

Российская Академия Наук
Институт философии

Я.В. Чеснов

**ТЕЛЕСНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА:
ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ
ПОНИМАНИЕ**

Москва
2007

УДК 300.36
ББК 15.56
Ч–51

В авторской редакции

Рецензенты

профессор *Л. П. Солнцева*
доктор ист. наук *Г. П. Юрьев*

Ч–51 **Чеснов, Я.В.** Телесность человека: философско-антропологическое понимание [Текст] /Я.В. Чеснов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2007. – 213 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 204–211. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0073-3.

Коммуникативное тело открыто миру, оно «разомкнуто» и существует в модусах внутреннего и внешнего тела. Тело имеет средства выражать себя, оно сценично. В направленности в мир возникает этос телесности. Такое тело создает особые способы бытования: миф о встрече с богиней и миф о титанах, выступает ментальным обликом человека, загадочной маской или марионеткой, создает идеал женской красоты, порождает витальность и долголетие. В последней главе дан философско-антропологический анализ мифа о Прометее и его кавказских вариантах, собранных и впервые вводимых автором в научный оборот. Показано, что благодаря телесности люди обретают не только субъективность, но и аристократизм человеческого достоинства.

Книга рассчитана на всех, кто интересуется философской антропологией и особенно проблемой жизнедеятельности человека.

ISBN 978-5-9540-0073-3

© Чеснов Я.В., 2007

© ИФ РАН, 2007

Введение

Тело и антропологические конфигурации

В подходе к *антропологическим конфигурациям* в философии¹ возможны два способа: общепhilософский и философско-антропологический. Чтобы их охарактеризовать, обратимся к книге Ж.-Л.Нанси «Согрус» с дискуссионными текстами Е.Петровской и В.Подороги².

В тексте Нанси, по правде, весьма противоречивом, человеческое тело дано нам как чужеродное, целиком ориентированное на показ, внешнее. «Своего тела» у нас не существует, а если мы его так воспринимаем, то это реконструкция³. Но с другой стороны, согласно Ж.-Л.Нанси, тело означает самого себя⁴, в то же время тело – это означающее⁵. Такое тело Нанси, расположенное у пределов (очевидно, вселенной), по словам Е.Петровской, есть «мышление тела»⁶. Общепhilософская постановка вопроса о теле у Нанси удалена от человека. Оно без органов-функций за исключение одной, без которой просто бессмысленно было бы говорить о теле – тактильной. Отсюда его интерес к касанию и кожному покрову тела. Оказывается, что мэтр нас убеждает в том, что мы обладаем что ни есть конкретным телом.

Философско-антропологический подход обоснован у В.А.Подороги. На полях французского оригинала издания книги Нанси В.А.Подорогой были сделаны развернутые замечания, из которых я обращаю внимание на наиболее, как мне кажется, принципиальные. Подорога принимает картезианские сомнения по поводу сопоставления живого и мертвого тела и теорию Нанси об экспонировании-показе живого тела⁷. В связи с этим он развивает концепцию *инсталляции* – места нахождения тела⁸. Инсталлированное живое тело находится в *резервной протяженности*, которая может обходиться и без присутствия человека⁹. Инсталляция, захватывающая резервное пространство, выступает в роли *рамки*¹⁰.

Введенные ориентиры позволяют Подороге построить концепцию *целого* как такого единства, которое создается мыслью: «Существую как часть, но живу образами целого»¹¹.

Точка зрения В.А.Подороги в дискуссии с Ж.-Л.Нанси была продолжением его разработок проблем тела, изложенных в книге «Феноменология тела» (1995). Исходная позиция книги в том, что философскую антропологию, касающуюся, в частности, тела, невозможно представить в законченном и систематическом виде¹². У тела отмечена *композиционная фигурация*¹³. В самом деле, в нашем восприятии тело всегда фрагментарно, дробно. Мы говорим «моя рука» или «моя нога», относясь к частям тела как к автономным органам. К нашему телу мы относимся так, как архаический человек относился ко всей вселенной, которая для него была кусковой, состоявшей из отдельных локусов пространства. Телом из отделяемых фрагментных органов обладает Дон Кихот, благородный идалго, отличающийся от округлого и цельного телесно, но простоватого и корыстного Санчо Пансы. О чем роман Сервантеса? О мышлении тела, в результате чего достигается телесность и духовность.

Нам придется в этой небольшой книжке пройти философско-антропологический путь, на котором предстоит встретиться с ветряными мельницами. Даст Бог, без таких печальных последствий, какие были у Дон Кихота. Надежду вселяет то, что такой путь по-другому и на хорошем коне проделал уже В.А.Подорога. Если продолжить сравнение оседланного материала с лошадью, то надо признаться, что породу антропологического коня установить трудно. Она действительно фрагментна и включает генетически разные компоненты. Однако философия телесности, или ответ на вопрос «Как тело мыслит самого себя?» обеспечены надежными антропологическими конфигурациями. Это такие мыслительные позиции, которые соотнесены с реальностями. Иначе говоря, перед нами стоит задача дать *топологическое описание телесного опыта*, т.е. телесных состояний, а еще проще — *телесности*. Естественно, что роль субъектности

при этом снижается за счет возросшей роли позитивного фактора. Тогда антропология, взятая как дисциплина, оказывается надежной опорой в установлении антропологических конфигураций философии.

Нахождение их очертаний – одна сторона нашей задачи. Можно сказать, что они образуют как бы первый этаж возводимой постройки. Вторым и целевым этажом строительного плана должен стать этаж, где будут размещены конфигурации уже философской антропологии.

Проблема топологии тела сформулирована В.А.Подорогой в его «Феноменологии тела». Приведу оттуда следующий отрывок. «Топологический анализ телесных практик, отказываясь от опоры на нормативные ценности восприятия, пытается в своем *описании* того или иного телесного феномена учесть его перцептивную *непредопределенность* (А.Бергсон), т.е. именно то, что феноменологический субъект не принимает во внимание с самого начала. Феномены тела в таком случае описываются не столько с точки зрения возможной включенности в интенциональный горизонт субъектного сознания, а с точки зрения их *имманентного, не интенционального строения*, где функция субъекта сведена к минимуму. Другими словами, телесный образ, «вступая» в топологическое описание, сохраняет свою композитную фигурацию, и если он представляет собой тело фрагментированное, свернутое или, напротив, тело диффузное, то только таким образом он и должен быть дан в описании. А поскольку мы сами являемся этими *множественными телами* (а не «сознаниями» своих тел) – телами любящими, страдающими, больными, эксцентричными, безумными и аскетическими – и являемся ими не с точки зрения наших страстей, аффектов, случайных эксцессов, то, конечно, нам было бы важно научиться размышлять о собственном телесном опыте не с позиции нормативной установки, а с позиции нашей возможности быть в живом мире в качестве живого, обладающего телом и “духом” существа. Я бы добавил: не просто “обладающего телом”, но и телом, которое (мною)

обладает. Отсюда важность различия между телом, которое “нам принадлежит” и которое мы называем “своим”, и телом, которому мы “принадлежим” и по отношению к которому не можем воспользоваться предикатом присвоения, ибо, принадлежа ему, мы не в силах его присвоить»¹⁴.

Тело, которое нами обладает, которое мы все пытаемся присвоить, но до конца так и не умеем это сделать, разомкнуто в мир. Через разомкнутость в нас входит природа. С ней то мы никак не можем справиться. Природное в нас можно обозначить метафорой «мышление тела». Природа шире, чем человек, и поэтому выступает в роли описывающей системы. Эта система втягивает в себя элементы описываемой, включая элементы тела. Тогда появляется метонимическое *разъятое тело*. Антропология призвана поставлять обществу природные ориентиры описывающей системы¹⁵. Они скрыты в мире вещей и институтов, тесно примыкающих к нашим телам. Описывающая система природы образует антропологические конфигурации культуры, взятой на близком расстоянии. Язык антропологии витально-природный. Этот язык разоформляет культуру и одновременно тело. Говорит о «рукаве реки», о «подножии горы», о «глазах-озерах». Культура и тело через разомкнутость устремляются вовне. В чем и состоит их *этнос*. Тут и культура и тело сами разомкнуты, утрачивают токсичные налелания и тромбы. Природное разомкнутое тело у Дон Кихота, у ремесленника, у любого «рукастого» человека», у длинноногой танцовщицы.

С другой стороны, природа — это *сценическое пространство антропологии*. Там человек своим разомкнутым телом, выраженным игровыми или настоящими масками, умеет сказать о смыслах жизни. Театр культуры ставится на сцене природы.

Философские идеально-типологические черты человека видны тоже издали, но с еще большего расстояния, куда вынесены средства самокритики культуры и легитимизации всей природной деятельности и институтов человеческого общества. Достигает ли этих пределов тело? Тело вряд ли, но телесность — да.

О чем же тогда говорит Джульетта, заявляя, что Монтекки и Копулетти — это вовсе не такие-то тела, а что-то другое? О том, что они — замкнутые заскоруждые телесности, которые нуждаются в раскрытии и в очищении. Юные Ромео и Джульетта донесли свою телесность до ее предела, до погибельности тела. Они пожертвовали телами ради телесности. Телесность — это единое мыслимое тело, находящееся, согласно схеме В.А.Подороги, за пределами трех порогов: тела-объекта, тела-аффекта и так называемого «моего тела»¹⁶. *Мыслимое тело* — антропологическая нравственная конфигурация. Архетипы культуры при обращении именно к такому цельному телу порождают *этнос телесности*, ставшего темой данного исследования.

Наконец, несколько слов о философско-антропологическом понимании самой культуры как среде и цели человека. Антропологические конфигурации (инсталляции), включая телесность, жилище (не дом!), пищу (не еду!), обряды и верования, социальные общности существуют в сети всеобщих топов культуры. В целом вся культура устроена распределительно-топично. Это особенно ясно при обращении к так называемой традиционной (народной) культуре. Тут значимее выступают устойчивые антропологические конфигурации, нежели в профессиональной культуре. Последнюю можно представить как прямую перспективу, идущую от ее носителя. Тогда как традиционная культура и зависящая от нее повседневность обладают обратной перспективой (в понимании о. Павла Флоренского). Обратная перспектива сетчатая, она распадается на антропологические конфигурации. Отсюда проистекает особенность текстов, основанных на изучении традиционной культуры и повседневности — они тоже фрагментны. Сгладить эту специфику не удалось и в данной книге: например, одни и те же факты несут разные оттенки смысла в разных главах. Поэтому приходится иногда повторно на них ссылаться. Такой недостаток может стать удобным для читателя, заинтересовавшегося не всей книгой, а какой-либо отдельной темой.

ГЛАВА 1.

ОХОТНИК И БОГИНЯ: РОМАН ТЕЛЕСНОСТИ В ВИРТУАЛЬНО-БЫТИЙНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Уникальный опыт в горах

В поисках целостности европейская философская и антропологическая мысль движется на Восток. Там становятся ощутимее архетипы и универсалии культуры. В античности родину духа искали ближе — в горах. Там обитали боги, туда с мистическими обрядами устремлялись менады. Кавказские горы привлекли аргонатов. И там, на высокой скале, за благодеяние человечеству мучается Прометей. В нашей книге собственно кавказской версии этого мифа, зафиксированной моими учителями и мной, будет посвящена отдельная глава. Кавказ все еще раскрывает свой философский потенциал.

В 1980-е и 1990-е в качестве полевого этнографа-собиравателя я много работал на Кавказе: в горных ущельях и на «плоскости». Предметом профессионального интереса была культура горцев. Особенно их поведение в горах, которое наполнено высоким этическим статусом. Горная природа не очень уж ласковая, и там находятся вовсе не все представители какого-нибудь горного этноса, а только пастухи, охотники, люди в поиске одиночества, иногда собиратели полезных трав, больные около целебных источников, а также те, кто спасается от правосудия. В самых труднодоступных ме-

стах я встречал альпинистов. Они всегда нагружены тяжелым снаряжением: палатки, веревки, снедь и прочее, что необходимо для выживания на скалах и ледниках. При случае я всегда задавал вопрос: «А зачем такие муки?» У меня ведь все-таки работа, а у них отпуск.

Обращало на себя внимание, что альпинисты — люди с интеллектом выше среднего, а то и выдающегося. Так зачем они здесь в опасности и в трудах среди хаоса скал, темных пропастей и сверкающих льдов? Что ищут? Оказалось, они ищут уникальное. Их цель — неповторимый маршрут или известный, но в особых условиях: зимой, с другими товарищами. Маршрут восхождения наших альпинистов на Джомолунгму считается уже неповторимым, хотя по другим направлениям восходят сотни людей.

Обнинский математик и альпинист Р.В.Плыкин считает, что «в горах и в математике нужны чистота и женственность, дающие способность принять очертания изучаемого предмета»¹⁷. Как принять очертания гор, их некультуренный ландшафт?

Женственность и архетип жизни

Есть кавказский охотничий миф. В нем говорится о богине зверей (она же дочь бога охоты) и охотнике, который ее посещает. В обмен на сексуальную связь богиня посылает охотнику дичь под его выстрел. Описывается внешность богини. Она красавица с длинными русыми волосами. У грузинских горцев сванов ее зовут Дали. Один охотник упал со скалы. Дали его спасла, опустив в пропасть свои длинные волосы, и он выбрался. Этот эпос начинается словами «Есть женщина некая Дали» — т.е. мир апокалиптически пуст и в нем только женщина, мужчина и звери.

Кавказский охотничий миф и соответствующее высококультуральное поведение в очень выраженной форме я обнаружил у абхазов. Все мужчины там любят охоту, но не все ею

приняты. Перед уходом в горы охотник не спит с женой. Должен туда уйти незамеченным. В начале пути надо перешагнуть ружье. Он готовится ко встрече с дочерью бога охоты. Ее зовут Тымра. Она прообраз лермонтовской царицы Тамары, которая жила в замке, принимала гостя-смельчака и проводила с ним роковую для него ночь. Если охотник в первый раз встретил прекрасную дочь бога охоты, то она молча показывает ему обе ладони (10 пальцев). Надо отрицательно качнуть головой — она один палец загибает. Так надо пройти до последнего пальца — один год будет длиться их союз. Только самые сильные мужчины могут выдержать два года. Такие охотники обычно сходят с ума. Количество добытой дичи тоже будет ограничено. Один старый охотник, мой знакомый, случайно убил одной пулей двух коз, он заплатился за это и больше не охотился.

Что происходит в кавказских горах? Там разыгрывается архетип человеческой жизни, согласно которому человек наделен долей, своим счастьем. Но нужны усилия, чтобы реализовать свою судьбу, т.е. архетип жизни. Уникальность гор скрывает в себе неповторимость женщины и каждого момента жизни. На это нужно «отреагировать правильным очертанием предмета» — своим поведением.

Женский птичий мысле-образ

Горы — место физического и метафизического подъема. Для поведения в горах существуют предписанные ритуалы. 80-летний командует 70-летним, как мальчишкой. Не послушается, звучит угроза: «Я тебе крылья сломаю». Это значит, что переломает руки. В горах надо использовать особую лексику. Приведенный пример свидетельствует о метафоре полета: человек соотнесен с птицей. Как и она, он может отделяться от земли. В быту разных народов есть масса обрядов отделения человека от земли. Кто не носил невесту или новобрачную на руках? В старинном русском быту жених брал

невесту с телеги на руки и вносил в дом. Носят на руках триумфатора. Английский антрополог А.Хокарт показал, что предикатом царя является его мифологическая способность к левитации.

Архетипически птичья метафора человека в горах отсылает к родильному началу. В абхазской культуре голова дрозда используется в качестве афродизиака, средства, вызывающего любовь. В европейской традиции ребенка приносит аист. Вот почему в охотничьем языке абхазов птичья метафора относится к младшему по возрасту.

В целом горы и птичьи метафоры представляют женский мысле-образ – комплекс представлений и поведения, который находится в агональной позиции к мужскому мысле-образу. Соответственно такому распределению женственность маркируется в верхней части тела: предписанное в разных традициях обязательное ношение головного убора, удаление одной из грудей у мифических амазонок и т.п. Мужественность (в смысле маскулинности) – в нижней: «колени» в смысле мужской генеративности, шрам на колене или бедре Одиссея, этимология имени Эдипа «распухшая нога», выражения вроде «хромает на третью ножку» и т.п.

Агональность обоих мысле-образов проявляется в ритуале «победить птиц», который широко представлен на Кавказе, а следы имеются и в восточнославянской традиции. Речь идет о правиле утром выходить из дома, обязательно что-нибудь поев, иначе тебя «победят птицы». Выявленные мысле-образы имеют прямое отношение к непонятному до сих пор древнегреческому сюжету войны пигмеев с журавлями: люди-дети и птицы здесь сохраняют изначальную агональность. В Греции любили изображать данный сюжет, при том что миф как таковой отсутствовал. Это начало представлений о птицах, приносящих детей, где пигмеи – дети.

Первое свидетельство данного мысле-образа обнаруживается в одной из палеолитических пещер в Пиринеях, где изображен лежащий на спине мужчина с эрегированным членом, а над ним находится птица. Археологи подозрева-

ют, что та птица изображает душу человека. Можно сказать и больше: мужчина с пенисом не просто сексуальный партнер, ведь женщина рядом не изображена, он символизирует вообще родильную деятельность. В разных этнографических традициях лежащий на спине человек — мертвый. Но тот, о котором идет речь, ни мертвый и ни живой. Значит, он символизирует в конце концов зародыша. В данной композиции с птицей запечатлено становление шаманских представлений с неперменным путешествием шамана в небо в мир птиц и душ. В развитом шаманизме специалист-шаман ищет душу больного. Но в истоках шаман участвует в порождении жизни, он помогает зародышу родиться.

В горах лучше всего сохранились изначальные мысле-образы человечества.

Имя в горах

Вот еще один горный обычай, поразивший меня в горах Абхазии. Там, когда человек ночью пьет воду из источника, его товарищ должен громко произносить имя первого. Если человек в одиночестве и хочет напиться воды, он должен сам сначала громко три раза произнести свое имя. Обычай мне объясняли тем, что, произнося имя, себя предоставляют водной богине Дзыдзлан или же от нее защищаются. Как видим, это поведение моделирует кавказский охотничий миф: в обмен на благо через имя предоставляют себя.

Обряд произнесения имени маркирует событийность, но не социальную, а личностную. Эта событийность, являющаяся и процессом, и структурой, удивительна. Она создает такую виртуальную реальность, которую гештальт-психологи называют «ага-реакцией», но нам лучше именовать «ага-реальностью». Ее точно обозначил мой знакомый охотник из Подмосковья. Когда он обнаружил лисицу, попавшую в капкан, он произнес: «Ага, попалась!». Смысл события, доказывал Ж.Делёз¹⁸. Мы бы добавили: виртуально-

событиен и агонален. Описанная ситуация – результат столкновения стратегий охотника и зверя. Но вернемся к кавказским охотникам.

Человек, произнося имя при набирании воды, ритуально бездействует – он получает благо божества воды как дар. Собственно, даром от богини охоты является также дичь – охотник же ритуально бездействует. Бездействует и упомянутая фигура мужчины в палеолитической пещере. Перед нами событие-бездействие, предполагающее неполноту субъекта и реализацию его потребностей в полноте. Ожидание архетипической полноты характерно для виртуальной реальности. Состояние находящегося в ожидании человека устремляет его ко встрече с богиней охоты или воды.

Виртуально-бытийная ответственность

Ожидание входит в состав той агональности, которая выступает основным свойством виртуальной реальности. Эта реальность не поддается моделированию, т.к. субъективна, интенциональна, не равна конкретно взятому моменту. Она с трудом описывается даже мифом, который отступает перед ее сложностью, а то и просто исчезает на интимно-личностном уровне. От охотников трудно чего-либо добиться о богине охоты – это сфера их эзотерического опыта.

У виртуальной реальности есть организующий ее результат – рационализм, как бы отсутствующий в начале. Это то самое закамуфлированное сознание, о котором писал М.К.Мамардашвили. Этот философ был очень чувствителен к женскому породительному началу культуры. Недаром он говорил о том, что общество состоит также из еще не родившихся людей¹⁹. Факт, увеличивающий витальный потенциал общества. Философии, социологии, этнологии, медицине трудно обратить свое внимание к витальному потенциалу России – в нем есть эзотерическая составляющая, но без этого нам не понять своего места в потоке времен.

«Мочь» — залог виртуальной реальности, порожденной агональными мысле-образами. Какое это сознание? Если использовать разделение, введенное В.П.Зинченко, то это бытийное, а не рефлексивное сознание²⁰. Это то самое сознание, которое дает «способность принять очертания изучаемого предмета», женская способность.

В традиционных обществах тревога о будущем выражалась в заговорах и заклятиях. При болезни ребенка ему на Руси и на Кавказе меняли имя. С другой стороны, всякая нечисть не любит, когда ее называют по имени. У ассирийцев, чтобы лишить беса силы, надо назвать 12 его имен²¹. Но относительно человека, как мы убедились при рассматривании обряда произнесения имени в горах, это самое имя его спасает. А разве сейчас отошло в прошлое понятие «дорожить своим именем» или «именем страны»? В этих ситуациях мы бытийствуем не в «архаике», а в виртуальной реальности, рациональность которой наполнена ответственностью.

Бытийное сознание виртуальной реальности не мифопоэтично и не архаично, хотя оба последних термина стали прочно связывать между собой в отечественной культурологии. По определению лучших знатоков дела, миф буквален и субстанциален²², «мир эллинской мифологии насквозь материален и чувственен», вещественен²³. Следовательно, миф — это один из способов жизни, образов жизни. Скажем теперь, жизни в виртуально-бытийной реальности.

Итак, мы продвинулись с поверхности мифа к женскому мысле-образу, а от него еще глубже — к виртуально-бытийной реальности, которая сегодня в кризисе, потому что мы плохо ее описываем на языке современности.

Узнавание в виртуально-бытийной реальности

Узнавание, столь значимое для Аристотеля, — важнейшая проблема в виртуально-бытийном плане. Сначала посмотрим, как охотник узнает богиню.

