих методов предмету исследования, то подчас вроде бы совершенно смешные пантометрические упражнения по измерению нравственности, которые сейчас уже не могут восприниматься иначе, чем один чистый курьез. Но в том-то все и дело, что выходило это так — то совершенно курьезно, а то и вполне серьезно — у одного и того же безличного *счетчика*, который по причине своего бесплотно бытующего счисляющего существа просто не в состоянии был экзистировать иначе, чем измеряя спонтанно все, что оказывалось в поле его умозрения, ограниченного, выражаясь фигурально, декартовыми осями координат.

Как уже говорилось об этом в первой части работы, умозрение как таковое, с необходимостью предполагая выход человека за границы окружающей его посюсторонней одушевленной реальности и занятие по отношению к ней некоторой исходной метапозиции, является общим достоянием всех культур теоретического типа, начавших формироваться с эпохи древности. Но вот последовательно счисляющий характер оно смогло приобрести лишь в пределах новоевропейской христианской культуры XVII века — и именно

⁴⁵⁵ О начальном этапе становления теории стоимости см. подр.: Аникин А.В. Юность науки. Жизнь и идеи мыслителей-экономистов до Маркса. М., 1971; Meek R.L. Studies in the Labour Theory of Value. L., 1973; см. также: Спекторский Е. Физицизм в общественной философии XVII в. Ярославль, 1909.

⁴⁵⁶ См. подр.: Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии Т. 1. Варшава, 1910. С. 350 и сл. По наблюдению того же Спекторского (там же, с. 337), эти и подобные им упражнения в пантометрии в духе Вейгеля и Пуффендорфа дали и новый повод для сатиры. И вот уже Джонатан Свифт создает свой фантастический висячий остров Лапуту, местное население которого думает, общается между собой и даже в любви изъясняется посредством геометрических фигур.

по причине неповторимых содержательных особенностей ее пред-
рассудочного потенциального текста. Вхождение в его семанти-
ческое ядро понятия *ratio* — причем, повторю еще раз, в едином
семантическом пучке с идеей всемогущего Бога, одной своей соб-
ственной волей творящего из ничего мир *мерю, числом и весом*, —
породило такую совершенно уникальную форму умозрения как
рационализм, который только и позволил наладить более-менее
регулярную фабрикацию счисляющих мир *счетчиков*.

Именно он обеспечивал их фабрикантам сильнейшую мотива-
ционную поддержку как раз в тот решающий для них момент, ког-
да они, расставаясь — по собственной, подчеркну особо, воле —
со своей человеческой целостностью, начинали по ходу научного
опыта последовательно усекать себя до одной исчисляюще-изме-
ряющей способности⁴⁵⁷. И именно он, задавая уровень предельного
смысла культуры, а тем самым и обусловленную им иерархию всех
основных пред-рассудочных ценностей, только и позволил им уви-
деть в подобном усековании себя до бытующей вне пространства
чисто духовной *res cogitans* прямой путь к содружественной работе
с Богом-Творцом, к своеобразной с ним ко-агитации, как это яв-
ственным образом случилось у Декарта при проведении им мыс-
ленного эксперимента по поводу начального этапа становления
мира⁴⁵⁸.

Вопреки расхожим представлениям, эта совершенно уникаль-
ная по своей преимущественной ориентации на счисление фор-
ма умозрения вовсе не влекла за собой непосредственно сколько-
нибудь последовательной секуляризации нововременной науки.
Ведь ни опытное физическое знание вовсе не лишалось еще для
новатора XVII века религиозного значения, ни метод его получе-
ния, прокладывавший тому же новатору никем не хоженный ранее
путь к Богу-Творцу, не являлся одним только способом чисто науч-
ного исследования природы. Но ведь и субъективное начало вовсе
не начисто изгонялось рационализмом из опыта. Напротив, вопре-

⁴⁵⁷ Тот же рационализм, но уже в пределах фабричного производства, позволил в конце концов наладить и массовую фабрикацию рабочей силы. В отличие, одна-
ко, от научного опыта ее фабрикация отнюдь не была здесь результатом добро-
вольного и самодетельного усекования себя индивидом и представляла собой
приходящее к нему со стороны и явно насильственное над ним действие. Замечу
что К. Маркс в своем гуманистическом стремлении к снятию отчуждения наем-
ного работника от своего труда и, как следствие, от себя самого как раз и восстает
против насильственного редуцирования его целостного человеческого естества
до, условно говоря, пары работающих рук, желудка и детородного органа.

⁴⁵⁸ Декарт Р. Мир, или трактат о свете // Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989.
С. 196 и сл.

ки не менее расхожим представлениям, это бесплотное и ориентированное исключительно на счисление умозрящее начало, очищаемое посредством метода от всякого рода обыденной чувственности, впервые в истории сознательно и целенаправленно вводится сейчас в его пределы. И уже совсем другое дело, что субъективный взгляд на мир с точки зрения его счисляемости — просто в силу того, что само понятие числа со времен, повторюсь, греко-римской античности переживалось европейской культурой онтологически, — также начинает переживаться (и можно, судя по всему, добавить, переживается по преимуществу до сих пор) как взгляд чисто объективный, как взгляд с «точки зрения вечности», в которой ничего не замешано от человеческого существа, как будто сама способность к счислению (если, конечно, не придерживаться хода мыслей Кеплера и изначально не возводить ее вслед за ним к Богу) не есть собственно человеческая.

Не будет преувеличением сказать, что приблизительно с эпохи «универсального матезиса» мир как объект естественнонаучного познания начинают, в сущности, конституировать сами прикладываемые к нему измерительные процедуры. Осознание же этого факта наукой в начале XX века образовало собой четкий водораздел между прежней физикой, ставшей к этому времени классической, и физикой Новейшего времени. Если для новаторов XVII века природа измерительных процедур, посредством которых они уверенно прокладывали себе свой особый путь к всемогущему Богу-Творцу, вообще не составляла какой-либо проблемы, поскольку решалась она, не будучи, по существу, поставленной, уже на пред-рассудочном уровне рациоцентричной западноевропейской христианской культуры, то теперь методологическая рефлексия начинается именно с вопроса о природе самого измерения — с вопроса, который так или иначе оказывается теперь в самом центре современной физико-математической теории.

В начале минувшего столетия предметно обнаруживается, что идеал классической физики описать мир, ничего не говоря об измеряющем субъекте и о том возмущающем воздействии, которое он оказывает на мир своими измерительными процедурами, есть в конечном счете не более, чем иллюзия. Соответственно меняется и статус самой теории, полностью лишившейся к этому времени прежней онтологической опоры в Боге. Если, положим, Ньютон еще мог переживать свои знаменитые законы, причем переживать с высшей степенью онтологической уверенности⁴⁵⁹, в каче-

⁴⁵⁹ Ср. его знаменитое: «гипотез не выдумываю».