В кавказском охотничьем мифе признак богини ее красота и особенно светлые волосы. Они даже светятся. В одной мной записанной у абхазов версии богиня пришла ночью в село охотника, и они уединились в свайном амбаре для зерна. Утром его жена увидела светящиеся и до земли свешивающиеся волосы богини и отрезала их. Богиня прокляла род охотника, сказав, что он будет немногочисленным, но удачливым в охоте, и исчезла. Как видим, мотив волос семантически связан с родильной деятельностью. Тогда сванская богиня, опустившая в пропасть свои волосы для спасения охотника, моделирует подъем зародыша-дителя птиц. Следовательно, волосы богини не только внешний знак ее пола, но и знак выведения наружу зародыша – внутреннего тела женщины. Охотник узнает богиню по ее внутреннему телу, явленному внешним признаком. Это ее тело в философском смысле – женская телесность. Своим внутренним телом, находящимся вне ее в охотнике богиня «вброшена в мир», говоря терминологией М.Хайдеггера, или находится в состоянии «быть-вне-себя», по терминологии Ж.-Л.Нанси²⁴.

Но охотник – это только эпизод женской устремленности к границам вселенной. Волосы богини и реальной женщины – знак этой ее устремленности. Недаром старики-чеченцы считают, что черт крутится около женщин, поскольку у кого-то из них есть золотой волос, по которому можно путешествовать между мирами (запись 1987 г.). Женская телесность светоносна и эфирна.

Теперь посмотрим, как узнается охотник. Тоже по его атрибуту – ружью: выходя их дома он должен, положив его на землю, через него переступить. Это и есть ритуал узнавания охотником самого себя. Он кладет ружье на землю, которая хранит зародыши. Ритуально он сам становится зародышем. Ружье и зародыш тяжелые. Недаром о беременной у разных народов говорят: «она тяжелая». В старину у горцев Кавказа нельзя было держать ребенка на руках при людях, его немедленно клали на землю: ситуация возвращалась в самое изначальное состояние, когда люди не были размно-

жавшимися, а были духами. Того же происхождения древнегерманский обычай, согласно которому, если мужчина поднимал с земли новорожденного, то это был знак признания его своим ребенком.

У ружья еще одна символическая функция – оно служит мужским знаком достоверности. У горцев Кавказа на надгробном памятнике мужчине изображали саблю и ружье, женщины – ножницы. В версии мифа, где жена увидела охотника с любовницей, первая орудует ножницами не случайно. Знак достоверности не просто внешний атрибут. Ружье охотника, наносящее раны, само знак этой раны, которая служит знаком достоверности мужчины. Тело мужчины должно иметь раны. Шрам на колене Одиссея великолепно обыгран в поэме: вернувшийся царь в образе нищего все равно узнан служанкой Евриклеей по этому шраму, когда она мыла ноги «страннику». В нормальном первобытном обществе первые шрамы мужчина получал мальчиком во время возрастных инициаций, они были следами ран, нанесенных старейшинами. В фольклористике этой темы касался В.Я.Пропп²⁵. Добавим еще доказательства К.Г.Юнга, согласно которым раны и кровотечения у мужчины моделируют периодические кровотечения у женщины²⁶. Боль – другое инобытие раны и атрибут женщины. У абхазов когда-то существовало женское соревнование по перенесению боли: они выхватывали голыми руками из кипящего котла куски мяса.

Итак, с мужской телесностью та же ситуация, что и с женщиной: мужчина узнается по крови, по внутреннему телу, эксплицированному как внешнее у женщины. Ясно, что, телесность сама по себе лишена пола. Но она получает гендерность культурогенно через ритуал.

Трансформы системы «животное — женщина — мужчина»

В этой интриге есть еще она любопытная сторона — звери, которые становятся охотничьей дичью. Если следовать логике К.Леви-Строса, они играют роль посредников-медиаторов в мифологическом мышлении, устраняя противоречия между природой и культурой. В самом деле, дичь, предназначенная охотнику, с одной стороны, еще в природе, а с другой — уже покинула ее, находясь уже в культуре.

Но ситуация все же сложнее. Ведь дичь, идущая под выстрел охотника, это сама богиня охоты. Мне приходилось у горцев Кавказа записывать сюжеты, когда охотник по ошибке стреляет в непредназначенного ему оленя или тура и за это несет жестокое наказание, ибо тем животным оказывается само божество охоты. В связи с этим сюжетом рассмотрим возможные метаморфозы животного тела и человеческого. Выделяются следующие 4 позиции.

Позиция первая: в парадигме «животное — женщина — мужчина» женщина заменяет животное. В рассматриваемом мифе нас интересует зверь как ипостась женщины и наоборот. Это довольно распространенный сюжет в фольклоре: мужчина прячет перьевое облачение девушки-птицы или приносит в дом лягушку, а она оборачивается царевной. Эти сюжеты часто несут морализаторский пафос — женщина, превратившаяся в человека из животного, оказывается носителем мудрости. В плане социомифического женщина, заменившая животное, стала Великой матерью. Она безмужняя. Это та основа, которая лежит под квазиисторическими представлениями о матриархата²⁷.

Сюжеты такого рода были использованы учеными советского периода для создания разных вариантов учения о первобытнообщинной формации. Основа эта подкреплялась умозрительными суждениями о неизвестности в первобытности отца при известности матери. Но проследим истоки отношения «животное — человек» глубже во времени.

Вторая позиция: парадигма, где мужчина замещает животное. Животное появляется в гендерной эпопее как партнер женщины еще в палеолите. На пространствах Евразии это бык. Тот самый, которого на потолке пещеры в Альтамире увидела испанская девочка Мария. Отметим, что бык всегда символически лунное животное — у него новолунные рога и раздвоенные копыта. 28-дневный цикл Луны совпадает с женским циклом. Латинское слово «менструации» происходит от названия Луны. У папуасов мужчина-Луна считается первым мужчиной девочки, у которой начались кровотечения.

Реальный мужчина-жених оказывается заместителем быка. Вот почему у кабардинских аристократов невесту везли в арбе, запряженной быком, у дагестанцев в средневековье новобрачный имел первую близость с невестой на свежесодранной шкуре быка. А у балкарцев еще в начале 1990-х гг. я фиксировал вход невесты в дом жениха по бычьей шкуре.

Третья позиция: женщина замещает мужчину и в парадигме остаются две женщины. Мы получаем широко распространенное в мире представление об исключительно женском сообществе амазонок. Они находятся во вражде с мужчинами, но вынуждены для продолжения рода раз в год с ними встречаться. Это чисто мифологический сюжет использовался для подтверждения теории матриархата. На деле перед нами вариант телесной рефлексии, куда включена тема эзотерического знания. И поэтому амазонки почитают Прометея²⁸.

Вариантом амазонской темы я считаю сванский институт *цацлоба*. Половозрелая девушка заводит себе друга, с которым проводит много времени. Им позволено даже вместе спать. При этом никакие эротические отношения невозможны. Когда девушка выходит замуж, то ее *цаци* остается ее лучшим другом. Он защищает права этой женщины в новой семье, опекает ее детей.

Четвертая позиция — когда в системе «животное — женщина — мужчина» место женщины занято женщиной. Отношения между двумя мужчинами выливаются в дружбу. Шумерский эпос великолепно иллюстрирует ментальные исто-

ки этого процесса. Молодой царь Урука Гильгамеш был очень силен и буйного нрава. Всему обществу он доставлял много беспокойства. Чтобы обуздать его, боги создали ему столь же сильного и дикого человека Энкиду. Он был похож на зверя, очень волосат. Но случилось так, что оба они подружились и совершили вместе много подвигов. Горе Гильгамеша было безгранично, когда Энкиду умер. В поэме содержатся глубочайшие философские мысли о неудаче достичь бессмертия и трагизме человеческой жизни, что с величайшей художественностью выражено в плаче Гильгамеша. Поэма посвящена мужской дружбе.

Вариантом переходной стадии к данной позиции является отношение двух мужчин, включающее эротический момент. Это широко известная в античности педерастия. Сила древнегреческой фаланги состояла в том, что перед строем опытных воинов стоял ряд из их юных друзей-любовников, жизнь которых защищали их старшие друзья.

Время и телесность

Описанные трансформы возможны, если мышление оперирует с телом, лишенным органов, т.е. с телесностью. Такое тело целостно²⁹. Поэтому оно больше занимаемого им пространства. В сущности, такое тело равно границам вселенной, оно апокалиптично. Это сверхпространственное тело трансформируется во времени. Именно эта причастность ко времени подчеркнута в кавказском охотничьем мифе: богиня погибает пальцы-годы. Она сокращает фактор времени, повышая статус пространственности своего тела, предназначенного охотнику. Вот тогда-то ее тело оказывается вброшенным в мир из беспредельного пространства. Оно обретает тяжесть и протяженность для этого.

Максима «всему свое время» разнообразно звучит в культурах горцев, где я фиксировал охотничий миф: у абхазов, сванов, осетин, балкарцев и карачаевцев, ингушей и че-

ченцев. Острое переживание краткосрочности человеческой жизни при пространственном сокращения вселенной при- велось отметить у последних. Чеченские старики, когда хотят выразить эту мысль, говорят фразу: «*Дунея вайн дац*». Бук- вальный перевод: «Вселенная не наша», но смысл по-русски лучше всего передается народным выражением «эх, ма, жизнь!». У абхазов популярно суждение, что «мы все в гостях у Бога».

Повсюду на Кавказе существует запрет считать людей. В бланках трудовых договоров, которые мы заполняли с гор- цами водителями или проводниками, была пропечатана строчка «количество детей». Мои друзья всегда указывали неверное число. В силу витальной составляющей в телесно- сти. Она неизмерима. А вот количество дичи, определенной охотнику, отмерено. Здесь дичь переводится в состояние кон- кретных тел. Это благо измеримо. Примечательно, что тушу, принесенную в село, сам охотник никогда не должен де- лить — сам он остается в состоянии телесности и благодати. Ведь у телесности нет места. Это пустота, в которой присут- ствуют ресурсы благ и возможность человеку стать охотни- ком или кем-нибудь еще.

Тактильное тело и сотворение Евы из ребра Адама

Блага идут из пустоты, через касание. Потому-то каса- ние так строго регламентировано, так же как дистанция об- щения, например, очень длинная у англосаксов и короткая у арабов. Большая у абхазов, очень короткая у грузин. Бывая в Сухуми, я узнавал, кто сел рядом в троллейбусе: если чело- век извинялся, даже меня не коснувшись, — абхаз, тесно при- жавшись и начиная общаться, — грузин. В последнем случае видна ближневосточная телесная традиция.

Телесность, окруженная табу, хранит благо: в русском быту и по сию пору кое-где веревку, на которой покупатель поведет купленную корову, он принимает не голой ладонью,

а хотя бы обернув ее рукавом. Вот и хлеб гостям подают на полотенце: с телесностью нет контакта. Так возникла одежда — как хранилище телесности³⁰.

Повсюду табуировано касание между мужчиной и женщиной. Это табу служит сохранению целостности телесности с ее ресурсами блага. Женщина — носитель целостности, целомудрия.

Обратимся к интерпретации К.Леви-Стросом мифа американских индейцев о небесных женщинах, которые оборачиваются то куропатками, то утками. Он считает, что взаимодействие героя с ними через касания, это моделирование способам ловли этих птиц³¹. У великого структуралиста много таких натуралистичностей, но, при всем том, мы должны быть ему благодарны за разработку проблем дикарской философии.

На самом деле путь мифа обратный — от касания как предиката телесности к сюжету, в данном случае о птицах-женщинах. Через касание их герой получает благо. А где касание в нашем кавказском мифе об охотнике и богине? Ясно, что в сексуальной их связи. Кажется, что эту охотничью повадку сохранил наш прародитель Адам.

На протяжении моих многолетних исследований на Кавказе сложной вербальной, поведенческой и когнитивной проблемой было явно архаическое использование разной животноводческой лексики для описания человека. Так, термином «рогач» в абхазо-адыгских и нахских языках называют себя горделиво мужчины молодых возрастов. Аналог можно видеть в неоднократном сравнении в Торе прекрасного Йосифа с быком: «Он великолепен, как первородный бык, и рога буйвола — его рога» (Дварим, 33:17).

Примечательно обозначение зрелого мужчины в абхазском *итымтха* («полный, целый») и ингушское *онк долуш стаг* («человек, имеющий онк»). Последнее выражение мало кто помнит. Оказалось, что *онк* архаическое слово, означающее «бок». Смысл расшифровывает старинный кавказский обычай, согласно которому после прибытия в село гостя

юноши отправлялись в горы на охоту на самку козы. Сваренную тушу гость должен был распределять. Касаясь ножом кусков мяса, он предназначал их сиротам и вдовам, касаясь головы, он ее направлял почетным старикам, других частей — они шли для общего застолья. Бока туши, которых он не касался, юноши паковали гостю в дорогу. Отсюда следует, что, термины «полнота» и «имеющий бок» — это обозначение статусного ранга почетного мужчины-гостя. Статус мужчины-хозяина также зависел от упитанности его скота. В Грузии (в Кахетии) ради престижа хозяин специально натирал маслом бока буйвола.

Итак, статус полноценного мужчины связан с ритуалом восполнения его «боковой» телесности. Исходно символическим восполнением был бок быка, животного, имеющего отношение по форме рогов, копыт и сроку вынашивания детеныша к репродуктивной деятельности человека. Исходя из всего этого, сотворение Евы из бока (ребра) Адама можно рассматривать как статусную процедуру человека, прошедшего возрастную инициацию и вступившего в репродуктивный возраст.

ГЛАВА 2. МЕНТАЛЬНОСТЬ ОБЛИКА

Аудиовизуальная культура молодежи

Считается, что мир современного человека определяется четырьмя аудиовизуальными техническими средствами. Это кино, телевидение, видеомэгнофон и Интернет. Я бы присоединил сюда новую этнологию тела. Оно стало мощным визуальным выразительным средством. Обо всем этом много написано, но мало чего тут понято. Говорят о постмодернистской множественности реальностей (Жан Бодрийяр), о конце истории (Фрэнсис Фукуяма), о конце географии (Поль Вирильо), о новой первобытности (Маршалл Мак-Люен). А тут еще «спасители» вроде Алена де Бенуа с его нордической мифологией или наши Александр Дугин и прочие с их неоязычеством. «Пророки» констатируют, что эстетическое, стилевое, выразительное начало поглотило этическое. В результате все стали одиноки и агрессивны. Культура перестала быть нормой. Тогда культура – фикция. Фиаско культуры?

Давайте спокойно во всем разберемся. Прежде всего надо понять, откуда происходит безнадежность названных позиций. В этом поможет этносоциология, которая предоставляет нам более широкий и глубокий замер, чем тот, который способно дать прогнозирующее сознание, само нахо-

дящееся в кризисе идентичности. С широкой этносоциологической точки зрения происходящему следует дать такой диагноз. В настоящее время в обществе сместилось соотношение центра и периферии культуры. До сих пор ритуально-нормативные структуры были центром культуры, а повседневность — периферией. Теперь повседневность с ее ненормативностью занимает место центра. Повседневность стала ритуально-праздничной. Но как раз с этой самой повседневностью наука не умеет толком работать. Разве что этнология (социальная или культурная антропология).

Человек запрятан в повседневность в большей мере, чем в ритуально-нормативных структурах. Корень происходящего сокрыт в витально-личностном пространстве³². В этом и состоит весь пафос модного ныне антропологического подхода. Но современные моралисты вслед за Жаном Бодрийяром говорят об изменении базовых качеств человеческой природы³³. Суть изменений, по Бодрийяру, вызвана тем, что если раньше труд был основной мотивацией жизни, то теперь таким императивом стало наслаждение. Позволим себе не согласиться с мэтром. Не наслаждение, а все тот же труд с его муками и радостью. Но не в добыче куска хлеба, а в самовыражении человека, в сотворении своего собственного образа и в представлении его другим — обществу. Можно ли считать, что здесь принцип игры сменил принцип деятельности? Те, кто так считает, говорят о том, что человек стал потребителем со свободой выбора. Но вернее то, что человеческая деятельность просто разворачивается теперь на торгово-игровом поле.

На этом поле нет места стереотипизации. Нет уже места, по словам Ролана Барта, той самой доксе, о которой говорил Аристотель, подразумевая под этим термином всякое упрощение, свертывание социально-культурных отношений и притязаний личности. Барт использовал понятие доксы для обозначения состояния литературного языка, опутанного окосневшими литературными нормами. Дискурсом, взламы-

вающим эти нормы, оказывается пара-докса. Носителем таких деструктивных тенденций является человек пара-доксы, парадоксальный человек³⁴.

Вот и оказались мы теперь там, с чего начали: у проблемы, обозначенной многими современными моралистами как кризис культуры. А антропология смотрит на все спокойно — это не кризис культуры, а переходное возрастное состояние человека, юношеская стадия, ставшая культурно определяющей доминантой. Это тоже культура, но парадоксальная. Зародившись в среде тинейджерства, она раздвинула свои хронологические рамки, захватив другие возрасты. Стайки 70—80-летних пенсионеров, кочующих по странам мира, с любопытством взирающих на его многообразие, антропологически тоже тинейджеры. Может быть, только без девиантного поведения и агрессии. А что касается настоящих тинейджеров, то их девиантность типологически оказалась той же, что и поведение таких странных персонажей, как колдуны, мельники, печники, калики перехожие и другие интересные типы любого этнографического описания. Эти персонажи находятся и не находятся в конкретном обществе, они маргиналы. Но они необходимы обществу, потому что являются носителями не маленького стереотипизированного, доксального опыта, а большого человеческого, новаторского, парадоксального человеческого потенциала. Этот аспект тинейджерства надо рассматривать на фоне гипертекста девиантности, который является универсалией человеческой культуры.

Как показало наше исследование, «сообщество тинейджеров специфическая неформальная группа, но не толпа и не фрагмент массовой культуры. Конечно, ему свойственна событийность массового сознания, аффективность, эмоциональный экстремизм, но здесь нет полной формализации вторичных символов. Здесь есть представление о событии как о процессе, на который можно влиять своим состоянием и своей деятельностью, т.е. магическим путем. Это ритуально-мифологический элемент мышления, когда одно событие равно другому и само себя тем самым объясняет (принцип

имманентности). И здесь есть архетипический поиск противника для поединка — это элемент эпического сознания. Витальность надежды у тинейджеров это мифологическое, «вечное возвращение», приходящее время и приходящее благо. Конечно, тинейджеры не мифологические перераспределители блага, они сами для себя благо, «счастье», наполненность витальностью. Они полагают, что пол и секс только их атрибуты. Они делают тем самым свою витальность знаком своего существования. Можно сказать, что бессодержательность их сообщества не структурируется, а тематизируется. По принципу такой топической организации строится народная культура. В качестве знаков-тематизмов тинейджерами используются вещи. Существенно, что эти вещи не образуют конкретного текста с определенным смыслом, а это некий гипертекст, сумма знаков группы, знаков «курса вселенной». Тем самым их культура избегает тотальности стиля. Каждая вещь, появившаяся в их сообществе, не предмет моды, но событие.

Самым подходящим определением для культуры тинейджеров будет определение ее как гипертекста, основное свойство которого топическая организованность при максимальной внутренней свободе³⁵.

У тинейджеров нет знаний письменной культуры, они барды устной традиции. Их опыт — вот эта жизнь с ее повседневностью, они герольды повседневности. Примечательно, что только изощренный психоанализ и европейское литературоведение (З.Фрейд, К.Юнг, М.М.Бахтин, Ж.Лакан, Ж.Деррида, Р.Барт и другие постструктуралисты, а также семиотики) смогли приблизиться к пониманию этой культуры, не имеющей логики и смысла. Здесь организующим началом является повседневность. Ее поэтика строится на меняющихся планах и ракурсах. В быту посуда, стоящая на столе, — крупный план, свидетельствующий о событии (приход гостя или просто трапеза). Посуда, поставленная в шкаф, — это фон какой-то другой мизансцены. Эта поэтика сродни приему кинематографического монтажа. Специализи-

сты говорят, что монтаж дает иллюзорный мир. Но этот мир хорошо известен мифологии: там пространство, по выражению И.И.Стеблин-Каменского, кусковое. Смена визуальных планов повседневности нас организует. Мы ведем себя иначе по отношению к человеку, находящемуся вдали или когда он приблизился. Знакомому пожимаем руку, это крупный план. В культуре повседневности смыслы становятся знаками, а формы зрелищны. Отсюда отмеченная многими эстетизация повседневности. Последние слова стали научным термином, вошедшим в социологический словарь, относящийся к тематизмам постмодерна. В британском Социологическом словаре об эстетизации повседневной жизни говорится следующее: «Понятие, означающее процесс стирания различий между искусством и повседневной жизнью в силу (1) обращения художниками предметов повседневности в художественные объекты и (2) обращения людьми своей повседневной жизни в некоторый эстетической проект при стремлении к определенному стилю в одежде, внешнем виде и домашней обстановке. Обращение собственной жизни в эстетический проект может привести к восприятию людьми себя и своего окружения в качестве предметов искусства»³⁶.

Стилевое, сценическое поведение оказывается визуальным, более того, зрелищным. Почему?

Культура тела и сознание

Наиболее вероятный ответ на этот вопрос связан с культурой человеческого тела. Меняющиеся роли и маски не могут дать человеку достоверности. В такой ситуации знаком достоверности становится тело³⁷. Дело не только в том, что перед нами боди-арт, живая телесная картинка. Все сложнее и интереснее. Современные аудиовизуальные средства позволяют нам остро ощущать объемность нашего тела. Мы оказываемся все время на виду, даже тогда, когда просто си-

дим перед экраном телевизора. Этот экран все видит, это видящее небо. Через экран мы всё видим сами и все видят нас. Телетекст вовсе не однонаправлен, как это утверждает Борис Марков в очень интересной книге, посвященной человеку в пространстве культуры³⁸. С помощью кино, телевизора и компьютера человек становится всевидящим, т.е. обретает свойство видящего неба. Уникальное явление, только зарождавшееся в прошлом, когда человеку свойственно было отождествлять себя в основном со зверем, растением и кристаллом, что было понято Сергеем Эйзенштейном³⁹.