стве прямого отражения законов сотворенной Богом природы, то теперь физико-математическая теория существенно теряет в своих претензиях. Начиная с этого времени она скромно представляется ученому-естествоиспытателю (ученому, правда, думающему о том, чем в действительности он занимается) лишь средством отображения объекта, формируемого разного рода измерительными процедурами, и основная проблема заключается отныне в том, чтобы найти сформированному таким образом объекту некоторое онтологическое оправдание — чтобы с известной долей уверенности (и уже, замечу, с использованием отнюдь не формального языка математики, а, напротив, языка самого что ни на есть обычного, далекого от какой бы то ни было формальной однозначности) провести от него к действительности гипотетически возможные проекционные линии.

Тем не менее несмотря на все состоявшиеся в начале XX века драматические изменения, организация естественнонаучного опыта — по крайней мере в одном, но решающем все дело отношении — осталась, по существу, неизменной. На всем его протяжении современному естествоиспытателю точно так же, как и новатору XVII века, по самому существу его естествоиспытательского дела никогда не приходится сталкиваться с проблемой выявления и соответственно испытания своего собственного пред-рассудочного естества, скрыто присутствующего в самой основе его естественнонаучного метода. А требуемое этим методом последовательное очищение познающего субъекта от всех «антропоморфных — как выразился однажды М. Планк⁴⁶⁰ — элементов», рутинно совершаясь в настоящее время благодаря уже сложившимся учебным институтам без приложения самим естествоиспытателем сколько-нибудь сознательных на то усилий, продолжает признаваться обязательным к исполнению научным требованием и верным залогом истинной каждым ученым объективности⁴⁶¹.

Однако вопрос заключается в том, действительно ли это требование является общенаучным, а этот залог единственно возможным? В ответ на него сразу же и без колебаний скажу, что нет. Более того, с моей точки зрения, абсолютно оправданный и естественный для естествоиспытателя путь максимально возможного очищения

⁴⁶⁰ Планк М. Единство физической картины мира. М., 1966. С. 70.

⁴⁶¹ Объективность, замечу, понимается при этом чисто операциональным образом — как повторяемость опыта с получением того же результата вне зависимости от того, какой именно исследователь будет его проводить в дальнейшем, лишь бы только этот результат фиксировался с помощью сходным образом формализованного научного языка описания.

своего естества от всех «антропоморфных элементов»⁴⁶² в принципе заказан диалогически ориентированному гуманитарии. Ведь в качестве конечного объекта своего исследования он имеет не косную неодушевленную реальность, которая, становясь у естествоиспытателя испытуемой, способна лишь пассивным образом откликаться на то или иное конкретное экспериментальное воздействие (что, собственно говоря, и подлежит последующей регистрации в естественнонаучном опыте с последующей обработкой его результатов с помощью того или иного формального языка), а инобытующую в артефактах (и в первую очередь в текстах) чужую одушевленную реальность, которая, напротив, сама опосредованным образом (т.е. посредством тех же артефактов) воздействует на одушевленное же человеческое естество исследователя и на которую он, испытывая с ее стороны активное воздействие, должен, в свою очередь, непременно откликнуться, но только не спонтанно и произвольно, как велят ему предвещающие его Я пред-рассудки⁴⁶³, а осознанно и рефлексивно, методически соотнося ее по ходу научного опыта со своей.

Ни о каком очищении себя от «антропоморфных элементов» здесь, разумеется, не может быть и речи, поскольку гуманитарий — если, повторюсь, он диалогически нацелен на понимание чужой человеческой реальности⁴⁶⁴ — должен выступать при проведении своего опыта сразу же в двух ипостасях одновременно: и в качестве испытуемого чужой реальностью, и в качестве испытателя своей. В качестве испытуемого он просто обязан войти в свой научный опыт без какого бы то ни было усекования своего человеческого естества, или, говоря положительно и сосредоточиваясь при этом на главном, — со всеми присущими ему индивидуальными, но тем не менее всегда обусловленными культурой пред-рассудками.

⁴⁶² Об очищении здесь приходится говорить с одной обязательной, но практически не делающейся никогда оговоркой: оно никогда и ни при каких условиях не может быть доведено до своего логического конца — до абсолютной чистоты. Ведь чтобы естественнонаучный опыт действительно состоялся, естествоиспытатель должен непременно присутствовать в нем хотя бы какой-то частью своего человеческого существа, которая в качестве организующего опыт начала будет одновременно конституировать его обе взаимно обуславливающие, взаимно предполагающие и изначально настроенные друг на друга стороны — и субъекта научного познания и познаваемый им объект.

⁴⁶³ То есть так, как это происходит у рядового носителя культуры, имеющего на то полное и нередко предусмотренное самим артефактом право.

⁴⁶⁴ То есть нацелен на реконструкцию той предвещающей человека системы пред-рассудочных ожиданий культуры, которая сделала возможным появление в ней именно таких, а не других артефактов, представлений, обычаев, текстов, институтов и т.п.

Однако ради достижения объективности — которую, замечу, гуманитарий взыскует ничуть не меньше, чем тот же естествоиспытатель, — он должен стать одновременно и естествоиспытателем своего пред-рассудочного естества, испытывая самого себя как испытуемого с целью добиться максимально по возможности отстраненного и соответственно произвольного и осознанного отношения к своим пред-рассудкам, оказывающим на проводимый им опыт понимания чужой человеческой реальности постоянное возмущающее воздействие.

Чтобы нейтрализовать это возмущающее воздействие, исходящее от предвещающих его *Я* пред-рассудков, — а только это и дает ему принципиальную возможность увидеть за чужой реальностью не собственную свою проекцию, не своего, как выражался А.А. Ухтомский, «двойника»⁴⁶⁵, — гуманитарий просто обязан на всем протяжении своей исследовательской работы постоянно ставить под вопрос саму естественность всех тех привычных ему объяснений, мыслительных ходов, образов и т.п., которые в силу наличествующей в нем пред-рассудочной системы ожиданий произвольно переживаются им как самые естественные и единственно возможные. Ведь только так, постоянно сомневаясь в универсальной общечеловечности своих пред-рассудков и выявляя имеющиеся в них расхождения с теми, которые конституируют чужую реальность, он только и может рассчитывать на относительное ее понимание. Правда, само понимание будет при этом ограничиваться лишь отлавливанием и прояснением своего фактического непонимания (затемненного нередко иллюзией понимания) и нахождением ему объективно значимого объяснения. Иными словами, понять чужую человеческую реальность в данном конкретном случае означает только одно — толково объяснить истоки своего собственного ее непонимания, найдя и зарегистрировав по ходу проводимого гуманитарного опыта объективно имеющиеся расхождения между своими и чужими пред-рассудками.