У человека, сидящего перед экраном, идет отождествление не с дневным небом, пронизанным солнцем, а с ночным, раздробленным на образно-смысловые куски. Чтобы понять это ночное сознание, нам следует привлечь метафору зеркала, очень важную в культурологии и давно ею разрабатываемую. Метафоре зеркала Диониса уделял много внимания такой крупный специалист древнегреческой мысли, как Я.Э.Голосовкер, обсуждавший эти проблемы с Б.Л.Пастернаком⁴⁰. Смысл метафоры зеркала в отражении в нем человеческого бессознательного, т.е. в дроблении нашего сознания на куски. Причем для древних греков, как и для Пастернака, метафора зеркала персонифицируется в женское существо, отраженное во множестве зеркал. В этой ситуации раздвоения сознания рождались общечеловеческие мифы об опасности взгляда (американские индейцы оджибве, древние греки и гоголевский Вий). Так дробят вселенную теперь наши экраны. И независимо от наших знаний ночные созерцания дисплея оживляют в нас архетипическую связь зеркала и потустороннего мира.

Но произошла перемена. Дробящий взгляд всевидящего неба стал восприниматься не как угроза конечности и смерти, а как иллюзия бессмертия. Дело в том, что, благодаря техническим средствам, время жизни сведено в точку, к данному моменту. Тем самым мы получаем «укорачивание протяженности временных интервалов, в которых мы можем рассчитывать на определенное постоянство наших жизнен-

ных отношений»⁴¹. Это постоянство с претензией на бессмертие. Смерть исчезла из современной массовой культуры. Среди тысяч мчащихся машин везущая почившего человека незаметна. А была смерть важным структурным моментом у традиционных обществ, например, в праздниках, воспринимавшихся как приход умерших предков. Сейчас вечная повседневность стала праздничной. Устранение смерти повышает семиотическую значимость другого полюса — витально-личностного пространства.

Выделенная нами категория витально-личностного пространства позволяет сомкнуться с теорией поля, развивавшейся Куртом Левиным. Это поле, образованное мотивационными ожиданиями личности. Модель ее развития у Левина рассматривается как возрастание дифференцированности жизненного пространства личности вместе с увеличением временной перспективы⁴².

Что следует из всего этого предварения нашей темы? Самое главное заключение, которое можно сделать, сводится, пожалуй, к антропологическому объяснению той мысли, что в аудиовизуальной современности, где человек сценически находится как бы в ночном театре, постоянно расширяется человеческое «я». Тем самым человек оказывается не тождественен самому себе. Это юношеское, тинейджерское «я», подготовленное к восприятию информации, воспитанию и образованию.

Аудиовизуальная техника создала популяцию тинейджеров, сделавших тело и витальность выразительными средствами. Эти молодые люди стали относительно автономны от культурного ландшафта и тем самым напоминают кочевников, перемещающихся по миру. Замечу, кстати, что именно кочевники палеолита создали монументальные пещерные фрески, африканские бушмены — изумительные наскальные росписи, австралийские аборигены — не менее удивительные цветовые композиции. Мифический Нарцисс погиб, влюбившись в свое собственное отражение. Реальный человек спасается, разоформив и раздробив свое сознание, визу-

ально вынеся его вовне. Кажется, что сегодняшняя эпоха готова воспринять какие-то идеалы и смыслы и воплотить их в творчестве. Но какие? Чтобы не удариться в пророчества, ограничимся констатацией: молодой человек современности уже никому не отдаст свободу и диаспорально-кочевническую форму реализации своей личности. Эта новая форма заключается в стилевом отношении к культурному ландшафту. Локальная среда расширяется до всемирной.

В нашей теперешней жизни значение визуальной коммуникации порождается не просто постоянным созерцанием телевизора или компьютера, а тем, что все тело человека участвует в визуальной коммуникации через экран и в самой жизни. Наше тело стало более демонстрируемым. Следовательно, более значимым для других и для нас самих. Это своим телом мы протестуем, стоя в пикете, участвуем в презентации или в званом обеде. В 1968 г. реальные люди в своем телесном воплощении, а не какие-то абстрактные структуры вышли на Красную площадь, выступив против оккупации Чехословакии. Так называемая молодежная революция на Западе — это революция тела. Подобные события подорвали все основы философии и методологии структурализма с его верой в безликие структуры, а заодно основы других учений о мистических движущих силах истории. Мы вступили в эпоху интенсивной визуальной коммуникации, когда стало ставкой наше телесное существование и особенности перцепций, прежде всего зрительных.

Стремительное развитие визуальных технических средств усложнило задачу философского, социологического и антропологического осмысления зрительной перцепции. Но ее теории отстают от жизни. Большое количество статей и книг по поводу «визуальной антропологии» методологически поверхностно. Эти работы не могут вырваться за пределы натуралистического понимания проблемы. Отстает также методологическое осмысление визуальности в воспитательном и образовательном процессе. Поэтому прежде, чем начать рассматривать визуальный коцепт че-

ловека, мы должны обозначить визуальное пространство вообще, т.е. показать роль визуальности в восприятии человеком мира.

Онтология визуального мира

Нам сейчас надо обратиться к тем страницам Ветхого Завета, где Господь повелел Аврааму принести в жертву своего первенца Исаака. И вот Авраам привел на гору Мориа своего сына, связал его и положил поверх дров. Но раздался голос с неба: «Авраам! Авраам!». Это Бог испытывал Авраама, безмерную готовность человека следовать указанию Всевышнего. Ответ Авраама на призыв Бога в переводах Библии передается словами: «Вот я». Но эти слова (хинне-ни) могут быть переведены как «Узри меня!»⁴³. Обратим внимание, что Авраам демонстрирует здесь не свою наглядную визуальность, но визуальность энергетическую, смысл которой можно понять как выразительный жест послушания и преданности Богу. Эрих Ауэрбах в связи с приведенным сюжетом говорит о богатстве внутреннего развития выдающихся фигур Ветхого Завета⁴⁴. В описанном эпизоде Ауэрбах нашупал всю онтологическую суть визуального устройства мира: чтобы себя предъявить визуально, человек должен обладать достаточной энергетикой духа. Это же подчеркивают синергические концепции.

Визуальность – свойство виртуального мышления с его пространственным иконизмом порождать и структурировать мир как витальную целостность, где жизнь отдельного члена общества является частью коллективного универсума. Не только в традиционных обществах, но и в современности визуальность (иконизм) лежит в основе пространственных моделей, организующих реальность и знание о ней.

В пространственных моделях визуальность вовсе не редуцируется к опыту, хотя реальность также не сводится целиком к витальности. Последняя вместе с визуальностью

представляет собой два самостоятельных феноменально-эмпирических образования. Их нельзя вывести друг из друга, но надо найти ментальное явление, которое вбирало бы в себя оба. Такой искомый уровень, стоящий над эмпирической реальностью, окажется метапозицией. Редуцировать пространственность к чему-то еще бессмысленно. Это означало бы поиск чего-то такого, что феноменально-эмпирически в реальном мире вообще невозможно. Следовательно, мы должны выйти к метапозиции целостной онтологической картины, которая охватывала бы как мир визуальный, так и мир витальной культуры как таковой. Иначе говоря, необходимо осуществлять не редукцию одного эмпирического феномена к другому, а уйти с поверхностного уровня явлений к глубинному ментальному уровню и в конце концов к концепту человека.

Уровнем, который непосредственно примыкает к миру реальности и дает нам возможность построить метапозицию, является уровень визуальной рефлексии. Точнее говоря, речь идет о феномене мышления вообще, которое нас интересует в данном случае со стороны своей визуальности (визуально-го предиката мышления).

Визуальное мышление организовано топически, т.е. объекты реального мира в нем связаны не причинно-следственно, а распределительно-топически. Отсюда топические и идейно-визуальные связи. Так, тело человека оказывается соразмерным ландшафту: горы — спинной хребет, реки — кровеносные сосуды и т.д. Например, в иранской миниатюре тело шаха конденсирует в себе все процессы во вселенной: вся суэта жизни осеняется плодоносящим деревом, топологически расположенном на месте головы шаха. Даже, казалось бы, заурядный сосуд может соответствовать телу животного или, судя по орнаментике, всему космосу. Кочевническая юрта — это топ сферического космоса, в котором сквозь световое отверстие «прорастает» дым очага, соответствующий здесь мировому дереву.

Топы культуры не только ментально соответствуют друг другу, обладая чертами гомологических рядов, открытых в биологии Н.И.Вавиловым. Эти топы могут пространственно трансформироваться, вставляясь друг в друга телескопически на манер матрешки. Вот вся вселенная – некое тело. А внутри расположено человеческое жилище. Внутри последнего сна в комфорте и уюте пребывает наше тело. Генезис многих частей одежды восходит к шкуре животного. Тогда оказывается, что человек символически живет внутри тела животного. Но и животное может жить внутри человека – так у многих народов наша душа представляется зверьком, который во время сна может покидать тело, где-то странствовать – и мы видим волшебные сны. У тунгусских народов души людей – возникают из шерстинок оленя или лося. У некоторых народов Сибири весь мир – это космический Лось.

В визуальном мире обнаруживается странная семиотика: здесь означаемое, в свою очередь, что-то означает. Эта возгонка означивания не может идти бесконечно. Оно прерывается самой реальностью, которая перенасыщена знаковостью. Реальность светоносна и визуальна. Поэтому предельно означиванию кладутся регулированием зрительности. Но визуальная коммуникация шире, чем зрительная перцепция: в символе всегда есть невидимая часть, которая императивно присутствует, побуждая нас к работе с символом.

Обратившись непосредственно к визуальному концепту человека, мы должны отметить, что такой концепт не может быть исключительно визуальным или исключительно витальным. В концепте человека оба семантические ряда находятся не в причинно-следственных отношениях друг к другу, но в символически-знаковом и дополнительном. Человек вовсе не определен пространственно объемом своего тела. Уже из того, что мы не представляем своих знакомых только нагишом, следует, что пространственное тело человека дополнено средствами культуры, например одеждой, средой его жилища, студенческой скамьей, профессорской

кафедрой, сиденьем автомобиля, стойкой бара и т.п. В том-то все и дело, что визуальный образ человека позволяет нам вычлениить его из бесконечных положений, в которых он находится, и путем такой абстракции прийти к приятному образу конкретной Маши с нежным голосом и плавными движениями. Этот образ Маши – витальный по своей цели и визуальный по средствам.

Можно представить себе обратное – визуальный по цели образ человека. Тогда мы получим визуальный концепт человека, который достигим витальными средствами, используемыми в виде знаков. Этими средствами визуального концепта человека распоряжается антропологическая наука. Она может предоставить построенный ею визуальный концепт человека в распоряжение философии. В этом и состоит задача данной работы.

Удовольствие от мнимостей

С кем не случалось попадать в конфузное положение, когда не сразу узнаешь давно знакомого человека. Чтобы скрыть неловкость, говоришь: «Я тебя не узнал – будешь богатым!». Давайте задумаемся над вопросом: «А причем тут, собственно, богатство»?

Для начала эту странную ситуацию нам надо перевести в оппозицию между видимым и невидимым. В качестве видимого в упомянутой ситуации выступает «богатство», а невидимым оказывается наш знакомый. Обозначив эту оппозицию, отправимся побродить в мире народных обычаев. Вот украинский обряд. Накануне Нового года в Щедрый вечер хозяйка дома пекла много пирогов и складывала их друг на друга на столе. Хозяин становился в красном углу и прятался за эту кучу пирогов. После этого звали детей. Они входили, молились и спрашивали: «Где же наш батько?» «Разве вы меня не видите?» – отвечал он. «Не видим, тато», – говорили они. «Дай же, Боже, чтобы на следующий год не видели», – подытоживал ситуацию хозяин⁴⁵.

Что здесь происходило? Ритуальное исчезновение хозяина (его невидимость) на этом обряде плодородия должно было обеспечить обилие пирогов из урожая следующего года (что станет видимым). Аналогичный по форме и по смыслу обряд известен у других народов. Он был мною зафиксирован в Абхазии и описан также фольклористом Сергеем Зухба. В некоторых других традициях хозяину положено было прятаться за хлебным снопом. И тогда обряд проводили в поле. Так делалось в античной Европе. Кстати, таинственные элевсинские мистерии завершались молчаливым и торжественным созерцанием колоса пшеницы. Очевидно, кто-то за ним «прятался» — царь Триптолем, а может быть, сама богиня плодородия Деметра.

Подобные обряды плодородия, как и фразеологизм «будешь богатым», произносимый в ситуации неузнавания, хорошо показывают явление, которое состоит в энергетическом инвестировании и появлении чего-то видимого. Инвестирование возникает, когда исчезнувший из визуального поля объект этим своим состоянием порождает осязаемое благо культуры. Прибегая к термину инвестирование, мы обращаемся к психоаналитической традиции. Как известно, «инвестированием» во французском и итальянском языках было обозначено понятие *die Besetzung*, введенное Зигмундом Фрейдом. Этим понятием Фрейд отмечал различие между «представлениями» и «квантом аффектов» («аффективной ценностью», «суммой возбуждения»), где аффективное состояние в той или иной мере включается в эти представления.

Фрейдовский термин связан с психоаналитической концепцией конверсии — одной из моделей деятельности нервной системы, представленной через энергетическое изменение на нейронном уровне. Инвестирование в этом смысле — это заряд нейронов или величина его энергетической нагрузки. В разных своих работах Фрейд толковал энергетическую нагрузку как энергию влечений, которая, будучи порождена внутренними импульсами, стимулирует преобразование пси-

хики. В поздних работах Фрейд мало ссылался на действие нейронной системы и больше связывал понятие энергетической нагрузки с действием «психического аппарата».

В нашем случае мы должны говорить о перцептивном механизме инвестирования, который возникает в момент перехода наблюдаемого объекта в не наблюдаемый. Но здесь мы должны говорить не столько об энергетической модели, сколько о резонансной.

Убедительный пример визуально маркированного резонанса — переживания болельщиков на футбольном матче. Попадание мяча в ворота инвестирует огромные психические изменения у тысяч болельщиков, присутствующих на большом стадионе. Мяч, влетевший в ворота, как бы «невидим». В пользу этого последнего наблюдения можно привести разнообразный этнологический материал. Например, абхазское название финиша, черты, за которую нужно забросить «чижик» или аналогичный предмет, — *амба* (буквально «невидимое»). По аналогичному принципу были организованы ритуальные игры с мячом у древних мексиканцев. У них мяч олицетворял солнце. Перипетии игры предсказывали поведение светила в будущем году и, соответственно, богатство и небогатство, урожай и неурожай.

Бросается в глаза, что инвестирование по механизму своего действия стоит близко к понятию идентификации в психоанализе — трансформации, которая происходит с субъектом при ассимиляции им своего образа. Только в отличие от идентификации инвестирование представляет собой ассимиляцию объектов внешнего мира. Внешний мир в виде его предметов существует перцептивно-образно и тогда инвестирует состояния человека. В таком инвестировании и состоит сущность так называемого мифопоэтического пространства.

Вся история мировой культуры показывает, что были эпохи, когда осмысление визуального инвестирования было важнейшей человеческой и общественной проблемой. В Древней Греции театральное созерцание становилось для

граждан чуть ли не государственным делом и оплачивалось из специального фонда. В Древнем Китае вся деятельность чиновничьего аппарата рассматривалась как «восстановление лица» императора, а на семейном уровне это были усилия младших по «восстановлению лица» старших. По мнению Ольги Фрейденберг, вся «Илиада» представляет собой развертывание сюжета, как выходит на бой мнимый Ахилл, т.е. Патрокл, переодетый под Ахилла. «Одиссея» — это тоже сплошная история обманов и мнимостей. И самый главный — о возвращении неузнанного («невидимого») Одиссея, обнаруженного, в конце концов, служанкой Евриклеей по шраму на ноге царя Итаки, полученного им во время охоты на вепря⁴⁶. Геракл прошел тот же обряд мнимости, будучи одетым женщиной. Аналогичные истории связаны чуть ли не со всеми богами Олимпа: Зевсом, Гермесом, Деметрой, которая была нянькой, Афродитой (старой пряхой), Апполоном, выступавшим в виде раба, Афиной и Дионисом, вообще чрезвычайно склонным к превращениям. В скандинавской мифологии Тор не узнает Одина и между ними возникает перебранка. В героическом эпосе народов Востока Рустам в бою не узнает своего собственного сына Зураба и поражает его. А разве огромный фонд волшебной сказки у народов мира (вроде царевны-лягушки) не толкует все ту же тему о визуальных мнимостях? И недаром эти мнимости и проблему узнавания изображения так настойчиво анализировал Аристотель, видя в удовольствии от узнавания источник радости познания.

В смысловом пространстве, очерченном для нас естественными языками, на которых мы говорим, визуальная перцепция как никакая другая может отделяться от человека и становится видящим небом, солнцем — глазом неба, видящей плотью, глазом как таковым, глазковым орнаментом и т.д. Потенциал визуальных метафор безграничен. Мы можем объяснить это особенностями зрения: тем, что визуальное наблюдение при всей своей интенсивности и точности может вестись на достаточно большом физическом удалении,

т.е. оно максимально объективировано. Оно объективировано еще тем, что зрительная перцепция не требует обращения к ближней причинности. Зрительная перцепция как бы дистанцирована от причинности. Наблюдаемые объекты мыслятся одновременными, равнозначными и потому допускают выбор из многих в пользу одного из них. Иначе говоря, визуальность строит для нас распределительно-топическую реальность⁴⁷. Это пространственное мышление, в котором снята проблема времени. Тогда разрывы в визуальном поле должны преодолеваются нашим мышлением. В этом построении распределительно-топической реальности визуальная перцепция играет двойственную роль: эта перцепция индивидуальна, она неотделима от конкретного человека и всеобща в силу тотальной значимости. Вот почему визуальная перцепция выступает важнейшей аффективной рамкой, структурирующей человеческое поведение и познание.

В литературе часто встречается суждение о зрении как визуальном ощупывании. Это неправильно. Скорее наоборот, зрение формулирует наше представление о телесности предметов внешнего мира и о нашей собственной. Английский глагол to look этимологически родственен русским словам со значением «гнуть», «быть изогнутым» (лук — изогнутая палка, ср.: лукошко, лукоморье). Эта этимология говорит о том, что при зрении луч виденья заходит за предмет, изгибается, давая нам о нем объективное представление об этом предмете.

Но как велика эта объективность нашего зрения? Действительно, если стоит проблема идентификации с внешним миром, а точнее, инвестирования человека объектами внешнего мира, то встает вопрос об особом фильтре: об избирательности в общем процессе идентификации. Вот такой фильтр, пропускающий только определенный род инвестирования, мы называем антропомерностью. Иначе говоря, наши представления о внешнем мире антропомерны, когда эти объекты нас инвестируют.

Поясним это на одном примере. Чеченским этнологом Саидом Хасиевым был зафиксирован любопытный миф, подтвержденный моими собственными изысканиями. Речь идет о глазах, которые некогда находились на ступнях ног человека. Им там было неудобно, пыль досаждала. Глаза просили Бога поднять их повыше. И это происходило много раз, пока они, поменяв тридцать две позиции, оказались на теперешней тридцать третьей. Данный миф явно связан с ближневосточным мифом о видящей плоти, которая вся усеяна глазами. В поисках же смысла мифа пришлось обратиться к специфике чеченского языка. Оказалось, что для чеченцев горизонт (*ан*, *анайст*) — линия, энергетически гораздо более насыщенная, чем это имеет место в индоевропейских языках. Благодаря этому горизонт тесно взаимодействует с наблюдателем, он как бы приближается к последнему. Несколько чеченцев мне говорили, что в детстве их обуревало желание дойти до горизонта и даже за него зайти. Это одна из констант вайнахской культуры: о том же говорит этноним ингушей (от села Ангушт — «откуда виден горизонт»). Положение дела было чрезвычайно прояснено чеченским лингвистом Зайнди Джамалхановым, который сообщил мне свои ценнейшие наблюдения. Оказалось, что в чеченском языке удаленную от наблюдателя на 20–30 метров траву следует именовать синей травой (*сийна буц*), а траву возле ног — зеленая (*бецара буц*). Это произошло потому, что в чеченской метафизике синее небо через энергетически насыщенную линию горизонта спускается на землю и движется под ноги человека. Соприкосновение человеческих ног со светящимся небом и породило миф о глазах на ступнях. Такое мифологическое представление свойственно не только традиции вайнахских народов. Различие терминов для обозначения цвета удаленной от нас зелени и той, которая под ногами, свойственно также адыгскому (черкесскому) и тюркским языкам Кавказа. Одно из канонических изображений Будды характеризуется тем, что у него, сидящего со сложенными ногами в цветке лотоса, на ступнях обозначен глаз.

Таким образом перед нами не только частная локальная традиция, но некая культурная универсалия мышления, ставшая концептом в вайнахской традиции. Она объясняет, в частности, один эпизод, когда чеченец-старик, верующий мусульманин, дал мне согласие быть сфотографированным на условии обещания, что по его фотографиям пройдут человеческие ноги. Он хотел, чтобы его образ слился со всеобщим образом вселенной и тем самым перестал быть каким-то личным, с точки зрения ислама не приветствуемым поступком.

Мышление этого человека явно исходило из антропомерности мира. Визуальность антропомерна. Начало мира в библейском изложении, когда над бездной витал лик Божий, что увенчалось созданием мира, тоже антропомерно. Оказывается, что визуально-световая вселенная повернута к человеку, она в человеке нуждается. И тогда следует, что онтология мира не может быть завершенной, онтология открыта, потому что она повернута к человеку.

В моей этнографической практике были ситуации, когда я сам вольно или невольно был причиной проявления архетопов культуры. Гостеприимство – всеобщий закон. На Кавказе к этому привыкаешь и как-то об этом даже мало задумываешься. Но однажды в одной чеченской семье, когда я отказывался по какой-то причине от ужина, мне сказали: «Человек не должен ложиться спать голодным». Это архетип пищи, этически выраженный и приуроченный к ночному времени. В другой раз, часа в два ночи, после долгого и напрасного моего стояния на трассе Очамчиры – Сухуми, когда мимо прошли десятки автомашин, пожилой сван тормозит и забирает меня ночевать к себе домой. Кстати, тут же пошел проливной дождь. Он объяснил свой поступок словами: «Человек не должен ночевать под открытым небом». Теперь вспомним греховное виденье Хамом наготы своего отца Ноя. Такое могло случиться тоже ночью. Это архетип одежды, отрицательно выраженный.