Кому-то это может показаться не слишком привлекательным, однако на большее нам по большому счету и рассчитывать, види-

⁴⁶⁵ В избавлении от своего двойника А.А. Ухтомский — причем не только как типичный представитель русской диалогической традиции, но и как своеобразный ее методолог — видел главную практическую (именно практическую) задачу, стоящую перед каждым человеком вообще и перед каждым ученым вне зависимости от его профессии в частности. О диалогических установках отечественной революционной культуры и исторических процессах, приведших в XIX веке к их формированию, см.: Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991. С. 140—170.

мо, не приходится. Ни вжиться полностью в чужую одушевленную реальность, ни вчувствоваться в нее без остатка исследователю-гуманитарию практически не дано хотя бы уже потому только, что на практике это потребовало бы предварительного очищения себя от всех предвещающих собственное *Я* пред-рассудков, а значит, и от тех, в частности, из них, без которых он никогда и ни при каких условиях не состоялся бы сам в своей культуре как конкретно определившийся исследователь со своими вполне конкретными исследовательскими установками и интересами. Зато, повышая осознанность своего отношения к своим пред-рассудкам и тем самым дистанцируясь в какой-то степени от них, диалогически ориентированный гуманитарий, исследуя чужую человеческую реальность, прямо содействует самопониманию своей, причем в самых глубинных ее пред-рассудочных основах.

Вот я и говорю, что гуманитарный опыт, построенный на диалогических началах, когда исследователь целенаправленно вводит в свое поле зрения как свою, так и чужую одушевленную реальность одновременно, а исследовательская мысль начинает благодаря этому постоянно совершать возвратно-поступательное движение от одной человеческой реальности к другой и обратно, представляет собой одну из возможных форм самопонимания культуры. Можно даже утверждать, что чем более инокультурны исследуемые пред-рассудки, чем более они контрастируют с теми, которые присущи культуре самого исследователя, тем более вероятным становится прояснение последних.

И тем более, замечу в заключение, исследовательский опыт диалогически ориентированного гуманитария становится востребованным в нынешнее темное настоящее, освещаемое с небывалой прежде интенсивностью всепроникающим *естественным светом* рационального. Нисходя в здешнюю посюстороннюю человеческую реальность мощными потоками исчисляюще-измеряющих и фактически тотально контролирующих процедур, этот свет оказывает на нее совершенно реальное возмущающее воздействие, предоставляя носителю современной радио-центричной культуры в совершенно для него естественном стремлении хотя бы к какому-то обособленному и частному самостоянию единственно возможный интеллектуальный выход, приуготовленный, правда, заранее самим же рационализмом, — через произвольное его отрицание невольно попадать в расставленную тем же рационализмом нехитрую ловушку еще более темной и совсем уж как-то беспросветной иррациональности.

Список сокращений

Основные сокращения

АйтАр — Айтарея-араньяка
АйтБр — Айтарея-брахмана
АпШС — Аластамба-шраутасутра
АшвГр — Ашвалайна-грихьясутра
БДх — Баудхаяна-дхармасутра
БрУп — Брихадараньяка-упанишада (Мадхьяндинна рецензия)
БЯС — Бхрихад-Яджнавалкья-смирти
ВГС — Вриддха-Гаутама-смирти
ВС — Ваджасанен-самхита
ГДх — Гаутама-дхармасутра
ДжБр — Джайминия-брахмана
ЗМ — Законы Ману
Каубр — Каушитаки-брахмана
КБрУп — Брихадараньяка-упанишада (Канвия рецензия)
КШБр — Шатапатха-брахмана (Канвия рецензия)
КШС — Катьяяна-шраутасутра
МБх — Махабхарата
ПС — Парашара-смирти
РВ — Ригведа
ТБр — Тайттирия-брахмана
ТС — Тайттирия-самхита
ШБр — Шатапатха-брахмана (Мадхьяндинна рецензия)
ЯС — Яджнавалкья-смирти

ВДИ — Вестник древней истории, М.
ГСК — Губернский статистический комитет
ЖС — Живая старина, СПб.
РГО — Русское географическое общество
ЭО — Этнографическое обозрение, М.
ЭС — Этнографический сборник, СПб.
HOS — Harvard Oriental Series, Cambridge (Mass.).
JA — Journal Asiatique, P.
SBE — The Sacred Books of the East, Oxf.

Список сокращений источников по русской обрядности и фольклору

Авдеева 1842 — *Авдеева Е.А.* Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
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. 145.
Андроников 1903 — *Андроников В.А.* Свадебные причитания Костромского края со стороны содержания и формы // Труды второго областного Тверского археологического съезда. Тверь, 1903.

- Аникин 1998 — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953 — 1993 г. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
- 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.
- Балашов 1985 — *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова М.И.* Русская свадьба. М., 1985.
- Балов 1889 — *Балов А.* Крестьянские похоронные обычаи в Пошехонском уезде // Ярославские губернские ведомости. 1889, № 54.
- Балов 1898 — *Балов А., Дерунов С.Я., Ильинский Я.* Очерки Пошехонья. ЭО. 1898, № 4.
- Бартенев 1864 — *Бартенев М.* Смотрины в Кубенском краю // Вологодские губернские ведомости. 1864, № 25.
- Белинский 1925 — *Белинский А.* Свадебные обычаи, обряды, приметы среди населения Опочецкого уезда // Познай свой край. Сборник Псковского общества краеведения. Псков, 1925. Вып. 2.
- Богословский 1924 — *Богословский П.С.* Материалы по народному быту, фольклору и литературной старине // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. Вып. 1.
- Богатырев 1916 — *Богатырев П.Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда // ЭО. 1916, № 3-4.
- Булгаковский 1890 — *Булгаковский Д.Г.* Пинчуки: Этнографический сборник. СПб., 1890.
- Бурцев 1898 — *Бурцев А.Е.* Народный быт Великого севера. Т. 2. СПб., 1898.
- Бусыгин 1973 — *Бусыгин Е.П., Зорин Н.В., Михайличенко Е.В.* Общественный и семейный быт русского сельского населения Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование (середина XIX — начало XX вв.). Казань, 1973.
- Васюкович 1867 — *Васюкович П.* Обряды погребения в Игуменском уезде // Минские губернские ведомости. 1867, № 12.
- 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 старожилого 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.
- 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.
- Гринкова 1926 — *Гринкова Н.П.* Старая и новая свадьба в Ржевском у. Тверской губ. // Сборник Ржевского общества краеведения. Ржев, 1926.
- Гура 1978 — *Гура А.В.* Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губ.) // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Даль 1904 — *Даль В.* Пословицы русского народа. Изд. 3-е. Т. 4 СПб., 1904.
- Дерунов 1869 — *Дерунов С.* Крестьянская свадьба в Пошехонском уезде // Труды Ярославского ГСК. 1869. Вып. 5.
- Доброзраков 1875 — *Доброзраков Т.* Село Борисовское с его приходскими селениями Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Т. 5. Нижний Новгород, 1875.
- Добрынин 1910 — *Добрынин Ф.* Свадебные и кунные песни в ближайших к гор Шенкурску деревнях // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1910, № 18.
- Добрынкин 1867 — *Добрынкин Н.Г.* Вязниковский уезд. Этнографический очерк. Труды Владимирского ГСК. 1867. Вып. 7.
- Довнар-Запольский 1909 — *Довнар-Запольский М.В.* Исследования и статьи. Т. 1. Киев, 1909.
- Едемский 1910 — *Едемский М.* Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда. ЖС. 1910. Вып. 1-2, Приложение. С. 1-48; Вып. 3. Приложение. С. 49-96; Вып. 4. Приложение. С. 97-137.
- Ефименко 1877 — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877.
- Забылин 1880 — *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, суеверия и поэзия. М. 1880.
- Завойко 1914 — *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914, № 3-4.
- Завойко 1915 — *Завойко Г.К.* Гадания у крестьян Владимирской губернии // ЭО. 1915, № 1-2.
- Зверов 1917 — *Зверов М.* Свадебные обычаи в Ново-Никольской вол. Грязовецкого у. // Известия общества изучения Северного края. Вып. 4. Вологда, 1917.
- Зеленин 1909 — *Зеленин Д.К.* Народный обычай «греть покойников». Харьков, 1909.
- Зеленин 1914 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива Имп. РГО. Вып. 1. Пг., 1914.
- Зеленин 1914а — *Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Пермской губернии. Пг., 1914 (Записки РГО по Отд. Этнографии, т. 41).
- Зеленин 1915 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива Имп. РГО. Вып. 2. Пг., 1915.
- Зеленин 1915а — *Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915 (Записки РГО по Отд. Этнографии, т. 42).
- Зеленин 1916 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива Имп. РГО. Вып. 3. Пг., 1916.
- Зеленин 1934 — *Зеленин Д.К.* Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. — С. Ф. Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности (1882 — 1932). Л., 1934.
- Зимнев 1865 — *Зимнев И.* Свадебные обычаи в Корощком приходе // Новгородский сборник. Вып. 2. Новгород, 1865.
- Иваницкий 1890 — *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890 (Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 69).