Почему перечисленные этические архетипы приурочены к ночи? Потому что ночью человек «невидим» и таким исчезновением своего тела инвестирует пищу, жилище, одежду.

Какова же роль артефактов культуры, облачающих невидимое тело? Она состоит в свидетельствовании. Вещи, порожденные культурой, все ее институты в своем самом глубоком и последнем смысле — это свидетельствования о никогда не кончающемся процессе созидания культуры. Свидетельствования о культурогенезе. Ночной человек, спящий, в ритуальном смысле невидимый, находится в нулевой архетипической точке. Культура создается в этот момент. И архетип, еще никак морфологически не выраженный, императивно требует, чтобы человек не спал под открытым небом, не ложился на ночь с пустым желудком и чтобы нагота его никому не была видна, а днем прикрыта одеждой. «Невидимый» человек инвестирует артефакты культуры. Архетипы культуры построены на основе отрицательного императива. Это мерцание культурогенеза, света человечности. Архетипы непрерывно порождают нашу очеловеченную среду обитания в квартире и на улице, на остановке общественного транспорта и в школе. И не только при прослушивании нового музыкального произведения композитора, а в самых заурядных ситуациях, в самой обычной заботе о ближнем, в элементарном знаке внимания, вежливого обращения. Поэтому мы творим культуру каждый раз заново, с нулевой точки.

Незамкнутая, открытая онтология мира, всегда обращена к человеку. Сушествуют и закрытые онтологии. Это магия. В магическом пространстве вещи живут сами по себе, лишённые всякого нравственного императива. Они просто видны обычному глазу или через магический кристалл. В магическом пространстве свет только лишь средство, но ни цель и не этика. Поэтому Люцифер, восставший против Создателя мира, — носитель света, так переводится его имя.

В закрытой магической онтологии зрительность управляется не этикой, а автоматическими смысловыми связями. Злой глаз вредит и перемещает богатство (например, заби-

рает молоко у кормилицы или у коровы) просто в силу своего свойства видеть. Злой глаз гасится экскрементами или всем тем, что связано с низом тела. На Кавказе учат детей, выходящих за порог дома, ущипнуть себя за собственный зад. Младенцу мать отирает его лицо подолом собственного платья. Так повсюду в мире. Русские слова «зрак», «зрачок», «зрение» этимологически связаны со словом «дырка» и производным от последнего — дерьмо. Дракон по-гречески «островидящий». Европейский дракон, как и китайский, не только остро видит, но и зловонит. В парадигматически замкнутых метафизических концепциях — таких, как у американских индейцев, весь мир создан из экскрементов мифического существа (например, койота у племени виннебаго в Северной Америке). Подобным сюжетам много внимания уделил Клод Леви-Строс. В экскрементах, в гнилой пище он видит субстанцию, находящуюся между природой и культурой и поэтому медиативно связывающей оба противоположных начала. Но повторяем, оппозиции, связанные пахучей медиативной материей, — черта закрытых онтологий и культур, зашедших в парадигматический тупик.

В открытых онтологиях грязь лишена онтологического статуса. По определению английского антрополога Мэри Дуглас, здесь грязь — это то, что «лежит не на месте». Грязь поэтому устранима⁴⁸. В европейском и кавказском фольклоре грязь маркирует невидимость героя. Такова хорошо всем известная Золушка, герой чешского фольклора Пепел. У абхазов младший в семье богатырей по имени Цвицв не участвует в героических походах, его не берут с собой. Он обслуживает очаг, ковыряется в пепле. Но в трудную для богатырей минуту этот невидимый герой силой своего духа оказывается на месте боя и спасает богатырей. Потом они возвращаются и хвастаются своими подвигами, не обращая внимания на невзрачного Цвицва, ковыряющегося в очаге. В фольклоре о Золушке, Пепеле, Цвицве происходит сбрасывание ими несвойственного низкого социального статуса, после чего все становится на свои места.

В открытой онтологии действует свет и зрительность как самостоятельное, независимое от светила начало. В Ветхом Завете свет был создан до Солнца и Луны. Этим светом задана нравственная культурогенная позиция. Напомним, что злое начало представлено светоносным телом – Люцифером. Что же из этого?

Лицо человека и зеркало Лакана

Книга Александра Пятигорского, посвященная теории мифологического мышления, начинается с указания на ситуацию, изучавшуюся в древнеиндийской философии. Речь идет о том, что на сцене перед зрителем появляется голая танцовщица. Она говорит: «Ты меня уже увидел – хватит», после чего исчезает. Затем зритель говорит: «Я тебя уже увидел – хватит». Пятигорский показывает, что диалог этот происходит между вечной несотворенной Природой (индийское слово «праkriti»). Зритель – это вечный нерожденный Дух (пуруша)⁴⁹. Пятигорский считает, что все знающий дух не действует, а действующее лицо здесь природа, которая хочет быть узнанной.

Действительно, в этой ситуации еще нет мифа, если считать природу несотворенной. Тогда знающему Духу нет нужды действовать. Но представим, что зритель – это Абсолютный Дух. Не только знающий, но и действующий и породивший ту самую танцовщицу. Какой же тогда смысл будет в их диалоге? В этом случае танцовщица, которая говорит «хватит» и исчезает, находится в такой же позиции, как хозяин, укрывшийся за кучей хлебов: она есть, но она исчезла, т.е. стала невидимой. Будучи узнанной и увиденной, в своем исчезновении она сохранила тождество самой себе, обрела свою устойчивую морфемность, сама себя проинвестировала. Для этого ей был нужен внешний наблюдатель – Абсолютный Дух. Очевидно, и для Абсолютного Духа описанная сценка не была безразличной. Если он танцовщицу «уже уви-

дел», то что он делал до этого? Как бы то ни было, ясно, что сознание Абсолютного Духа было выключено, а созерцание голой танцовщицы это сознание включило. Зрительность в данной ситуации управляется сознательными усилиями. Это открытая онтология, где зрительность не только этична и культурогенна, но и монистична. В данной древнеиндийской притче подчеркивается монистический принцип видения, единый принцип построения вселенной.

Этот принцип ведет к идее единобожия. Поэтому справедливы те мнения, согласно которым реформы древнеегипетского фараона Аменхотепа IV, принявшего новое имя Сын Солнца (Эхнатон), было неожиданным для Египта религиозным переворотом, направленным в сторону монизма и единобожия. Столь же справедливы суждения о том, что еврейский пророк Моисей в XV в. до н.э. воспринял в Египте эти принципы, что открыло ему путь к подлинному монотеизму.

Самая таинственная и самая загадочная часть нашего тела — **лицо**. Сейчас мы воспринимаем лицо человека как эквивалент его внутренней духовной сущности. Так было не всегда. Однажды мужчине из племени маори в Новой Зеландии показали его точный портрет, сделанный художником. Но он не узнал себя, потому что на портрете не была изображена его личная лицевая татуировка. Была другая интересная история. Как-то европейцы спросили у голого индейца: «Не стыдится ли он своего тела?». Он ответил: «Вы же не стыдитесь своего голого лица. А у нас лицо — все тело». Представление именно о лице как носителе какой-то личностной энергии появилось в развитых шаманских культурах. Такое лицо существует как бы самостоятельно. Так, хантыйский шаман на пути своего подъема в небе на разных уровнях видит человеческие лица. С эпохи бронзы в Сибири лицо становится непременным сюжетом наскальных изображений.

У племени нагуа были сложены потрясающие строки о концептуальной роли человеческого лица. О труде учителя говорится так: «Он делает мудрыми чужие лица, заставляя других приобретать лицо и развивает его... Он ставит зерка-

ло перед другими, делает их разумными, внимательными, делает так, что у них появляется лицо». И далее: «Зрелый человек имеет сердце твердое, как камень, мудрое лицо». «Он хозяин своего лица, у него ловкое и понятливое сердце»⁵⁰. Нам уже недоступно столь мощное и свежее восприятие философии собственного лица.

В древнеиндийской натурфилософии еще ошутимо это рождение лица, которое может отделяться или перемещаться. Вот история о бесподобной красавице, которая пришла в собрание богов. Никто из них не мог остаться к ней равнодушным. Только два бога к ней не повернулись. Но тем не менее у одного из них на стороне тела, обращенным к красавице, образовалось лицо, а у другого глаза. А как воспевается лицо в раннехристианской литературе?! О лице, в котором есть отсвет Божественного, о лице, которое несет это Божественное в земную жизнь, на котором отражена борьба светлого и темного начала, пишут Псевдо-Дионисий, Афанасий Александрийский, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и другие церковные писатели. Откуда все это?

От того, что своим лицом мы инвестируем себя, как это сделала всем своим телом обнаженная танцовщица. В любой культуре нельзя долго смотреть на чужое лицо: это значит забирать у человека его энергетику, инвестировать себя. Чужое лицо мы созерцаем какое-то время и вскоре отводим свой взгляд. И человек снова становится «невидимым». Любый человек, открывая и закрывая свое лицо, отворачиваясь, приветливо улыбаясь или надевая на лицо каменную маску, регулирует свое витально-личностное пространство. Оно должно оставаться таинственно личным.

Повсюду в мире в той или иной форме существует обряд открывания лица невесты. Чего только по этому поводу не нагородила наука для объяснения этого этнографического факта. Алтайская невеста закрывает свое лицо манжетами длинных рукавов. Ученый путешественник Радлов писал, что это для того, чтобы невеста не видела дороги, по которой ее увозят из родимого дома. Другой путешественник и

ученый — Фиельstrup — думал, что это пережиток обитания в кочевой кибитке. У алтайцев лицо невесты открывает почетный мужчина ножом или ружьем. В некоторых традициях это положено было делать стрелой. Этот момент самый главный в обряде: невидимое лицо невесты должно инвестировать благо в свою новую семью. Приобретение невесты аналогично добытой дичи. Но визуальная психодрама маркируется только закрыванием и открыванием лица. Для самой невесты этот обряд закрывания и открывания — инвестирование ее самой, что аналогично инвестированию обнаженной танцовщицы. Невеста приобретает необходимое ей морфемное состояние.

Сейчас нам нужно быть особенно внимательными, чтобы понять, что в описанном брачном обряде процедуры открывания и закрывания лица оно получает свой финальный личностный смысл. Человек собирается в целокупную морфему. Поэтому так поздно человечество научилось работать с такой, казалось бы, очевидной частью своего тела. Лицо стало знаком персональной идентичности человека. У американских индейцев пуэбло их клоуны-качины называются «ложные лица», потому что их деятельность деперсонифицирована, направлена на архаические состояния и маркирована выделениями тела. Таким же образом обстоит дело у клоунов австралийских аборигенов: они пьют мочу и т.п., показывая тем самым уровень тупикового магического развития с замкнутой онтологией. В подобной магии нет открытой онтологии человеческого лица, историческая функция которого состоит в обозначении свободного действия души и свободы воли. Брачные обряды с лицом молодой женщины как раз и пробивали парадигматические тупики магического мышления, открывали дорогу визуальному монизму и в перспективе единобожию.

Отметим еще раз, что лицо человека становилось на свое смысловое место по ходу исторического процесса. На ранних стадиях развития люди еще не могут отделить свое лицо или его части от своего тела и украшений. В языке народа

мурия в Индии нельзя сказать, например, что у человека красивые уши, можно сказать только: «У него красивые ушные серьги»⁵¹. Эта стадия еще не цельного, а гротескно разделенного тела. Оно не всегда безобидно. Вот античная Медуза. Ее взгляд обладает смертоносностью даже тогда, когда ее голова отделена. Аналогичная история связана с драконом Вильнюса, который сам себя погубил своим смертоносным ликом. У современного человека расчлененное дезинтегрированное тело может встретиться в сновидениях. Иероним Босх на своих картинах соединил жуткие образы сновидений с архаическим разъятым телом. Интеграция такого тела должна была стать завершением исторического и психологического процесса. Причем эта интеграция шла не произвольно, а, как мы показали, благодаря концепту лица, носителю внутренней духовной целостности. Прежде чем достичь этой целостности, тело человека обязано было пройти этап гротескно-разъятого тела.

В стадии зеркала, открытой Жаком Лаканом, представлено другое тело — целостно-гомеоморфное. Это самое раннее на Земле живое тело. Оно характеризует морфологический мимитизм всего живого от уровня саранчи до ранней стадии развития ребенка. В таком мимитизме для идентификации важна целостная форма тела, визуально воспринимаемого. Эта форма статуарна. Человек, становясь взрослым, проделывает огромный путь от статуарной идентификации себя просто как живого существа до идентификации через лицо. Это путь к образу и подобию Божьему.

Есть издержки этого пути. Идолопоклонство — низвержение сознания человека на самый низший уровень зеркала. Другая регрессия — невроз нарциссизма. Это задержка в духовном восхождении. Нарцисс, любясь собой, застрял в идололатрии.

Опасность идололатрии грозит и нам. Она возникает тогда, когда мы отказываемся инвестировать других, замыкаемся в самолюбовании. В традиционных культурах огромна вера в сглаз. Это насильственное инвестирование. Сей-

час нам угрожает опасность идололатрии, связанная с онтологическим замыканием мира. Этому способствует окружающая нас визуальная техника: телевизор и дисплей компьютера ставит нас перед опасностью зеркала Лакана, которое может отбросить нас в животное состояние. Экран нас тотализирует. Наблюдаемые нами образы лишены аналитичности. Тогда как — это хорошо показали Жиль Делёз и Феликс Гваттари — суть концепта в его членении, фрагментарности⁵². У расчлененного концепта нет завершения, он находится в становлении и в соотношении с другими концептами. Выйти из такой визуальной тотальности можно через разрушение визуальных образов. Вот почему на экранах телевизоров так много сцен насилия и смерти. Опасно ли это для нашего сознания, особенно для сознания подрастающих поколений? Трудно ответить на этот вопрос однозначно. Ведь песни «Илиады» и главы «Войны и мира» — описание сплошных сцен страдания и гибели.

Опаснее сам по себе кризис онтологии. «Илиада» и «Война и мир» созданы с позиций, хотя и открытой, но устойчивой онтологии мира. В эпохи их создания существовал визуальный императив, выражаемый иногда словами «увидеть и умереть». А сейчас мы видим смерть и не умираем. Наш визуальный мир поэтому не достоверен. Наивные кинозрители, которые верили в достоверность кино, остались в 1930-х гг. Наверно, уже мало людей, которые, как в недавнем прошлом, могли помногу раз смотреть один и тот же кинофильм.

В избыточности недостоверной визуальной информации нам трудно найти свой личный путь, найти идентификацию со своим собственным образом. Мы обращаемся к Всевышнему с мольбой: «Укажи мне мой путь, который мне неизвестен». Это хорошо, если мы можем отождествить себя со своим вопросом.

Визуальное собирание мира

В науке еще слабо разработаны механизмы визуальной коммуникации. Но уже сейчас ясно, что прогресс человечества и есть обогащение, усложнение и путь к доминированию визуальной коммуникации. Развитие живописной культуры человечества в Новое время дополнилось раскрытием научного потенциала схем и графов. Человечество учится теперь выражать все тонкости чувств и мыслей на дисплеях компьютеров.

Но почему все же человечество в критические моменты своей истории склонно обращаться к визуальной информации? Об этом свидетельствуют прекрасные фрески палеолита, росписи бушменов и австралийцев, геометризм, пронизывающий все стороны жизни античности, визионерство Средних веков, расцвет живописи Возрождения, книгопечатание, искусство кино. И наконец, наблюдаемый сейчас взрыв визуальности.

Ответ может дать обращение к скрытым механизмам традиционных культур. В них представлено никак не обозначаемое поле, которое надо назвать предпониманием. Это основа человеческой коммуникации и герменевтики. Предпонимание организует полисферность (полипозиционность) мышления традиционной культуры. В этой культуре нет иерархизированности и линейности, присущих профессиональному формально-логическому мышлению. Мир традиционного общества не мир социальных ниш и ролей, а мир культуры, в который вводится человек с помощью целостных семиотических и герменевтических средств. И прежде всего визуальных. Путь, проходимый человечеством в традиционном обществе — от зомби к личности, а не наоборот. Если ребенок там еще не вполне человек, то по сценарию жизни к преклонному возрасту он должен наполниться мудростью. Есть кавказская сентенция, выраженная в форме вопросов: «Кто больше знает, кто много слышал или кто много видел?» Правильный ответ — «кто много видел». Это линейность не логики, а мудрости и жизни.

Знание в традиционной культуре визуально. Этот факт заставляет снова обратиться к проблеме генезиса знаковых систем. Тесно связанной с проблемой жестового языка оказывается и проблема происхождения письма. В своих истоках письмо не средство фиксации памяти, а, скорее, запретительный знак. Как известно, эти знаки широко используются у животных. Ранняя функция письма, отразившаяся, например, в египетской или тибетской «Книге мертвых» — это знаки, запрещающие душе умершего вернуться в мир живых: прочитав книгу, умерший забывает дорогу назад. Тем самым сохраняется линейность жизни. Здесь значим не символ, а отсутствие символа. Выше мы показали, что поэтику визуальной перцепции структурирует не зрительность, а ее прекращение.

Визуальное мышление воспроизводит «сколки» картины мира. В организационной форме мышления эти «сколки» подвержены санкции ритуала и обычая. «Сколки» указывают на особую картину мира, фрагменты которой воссоздаются на уровне отдельного ритуального действия или обычая как сложного парадигматического образования. Мир состоит из разнообразных кусков, а связи между ними следует искать в пространстве свободного человеческого действия, которое отпечатывается в зрительных гештальтах, содержащих в себе картину мира.

О поиске целостности и последующем ее разоформлении Мераб Мамардашвили писал: «...возникновение таких гештальтов, которые содержат в себе **картину мира...**, связано с тем, что нужно мир разбивать на куски и из обломков что-то собирать». Это разрушение реактивных структур, заданных натурально, а затем воссоздание структуры, действующей на уровне метапозиции, — в принципе свободного действия, и есть активность⁵³.

Обычай, обладая огромным культурогенным потенциалом, дополнительно несет в себе функцию экземплификата социального регулирования деятельности. Рамка социогенеза, внешняя по отношению к процессу культурогенеза, при-

обретает иные очертания, если мы представим себе процесс культуругенеза как ядерный, сам себя порождающий и объясняющий, т.е. как самодостаточный мир, мир-космос. Цельность этого мира, физически световая, перцептивно – светоносна и иконична, а культуругенно служит источником инвестирования. Любой предмет – природы или культуры – созерцателен. Это его свойство-признак (предикат). Всем хорошо известно: вещь как бы стремится быть увиденной, она обладает интенцией быть увиденной. т.е. светоносность мира стремится быть воплощенной вовне: во фресковой живописи, в миниатюре, в объемности и в орнаментике сосуда, в коммуникациях с запредельными мирами с помощью ходов танца или знаков письма. Визуальный код открывает первую страницу Книги бытия народной культуры. И эта страница озаглавлена «предпонимание». Она заполнена образами. Но наш следующий шаг в сторону понимания должен быть связан с концепцией инвестирования, рассмотренной выше. Обратившись к проблеме образа, мы констатируем, что это сокращенное название для процесса инвестирования, визуального по преимуществу.

Пространственные модели столь значимы потому, что они обладают двумя противоположными качествами одновременно: большой емкостью и в то же время транзитивностью, способностью перетекать друг в друга. Как емкость, так и транзитивность пространственных моделей различны в разных культурах. Скажем, символика, везде присущая чаше, в христианской традиции достигает интенсивности образа чаши Грааля. В индийском танце значимо даже движение фаланги пальца. А по расположению людей в кавказском застолье легко можно определить гостей и хозяев, кто старше, а кто моложе по возрасту.

Культуругенез не может быть объяснен вне себя самого, он связан с витально-личностным пространством. Оно есть порождение виртуально-бытийного эксперимента, продуктом которого является, с одной стороны, **личность**, а с другой – открытая онтология, т.е. такая пространственная **кар-**

тина мира, «в котором эта личность **могла бы** осмысленно жить, ориентироваться, понимать и **воспроизводить** себя в этом мире в качестве именно **личности**»⁵⁴. Человек как фундаментальное требование к миру, каким он должен быть, неотделим от антропомерного феномена порождения новых пространственных форм жизни. Такой облик бытия предстает перед нами в ритуале и обычае, во всей все еще загадочной для нас, но, может быть, все более привлекательной традиционной культуре. Но культура — это эксперимент поколений. На риске собственной жизни, на плоти и крови, собственном теле поколений осуществлялся виртуально-бытийный эксперимент, который, по словам Мамардашвили, остается нам как «изобретенная форма жизни»⁵⁵.

Визуальная инвестиция есть такое изобретение, которое было значимо во все исторические эпохи. Когда-то она открыла нам прелесть человеческого лица, наполнила его выражением чувства и мысли. Кажется, что сейчас визуальная инвестиция этим стремится наполнить все наше тело.

ГЛАВА 3.

ТЕЛО, СКРЫТОЕ МАСКОЙ ИЛИ МАРИОНЕТКОЙ

Новорожденный — кукла и маска. Эмбриональные редукции

Антропологемы (устойчивые идеи о человеке) появления на свет ребенка странны. Его вынашивают, «как плод». Обращаются, «как с куклой» и т.д. Отношение к кукле как к плоду привносит растительную метафору в интригу рождения жизни. Другая «теория» — тотемно-животная, где породителем выступает зверь, обильна примерами, но временно ее мы оставим в стороне. Сейчас нам придется подробно рассмотреть третью концепцию — минералогическую (каменную, земную) редукцию эмбриональных взглядов и практики обращения с новорожденным.