- Иванов 1892 — *Иванов И.* Суеверия крестьян. Этнологические очерки с. Георгиева при реке Лухе (Юрьевец. У.). // Родина. 1892, № 8—13; № 15—31.
- Иванов 1907 — *Иванов П.В.* Жизнь и поверья крестьян Кулянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1907. Т. 17.
- Ильинский 1894 — *Ильинский В.* Свадебные обычаи в Ряговском приходе Каргопольского уезда // Олонешский сборник. Вып. 3. Отд. 2. Петрозаводск, 1894.
- 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-е гг.). Свердловск, 1983.
- Киреевский 1911 — *Песни, собранные П.В. Киреевским. Песни обрядовые.* Вып. 1. М., 1911.
- Киркор 1858 — *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию // ЭС. 1858. Вып. 3.
- 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.
- Колосов 1903 — *Колосов В.* Рецензия на «Этнографический сборник». СПб., 1853 // Сборник Тверского общества любителей истории, археологии и естествознания. Тверь, 1903.
- Костоловский 1901 — *Костоловский И.* Из народных суеверий, примет и обычаев Еремейцевской волости, Рыбинского уезда // ЭО. 1901, № 3.
- Костомаров 1860 — *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и обычаев великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1860.
- 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.
- 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 // Олонешский сборник. Вып. 3. Отд. 2. Петрозаводск, 1894.
- Лебедев 1853 — *Лебедев Н.* Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда. Вып. 1 // ЭС. 1853.
- Лебедева 1978 — *Лебедева А.А.* Материальные компоненты, их характер и роль в традиционном свадебном обряде старожилов Тобольской губернии (XIX в. — начало XX в.) // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978.
- 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. Исследования и материалы. Л., 1978.
- Л-р 1870 — *Л-р В.* Этнографические этюды // Ярославские губернские ведомости. 1870, № 16.

- Магницкий 1883 — *Магницкий В.К.* Поверья и обряды в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883.
- Максимов 1873 — *Максимов С.* Куль хлеба и его похождения. СПб., 1873.
- Малиновский 1886 — *Малиновский Н.* Свадебные обычаи в Воезерском приходе // Олонечский сборник. Вып. 2. Отд. 2. Петрозаводск, 1886.
- Малыхин 1861 — *Малыхин П.* Город Нижнедевицк и его уезд // Воронежский литературный сборник. Вып. 1. Воронеж, 1861.
- Манжура 1894 — *Манжура И.И.* Малорусские сказки, преданья, пословицы и поверья // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 6. Вып. 2. Харьков, 1894.
- Мансуров 1928 — *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Вып. 1. Рязань, 1928.
- Мансуров 1930 — *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Вып. 3. Рязань, 1930.
- 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.
- Милорадович 1897 — *Милорадович В.П.* Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888 — 1895 гг. Харьков, 1897.
- Милорадович 1902 — *Милорадович В.* Житье-бытье лубенского крестьянина // Киевская старина. 1902, № 4.
- Можаровский 1873 — *Можаровский А.Ф.* Святочные песни, игры, гадания Казанской губернии. Казань, 1873.
- Мыльникова, Цинциус 1926 — *Мыльникова К., Цинциус В.* Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
- Надеждинский 1881 — *Надеждинский Г.* Село Голицино // Саратовский сборник. Т. 1. Саратов, 1881.
- Неклепаев 1903 — *Неклепаев И.Я.* Поверья и обычаи Сургутского края // Записки Западно-Сибирского отд. РГО. Кн. 30. Омск, 1903.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы рья. Витебск, 1897.
- Носович 1873 — *Носович И.И.* Белорусские песни. СПб., 1873 (Записки РГО по Отд. Этнографии. Т. 5).
- Овчинников 1870 — *Овчинников Е.* Свадьбы в Лихачевщине // Ярославские губернские ведомости. 1870, № 39.
- Озаровская 1927 — *Озаровская О.Э.* Северная свадьба // Художественный фольклор. Вып. 2—3. М., 1927.
- Ончуков 1908 — *Ончуков Н.Е.* Северные сказки. СПб., 1908 (Записки РГО по Отд. Этнографии. Т. 33).
- Орлов 1891 — *Орлов У.* Из области предрассудков и суеверий, преимущественно существующих в Романово-Борисоглебском уезде // Ярославские губернские ведомости. 1891, № 50.
- Осокин 1856 — *Осокин С.* Народный быт в Северо-Восточной России. Записки о Малмыжском уезде (в Вятской губернии) // Современник. 1856, № 11.
- Пашин 1880 — *Пашин Д.* Некоторые суеверные обычаи и предрассудки прихожан м. Петрикова Нозырского у. // Минские епархиальные ведомости. 1880, № 3.
- Пашенко 1904 — *Пашенко С.* Из поверий Ярославской губернии // Вестник Ярославского земства. 1904, № 1—2.
- Петухов 1863 — *Петухов Д.* Горный завод Дедюхин и окольные местности // Записки Имп. РГО. СПб., 1863. Кн. 4.