Появляется на свет человек мягким, и его сразу прячут в коробочку того или иного устройства — люльку. Тут и хранят его как вещь. Но самое интересное заключено, пожалуй, в пеленании. У русских его так туго крепят свивальниками, что у Маргарет Мид и Рут Бенедикт, американских антропологов, в 1940-е гг. родилась концепция о русском национальном характере. Дескать, русский, ставши взрослым, помнит о свивальниках и не дрыгается, будучи послушным и безынициативным. Но, с другой стороны, недоедает это ему и в конце концов он бунтует, срывая с себя ненавистные путы⁵⁶.

Но возьмем другой характер, тоже спонтанный и еще более непредсказуемый и раскованный – грузинский. Здесь появившегося человечка свивали еще туже. Да не в люльке, где что-то хоть подстелено, а прямо привязывали к твердой овальной доске (называемой *хитачи*), и держали так даже при кормлении грудью. Только через месяц клали в колыбель (записано Л.Т.Соловьевой и мной в Западной Грузии в 1980-е гг.). Какая же необходимость в плотном креплении младенческого тельца к чему-то твердому?

Дело в том, что новорожденный «мягкий» не только физиологически, но он мягкий стадияльно по народным концепциям развития тела. У абхазов самый первый возраст так и называется – «*апшкя*». Когда у ребенка зарастет родничок на темени, считается, что он уже способен произнести слово «камень». Такое убеждение мне передали балкарские и чеченские матери. А «мягкого» еще ребенка можно как угодно «доделывать». И здесь всяк старается по-своему, африканская ли мать, русская ли. Ножки выпрямляют, бровки разглаживают, носик вытягивают. В русском быту ребенка при хворости привязывали к деревянной лопате на манер доски-хитачи у грузин, и совали на мгновение в протопленную печь. Обряд такого лечения назывался «*перепеканием*». Ради ускоренного отвердения, естественно.

На ребенка в сущности накладывают маску. Она-то и призвана сообщать ребенку необходимую твердость. Почему? Каким образом? Но самое интригующее здесь состоит в том, что антропоморфный по своей природе облик ребенка «переделывается». Он должен обрести твердость земли или камня. Сосредоточено это качество в носу. Потому-то выступающую в море часть суши называют носом. Нос – первая деталь тела, выделившаяся из плоскости лица. Он вообще может обозначать начало процесса. Так, по-балкарски и карачаевски первоначальные времена называются «*носовые*». Камень, выступивший из поверхности палеолитической пещеры, был первым носом. Нос архетипически должен быть твердым и длинным. Для этого его и оття-

гивают у младенца. Получается, что нам в детстве делают странный портрет — нечто вроде маски клоуна. Да не вроде, а на самом деле.

Разработка предыстории портрета была предпринята В.Н.Топоровым. Рассмотрим его концепцию⁵⁷.

Топоров выявляет две модели представлений о теле в архаических мифопоэтических текстах. Первую из них можно назвать экстенсивной. Ей соответствуют аналогии между частями тела и объектами внешнего мира: солнце — глаз — зрение; уши — стороны света — ориентация; кровь — реки — жизненная сила; кости — камень — крепость/здоровье и т.п. В данной экстенсивной модели тело скорее образ внешнего мира. Во второй — интенсивной модели — процесс противоположен: здесь имеет место сгущение самого тела с подчеркиванием индивидуальных, а исторически позже и «личных» особенностей. В интенсивной модели тело становится самодостаточным. Такое тело «запоминается» с помощью избыточного запаса деталей или стиранием всего второстепенного.

Обе модели породили две самостоятельные тенденции в искусстве портрета: интерес в одном случае к детальному натурализму и в другом интерес к обобщенно-абстрагированному изображению. Движение от мира к человеку выражается в роли портрета в заупокойном культе, в украшениях на теле, в культовых статуэтках в захоронениях, в царских статуях, в фаюмских живописных портретах, в масках, возлагавшихся на лицо умершего. В конце концов портрет порывает связи с ритуалом и идет рядом с развитием индивидуальных, личностных начал в представлении о человеке. Такое формирование образа человека мы назовем центробежным.

Обособленная сторона концепции В.Н.Топорова вводит тему двойничества — то, что он называет предпортретом, является заменой человека. Выразительные средства в их развитии рассматриваются как виды замен. Идея замены, замещения уже была заложена в хеттском (один из древних

индоевропейских языков) слове *tarballi*, что означало живую замену человека. Архаические обряды оживления статуй вели, по системе излагаемых взглядов, к театру кукол.

В рассмотренной концепции акцент сделан на интенсивной модели (центростремительной, по нашей терминологии), сводящей человека внутрь, как пишет Топоров, к ядру. Она пришла к поиску внутреннего процесса и породила европейский психологический портрет. Судьба же экстенсивного восприятия человека, судя по работе Топорова, оказалась вне интересов профессионального искусства и осталась достоянием народных поэтических воззрений. Но они-то у нас и вызывают повышенное внимание. Логические цепочки вроде «кровь — реки — жизненная сила» или «кости — камень — крепость/здоровье», действительно, совсем иначе задают человека, чем психологический портрет, хотя эти цепочки тоже ведут к описанию состояний человека.

Отметим, что и «жизненная сила» и «крепость/здоровье» — все это витальные состояния. В цепочках Топорова объект природы стоит между органами и состояниями человека. Внося объект природы в образ человека, получаем интересующие нас цепочки: «реки — кровь и жизненная сила»; «камень — кости и крепость/здоровье»; «солнце — глаз и зрение». Смысл этих структур, встречающихся в любой народной культуре, в том, что кровь должна течь, кость должна крепнуть, глаз должен все видеть. Исток этих свойств в стихиях.

Телесные смыслы автономны и могут быть генеративными, включаясь в ту или иную эмбриональную концепцию. Менструальная кровь должна смываться текущей водой (особенно четко выражено у народов Кавказа). Соответственно, вода получает мужскую семантику. Состояние костей ребенка развивается от мягкого к твердому, как камень. Когда ребенок говорит слово «камень», это знак, что у него срослись кости черепа. (Представление, отмеченное мной также у русских.) Глаз тоже обладает генеративными свойствами. Зачатки листьев называются «глазками». В мифах от взгляда беременеют женщины. Третий глаз Шивы дает жизнь вселен-

ной. Глаз как элемент орнамента бесконечно размножается, обеспечивая плодородие. Вот почему в детской песенке о пятнистой божьей коровке (на ней находятся «глазки») содержится просьба улететь на небо и принести хлеба.

Какие наблюдения надо сделать из приведенного материала? Самое первое — что человек в народной культуре не самодостаточен, а собирается из отдельных состояний; соответственно, его психика нестабильна. Во-вторых — что эти нестабильные состояния выплескиваются в мир. Прихотливо сочетающиеся витальные состояния образуют нрав. Наконец, в-третьих, непредсказуемость нрава, обращенного от человека вовне, маркируется в народной культуре объектами природы. Формирование таких образов центробежно.

В народной культуре объекты природы налагаются на человека, его маскируя. Действия с грудным ребенком, который с точки зрения культуры все еще находится в генеративном состоянии, направлены на создание вокруг него маски. Эта маска — то же самое тело, но распределенное, разъятое. Поэтому у грудных массажем выделяют брови, нос, формируют голову, ноги. Целостная антропоморфность дитяти мало волнует — его нужно искусственно оестествить. Вот это центробежное оестествление напоминает мифологические образы титанов, у которых природа была земной, каменно-минеральной. Вообще, использование материальных свойств объектов природы и вещей — это фетишистская, а точнее, титаническая стадия мышления.

Распределечиванию служат игрушки. Они редуцируют сознание к структурам физического мира. Давая в ручки ребенку погремушку, мы используем заложенные природой биомеханические способности что-то хватать. Звук погремушки загадочен, теперь он схватывает ребенка. Такое схватывание (по Фрейд, *die Entsetzung*) инвестирует психическое состояние младенца. Древние греки из этой ситуации сделали антропогонический миф. Титаны, боги первого поколения, решили погубить ребенка Диониса-Загрея. Они обмазались мелом (т.е. стали камнем, минерализовались),

чтобы незаметно приблизиться к цели и зачаровали Загрея погремушкой. Они убили и сожрали Загрея. Зевс их испепелил. Люди же были созданы из этого пепла: в них поэтому есть гордыня от титанов и божественное от Зевса — ведь Загрей сын верховного бога. Кстати, у вепсов детские куклы набивают пеплом (сообщено И.Морозовым). Это все темы, порожденные представлением о нахождении в очаге цепочки зародышей. Отсюда известный мотив пепельных героев в фольклоре.

В мифе ребенок, который был и маской, и голосящей погремушкой, распался на маскированных титанов и на погремушку. Но это миф, у мифов своя поэтика. Поэтика ребенка делает своими средствами маску, погремушку и марионетку, возникшую из погремушки, но верещащую внутренним голосом Петрушки. Эти средства должны формировать человека.

Жизнь ребенка начинается с уровня земли. Для родов грузинские аристократки с кроватей перебирались на пол, покрытый соломой. На полу, но порфириновом, родился император Константин Порфириогенет (Багрянородный). Уровень земли («твердости») обозначен колыбелью. Есть много обрядов, говорящих о нашем исходе снизу: у древних германцев был обряд: если мужчина поднимал новорожденного, то он его признавал своим. На Северном Кавказе еще сто лет назад женщина, державшая младенца, увидев незнакомого мужчину, клала ребенка на землю — этикетно возвращала ребенка на его исходный уровень.

В маске, в которую превращают ребенка, выражен редуцированный момент. Наличие его в маске в связи с ограничением у нее перемещения глаз было уже отмечен Вяч.Вс.Ивановым⁵⁸. Им же в связи с работами С.Эйзенштейна было уделено антропологическое внимание теории марионетки Хайнриха Кляйста, видевшего ее суть в антигравитационной силе.

Следовательно, векторные смыслы маски и марионетки — к уровню земли или к уровню неба — противоположно направлены. Поэтому ребенка туго пеленуют, но высоко под-

брасывают на руках. Ребенок развивается на вертикали и первый его шаг — знак овладения им этой вертикалью — отмечают праздником. Маска и марионетка порождают у ребенка уже не те или иные внешние черты, а вертикальную походку, которую Гегель назвал основным антропологическим жестом.

Маски — рамка начала

В народной культуре концепт человека формируется описаниями состояний нрава. Одно из древнейших толкований нрава можно найти в каббалической астрологии. В ней утверждается, что при рождении человек овен. Потом он силен как бык. Становясь законченной личностью, он получает знак близнецов⁵⁹.

Овен-дитя распят на доске. Как золотое руно, повешен на дереве. Экзотическим плодом висит на дереве. На своей доске он голосящая пустышка. И первый предмет, который ему дают в руки, — пустышка. С нею в руке ребенок обретает человечность. Было бы худо, если бы человечности учили специально, уже некого было бы учить. Ребенок становится человеком развлекаясь. Но развлекается также взрослый человек.

За визуальной красочностью любой народной культуры сокрыто потаенное существование самого человека, опасющегося себя демонстрировать как личность. Это всегда бросается в глаза при общении с простыми людьми во время полевой этнографической работы. Информанты как будто ждут встречи с этнографом, чтобы реализовать случайную возможность продемонстрировать именно личность. Сознание человека народной культуры устремлено из повседневности к новому, непонятному, к хаосу, к случайности.

Это тот самый Хаос, осмыслить который стремился Илья Пригожин. Говоря его языком, можно определить эту тягу к необыкновенному как к аттрактору («то, к чему система стремится прийти»). Человек в народной культуре аттрактивный, а

его жизнь самый настоящий аттрактен, в котором есть сценическая константная площадка – традиция, но нет пьесы, нет сюжета, нет даже символов. Есть только маски-эмблемы и то слабо, то сильнее выраженная ситуация балагана. В античности актер надевал маску Диониса с большими глазами и говорил от лица бога: «Я пришел». В этнографической реальности происходит тоже самое.

Человек в народной культуре виртуален и нуждается в изумлении, которое организуется знаками достоверности. Их роль выполняют указатели-эмблемы, аналогичные маске Диониса. Теоретики масок пытались понять их как особый институт в культуре, но из этого ничего не вышло⁶⁰. Маски могут скрывать не лицо, а быть элементом одежды, например, головным убором или одеваться на руки (перчаточные). Но так или иначе маски укрывают тело, которое становится телом кого-то другого. Это превращение изумляет. В Меланезии члены тайных мужских союзов, надевая маски, наводят ужас на женщин. Хотя есть подозрение, что во всем мире зрители прекрасно знают, кто находится в маске. Так в чем же дело? Очевидно, маска нужна, чтобы человек изумлялся. Тайственность маски даже для взрослого подчеркивает Й.Хейзинга⁶¹. В небольшом коллективе бродячих бушменов пожилые женщины любят маскироваться, изображая животных и чудовищ. Всем остальным положено пугаться⁶².

Маска освобождает эмоции. Японцы и без маски делают на публике свое лицо невозмутимой маской. Это внешнее лицо *татэмаэ* (остов, каркас, основа). Но дома в семье эта маска «снимается», на лице человека появляется «затенное, истинное» (*хоннэ*)⁶³.

Потребность в освобождающей эмоции изумления могут эксплуатировать заинтересованные люди. Отмечено, что трикстеры и клоуны путем маскарада выражают социальный протест⁶⁴.

В Африке активно пользуется масками институт вождей. Да и самая надежная из установленных социальных связей маски – связь с материнско-родовыми структурами – при-

крывает психологические мотивации. Человек в маске больше самого себя. Метафорически он представлен, скажем, эмблемами зверя. Но метонимически человек в новом состоянии — его психические побуждения оестествлены. Тогда человек не равен другим, неаутентичен им. Эту свою относительную свободу человек обретает благодаря маске и нраву. Маска типизует нрав: отдельным чертам маски соответствуют устойчивые черты человека, а совокупность таких типических черт давала, как отметила О.М.Фрейденберг, «характер» или литературный «тип»⁶⁵.

Археологи полагают, что маски существовали в древнем каменном веке (палеолит)⁶⁶. Каменная антропоморфная скульптура той же эпохи хорошо известный факт. Как связаны эти явления? Этнографически доказано, что маски и поминальная скульптура на соответствующих обрядах символизируют приход предков. Мир мертвых хтоничен, предки приходят из земли. В.Тернер в «Лесу символов» показал, что африканский (ндембу) инициационный обряд с масками разворачивается на «месте умирания», а маскированные являются «из земли»⁶⁷.

Маска «выдавливается» из земли. Поэтому значимо не только то, как маска выглядит снаружи, но значима и ее внутренняя поверхность. Очень часто маски разрисовываются также изнутри.

«Выдавливает» маску, конечно, не предок, а некая изначальная сила, идущая из земли или от камня. Мифический минералогизм — сотворение первых людей из земли — универсальный мировой мотив. Вот что объясняет на только колоссальную распространенность масок в погребальном культе, но и их изготовление из твердых материалов. Например, яшмовые, обсидиановые и керамические маски в древней Мексике, металлические погребальные маски в Микенах и в более поздней античности, в этнографии у многих народов Евразии, современные деревянные маски или маски из папье-маше. Археологически найденные ближневосточные каменные маски (докерамический неолит «Б» в Иу-

дейской пустыне) даже не были предназначены для ношения⁶⁸. Маска первоначально твердая. Свою застылость она сохранит до наших дней. Твердая маска вышла из палеолитической пещеры, она была изображением зверя на стене, в которое были включены скальные трещины и натеки.

Маска очень рано стала эмблемой власти. С маской погребали властителей. На смысловую связь масок Меланезии с одеяниями фараонов или индийских царей обратил внимание А.Хокарт⁶⁹. Связь маски с властью продолжилась в институте масок правосудия на западе тропической Африки и в близких им по функции масках тайных союзов в Меланезии.

Рамки конца: куклой человек уходит и себя отчуждает

Зато зависимость людей маркировались не маской, а скульптурой или куклой. В погребениях фараонов найдены небольшие скульптуры, изображающие работников с инструментами в руках и мужские и женские куклы рабов⁷⁰.

Скульптура обладает поверхностью и массой, тяготеющей к земле. Маска же пуста, и этим она отделяется от земли, она устремлена вверх. Примечательно, что маска совсем не смотрится на столе, она должна висеть. Но маска хранит взятый от земли и камня предикат твердости (минеральности) и неизменяемости. Кукле же свойственны мягкость (растительная пластичность) и подвижность. Куклу перемещают, ее конечности даже в самой глубокой архаике делались подвижными. Кукла «приходит» откуда-то сверху или откуда управляется. В сущности, любая кукла — это марионетка.

С другой стороны, маска пола, кукла объемна. По предикату полости маски оказываются сходными с потусторонними существами: черти и аналогичные персонажи вроде колдунов считаются не имеющими спины или они полы и потому бездушны. Маскированные властители оказываются

ся в одном ряду со сверхъестественными персонажами по неизменяемости. Напомним, что маска маркирует каменно-пещерную изначальность. Использование в мужских инициациях масок, а не каких-либо фигур⁷¹ было предназначено легитимизировать мужское социальное доминирование отсылкой к изначальному времени. Зато скульптура с палеолита изображала женщин. Она также означала возрастную неполноценность — в эпохи камня статуэтки находят в детских погребениях. Антропоморфная скульптура у якутов изготавливалась при неудачной охоте для отведения от себя неблагоприятия⁷². Скульптурой также фиксируется чужое неблагоприятие. Вот рассказ одного манси о своем легендарном богатыре: «Такая рассказка есть. По Кемпажу и Пупы-я, нашим рекам, гнал Хонт — торум (бог войны у манси) семь чужих богатырей. Они с войной к нам пришли. Говорят, ненцы были. Гнал он их по Кемпажу и Пупы-я и в вершине Пупы-я всех кончил. На память из дерева и вырубил. Рубленых сделал — “хури” по-нашему. Там и стоят до сих пор»⁷³. Примечательно, что помимо погибших воинов рядом с ними были изображены также их жены.

Кукла — эмблема женской родильной деятельности. Так, у народов Сибири после рождения девочки мать делает ей сразу куклу, которая потом будет передаваться по наследству⁷⁴. Подобная передача деревянных или костяных фигурок от матери к дочери известна этнографии многих народов. А.А.Формозов в связи с этим обычаем обратил внимание на русскую сказку о Василисе Прекрасной. Она от матери получает куклу, способную выручать из беды. Такой сюжет есть и в других сказках⁷⁵. Теперь можно представить, что за идоличиков спрятала под себя библейская Рахиль — эти идолы были предназначены обеспечить женское плодородие.

Скульптура в большей мере осязательна, чем маска, которая главным образом зрительна. Все же человек полагает свое восприятие со стороны другого тоже зрительным, т.е. маской. Других он больше воспринимает скульптурно, выделяя их в пространстве и указывая жестом. Маскируясь,

человек скрывает свои побуждения и представляет себя активной силой. Поэтому в древнем Китае мало кто имеет право смотреть прямо на императора. Чиновники во время аудиенций, говоря с императором, устремляли свой взор на специальный предмет. Другой как объект наблюдения и воздействия пассивен и тем самым потенциально зависим.

Можно предположить, что кукла, как детская игрушка, появившаяся поздно, первоначально была знаком возрастной неполноценности.

Вспомним, что объемные статуэтки древнеегипетских захоронений имеют инструменты — это знак их функционирования, служебности. Кукла (реже маска) маркирует специализацию или неполноценность. У народов Сибири деревянные фигурки, в которые должны по обряду переселяться из человека духи болезни, делаются с подвижными конечностями. Их подвешивают на деревьях. Правда, изредка лечебная функция куклы может быть представлена у маски. Так, у ирокезов маски «ложных лиц» дают здоровье и жизнь. Лечебные маски известны быту сингалцев на Шри-Ланке. У китайцев и бирманцев есть холерные маски. В подобных случаях маска — хранитель жизненной силы земли. Она переносит эту силу на человека или ритуально на скульптуру, чтобы ее оживить. Так, с подобной целью в Мексике на идола, изображающего вождя, водружали маску, а в Меланезии маску вешали перед статуей мертвого⁷⁶.

Генетически с подвижными фигурками связаны театральные марионетки, суть которых в их способности выполнять любые желания кукловода. Хайнрих фон Кляйст, открывший в 1810 г. миру происхождение эффекта марионетки (работа «О театре марионеток»), видел его именно в подвешенности фигурки над землей (полом) и в подвижности ее конечностей. Кляйст изучал европейские подвижные куклы, с раннего средневековья изображавших в мираклях Мадонну. Ее имя дало название куклам-марионеткам. В круге этих мираклей родились персонажи итальянского Пульчинеллы, французского Полишинеля, английского Понча,

русского Петрушки. Всех их сопровождает, как Петрушку Пигасья, такие же ворчливые жены. Эти персонажи говорят нутрянными «потусторонними» голосами. Подвижность этих кукол идет от античных прообразов, у которых вращались руки и ноги. Такие же конечности делались еще у древнеавилонских кукол⁷⁷. Подвижные конечности — это ритуальный уход, первоначально — материально-магическое удаление болезни.

С куклой позволено гораздо больше манипуляций, чем с маской — так, у румын развязывают и связывают кукол, изображающих «матушку дождя» и «батюшку солнце» ради нужной погоды⁷⁸. Кукле не предназначена долгая жизнь. После обряда ее демонтируют или сжигают, как изображение Масленицы. Ульчи на Амуре в куклу вселяли злого духа, а затем куклу уничтожали⁷⁹.

В античности куклы знаменуют предбрачное состояние девушек, они посвящали их Венере или Диане. В Японии молодая входит в новый для себя дом с куклой. В Сирии девушки на выданье в своих окнах вывешивают кукол. Да и в современных обрядах бракосочетания в России кукла занимает свое место, сменив семантику женской подчиненности на метафору деторождения. Состояние ухода обозначается куклой-марионеткой.

Назначение куклы функционально ограничено, и в этом она близка скульптуре. Поэтому в принципе у куклы не должно быть лица-маски. Запрет изображать на кукле лицо хорошо известен народам Сибири. Но куклу в ритуалах помещают на возвышенное место (например, изображение умершего там, где это практикуют) — этим кукла близка маске. Кукла стремится оторваться от земли. Это доказывается тем, что ритуальное увенчание растения антропоморфным изображением всеобщая практика. Вроде придания такой формы последнему снопу и помещения его на высокое место в доме в славянском быту. Хлебные духи (растительные демоны), которых в свое время изучил В. Маннхардт, изображались в поле антропоморфным пучком колосьев. О том, что эта практика

доземледельческая, говорят хотя бы обряды завивания березки в восточнославянской этнографии, это было одним из самых популярных девичьих развлечений.