- Попов 1903 — *Попов Н.* Народные предания жителей Вологодской губ., Кадниковского уезда // ЖС, 1903. Вып. 3.
- Поспелов 1877 — *Поспелов Н.М.* Свадебные обычаи Ветлужского края Макарьевского у. // Нижегородский сборник. Т. 6. Нижний Новгород, 1877.
- Пр. 1899 — *Пр. В.Е.* Описание сельской свадьбы в Сентигилевском уезде, Симбирской губернии // ЭО. 1899, № 3.
- Рабинович 1978 — *Рабинович М.Г.* Свадьба в русском городе XVI в. // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Рабинович 1978а — *Рабинович М.Г.* Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978.
- Радченко 1888 — *Радченко З.* Гомельские народные песни. СПб., 1888 (Записки по Отд. этнографии. Т. 13. Вып. 2).
- Радченко 1929 — *Радченко Е.С.* Село Бужарово Воскресенского района Московского округа. М., 1929 (Труды Общества изучения Московской области. Вып. 3).
- Раевский 1861 — *Раевский А.* Некоторые малороссийские поверья // Воронежская беседа. СПб., 1861.
- Разумова, Коски 1980 — *Разумова А.П., Коски Т.А.* Русская свадьба карельского Поморья. Петрозаводск, 1980.
- Резанов 1902 — *Резанов В.И.* Материалы по этнографии Курской губернии. Ч. 1—2. Курск, 1902 (Курский сборник. Вып. 3).
- Романов 1911 — *Романов Е.Р.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911.
- Романов 1912 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912.
- Рыбников 1910 — Песни, собранные П.М. Рыбниковым. Т. 3. М., 1910.
- С. У. 1913 — *С. У.* Некоторые обычаи, обряды, суеверья и предрассудки в Старицком уезде // Тверская старина. 1913, № 5-6.
- Сахаров 1997 — *Сахаров И.* Сказания русского народа. М., 1997.
- Севакова 1983 — *Севакова О.А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Село Вирятино 1958 — *Село Вирятино в прошлом и настоящем. Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни.* М., 1958 (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 41).
- Селиванов 1886 — *Селиванов А.П.* Этнографические очерки Воронежской губернии (Народные приметы и поверья) // Воронежский юбилейный сборник. Т. 2. Воронеж, 1886.
- Серебренников 1911 — *Серебренников В.Н.* Свадебные обычаи и песни крестьян Андреевской волости, Оханского уезда, Пермской губернии // Материалы по изучению Пермского края. Вып. 4. Пермь, 1911.
- Синицын 1921 — *Синицын С.Д.* Телебшане // Бежецкий край. Вып. 1. Бежецк, 1921.
- Смиречанский 1871 — *Смиречанский В.Д.* Этнографический очерк Из быта крестьян Псковского у. // Псковский статистический сборник. Псков, 1871.
- Смирнов 1917 — *Смирнов А.М.* Сборник великорусских сказок архива РГО. Вып. 1-2. Пг., 1917 (Записки РГО по Отд. Этнографии. Т. 44).
- Смирнов 1920 — *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском уезде // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 15. Кострома, 1920.
- Смирнов 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.* Кулыт и крестьянское хозяйство в Переяславль-Залесском уезде // Труды Переяславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея. Переяславль-Залесский, 1927. Вып. 1.
- Соколовы 1915 — *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Сумцов 1881 — *Сумцов Н.Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
- Сумцов 1885 — *Сумцов Н.Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков. 1885.
- Терещенко 1845 — *Терещенко А.* Быт русского народа. Т. II. СПб., 1848.
- Тихонравов 1857 — *Тихонравов К.* Владимирский сборник: Материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губернии. М., 1857.
- 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.
- Фролов 1885 — *Фролов А.* Свадебные и похоронные обычаи жителей села Усть-немского Устьсысольского уезда // Вологодские губернские ведомости. 1885. № 21, 22.
- Харламов 1901 — *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры... собранные в г. Ейске // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 29. Отд. 3. Тифлис, 1901.
- Худяков 1860 — *Великорусские сказки в записях И.А. Худякова.* Вып. 1. М., 1860.
- 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.* Абевега русских суеверий. М., 1786.
- Шаповалова, Лаврентьева 1985 — *Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Состав. Г.Г. Шаповалова, Л.С. Лаврентьева.* Л., 1985.
- Шейковский 1860 — *Шейковский К.* Быт подолан. 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.
- Шейн 1900 — *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1900.
- Шереметева 1928 — *Шереметева М.Е.* Свадьба в Гамаюншине Калужского уезда. Калуга, 1928.
- Эремич 1867 — *Эремич И.* Очерки белорусского Полесья. Вильна, 1867.
- Юркевич 1853 — *Юркевич И.* Остринский приход Виленской губ. Лидского уезда // ЭС. 1853. Вып. 1.
- Яковлев 1905 — *Яковлев Г.* Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы, поверья, собранные в слободе Сагунах Острожского уезда // ЖС. 1905. Вып. 1—2.
- Ястребов 1894 — *Ястребов В.Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894.