Поэтому сам плод на растении воспринимается как антропоморфный и сопричастный жизни человека. Созревание плода на растении и последующее падение его на землю стало аналогией стадий жизни человека, где последняя кончается уходом в землю. Отсюда трагическая роль плода в знаменитой библейской истории. Трагически, но по своей воле себя, германский бог Один подвесил себя вниз головой на мировом древе Иггдрасиле (ясене), как плод, готовый упасть. Его целью было получение знания.

Уход невесты из родного дома сопровождается плачем. Как уход человека из жизни. В обоих случаях тело человека цельно, скульптурно. Обретение знания в этих состояниях тревожно.

Знание примиряет маску с марионеткой

Нашим библейским прародителям знание досталось тоже благодаря плоду, но непреднамеренно. И что это за знание? Оно стадияльно-растительное. У всех народов такого типа знание стало моделировать стадии жизни, дав метафоры семени, плода, расцвета и увядания. В одном из описаний украинцев говорится: «По взгляду народа 3 главных момента в жизни каждого человека определяют его судьбу: это — рождение, брак и смерть»⁸⁰. Подобных примеров множество, они стали тривиальны. Но напомним, что в мировоззрении народов-охотников зверь сам не умирает: по просьбе человека подставляет убойное место (у хантов) или уходит к лесному хозяину (у народов Амура).

От дерева инициируемый подросток в первобытном обществе получал истинное и горестное знание о жизни. Австралийский мальчик, проходивший инициацию, лежал на земле с закрытыми глазами. Руководитель церемонии доло-

том выбивал у него верхний левый резец. Мальчик, открыв глаза, видел перед собой развилку дерева, изображающую духа Дарамулуна, научившего людей инициациям и другим культурным вещам⁸¹. У австралийских аборигенов спина, соприкасающаяся с землей, выступает органом знания.

Спина как орган знания актуализируется и в современных обрядах передачи жречества в абхазских языческих культурах – старый жрец гладит рукой спину нового движениями снизу вверх (мои наблюдения 1980-х гг.).

Все это позволяет понять одну загадку древности. Палеолитические изображения делались на потолках пещер и скальных навесов. Только девочка Мария, дочь владельца пещеры Саутуолы, догадалась рассмотреть потолок Альтамыры и увидела на нем быков. Быки на потолке были предназначены детям эпохи палеолита, которые видели их, лежа на спине при обряде возрастной инициации.

Равенство потерянного резца глазу Одина, отданному в обмен за знание, вполне естественно. Только знание австралийского мальчика основательнее «растительного» – ведь оно от земли, от спины, на которой он лежит. Примечательно, что фигуры в палеолитических пещерах, судя по незавершенному бизону в Тюк д'Одубер, начинали вырезаться со спины. Мы теперь должны иначе понять древнеегипетское выражение об ушах ученика, растущих на спине. Считается, что это указывает на битве ученика ради его прилежания. Нам же надо отметить, что если и доставалось бедолаге, то в силу ассоциации спины с первоначальным знанием, как и у его юного австралийского собрата. Последний теряет еще зуб, концентрацию твердости – твердой то должны быть спина, да нос. Знание Одина вторичное, оно хоть и получено от деда по матери Бельгорна, т.е. самым естественным для первобытности путем по материнской линии, но оно уже зафиксировано в письменности – рунах. Знание Одина шаманского типа, нужно ему для духовных путешествий. Австралийский мальчик будет жить в реально-виртуальных путешествиях и добывать пищу.

Сравнение этого мальчика со скандинавским богом иллюстрирует еще раз само вертикальное восхождение стандартов задавания человека. Мера фигуры человека исторически поднималась с уровня земли к голове. Египтяне считали рост человека равным девяти ступням. Так первоначально было и в Греции, но в последствии мерой стали девять размеров лица. Выразительные средства самого лица тоже поднимались, будучи сначала сосредоточенными вокруг рта, поднялись к мышцам вокруг глаз, глаза заулыбались.

Но знание? Оно поднимается с трудом. «Многие печали» его утяжеляют. Шумеры еще сетовали, что знание рождает печаль. Знание — это горький плод. Но это знание марионеток. А восходящее от земли знание-сила, знание-власть? Оно всегда что-нибудь да маскирует. Можем ли мы тогда пробиться за пределы маски и марионетки к знанию как ответственности? Все-таки кажется, что оно есть у тех, кто наблюдает маски и марионетки, т.е. у тех, кого мы называем зрителями, пришедшими в аттракцион.

Итак, выявились две парадигмы, в которых человеку приносилось человеческое. Первая состоит в том, что с древнего каменного века человек вырывается из земли, из камня, из кристалла своим лицом-маской. Маска помогла понять невидимую сущность божества и человека. Вторая парадигма заключается в скульптурном создании образа человека. Эта линия была продолжена куклой и марионеткой. Она породила трагические представления о стадиях жизни.

Оптимизм в проблему вносит Библия, провозглашающая принцип «Не сотвори себе кумира». Конечно, идол скульптурно очевиден и завершен. Этой своей завершенностью он претендует быть плодом и венцом творения. Идол — носитель морфемного проекта человека. Созданные по нему люди в наиболее проникновенных мифах были первым поколением людей. Видно, авторы этих мифов догадались, что морфемы человека вовсе не его суть, а знаки достоверности бытия. Буратино, деревянная кукла из сказки Алексея Толстого, морфологически похож на человека, но он вовсе не

хочет им стать. Он хочет, чтобы люди были человечнее. Сами марионетки и маски не претендуют на многое. Их задача создавать обстановку аттракциона-балагана. Люди попадают в его атмосферу – и становятся лучше. Как это происходит без образцов, но через свободную игру воображения, показывает антропогенез, в который включен ребенок с его первого дня появления на свет.

Знаки достоверности – игровые правила с надеждой на успех при неясности и незавершенности игрового процесса. Вопросом «Чем человек задан?» игровая ситуация не ограничивается. Она упирается в совершенно неясный, но необходимый вопрос: «Чем человек оправдан?».

Человеческий потенциал масок и марионеток

Маски и марионетки, смешные или страшные, меньше всего претендуют на то, чтобы быть человекоподобными. В том-то и дело, что они ведут рассказ не о морфемном человеке, а о каком-то другом. Маски и марионетки явно что-то довоссоздают. Но разве какую-то недостающую морфему? Всеми своими средствами они говорят о недостатке, о нехватке. Но чего?

Людям нужны средства, чтобы их сознание зафиксировало свою неполноту, чтобы оно разложило имеющийся опыт на наличные компоненты, тем самым перейдя в модус потенциальности. Ведь потенциальность, а еще определеннее – человеческий потенциал, – главная функция сознания. Маски и марионетки как раз и призваны разоформлять и тем самым маргинализировать наше сознание. В конечном счете делать его открытым. Маски и марионетки обладают способностью наращивать человеческий потенциал.

Маски и марионетки нигде не составляют целостного института. Их очень трудно типологизировать и классифицировать – их вид вовсе не входит в некий более высокий таксономический разряд. Короче, маски и марионетки ни-

где не являются целостным явлением. Это лишь манифестация неких отношений, их особой стороны. Маски и марионетки в любом обществе, не будучи всеобщим институтом, а только частностью, выявляют частности же человеческих отношений. Философски эта операция называется трансдукцией. Видно, человек, ориентируясь во внешнем мире с помощью индукции и дедукции, сам остро нуждается в том, чтобы оставаться на уровне воспринимающей этот мир частности и открытости ко всеобщему. Значит, речь идет не только о частно-человеческом, но и о всеобще-природном.

Трансдуктивный мир избыточен. Иначе говоря, он театрален. Вот маски и марионетки и рассказывают нам, что случается в этом мире избыточности. Оказывается, смешные маски и человечки работают в том самом философском поле случаемости, «*man*» Хайдеггера, которое заслоняет от нас конечность мира. Через них мы соприкасаемся с бесконечным, природно-космическим. Правы те кукловоды, которые эту же мысль выражают и по-другому: «куклы делаются для Бога». Это вектор центробежных образов. Тогда как избыточность мира необходимым образом порождает образы центростремительные, «нутряные», балаганные.

Экспрессия масок и марионеток овладевает конкретным бесконечным — состояниями человека. Таким образом, маски и марионетки не знаки, за которыми скрыта некая реальность, а указательный жест на «то, что может случиться», «что может быть». Следовательно, маски и марионетки — это переходный механизм из виртуального мира в константный.

Виртуальная реальность всегда разнообразнее, шире константной. Объемлющая виртуальная реальность порождает рамки для реальности объемлемой, константной. Хороший пример предоставляет нам погребальная кукла Нембо из Заира, на которую в нашей литературе было уже обращено серьезное внимание⁸². Это большая трехметровая кукла. В ее полость помещают тело усопшего. После заключительных обрядов Нембо с усопшим кладут в мо-

гилу. И все завершается выражением веселья и радости. «Что случается» (смерть) оказывается радостной, а вовсе не трагической избыточностью. За экзотическими примерами можно было бы и не ходить. Достаточно вспомнить славянские игры с покойником, так полноценно описанные П.Г.Богатыревым.

Даже в трауре маски и марионетки обращены к порождению жизни. Они несут ее потенциал. На все это указывает непереносимость моделирования гениталий, маски в форме женского или мужского органа и т.д. Даже анус, часто изображающийся у кукол, а у бирманских непереносимый, свидетельствует об отношении к вечному круговороту жизни. Этот анус необходим кукле ради указательной функции на ее нутро. Столь же явно это нутро выпирает писклявым голосом Петрушки и его собратьев.

Мы приближаемся к нашему основному выводу, состоящему в том, что выразительные средства масок и марионеток касаются вовсе не антропоморфизма, но внутреннего тела человека, т.е. антропоцентричности (антропности). Такое тело функционально. И эти функции, как показывают нам маски и марионетки, могут вступать в противоречие друг с другом. Одна из таких разрозненных функций — подвижность конечностей или вечно напряженный взгляд. Маски и марионетки всегда образ разъятого тела, находящегося в модусе потенциальности. Маски и марионетки — маргинальный заход в область человеческого потенциала.

Ежели нутро скрывается за маской, что само по себе понятно, то нутро действует всюду и в кукле-марионетке. Они работают центростремительно, кто больше, кто меньше. Они тайно некоммуникативны, апокалиптичны. Это все от их титанизма — извечной связи с матерью-землей. Раскрашенная стена палеолитической пещеры на первый взгляд вроде еще не маска. Но живописные композиции на земле австралийских аборигенов уже обнаруживают все признаки маски. Марионетка оторвалась от земли в большей мере — и стала трагичной. Примечательно, что этот отрыв осмысля-

ется в виде кражи масок мужчинами у женщин⁸³. «Священная кража» тоже из серии титанических мотивов, всем хорошо известных по истории Прометея.

В замечании В.А.Подороги, что марионетка — не тело, есть глубокий смысл. Но, по-моему, философ слишком это абсолютизирует, противопоставляя бестелесности кукол телесность живых актеров⁸⁴. Телесность масок и марионеток не внешне антропоморфная, хотя кто же будет отрицать и такое, но иная в принципе. Это внутреннее тело. Но не его физиологическая модель, конечно, хотя и это есть: и кровь течет, и еще что-то выделяется. Телесность масок и марионеток от протосубстанций, от их дочеловеческих титанических свойств видеть и говорить, любить и ненавидеть.

Это одухотворенный внешний мир, обладающий свойствами фетиша. Фетишизм кукол и марионеток отметил тоже Подорога. В явлении он прежде всего подчеркивает запрет касаться и то, что запретное в театральном созерцании присваивается и через нарциссизм кладется в нашу личность⁸⁵.

Все правильно. Мы хотим только обратить внимание на редуцирующий механизм основы всего механизма — фетишизма. Культ фетишей особенно распространен в Африке, т.е. там, где со времен Древнего Египта проводится четкое различие между телом внешним и телом внутренним. Этой проблемы мы коснулись в связи с обсуждением куклы Нембы. Так вот фетиш как раз является предметом, за внешним видимым телом скрывающий активность внутреннего. Поэтому считается, что фетиш обладает персональной волей, на которую можно воздействовать силой. Появления фетиша ждут. «Ага, вот и ты», — сказал африканец, поднимая с земли камень, показавшийся ему фетишем. В конечном счете фетиш — это драматически полученное благополучие — в случае неуспеха фетиш подвергается наказанию: битью и мучению. Камень-фетиш африканца (пример взят из классического исследования Эдуарда Тэйлора о первобытной культуре) — поднятый с земли аналог деяния титана Прометея, снизу, из преисподней принесший благо (вареное мясо,

для чего потребовался огонь). Прометей и страдает своим нутром по-фетишистски. Титанические истории все так или иначе касаются темы нутра. Верование хантов, что сущность медведя-предка сосредоточена в его шкуре, а нутро может идти в пищу, тоже титаническое. Апокалиптическое благо — пища в нутре. Мысль эта тотемно-звериная не только по объекту, но потому что зверь приходит сам. Сам находится, как тот камень-фетиш.

Маски и марионетки в метафизическом смысле тоже действуют сами, описывая внутреннее тело человека как приходящего существа. Не только фетишеподобного, но и приносящего благо, благостного. Титанического. Это, конечно, смешно, но доля правды тут все-таки есть. И надежда на оправдание человека за это. Насчет титанических мук, так уж это определено.

ГЛАВА 4. БАЛАГАН ПОМНИТ О ТИТАНИЗМЕ ЧЕЛОВЕКА

Этнология о происхождении театра

Арсений Дмитриевич Авдеев был большим знатоком театра. К тому времени, когда я с ним познакомился в начале 1960-х гг., он уже был автором капитальной и хорошо изданной по тем временам книге о происхождении театра.

А.Дм. был большим другом моего научного руководителя Н.Н.Чебоксарова. А.Дм. часто и подолгу останавливался в квартире последнего. Я в свои аспирантские годы имел удовольствие встречать А.Дм. на Ленинградском вокзале и отвозить его к шефу. Присутствовать при разговоре двух замечательных людей было счастьем.

А.Дм. считал свой подход к происхождению театра подходом театроведа. Использованный им огромный этнографический материал, по его мысли, должен был иллюстрировать ход его рассуждений. Конечно, в умонастроении наших ученых той поры видны были эволюционистские черты. Но это позволяло им в театральных действиях доземледельческих народов увидеть истоки театра. В своих устных ответах на мои вопрошания о театральности как таковой А.Дм. повторял доводы, изложенные в его книге.

Они сводятся к таким положениям.

1. Спектакль как произведение театрального искусства — это организованное действие, где актер предстает перед зрителями, действуя от лица, созданного им художественного образа⁸⁶.

2. К этому тезису близок другой, гласящий, что «специфическая особенность театрального (сценического) искусства состоит в том, как человек преобразается в иное существо»⁸⁷.

3. Соответственно этой логике взглядов актер является главной фигурой театрального спектакля⁸⁸.

В условиях небольшого охотничьего коллектива между актером и зрителем нет резкой грани, что, конечно, делает функцию первого нарочитой и балаганной. Сами отношения людей с убитым зверем балаганной. Так, у хантов и манси считается, что в шкуре убитого медведя пребывает предок группы, а мясо такого статуса не имеет и его можно есть (сообщено мне В.М.Кулемзиным). Мысль здесь такая: конкретный предок остается неузнанным, это кто-то из них. Предок остается виртуальным. А мясо — это здешняя константная реальность. Благо, инвестированное предком в пользу общины. Из этого обряда северной медвежьей охоты нам надо сделать следующие выводы.

1. Сам акт охоты осмысливается как взаимное гощение людей и зверей, людей и предков. Община, убившая зверя, обязательно разыгрывает показную невинность. Собственно — ритуальную пассивность.

2. Театральное различие шкуры и ее содержимого сразу переводит тему в раблезианский модус. Он оказывается приуроченным не только к средневековью, но и гораздо более раним, вплоть до палеолита, эпохам.

Первобытный праздник с его изобилием еды дает смысловые рамки психизму. Вот почему титанизм Прометея неотделим от кипящего котла с мясом, а для многих посещение театра без буфета — мероприятие не вполне полноценное. В шаманских культурах изрыгается вся вселенная. На русском Севере в XIX в. на свадебном обряде положено было глотать землю. В Орловской губернии так еще клялись в 1870 г.

3. Сделаем и следующее заключение. Титаническая прожорливость валентна: она центростремительно направлена к телу человека, к его нутру. В валентности еды и рождаются центростремительные балаганные образы. В пищевой валентности человек индивидуален и титаничен. Он никому не подражает, как только себе. Другие образы его архаики вторичны, даже охотничьи маскровки. Эти образы центробежны и могут охватывать какие угодно явления мира.

Об игровых теориях происхождения театра

Сделанного здесь столь необходимого различения центростремительных и центробежных образов нет, да и быть не может в игровых теориях происхождения театра. Среди западной театроведческой литературы, пожалуй, наиболее влиятельна книга амстердамского профессора Б.Ханингхера. Для позиции Ханингхера характерно настороженное отношение к этнологическим методам, что несомненно восходит к религиоведческим исследованиям Я. де Фриса. Ханингхер считает вслед за последним, что не обязательно в каждой соломенной кукле видеть духа растительности, в каждой фигуре, сделанной из хлеба, видеть замену жертвоприношений⁸⁹.

Большое место в концепции Ханингхера занимает теория игрового начала в театре — идея, восходящая к известному антропологу Л.Фробенису и Й.Хейзинге⁹⁰. С большой тщательностью Ханингхером прослежены народные игровые мотивы, попавшие внутрь церковной литургии. Весь пафос исследования Ханингхера окрашен настороженным отношением к реконструкции происхождения театра из реликтов доисторических цивилизаций.

Достоинство книги Ханингхера состоит в том, что в ней отсутствует прямолинейное использование результатов сравнительно-исторического метода, хотя, по большому счету, его

исследование идет в рамках именно этого метода. Об этом свидетельствует хотя бы тематика глав книги: «Примитивная фаза», «Архаическая фаза», «Тропы», «Мимы» и т.д.

Совершенно особое место в мировой истории театра принадлежит Н.Н.Евреинову. Как известно, он был учеником Вяч.Вс.Иванова. Из России эмигрировал в 1920-е гг. во Францию. Работы о генезисе театра сосредоточены в его исследованиях, изданных в России в начале 1920-х гг.⁹¹.

В советские годы теории Евреинова критиковались за «бегство от жизни», «театр для себя», «театрализацию жизни», наконец, «биологический инстинкт». Конечно, слишком прямолинейно Евреинов сближал истоки театра и некоторые виды животного поведения. Подобные допущения не должны от нас скрывать главного, что сделано Евреиновым: он установил единый момент слияния актеров и зрителей в спектакле — форме творчества новых форм жизни. Такое слияние он назвал монодрамой. Он хорошо показал, насколько любой человек нуждается в театральности, в наслаждении от произвольного преобразования. Как бы ни были балаганные представления далеки от эстетических требований, например, Александра Бенуа, Евреинов видел в них настоящий театр⁹².

С удивительной прозорливостью Евреинов рассмотрел в театральности то, что мы сегодня называем виртуальной реальностью. А здесь мысль Евреинова могла бы прийти к тому антропологическому толкованию медвежьего праздника, который был дан нами — как виртуально-реальное решение проблемы почитаемого предка и одновременного пищевого ресурса.

Интуиция исследователя не подвела его и тогда, когда он сблизил происхождение театра с историей украшений. Он отметил древние местонахождения украшений в первобытных пещерах⁹³. По мысли Евреинова, главный принцип театра «не быть самим собою» сближается с принципом, порождающим украшение: их роль предназначена для радости

самоизменения. Кроме того, для окружающих человек должен быть предметом удивления. Одежда является результатом театральной эволюции украшения⁹⁴.

Культура всегда театральна

Евреинов, поставив проблему «театра как такового», собственно, выделяет предикат театра — театральность. Естественно, что она присуща разным театральным формациям от современных до архаических. Сам Евреинов сдвинул проблему даже к миру животных. Оставаясь в пределах человеческого общества, мы все равно видим в театральности витальную необходимость, т.е. содержательное начало человеческой жизни. Чтобы работать с театральностью, мы должны далее сделать следующий шаг — внести формальные рамки, в которых организована жизнь человека. И тогда мы обращаемся к культуре. Но тут сразу начинаются сомнения, вызванные вопросом — как с ней работать? Уж очень само понимание культуры наполнено содержательно-целевыми идеологемами, уж очень затерт научный концепт культуры.

Тогда будем рассматривать культуру в качестве произведения, в котором описывается мир человека. Этот бахтинский подход положим в основание всех дальнейших рассуждений. Как произведение культура нуждается в понимании. Наука о понимании, именуемая герменевтикой, при обращении к культуре сталкивается с такой трудностью: культура предельна по полноте смыслов. Она целостна, если в ней мы видим произведение. Но ведь чтобы понять произведение, нужно находиться вне него.

Парадоксальным образом человек, будучи автором произведения-культуры, должен находиться вне культуры. Тут вот какое дело. Произведение-культура живет своей собственной жизнью. Она экспонирована. Тем самым произведение-культура помещено, по схеме, разработанной П.Рикёром, в первую герменевтическую позицию — экспозицию. За

этой позицией должны последовать понимание, интерпретация и, в конце концов, объяснение. В народной герменевтике вещи «экспонированы» до такой степени, что могут убежать от их владельца на манер умывальных принадлежностей в детских стихах К. Чуковского. Об этом же сказка «Федорино горе» и миф южноамериканских индейцев о восстании вещей против людей.