Санскритские источники

- Āraḷāyana Gr̥hyasūtram with Sanskrit Comment. Of Nārāyana. English Translation, Introduction and Index by Narendrar Nath Sharma. Delhi, 1976.
- Aitareyāranyaka with Mokṣapradāyrti of Ṣadguruṣiṣya. Ed. By K. Raghavan Pillai. Kerala, 1968.
- Aitareya Āraṇyaka with Comment. of Sayanaacarya. Ed. by Baba S. Phadake. Poona, 1898.
- Aitareya Brāhmaṇa with the Vṛti of Ṣadguruṣiṣya. Vol. I—III. Trivandrum, 1942—1955.
- Āpastamba Dharmasūtra. Ed. By Chinnaśwāmī Śāstrī with the comment. Ujjvalā by Śrī Haradatta Miśra. Benares, 1932.
- Āpastamba Śrauta Sūtra (Text with English Translation and Notes by G.U. Thite). Vol. I — II. Delhi, 2004.
- Aufrecht Th. Die Hymnen des R̥gveda. Bd. I—2. Wiesbaden, 1968.
- The Baudhāyana-dharmasūtra with the 'Vivarāṇa' Commentary by Śrī Govinda Svāmī and Critical Notes by M.M.A. Chinnaśwāmī Śāstrī. Ed. By U.Ch. Pāṇḍeya. Varanasi, 1972.
- Gautamapraṇiṭadharmasūtrāṇi Haradattakṛtamitākṣarāvṛttsaḥitāni. Poona, 1966.
- Gr̥hya-sūtra by Pāraskar with the Commentaries of Karka Upādhyāya etc. Ed by Deva Gangādhara Bākṛe. Bombay, 1917.
- Jaiminiya-Brāhmaṇa of the Samaveda, critically ed. by Raghu Vira, Lokesh Chandra. Nagpur, 1954.
- Kātyāyana Śrauta Sūtra. Transl. by H.G. Ranade. Poona, 1978 (имеется текст первых пятнадцати книг).
- Kauṣṭiki-Brāhmaṇa. Hrsg. von E.R. Sreekrishna Sarma. Wiesbaden, 1968.
- The Mahābhārata. For the first time critic. ed. By Vishnu Sukthankar. Vol. I—28. Poona, 1927—1955.
- Manu-smṛti with the 'Manubhāṣya' of Medhātithi. Ed. by G. Jbā. Calcutta, 1932.
- The Samhitā of the Black Yajur Veda, with the Comment. of Mādhyāyana Āchārya, ed. by E. Roer, R.N. Vidyaratna etc. Vol. I—6. Calcutta, 1854—1899.
- The Śatapathabrāhmaṇa according to the Mādhyāyana Recension with the Comment. of Śāyānācārya and Hansvāmīn. Vol. I—V. Delhi, 1990.
- The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kāpīya Recension, ed. for the first time by Dr. W. Caland and revised by Dr. Raghu Vira. Delhi, 1983.
- Taittirīyabrāhmaṇam, with the Comment. of Śāyānācārya. Vol. I—3. Poona, 1898.
- Ten Principal Upaniṣhads with Śāṅkarabhāṣya. Delhi, 1978.
- Upaniṣat-saṅgrahaḥ containing 188 Upaniṣads. Ed. by J.L. Shastri. Delhi, 1970.
- Vasiṣṭhadharmasūtra with the Comment. of Kṛṣṇapāṇḍita. Benares, 1875.
- Vājasaneyi-Samhitā. Ed. by A. Weber. B.-L., 1852.
- Yājñavalkya Smṛti with the Comment. of Mitra Miśra and Vjñāneśvara. Ed. By N.Ś. Khiste and J.Ś. Hoṣṅga. Benares, 1929.

Переводы

- Ашвалайна-гр̥хьясutra / Пер. А.А. Вигасина и Н. Б. Беляевой // История и культура Древней Индии. Тексты. М., 1990. С. 52—105.
- Брихадараньяка упанишада / Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964 (Памятники литературы народов Востока. Переводы. V).
- Вишну-смити / Пер. с санскрита, предисл. и приложения Н.А. Корнеевой. М., 2007 (Памятники письменности Востока, XXXII).
- Законы Ману / Пер. С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М., 1960 (Памятники литературы народов Востока II).

- Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987 (Памятники письменности Востока, LXXX).
- Ригведа. Мандалы I—X. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. [Т. 1—3]. М., 1989—1999 [т. 1 — мандалы I—IV; т. 2 — мандалы V—VIII; т. 3 — мандалы IX—X].
- Самозванцев А.М. Книга мудреца Яджнавалкьи. М., 1994.
- Упанишады / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967 (Памятники письменности Востока. XVI).
- Чхандогья-упанишада / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1965 (Памятники письменности Востока. VI).
- Шатапатха-брахмана. Книга I, Книга X (фрагмент) / Пер., вступит. статья и примеч. В.Н. Романова. М., 2009.
- Шатапатха-брахмана. Книга X. Тайная / Пер., вступит. статья и примеч. В.Н. Романова. М., 2010.
- The Upanishads. Transl. by F. Max Müller. P. I. Oxf., 1879 (SBE. Vol. I) [Перевод «Айтарея-араньяки». С. 157—268].
- The Aitareya Āraṇyaka. Ed. and transl. by A. B. Keith. Oxf., 1909.
- Rigveda Brahmanas: the Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rīgveda. Transl. by A. B. Keith. Cambridge (Mass.), 1920.
- Bṛhadāraṇyakopaniṣad in der Mādhyandina-recension. Übersetzt von O. Böhtlingk. St. Pbg., 1889.
- Chāndogya-upaniṣad, trad. et annotée par E. Senart. P., 1930
- The Chāndogya-upaniṣad, transl. by Swāmī Swāhānanda. Madras, 1956.
- Dumont P.E. The Full-moon and New-moon sacrifices in the Taittirīya-Brāhmaṇa // Proceedings of the American Philosophical Association. Phil., 1957, vol. 101, № 2 (ТБр 3.2.1.1—3.2.10.3); 1959, vol. 103, № 4 (ТБр 3.3.1.1—3.3.11.4); 1960, vol. 104, № 1 (ТБр 3.5.1.1—3.5.12.1); 1961, vol. 105, № 1 (ТБр 3.7.1.1—3.7.11.5) [Текст и перевод].
- The Gṛhya-sūtras. Transl. by H. Oldenberg. P. I. Oxf., 1886 (SBE Vol. 29).
- Kānvaśatapathabrāhmaṇam, ed. and transl. by C.R. Svaminathan. Delhi, 1997.
- Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa. Transl. by W. Caland. Calcutta, 1982.
- The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Saṁhitā. Transl. by A. B. Keith. Vol. 1—2. Cambridge (Mass.), 1914.
- The Śatapatha-brāhmaṇa according to the Mādhyandina School, transl. by J. Eggeling. Vol. 1—5. Oxf., 1882—1900 (SBE. Vol. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV).
- The Sacred Laws of the Āryas as taught in the schools of Āpastamba, Gautama, Vāśiṣṭha and Baudhāyana. Transl. by G. Bühler. P. I. Oxf., 1879 (SBE. Vol. 2).

Словари и справочные работы

- Böhtlingk O. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Bd. 1—7. St. Pbg., 1879—1889.
- Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda: 3. Aufl. Wiesbaden, 1955.
- Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. М., 1982.
- Kane P.V. History of Dharmaśāstra. Vol. II, pt II (p. 705—1368). Poona, 1941.
- Macdonell A.A., Keith A.B. Vedic Index of Names and Subjects. Vol. 1—II. Varanasi, 1958.
- Minard A. Trois énigmes sur les Cent chemins. Recherches sur le Śatapatha-brāhmaṇa. T. 2. P., 1956.
- Monier-Williams M.A. Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1981.
- Renou L. Vocabulaire du rituel védique. P., 1954.
- Sen Ch. A Dictionary of the Vedic Rituals. Delhi, 1982.
- Oertel H. The Syntax of Cases in the Narrative and Descriptive Prose of the Brāhmaṇas. Heidelberg, 1926.

Содержание

Предисловие	19
 Часть I. Человек, язык, культура: По эту сторону от объективного	
<i>Введение.</i> Антропоцентричный подход к языку vs. объективистский (к методологии гуманитарного исследования)	27
<i>Глава 1.</i> Становление одушевленной реальности, или по эту сторону от объективной.....	36
<i>Глава 2.</i> Становление очеловеченной реальности, или по эту сторону от умозримой.....	43
<i>Глава 3.</i> Становление умозримой реальности, или по ту сторону от очеловеченной.....	63
<i>Заключение.</i> Язык как потенциальный текст культуры	72
 Часть II. Культура симпрактического типа (к реконструкции первобытной культуры)	
<i>Введение.</i> О деятельностном подходе к культуре	81
<i>Глава 1.</i> Техническая деятельность в традиционном обществе.....	83
<i>Глава 2.</i> Обрядовая деятельность в традиционном обществе.....	97
<i>Глава 3.</i> Текстовая деятельность в традиционном обществе	135
<i>Глава 4.</i> Традиционное мышление и самосознание.....	155
<i>Заключение.</i> Традиционная культура: «повторение без повторения»	184
 Часть III. Культура теоретического типа в ее поздне- и послеведийском варианте	
<i>Введение.</i> От первобытной культуры к древней	189
<i>Глава 1.</i> Культура брахманической Индии: методологические предпосылки исследования.....	196
<i>Глава 2.</i> О понятии <i>yajña</i> («жертвоприношение»).....	204
<i>Глава 3.</i> О понятии <i>satya</i> («то, что сбывается»)	208
<i>Глава 4.</i> О понятии <i>bhū</i> («становиться сущим»).....	228
<i>Глава 5.</i> Развитие древнеиндийской культуры в ведийский период: от самхит к брахманам.....	233

Глава 6. От понятия <i>ātman</i> («сам»)	240
Глава 7. Развитие древнеиндийской культуры в поздневедийский период: от брахман к упанишадам	262
Глава 8. О понятии <i>upanīṣad</i>	267
Глава 9. О понятии <i>upa-ās</i>	299
Глава 10. «Тайная» книга X «Шатапатха-брахманы» (о значении оборота <i>ya evaṁ veda</i>)	310
Глава 11. Книга XI «Шатапатха-брахманы» (об «оковах ритуализма» и «освобождении» от них)	320
Заключение. К жанровой эволюции брахманической прозы в поздне- и послеведийский периоды	332
 Послесловие. Гуманитарный опыт как форма самопонимания культуры	 339
 Список сокращений	 351
Библиография	358

Научное издание

Романов Владимир Николаевич
Культурно-историческая
антропология

Макет и оформление Ю.В. Балабанов
Корректор М.П. Крыжановская

По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru, unibook@mail.ru.
Руководитель центра Соснов П.В.

Комплектование библиотек, оптовая продажа в Санкт-Петербурге
ООО «Университетская книга-СПб»
Тел. (812)640-08-71, e-mail: ukniga1@westcall.net
в Москве ООО «Университетская книга-СПб»
Тел. (495)915-32-84, e-mail: ukniga-m@libfi.ru

Розничная продажа в Санкт-Петербурге:
магазин «Книжный окол»
В.О., Тучков пер., 11. Тел.: (812)323-85-84

Подписано в печать 12.05.2014
Формат 60х90/16 Бумага офсетная. Печать офсетная.
Уч.-изд. л. 23,0. Усл. печ. л. 24,5.
Тираж 1000 экз. (первый завод 500 экз.)
Заказ № 3045

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru,
т/ф. 8(496)726-54-10

Книги, подготовленные Центром гуманитарных научно-информационных исследований ИНИОН РАН

Руководитель Центра Л.В. Сквирилов
Главный редактор и автор проектов С.Я. Левит

Серия «Российские Пропилеи»

Серия «Российские Пропилеи» основана в 1998 г. В этой серии представлены труды выдающихся мыслителей России и русского зарубежья, входящие в сокровищницу философской и культурологической мысли. В издаваемых работах освещается комплекс важнейших проблем: единство европейской культуры, феноменология русской культуры, история России в свете теории цивилизации, Россия на перекрестке культур, нераздельность национального и вселенского, традиции русской философии.

Серия включает работы по философии, философии истории, теологии, культурологии, истории гуманитарной мысли в России.

Издано 75 томов.

Автономова Н.С.

Открытая структура: Якобсон—Бахтин—Лотман—Гаспаров. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 503 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Автономова Н.С.

Философский язык Жака Деррида. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. — 510 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Быслаев Ф.И.

Догадки и мечтания о первобытном человечестве / Сост. А.Л. Топорков. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. — 704 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Бычков В.В.

2000 лет христианской культуры Sub specie aesthetica: В 2 т. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — Т. 1: Раннее христианство. Византия. — 575 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Бычков В.В.

2000 лет христианской культуры Sub specie aesthetica: В 2 т. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — Т. 2: Славянский мир. Древняя Русь. Россия. — 527 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Бычков В.В.

2000 лет христианской культуры Sub specie aesthetica: В 2 т. — М.: ООО «Изд-во МБА», 2007. — Т. 1: Раннее христианство. Византия. — 575 с., ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Бычков В.В.

2000 лет христианской культуры *Sub specie aesthetica*: В 2-х т. — М.: ООО «Изд-во МБА», 2007. — Т. 2: Славянский мир. Древняя Русь. Россия. — 527 с., ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Бычков В.В.

Эстетика Блаженного Августина. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 528 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Бычков В.В.

Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства. — М.: ООО «Изд-во МБА», 2010. — 784 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Бычков В.В.

Древнерусская эстетика. — СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. — 832 с., ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Великовский С.И.

Умозрение и словесность. Очерки французской культуры. — М.; СПб.: Университетская книга, 1998. — 711 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Великовский С.

В скрещенье лучей. Очерки французской поэзии XIX—XX ввек. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. — 415 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Веселовский А.Н.

Избранное: Историческая поэтика / Сост. И.О. Шайтанов. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. — 688 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Веселовский А.Н.

Избранное: На пути к исторической поэтике / Сост. И.О. Шайтанов. — М.: Авторкнига, 2010. — 688 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Веселовский А.Н.

Избранное: Традиционная духовная культура / Сост. Т.В. Говенько. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 624 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Веселовский А.Н.

Избранное: Историческая поэтика / Сост. И.О. Шайтанов. — 2-е изд., испр. — СПб.: Университетская книга, 2011. — 687 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Габричевский А.Г.

Биография и культура: Документы, письма, воспоминания: В 2 кн. / Сост. О.С. Сверцева. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. — 775 с., ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Галинская И.Л.

Потасный мир писателя. — М.; СПб.: Летний сад, 2007. — 424 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Гальцева Р.А.

Знаки эпохи. Философская полемика. — М.: Летний сад, 2008. — 668 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Гальцева Р.А., Роднянская И.Б.

К портретам русских мыслителей. — М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма — домового мц. Татианы при МГУ, 2012. — 748 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Гачев Г.

60 дней в мышлении (Самозарождение жанра). — М.; СПб.: Летний сад, 2006. — 480 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Гершензон М. О.