И куда же они убегают, наши вещи? В принципе — в природу. У австралийских аборигенов — в пустыню. У них все культурное достояние до того простое, что редуцировано до зародыша (дощечки-чуринги со спиральным орнаментом). Зародыши спрятаны в кучи камней и высматривают проходящую мимо женщину, чтобы перебраться в нее и сделать ее беременной. Остальные вещи австралийцев — копье и каменный топор у мужчины, палка-копалка и корытце, могущее служить люлькой, у женщины — не могут быть дистанцированы от их владельцев, эти вещи не собственность, а принадлежности тела.

У архаического человека все идет в пищу, и он выживает там, где не сможем мы. Например, австралиец в жаркой пустыне на ночь закапывается в песок и через кожу получает конденсационную влагу. Для архаического человека везде есть ресурсы жизни, он живет, исходя из принципа «всюду жизнь». Живут его вещи. До самого средневековья, когда своей волей наделялось оружие: боевой топор скандинавского Тора имеет свое имя Мьелнер. Оружие, как и зародыш, должно хорошо видеть. У вещей есть своя воля, и они видят?

Днем они нас молча рассматривают, а ночью переговариваются. В.Г. Богораз-Тану, ссыльному народовольцу, чукчи в конце XIX в. поведали, что по ночам разговаривают шкуры, лежащие в мешках и приготовленные для продажи. Свой голос имеют стены жилища. Обогревательные жировые лампы перемещаются в помещении⁹⁵.

Днем разговаривают люди, а вещи молча смотрят. О том, что они обладают органами зрения, говорит обязательный в древности на них орнамент. По происхождению он всегда

глазковый. Изображение самого глаза часто бывает табуировано. Но тогда изображается хранилище глаза (или света, что одно и то же). Человек во все эпохи своего существования был окружен вещами, украшенными глазковым по происхождению орнаментом. Вещи должны были видеть человека, даже когда он этого вовсе не ощущал. В палеолите в истоках культуры эффект отстраненного смотрения на дела человеческие достигался примечательным способом: у обычной речной гальки отбивали край (обнаруживали «глаз») и относили ее в отдаленное место. Кучки такой гальки обнаруживают археологи.

Мышление здесь не оторвано от предъявления его носителя — самого человека. В культурах, где видят русалок, человек перформативно, а проще говоря, театрально задан. В бахтинской системе взглядов он задан диалогически. В нашем случае, где имеет место визуальный диалог, работают механизмы антропологии смотрения, явления более сложного, чем объективное видение. Встреча с русалкой происходит в ночной психически насыщенной онтологии, которая должна, это слово я подчеркиваю, структурироваться женским образом. Эта ночная онтология отличается психической истощенностью, которая сама выступает критерием достоверности случившегося. В огромной степени таким феноменам истощенности и достоверности благоприятствует сексуальная фантазия зрителя, который в женском онтологическом пространстве должен быть мужчиной. Здесь мы и обнаруживаем разгадку кавказского охотничьего мифа.

Как увидеть русалку?

Как войти в такое состояние, когда можно увидеть русалку? Зададим этот вопрос с позиции носителей таких культур, где существует вера в подобных духов. В мировоззрении славянских народов образы русалок сопряжены с годичным круговоротом времени. Считается, что они появляются воз-

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

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

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

Началась эта история с конем много тысяч лет назад, в палеолитическое время. Ученые обнаружили, что изображение лошадей находится у входа в пещеру, а изображение быков в самой их глубине, рядом с изображениями женщины.

Значит, образ коня уже тогда маркировал опасный внешний мир. В антропогонических мифах некоторых народов конь вообще борется с существованием сотворенного человека как в мифах народов Гиндукуша (у кафиров). Аналогичный миф я записал в 1982 г. в Абхазии. В нем говорится, что лошади догадались, что потомки первого человека Адама в будущем сядут на лошадей и будут их погонять. Поэтому табун лошадей понесся в сторону Адама с целью растоптать его копытами. Но Адам вырвал из своего бедра кусок мяса и швырнул его в табун. На лету мясо превратилось в собаку, которая отогнала табун в сторону.

В эпохи становления колесного транспорта (это конец IV – начало III тыс.), судя по специальной лексике, с колесным экипажем образовалась устойчивая связь индоевропейских слов, обозначающих быка, чего не было в термине, обозначающем лошадь⁹⁶. Бык всегда соотнесен с домом и культурным пространством, с женщиной; а конь с внешним и некультурным пространством, с мужчиной. Хронотоп появления образа коня связан с пограничными состояниями сознания человека. Так, от одного языческого жреца в Хевсуретии в 1985 г. я услышал, что именно конь снился ему в течение двух лет. Он бил его, кусал и гнал в направлении святилища. Мужчина стал безбрачным жрецом *хевисбери*. В Западной Грузии я записал в 1983 г. видение 17-летней девушки, убежавшей в первую брачную ночь в состоянии фрустрации от своего мужа. Она видела трех духов, приезжавших к ее дому на мулах и манивших ее в свой мир.

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

Место встречи с русалкой – у воды. Граница воды и суши – важный ритуально-мифологический разрыв между миром человека, сотворенного из твердого вещества, и всем

другим опасным для него миром. Но этот мир не только опасен, но полон внешними побуждениями, мотивациями действий, прообразами вещей и зародышами человека. Так, у тробрианцев зародыши людей-балома плывут вместе с весенними ветрами с одного островка к людям и оплодотворяют женщину⁹⁷.

Зародыш человека во всех мифологиях без ног и этим похож на рыбу. Поэтому рыба имеет всегда отношение к зачатию. Бесплодные женщины в Грузии ради него погружались в бассейн с форелями⁹⁸. В мифопоэтическом мышлении всадник воспринимается безногим или существом с ногами лошади — кентавром. Ритуально безногий всадник равен рыбе. Это еще одна семантическая линия, в силу которой хтонический конь погрузился в воды и стал оттуда появляться в образе Посейдона или русалки.

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

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

В персонифицированности отношений и состоит чарующая прелесть образа андерсоновской русалки. Персонифицированная целостность человека выражается в повсеместном веровании в наличие в человеке разумной души. И эта вера, какой бы примитивной ни была она в архаике, возникла в русле центростремительных образов. Получается, что балаган причастен к порождению души человека.

Балаган — наследие титанов

В словах, сказанных Ириной Уваровой, что «культура зародилась в балагане», сокрыта истина⁹⁹. Но как работать с истиной? Ведь истина не средство и не метод. Она не экспозиция для постановки проблемы и не наметки на ее решение. Самое трудное, что истина, а она очевидна, не может нам дать рамок для исследования. А так хотелось бы их иметь! Без рамок мы вольны делать что угодно внутри «антропологического подхода». Рамки требуют некой логики и предельности, в данном случае антропологической дисциплинарности.

Постараемся все-таки удержаться в пределах антропологии. Речь, конечно, не идет о тех или иных балаганных штучках, добытых у экзотических народов. Дисциплинарно-антропологический метод означает нечто другое: бытийствование балагана в его предельности, т.е. воспроизводство исключительности, не нормативности, а следовательно, греха и риска. В антропологии балагана звучит не модуль «человек должен», а «человек может».

А раз «может», то что — дело беспредельно? Определить эти границы девиантности ставит перед собой уже философско-антропологическая теория балагана.

Одно еще предварительное замечание. История театра почему-то всегда имела дело с образами подражания: человек изображал то или иное животное, мужчину женщину и т.п. и т.д. Такой материал колоссален. И подобные образы, моделирующие внешний мир, мы условно назовем центробежными. Но есть совсем другие образы, которые особо зна-

чимы в балагане. Эти образы с противоположным знаком — они центростремительны. Прежде всего, в балагане центростремительно обыгрывается человеческая плоть, ее морфемы, облик, принадлежащие вещи, орнаменты и украшения, наконец, экскременты. Те же образы животных могут становиться центростремительными, это когда животное само приходит к человеку. Даже камень может быть стремительным, как в одном упоминании Эдуарда Тейлора «Первобытной культуры», когда гвинейский негр, утром выйдя из дома, увидел камень и сказал: «Ага, вот и ты!» Он поднял его с земли и отнес в дом, сделав фетишем. Кстати, о камне и об экскрементах, т.е. о том, что находится под ногами, нам придется говорить снова.

А сейчас, завершая формулировку общей философско-антропологической установки, мы должны констатировать, что балаган — это бытийствование, т.е. витальность. И это будет нас ориентировать на центростремительные образы, вплоть до нутра, до пищевого обжорства и последующего творения мира из веселой материи, как это учинил трикстер по имени Вакджункага у северо-американского племени винабаго.

«Веселой материи» посвящено слишком мало исследований. А ведь какая культурогенная сила! У многих народов весь мир происходит из экскрементов (дерьма). У народов Северного Кавказа считается, что в туалете или на скотном дворе можно быстро выучиться играть на музыкальном инструменте. Австралийские аборигены на своих философских картинах изображают крупинки — помет летучих мышей.

Когда-то Грозный был прекрасным южным городом, который по ночам тщательно выметали огромными метлами женщины, происходившие из сел. В перерывах между работой они охотно сообщали мне бездну традиционного фольклора. Странную записал я колыбельную.

Чижик, чижик, чижик.
Ножка, ножка, ножка.
Ты вся обгажена.
Я возьму травку и тебя вытру.

О чем это? О творении мира из веселой материи. О первом шаге, сделанном из мира этой субстанции. Одноноги существа, направляющиеся в наш мир снизу или сверху. Таков, например, чеченский Прометей (Пхармат) – всем его братьям Великая подземная мать ломала одну ногу. Титан Пхармат выбрался на поверхность земли вместе с огнем. Свою ногу направляет из цветка лотоса, чтобы спуститься в наш мир, грядущий Будда Майтрейя. А наш балаганный Дед в прошлом веке на русских ярмарках тоже свешивал ноги из рауса.

В древнегреческом театре актер, изображавший Диониса, появлялся на сцене с его маской с огромными глазами и говорил: «Я пришел». Дионис ведь тоже хтоничное божество – в III в. до н.э. во Фригии он был стражем и покровителем могил. Напомним, что, по Вяч. Иванову, дионисийская трагедия началась от поминального обряда.

Хтоническая одноноготь может оказаться позой сидения. Это извечная человеческая поза для умерших. Особенно для значимых фигур, вроде шамана и вождя у алеутов и колюшей. Во всей Юго-Восточной Азии на кладбищах умерших предков изображают сидящие фигуры из дерева. Майтрейя – бывший мертвый, как и Дед. То есть к нам приходят мертвые и нас смешат.

Правда, есть женский смех. У якутов на обряде родин если какая-нибудь женщина рассмеется, то родит следующая она. Женский смех иной, нежели мужской: собственно, женским смехом свою весть посылает будущий ребенок. Иначе говоря, женщина находится в композиционном единстве с таким смехом. Между прочим, с плачем тоже. Иначе говоря, женский смех и плач – это физиологическая целостность. А клоунский мужской?

Это смех, всегда тяготеющий не к небу, а к земле. Смех, притягивающий не небо, а землю. Клоунский смех не архетипически небесный, указывающий на должное, но смех – возможность, сверхвозможное. Не случайно в старину в Чечне существовало правило, по которому если на

суде человек, которому грозило смертельное наказание, смог на суде рассмешить судей, то его освобождали. А раз возможность, то это – указание, а не архетипический императив. Но указание на что? А ни на что, ибо речь может идти только о свободе.

Клоун – носитель абсолютной свободы

Значит, у человечества помимо трех центральных фигур: порождающей общество (аристократа), поддерживающей общество (крестьянина) и объясняющей общество (жреца) – есть, оказывается, еще одна предельно-знаковая личность, обеспечивающая выход в свободу, – клоун.

Если не вдаваться в подробности, то предельные общественные фигуры создают условия человеческого бытия. Но у клоуна, как героя любого балагана, роль поважнее. Это цельная, а не функционально разъятая личность, т.е. прото-человек. И рождается он из протокультуры: он всегда облачен смешными артефактами этой нашей протокультуры. Он всегда одет, в руках у него нелепый предмет от тросточки до какого-то драндулета. Эти предметы родились как будто раньше самого клоуна. Потому он так нелеп в отношении к ним. Клоун – это дурак, который пассивен по отношению к окружающей его культуре.

Он – противоположность пассионарию, аристократу. Хотя в аристократизме идут очень близкие антропологические редукции к телу, к его опоясыванию, к знаковой одежде, к удару мечом по плечу. В клоунаде происходит нечто похожее, только удары достаются ниже пояса. Удивительно, что на одном из обрядов средневековой клятвы сажей мазали лицо, так же как и балаганные шуты.

Лицо в истории аристократа и клоуна сыграло ведущую роль в собирании человеческого облика. Первое лицо появилось на камне. Лицо родилось из камня, из земли, т.е. из того уровня, который был, прежде всего, актуализиро-

ван мужским клоуновским смехом. Титаны, которые решили погубить Диониса Загрея, вымазали свои лица мелом. Это «смешные» клоунские лица, они порождены минералогизмом. Титаны – герои пещерного театра. Их потом и отправят в тартарары. Но очень долго в античности, да и позже, горы и камни будут подмостками вакхических балаганных действий.

И по сию пору балаган должен находиться вне культурного пространства, за городом. И его интригующая сила состоит в том, что, при всей своей публичности, он что-то скрывает. Как непрозрачный камень. Прекрасный английский антрополог Мэри Дуглас определила, что «грязь это то, что находится не на месте». Это женское упорядочивающее начало. Можно попытаться дать мужское определение грязи: грязь – это то, что становится видимым. Минералогизм представляет собой архетипические средства видимости: таковы обмазывания мелом, пеплом, сажой, грязью. Экскременты один из видов грязи. Об их роли в том, что мир стал «видимым», мы уже кое-что сказали. Есть еще совершенно уникальный способ сделаться видимым через минералогизм – обзавестись огнем/светом. Австралийские аборигены додумались на обрядах инициации в тела юношей вставлять магический кварц. В других культурах всяческое обмазывание и раскраска тоже служит знаком посвящения. Но в наших родимых краях свет закрепился в функции знака сакральности. Замужней женщине не положено «светить волосом», зато она обязана мыть дом только до полудня.

В сельской местности балаганную роль исполняет местный дурак. И на Руси, и на Кавказе считается, что если в селе живет один дурак, то это село счастливо. Но только один. Иначе говоря, то время золотого века, которое благодетельствует село, неделимо. Балаганное время тоже неделимо. Чем мы насыщаемся в балагане, какую ликвидируем нехватку? В балагане реализуется обряд восполнения глупостью. Она необходима потому, что приурочена к месту. И в этом месте мы можем быть немного счастливы.

В 1985 г. я зимой застрял в хевсурских селах. В селе Барисохо меня познакомили с тронувшимся умом человеком, который хранил в чулане довольно много умных книг. Его прозвищем было Филозоф. Он писал письма Мао Дзэдуну (по-грузински), относил их к реке и там прятал под прибрежными камнями. Локализация этих писем у воды под камнями строго архетипична. К этому делу серьезно относился не только Филозоф, насмешек не было и со стороны жителей села. На место, которое занимал этот человек, уже никто не претендовал. И они поэтому обретали свободу поиска в жизни своих собственных мест, более «культурных», более нормативных.

Под всякой культурой обнаруживается философско-антропологический фундамент природной избыточности. Для нас ее сохранила веселая, странная и тревожная балаганная традиция.

Антропологическая поэтика тела и судьбы Снегурочки

У Снегурочки несоматическое тело. Мифологически такое тело бывает у зародышей и младенцев. Существует довольно большой мировой материал по эмбриональным концепциям, согласно которым женщина может зачать от камня или дерева, проглотив ту или иную пищу и т.п. В таком случае выношенный ею плод несет в себе какое-то количество несоматической субстанции. Поэтому родильные обряды, как правило, включают в себя действия, направленные на «додельвание» новорожденного: ему правят голову, вытягивают носик, выпрямляют ноги и т.д. У славянских народов при болезни малолетних детей их «перепекают»: помещают в протопленную, но естественно, не очень горячую печь.

Сейчас мы должны констатировать, что черты несоматического тела маркируют детский возраст. Следовательно, Снегурочка по признаку своего тела должна быть отнесена к детскому возрасту. Это дает нам право использовать обширные данные по народной антропологии детства.

Необыкновенные дети — примечательная сторона народных воззрений. Эти дети связаны со сверхъестественным миром. Соответственно, они могут быть носителями опасности и совершать рискованные проделки. Обращение к детям, дающим такой повод, «чертенята» — реалия отнюдь не только русской жизни, она фиксировалась мною как этнографом и у финно-угров Поволжья, у тюрков, у разных по языкам и культуре народов Кавказа. Несомненно, что в детском анти-мире притаилось трикстерное начало. С младенцами оно связано, как было отмечено, эмбриональными воззрениями. В более старших возрастах оно становится структурой поведения. Не стоит удивляться тому, что поведение современных тинейджеров обнаруживает те самые особенности, которые антропология хорошо изучила в поведении колдунов и других девиантных личностей¹⁰⁰. В мифах разных народов культурный герой иногда становится плутом-обманщиком в образе ребенка. Таков, например, у палеоазиатов (чукчи, кряки) Ворон, ставший плачущим ребенком ради получения мячей — небесных светил. Склонностью к проделкам наделяен архетип Божественного дитя (представленный, например, Гермесом), подробно разработанный К.-Г.Юнгом.

Отметим, что палеоазиатскую предикатную связь ребенка-трикстера с солнцем можно увидеть в особых антагонистических отношениях Снегурочки с Солнцем.

Другой образ ребенка — как носителя положительных черт культурного героя — обнаруживается на Кавказе. У карачаевцев и чеченцев в 1980-е гг. мне удалось записать такой сюжет. Однажды старик, глава одной семьи, ранним зимним утром отправился в лес за дровами. Его внимание привлекли детские следы на снегу. Он стал идти по ним. И вот эти следы привели его к большому камню, на котором сидел совершенно голый младенец лет трех. Рассказывают, что ребенок был розового цвета. Старик спрашивает ребенка: «Кто ты?». Тот отвечает: «Я счастье вашей семьи». «А почему ты здесь, а не дома?». Тогда ребенок сказал следующее: «В вашей семье нет согласия, вы постоянно ссоритесь и поэтому

у вас не должно быть счастья». Тогда старик очень испугался и стал умолять ребенка вернуться в дом. После долгих уговоров ребенок сказал: «Хорошо, я вернусь только ради молодой невестки, которую недавно привели в дом». Старик с радостью привел ребенка домой.

Этот сюжет также должен быть отнесен к циклу «Божественного дитя». Отмечаемый в сказании розовый цвет его тела указывает на цвет огня. Иначе говоря, ребенок-счастье принадлежит к так называемым «зольным» фольклорным персонажам, к которым относится всем известная Золушка (Синдерелла). Подобные персонажи нам следует связать с особым эмбриологическим представлением, согласно которому из очага выходит цепочка эмбрионов, где поочередно размещены мальчик и девочка. Каждый новорожденный ребенок, согласно этим воззрениям, несет на себе знаки следующего ребенка, который даже еще не зачат.

Дети, следовательно, приходят в наш мир из какого-то особого природного пространства, имеющего отношение к очагу и теплу. Неблагополучная ситуация маркируется снегом и лесом.

Уход ребенка в лес объединяет соответствующие эпизоды сказки о Снегурочке и записанных сюжетов на Кавказе. У кавказского ребенка-счастья следы на снегу – его предикатные атрибуты, по которым он тоже «снеговик». Но его нагое розовое тело – огненный атрибут, позволяющий при учете одновременной снежности-холодности видеть в нем изначальное единство противоположных стихий. У Снегурочки эти атрибуты разошлись, став основанием сюжета.

Онтологическое единство атрибутов у кавказского ребенка-счастья в сравнении с исключительной снежностью-холодностью Снегурочки при обделенности ее счастьем-любовью может говорить в пользу генетической исходности кавказского образа.

Этому выводу могло бы препятствовать рассмотрение Снегурочки через образ страдающего умирающего и возрождающегося божества, известного в ближневосточных рели-

гиях. Но такое привлечение образа, развившегося как образ умирающей и возрождающейся растительности вроде Озириса или Адониса, было бы насилием над сравнительно-антропологическим методом, здесь применяемым. Суть нашего метода вкратце состоит в антропологической точности, требующей такого сравнения образов и персонажей, которое позволило бы выщеплять у них архетипы человеческих состояний.

Фольклорная Снегурочка, ставшая героиней пьесы Островского, не завоевала бы такого места в теперешней нашей жизни, если бы она не несла в себе не только художественный, но и большой антропологический потенциал. Этот потенциал внесен самим драматургом: Снегурочка страдает, понимая, что ей не дано испытать любовь. Людям, знакомым с идеями Эвальда Васильевича Ильенкова об объективности существования вне нас идеального¹⁰¹, не требуется особых усилий, чтобы в чувстве любви увидеть объективированные стороны идеального, пребывающего вне нас. Гораздо раньше это понял Пушкин, сказав о своей героине: «Пришла пора, она влюбилась». Великий драматург Островский создал не один женский образ, через который он показывал человеческую потребность в обретении идеального.

Идеальное избыточно по отношению к индивиду, он вовсе может без него прожить. Поэтому так драматически необходима в пьесе страна берендеев и их мудрый царь. Но присвоение идеального индивидом опасно. В пьесе это раскрыто антропологически: иная плоть Снегурочки позволяет Островскому довести влечение героини до предельности, до гибели. Это влечение как страсть Островский подчиняет недоступному для Снегурочки идеальному, к которому она стремится, — любви.

И здесь мы покидаем Снегурочку-ребенка, т.к. говорим уже о Снегурочке-женщине.

Тело Снегурочки по-женски цельно. Это мужчине досталось несуразно гротескное тело. У мужских героев архаики их тело сделано даже из плохо состыкованных частей.

У американского племени виннебаго их культурный герой Вакчжункага носит свой пенис в коробке на спине, а левая рука не знает, что делает правая. У героя австралийских аборигенов пенис может отделиться и подползти к находящейся в отдалении женщине. Точно так же и с той же целью плавает на другой берег озера пенис Вакчжункаги. Именно это раблезианское тело изучал М.М.Бахтин.