Избранное. — М.; Иерусалим: Университетская книга; Geshtarim, 2000. — Т. 1: Мудрость Пушкина / Сост. С.Я. Левит. — 592 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Гершензон М. О.

Избранное. — М.; Иерусалим: Университетская книга; Geshtarim, 2000. — Т. 2: Молодая Россия / Сост. С.Я. Левит. — 576 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Гершензон М.О.

Избранное. — М.; Иерусалим: Университетская книга; Geshtarim, 2000. — Т. 3: Образы прошлого / Сост. С.Я. Левит. — 704 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Гершензон М.О.

Избранное. — М.; Иерусалим: Университетская книга; Geshtarim, 2000. — Т. 4: Тройственный образ совершенства / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. — 640 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Гершензон М.О.

Избранное. Мудрость Пушкина / Сост. С.Я. Левит. — М.: ООО «Изд-во МБА», 2007. — 656 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Гуревич А.Я.

Избранные труды. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — Т. 1: Древние германцы. Викинги. — 360 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Гуревич А. Я.

Избранные труды. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — Т. 2: Средневековый мир. — 560 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Гуревич А.Я.

Индивид и социум на средневековом Западе. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. — 424 с., ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Густав Шпет: Жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред. и сост. Т.Г. Щедрина. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. — 720 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Густав Шпет и шекспировский круг: Письма, документы, переводы / Отв. ред.-сост., предисловие, комментарий, археографическая работа Т.Г. Щедрина. — М.; СПб.: Петроглиф, 2013. — 760 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Другие Средние века: К 75-летию А.Я. Гуревича / Сост. И.В. Дубровский, С.В. Оболенская, М.Ю. Парамонова. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — 463 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Егоров Б.Ф.

Избранное. Эстетические идеи в России XIX века. — М.: Летний сад, 2009. — 664 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Исупов К.Г.

Русская философская культура. — СПб.: Университетская книга, 2010. — 592 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Кантор В.К.

Русская классика, или Бытие России. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. — 768 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Кантор В.К.

Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — 542 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Кантор В.К.

«Судить Божью тварь». Пророческий лафос Достоевского: Очерки. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 422 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Кантор В.К.

«Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. — 608 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Княбе Г.

Избранные труды. Теория и история культуры. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); СПб.: Летний сад, 2006. — 1200 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Лазов С.

Попытка понимания: Избранные работы. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — 575 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Медушевская О.

Теория исторического познания: Избранные произведения. — СПб.: Университетская книга, 2010. — 572 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Мыльдон В.И.

Санскрит во льдах, или возвращение из Офира: Очерк русской литературной утопии и утопического сознания. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. — 288 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Патрушев А.

Германская история: Через тернии двух тысячелетий. — М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2007. — 704 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Пивоваров Ю.С.

Полная гибель всерьез. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 319 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Померанц Г.С.

Страстная односторонность и бесстрашие духа. — СПб.: Университетская книга, 1998. — 617 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Померанц Г.С.

Открытость бездне: Встречи с Достоевским. — 2-е изд. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2003. — 352 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Померанц Г.С.

Открытость бездне: Встречи с Достоевским. — 3-е изд., доп. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 416 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Померанц Г.С.

Сны земли. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 464 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Померанц Г.С.

Сны земли. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 416 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Померанц Г.С.

Дороги духа и зигзаги истории. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — 384 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Померанц Г.С.

Дороги духа и зигзаги истории. — 2-е изд., доп. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 416 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Померанц Г.С.

Выход из транса. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 583 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Пушкин в русской философской критике. Конец XIX — XX век. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — 591 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Сафонов В.И.

Избранное. «Давайте переписываться с американской быстротой...»: Переписка 1880—1905 годов / Сост. Е.Д. Кривицкая, Л.Л. Тумаринсон. — СПб.: Петро-
глиф, 2011. — 760 с. — ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Стравинский И.Ф.

Хроника. Поэтика / Сост. С.И. Савенко. — М.: Российская политическая энци-
клопедия (РОССПЭН), 2004. — 368 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Ткаченко Г.А.

Избранные труды. Китайская космология и антропология. — М.: ООО «РАО Гово-
рящая Книга», 2008. — 362+XXIX с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Трубинкова Н. Н.

Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. — М.:
Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 414 с. — (Серия
«Российские Пропилеи»).

Цимбаев Н.И.

Историсофия на развалинах империи. — М.: Издательский дом Международного
университета в Москве, 2007. — 616 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Шмит Ф.И.

Избранное. Искусство: Проблемы теории и истории. — М.: Центр гуманитарных
инициатив, 2012. — 912 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Шпет Г.Г.

Мысль и слово. Избранные труды / Сост. Т.Г. Щедрина. — М.: Российская полити-
ческая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. — 688 с. — (Серия «Российские Про-
пилеи»).

Шпет Г.Г.

Philosophia Natalis: Избранные психолого-педагогические труды / Отв. ред.-сост.
Т.Г. Щедрина. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН),
2006. — 624 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Шпет Г.Г.

Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв.
ред.-сост. Т.Г. Щедрина. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОС-
СПЭН), 2007. — 712 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Шпет Г.Г.

Очерк развития русской философии. I / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. — М.: Рос-
сийская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — 592 с. — (Серия
«Российские Пропилеи»).

Шпет Г.Г.

Очерк развития русской философии. II: Материалы / Реконструкция Т.Г. Щедри-
ной. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 848
с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Шпет Г.Г.

Философия и наука. Лекционные курсы / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. — М.:
Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 496 с. — (Серия
«Российские Пропилеи»).

Шпет Г.Г.

Философская критика: Отзывы, рецензии, обзоры / Сост. Т.Г. Щедрина. — М.:
Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 487 с. — (Серия
«Российские Пропилеи»).

Щедрина Т.Г.

Архив эпохи: Тематическое единство русской философии. — М.: Российская поли-
тическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — 391 с.; ил. — (Серия «Российские
Пропилеи»).

Щукин В.Г.

Российский гений просвещения. Исследования в области мифопоэтики и истории идей. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. — 608 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.В.

Лучи Божественной любви. Литературное наследие / Сост. А.М. Кузнецов. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — 815 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.В.

Высокий стойкий дух: Переписка 1918–1945 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. — 656 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.В.

Обреченная абстракции, символике и бесплотности музыки: Переписка 1946–1955 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — 592 с.; ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.В.

Жизнь полна Смысла: Переписка 1956–1959 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — 600 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.В.

В искусстве радостно быть вместе: Переписка 1959–1961 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 815 с.; ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.

Дух дышит, где хочет: Переписка 1961–1963 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 855 с.; ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.В.

Нереальность зла: Переписка 1964–1966 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 677 с.; ил. — (Серия «Российские Пропилеи»).

Юдина М.В.

Пред лицом вечности: Переписка 1966–1970 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 656 с. — (Серия «Российские Пропилеи»).



9 785987 121306