Антропология женского тела иная — оно цельное, а не разъятое. Оно может в себя включать несоматические части на манер костяной ноги у Бабы-Яги, но при этом оставаться единым объемом. Женское цельное тело (требование целомудрия — один из его аспектов) нужно, чтобы в нем зародилось иное тело — плод. Поэтому в разных культурных традициях так распространен обряд перевозки невесты или внесения ее в дом женихом — с невестой обращаются как с цельным телом. Ритуально иногда даже слегка бьют для маркировки все той же цельности. Развитость женской одежды в сравнении с мужской вызвана цельностью тела женщины, оно способно принимать разнообразные облачения. Чем занимается Снегурочка в пьесе Островского? Она любит постоянно менять наряды. Женщина облачается культурой.

Эта культурогенная функция была бы невозможна, не будь тело женщины медиатором между культурой и природой. Отношение тела женщины к обоим полюсам — к культуре и к природе — делают ее женственной. Сам идеал женской красоты природно-космичен: в лбу звезда горит, тополиный стан и плывущая походка (у арабов в доисламской поэзии конкретнее: «ее ноги как стволы пальм, полные воды»). Женское тело перетекает в космос, в стихии. Отсюда сюжеты из разных концов земли о ведьмах, управляющих ветрами и дождями, истории об окаменевших женщинах или о ставших растениями. Объемное женское тело трансформируется, но не дробится. Снегурочка обладает трансформированным телом.

Что получает женщина взамен трансформированного тела? Через трансформированное (мифологически или культурно) тело женщина обретает всеобщую избыточность, насыщенность жизнью, и это разряжается аффектом. Снегурочка, обладающая измененным телом, меняющая одежды, нуждается в аффектах. Они – это другая сторона контуров, принимаемых телом. Снегурочка из пьесы Островского знает телесный аффект, но он погибелен: «люблю и таю...».

Красота, было сказано, космична. Но космична и любовь, соединяющая людей. Аффекты же единичны и частны. В этом их могучая, но только побудительная сила. Следом должны пробудиться всеобщие чувствования любви, из которых сплетается повседневность жизни. Но Снегурочка остается на полпути, ее аффект и ее холодное тело опасны для нее самой. Космическая стихийная красота Снегурочки должна бесследно вернуться туда, откуда пришла.

В начале 1990-х гг. в Балкарии в Приэльбрусье мне довелось записать поучительную легенду о красавице по имени Капчагай. Так теперь называется склон горы в Чегемском ущелье, где люди когда-то нашли необыкновенный красивый камень. Вскоре в той семье, где хранился этот камень, родилась девочка, названная Капчагай. С годами она превратилась в необыкновенно красивую девушку. К ней стали свататься джигиты. Из-за соперничества они воевали друг с другом. Погибло много народа. В конце концов красавица исчезла. Девушка, имевшая холодное каменное тело, снова превратилась в камень. Люди поспешили отнести его на то место, где он был найден.

В истории о красавице Капчагай представлены все топы, что и в сказке о Снегурочке: нежилое пространство (гора вместо леса), несоматическое тело, аффекты, а не любовь, раздор. И возвращение к исходному состоянию.

Теперь мы можем обратиться к непонятным словам царя берендеев в финале пьесы Островского о том, что события, приключившиеся в царстве, должны исчезнуть без

следа. Дело в том, что история о Снегурочке рассказывает Островским от лица природы, от лица ее стихий. Случившееся в стране берендеев должно снова слиться с природой, уйти в забвение.

Почему нужен образовавшийся разрыв в памяти? Очевидно, потому, что между природой и даже таким лесным народом, как берендеи, должен быть разрыв, а человеческая жизнь несводима к природе и к телу. Тело способно дать только аффекты. Между ними и любовью пустота, которая заполняется роком. Вот почему так значимы птицы в прологе пьесы Островского — вещие птицы не только несут весну, но и судьбу людям. Эта судьба непредсказуема и потому называется роком. Начиная с древнегреческих трагедий судьба-рок всегда выступает в женском облики. Она нам достается через мать, сестру или жену. «Мужская» судьба предсказуемее и тривиальнее, она похожа на маршрутное пространство охотника, идущего по следу за дичью. Судьба-рок появляется в пустоте или сама создает пустоту, в которой все тревожно или радостно размещается. У Островского в такой пустоте расположены цельные женские характеры. Иногда они действительно похожи на луч света.

Птицы в фольклоре приносят людям младенцев. В восточнославянской мифологии чудесная птица Симаргл взмахами крыльев с мирового древа сбивает на землю семена растений. Популярны весенние обряды с изображением «кукушки» и гадания о жизни по кукованию этой птицы. Островский отнес прилет весенних птиц к драме в жизни Снегурочки, не потеряв мифологической правды при совершенной художественной точности. Обилие птиц — это и начала жизни, и рок, и свобода. Этой свободы может не существовать нигде в пространстве, но она живет во времени, в континууме времени, из которого прилетают птицы.

Мифологическое мышление людей иногда поправляет трактовки авторских образов. Так Дон-Кихот сделался худым и высоким, а Снегурочка, ставшая участницей новогод-

них празднеств, воспринимается не дочерью, а внучкой Деда Мороза. Значит, ее образ приблизился к образу ребенка-счастья, в основе которого лежит архетип Божественного дитя. В этом ее история чем-то похожа на приключения отечественного Буратино, который вовсе не хочет стать человеком, но хочет, чтобы все были счастливы.

Сказка Островского учит нас быть готовыми к чуду. Оно не так уж далеко: в лесу, на полянах, в смене времен года, в нашем собственном сознании.

ГЛАВА 5. МЕНТАЛЬНОСТЬ ИДЕАЛА, ИЛИ АНТРОПОЛОГИЯ ЖЕНСКОГО ТЕЛА

Виртуальный сценарий

Концепция женской культуры

Общество и по сию пору мало чего в сущности знает о женской культуре. Конечно, имеет место тайна. За разглашение некоторых гендерных тайн древнегреческих мистерий чуть не поплатился сурово великий драматург Эврипид.

Механизм сокрытия женских тайн образуется изыманием их из публичности, из сферы официальной «высокой культуры». Делают это мужские патриархальные структуры. Этнограф-профессионал, изучающий женскую культуру, становится носителем подобных тайн. Получает ли он право их разглашать?

Но помимо этой внешней стороны, есть еще внутреннее ядро гендерной тайнописи – это способ существования подобных обрядов. Потаенные обряды, исполняемые, скажем, женщинами Парфеньевского района Костромской области, иногда древнее древнегреческих, потому что сохраняют индоевропейское наследие, общее, например, у славян с кельтами. Есть связи с культурами Кавказа и Ирана. Такая сохранность была обеспечена ритуальной закрытостью (эзотеризмом).

Есть еще третий и, может быть, самый главный аспект женской культуры – она виртуальна, т.е. она здесь и теперь, а потом ее как бы и нет. Она порождается ситуацией. Дионис знал женские тайны и владел их искусством. На сцене античного театра появлялся актер, который должен был играть Диониса, надевал его маску с огромными глазами и говорил: «Я пришел». Дионис был именно женским божеством. Его культ носил мистериальный характер. Сама женская культура мистериальна, т.е. предполагает восприятие ее тайн посвященными, видящими суть за вуалью обыденности.

В целом суть проблемы не столько в ее неоспоримой сложности, сколько в современном господстве патриархальных (маскулинных) стереотипов восприятия нашей реальности. Эти восприятия ей вовсе не адекватны. Да и наука о человеке столетиями изучала только мужскую культуру, только ее и знает. Вот и получилось, что женская культура оказалась вне «высокого» официального уровня и тем самым ненужной для статуса образованного человека. Времена, тем не менее, изменились, ощутима не только потребность познать женскую культуру, но и к ней приобщиться.

Цель настоящего сценария просветительская – она направлена против мужских стереотипов потребительского отношения к женщине. Трудности на пути к этой цели порождены самонадеянностью господствующих взглядов, ищущих в мифе источник власти и знания для утверждения гендерного господства.

Для таких потребностей подходит рассмотрение мифа как нарратива (рассказа) о событии, имевшего место в прошлом. Подобный нарратив, как правило, ложный, это насилие, которое осуществляется через мифологические справочники.

Первый нарратив принадлежал Адаму. Когда Господь спросил его, ел ли он, то Адам ответил следующее: «Та, которую ты создал, мне дала и я ел». Что сказал Адам? Что виноват не он, а Ева и что ответственность за все несет Всевышний. Ничего нового голос первого мужчины в мир не принес, разве что лукавство.

Библейская история с Авраамом и его готовностью пожертвовать первенцем наполнила человеческую речь ответственностью. Господь позвал Авраама и тот ответил: «Вот я». Буквально было сказано «Узри меня». Это ведь аналогично дионисову «Я пришел». За эту готовность быть ответственным Аврам стал Авраамом. Впервые была обнаружена визуальная однозначность аристократического поведения. Из жертвоприношения Авраама следует, что в человеке есть невидимая ни для кого сущность, обнаружить которую позволяет он сам и тому, кому нужно.

Женщина учит нас видеть в обыденном мистериальное и жертвенное. Женские обряды визуальны и в силу логики тайны предназначены видящим. Женские обряды потому тайны, что их не рассказывают, а показывают, и то в нужное время. Мужские нарративы, к которым мы все привыкли, в отличие от женских обрядов и мифологии рассказываются, и поэтому в иллюстрирующих их обрядах четче выражен повествовательный сюжет.

Зато в женских мифах и обрядах усилено драматическое действие. Трагизм или радость жизни достигают здесь апогея. Эстетика женской культуры слита с этикой жизни. Эстетика строится здесь путем кратковременного приоткрывания тайн, после которого занавес бывает снова опущен.

В мерцании женской обрядности выражены состояния человека (его личностность) и конкретность ситуации. Это и есть женская судьба, женское счастье. Как чудо и мгновение. Мужская судьба — серия поступков, приключения вроде странствий по земле или морю Одиссея или Энея. Женское мифическое деяние сосредоточено в данном месте и в данный момент. Женская тайна конкретна. И только за вуалью повседневности, строя философско-антропологическую композицию из мирового материала, можно обнаружить ее таинственный смысл. Или просто увидеть и изумиться.

Женское тело визуальнее мужского тем, что более цельно и пластично. Мужское функционально и потому как бы разъято. Но рожать может только цельное и пластичное тело.

Этим оно подлинно и достоверно. В соединении с другими телами и предметами женское тело сценично. Ева, держащая в руке плод перед Адамом, создает мифическую жестовую сцену. Материнский жест виден на иконах Богородицы. Увидеть жесты женской культуры дано не всем, но избранным. Женская культура ориентирована на смотрящего избранника.

В предлагаемом сценарии используется принцип Элевсинских мистерий — зритель в роли неофита, которого посвящают в тайны. Миф здесь — это не только показывание, но и смотрение. Миф-смотрение служит воспитанию личности (так и было в Элевсине). Женские тайны подобны мистериям — это вспышки света, во время которых человек видит композиции или действия женщины с предметами (как в Элевсине): в парфеньевском случае с веткой вербы, с венником или с украшенной для свадьбы лошадью. Эти действия демонстрируют нам русские женщины, жители конкретной местности, но на фоне общемировых мотивов женской культуры. Между сценами-вспышками пустота, которая заполняется психическими ресурсами отдельного человека: один может видеть пошлость, а другой ощущает приобщение к высокому смыслу. Просветительская сторона сценария обращена к ресурсам личностного развития.

Теперь о том, как построить понимание (герменевтику) женской культуры. Мы исходим из того, что женская сакральность обыденна, как сама жизнь. Но за привычной повседневностью прячутся архетипы этой жизни и архетипы самой культуры. Антропологический прием их раскрытия заключается в кинематографическом анализе композиций. Стробоскопический эффект киноискусства надо сделать методом антропологии. Она обнаруживает, что в бытовых, казалось бы, рутинных явлениях скрыты изначальные философские мысли человечества. Самая большая из них — этика женского плодородия и материнства.

Конечная цель фильма в том, чтобы вызвать у зрителя потрясение (катарсис) от сознания того, что человеческое тело свободнее интеллекта, что человек живет в исконном

мире женских тайн, о которых он до этого даже не догадывался. Доведение до сознания заглушенных основ женской культуры должно перестраивать стереотипы господствующей мужской авторитарной культуры.

Сценарий

Роль женщины в культурогенезе

Сцена. На экране фигуры муз (римские копии греческих оригиналов III–II вв. до н.э. из Эрмитажа). Следующий кадр: три музы из сокровищницы Лето (30–320 гг. до н.э.) Следующий кадр: Картина «Три музы» Э.Лесюера (Лувр). Следующие кадры: Женщины в селе Парфеньево. Они идут. Стоят, беседуют. Наше внимание обращено на композицию их тел. Когда они мирно беседуют, то не стоят фронтально (Такая поза антагонистична; женщины стоят обычно к друг другу чуть боком). Следующий кадр: Хариты. Из музея в Кирене (III в. до н.э.). Следующий кадр: Три грации из Помпей (I в.). Неаполь. Следующий кадр: Ряды черточек с утолщениями с одной стороны из палеолитических пещер (Франция).

Голос диктора. Искусство раскрывает большую женскую тайну – их тела становятся говорящими в композиции: друг с другом или с каким-то предметом. Композиция – это вид ритма или смысла. И наоборот, смыслом является ритм – продолжение движения, продолжение самой жизни. Когда женщины беседуют, они творят устно нити и ткани речи аналогично с тканью холста на ткацком стане.

Сцена. Женщина, ткущая за ткацким станом.

Голос диктора. Обратим внимание на ритм движений женщины. Все женские работы гораздо более ритмичны, чем работы мужские. Сильные удары берда, сплачивающие ткань, породили странное явление в женской этнографии: ритуальные удары. В некоторых местностях при первых менструациях дочери мать бьет ее по щеке: сколько пальцев отложится, столько дней будет «гости» – женское тело цель-

но, поэтому изменения приходят извне. Невеста тоже получает свою порцию ударов, в бане ли, а то и плеткой (слегка, конечно) в южнорусском обряде. Удар — это сконцентрированный ритм.

Сцена. Стена палеолитической пещеры, на которой видны серии вертикальных черточек.

Голос диктора. Древнейшие известные нам изображения женщины — это ритмические серии черточек на стенах пещер древнего каменного века (клавиформы). В мифологических компендиумах можно обнаружить факт, что женские божества множественны, часто создавая явный ритм, тройственны: древнегреческие хариты и музы, кельтские три богини, славянские рожаницы...

Сцена. (Звучит музыка Альбениса или Сарасате.) На экране черно-белое изображение женщины, собирающей на дереве дикий мед.

Голос диктора. А вот женщина в композиционной сцене со своей исконной корзинкой. Это наскальное изображение женщины из Испании, добывающей на дереве дикий мед. Ему несколько тысяч лет. Ее удлиненное тело, композиция с деревом, шарообразность корзины и роя пчел — все отсылает наши ассоциации к круглому своду высокого неба. Устремленность к небу объясняет, почему так очаровывает пленительной красотой удлиненное женское тело на картинах Модильяни.

Сцена. Картина А. Модильяни «Обнаженная на белой подушке» (1917 г.). Следующий кадр: Древнеегипетская богиня неба Нут с удлиненным телом, покрытом звездами, и с большой грудью (Ок. 1000 г. до н.э.) Следующий кадр: Богиня Нут с крышки саркофага (1 тыс. до н.э.). У нее удлиненное тело и большие груди.

Голос диктора. Женское тело в его архетипе вертикально. Оно как бы часть линии, связанной с небом, а если не вертикально, то оно — само небо. Или же небо поднялось над землей из-за женщины, по мифам разных народов. Но оно осталось пространством женских символов. Там течет Млечный путь, а народы Кавказа видят в нем просыпавшуюся солому от брачной постели женской богини. Небесный из-

бранник — Луна или месяц — мыслятся первым мужчиной женщины. Напомним, что этому ночному светилу (латинское «менс») обязано название менструаций. Связь с небом закреплена в вертикальности народной женской анатомии: у парфеньевских женщин считается, что плод развивается под сердцем. А перед родами он опускается вниз. Говорят: «У сердца лежало, у гузна болело». Примерно такая же поговорка есть у абхазов. И еще у абхазов женщина, которая всю ночь обслуживала застолье, может сказать о себе: «Я как палка стояла».

Сцена. На экране снова рисунок в виде ритмического ряда черточек с утолщениями посередине из палеолитической пещеры.

Голос диктора. У Модильяни были соперники, о которых он, очевидно, и не подозревал. Речь идет о древнейших людях — неандертальцах. Они только пробовали пальцем проводить по глинистой стене пещеры линии. Клавиформы — серии черточек привлекли внимание ученых. В них увидели доказательства первых освоений рисунка, ритма и композиций. Короче, стало ясно, что первым людям уже было присуще художественное чутье. Ритмические композиции основаны на гармонии.

Но вот что сейчас нас интригует. Исследователи, обратив внимание на утолщения у черточек, стали говорить, что это изображения женщин, где выпуклости передают то ли беременность, то ли большие груди. В более поздние эпохи есть изображения женщин, не обязательно беременных. Но идеал развитой груди останется навсегда до времени Мэрэлин Монро, Бриджит Бордо и Софи Лорен.

Сцена. Изображения женских статуэток в виде стержней с большими женскими грудями (Дольни-Вестонице. Моравия). Следующие кадры из кинофильмов с упомянутыми кинозвездами.

Голос диктора. Этнографически показанная вертикальность женского тела, оказывается, была известна уже людям самых древних культур. Это, как мы выяснили, ориентация к небу. Сугубо, оказывается, человеческое качество. Тогда,

быть может, пышная грудь, привлекающая мужчин, чисто биологический эрогенный признак? Но поговорим еще о вертикальности.

Сцена. Картина, изображающая русскую красавицу (Кустодиев или Машков). Следующий кадр: идущие женщины в Парфеньеве. Внимание камеры на плавную величественную, т.е. с выпрямленным торсом, походку. Следующий кадр: женщина через голову надевает юбку.

Голос диктора. Вертикальность женского тела, устремленность его в космос понимали с древности. На этом основаны многие женские бытовые ритуалы. Возьмем в качестве примера обращение с одеждой. Юбка — это ткань, из которой соткана вселенная, или символ неба. Поэтому положено юбку надевать через голову — иначе грех.

Вертикальность и космизм стали основой русского идеала женской красоты: во лбу звезда горит, гибкий (т.е. растительный) стан, плывущая походка (нижний космический уровень — водная стихия: «походка — плывет по морю лодка»). Женская красота не функциональна, она абсолютна, она из космоса, для космоса.

А большие груди переводят эту красоту в горизонтальное пространство, чтобы она была понятна мужчинам.

Сцена. Звучит танцевальная музыка. На экране изображены пляшущие женщины с наскальных изображений Кобыстана (Азербайджан. Несколько тысячелетий до н.э.). Следующие кадры: проходят серии роскошных древних сосудов из разных местонахождений (неолит Кавказа, трипольская культура на Украине, китайская крашенная керамика, античные вазы, сосуды мезоамериканских культур и т.д.). На некоторых сосудах вылеплены большие женские груди. Следующие кадры: женщины разных стран за традиционными ткацкими станками, образцы орнаментированных тканей.

Голос диктора. Человеческая мысль беспредельна, но и опасна. Еще в Шумере было замечено, что знания рожают печаль. Смысл сентенции в том, что деятельность нуждается в рамках, в ограничениях. Глядя на эти памятники древности, приходишь к выводу, что женская тема-

тика была обязана поискам целесообразности среди буйства мысли и разнообразных мотивов деятельности. Всевидящее небо сначала было женским, лишь с появлением государств стало мужским. Женские символы, оставшиеся на земле, стали тогда напряженно выражать идею порождения жизни.

Сцена. Картина Петрова-Водкина «Петроградская Мадонна».

Голос диктора. Великая роль женщины состояла в ограничении беспредела мысли и действия, иначе говоря, в закреплении жизненно необходимых смыслов. А для этого она использовала способность к деторождению и к дарованию жизни материнской грудью. Деторождение — смысл самой первой картины мира, построенной усилиями человечества. Эта картина сразу была эстетичной. Первоначально она вытанцовывалась женщиной, вылеплялась ею в виде керамического сосуда, была ею выткана, расписана как мотивы сценария жизни.

Космичность первой картины мира принуждала мужчину стать культурным.

Русские женщины и богиня Артемида

Сцена. В деревенской бане моются три женщины. Их тела видны до пояса — они как бы рождаются из темноты. Особое внимание камеры на большие груди. Следующий кадр: палеолитические Венеры (виллендорфская из Австрии, костенковская из Украины, мальтийская из Сибири).

Голос диктора. В основу нашего фильма положена женская сокровенная культура жительниц Парфеньевского района Костромской области. Тайны этой культуры — лейтмотив нашего фильма. Этнографически раскрываемая суть этих сцен оказывается сопоставимой не только с античными обрядами, но и с бытом более древних эпох. Скажем, парфеньевский идеал женской красоты представлен в грудастых образах палеолитических Венер.

Сцена. Уличная картина села Парфеньево. Внимание камеры на стати женщин.

Голос диктора. В Парфеньеве красивой считается женщина с большой грудью. Девочки, чтобы она хорошо развивалась, смазывают ее куриным пометом, который используют также для лучшего роста волос на голове. Понятно, почему кое-где считается, что грудь будет больше, если тереть ее мужской шапкой. Считается также, что грудь будет большой, если есть много капусты — это магия подобия: груди должны быть похожи на кочаны капусты. Вообще-то, капуста несет эротическую символику еще потому, что она поспевает ко времени осенних свадеб. Отсюда и убеждение, что еда из капусты влечет любовное возбуждение.

Это культурное растение появилось в Средиземноморье несколько тысячелетий назад. Но идеал парфеньевских дам — еще более древний иероглиф. Он идет от начала человеческой истории вообще и явно связан с материнством.

Сцена. Выступление женского хора в Парфеньеве. Женщины одеты в сарафаны.

Голос диктора. Сарафан — юбка, спускающаяся от грудей, — древняя одежда индоевропейцев, известная, например, в Иране. Происходит она от шнура, повязанного женщиной под грудями. У африканских народов такой шнур у женщины с обнаженным торсом говорит о том, что она не замужем. Это связано все с теми же эмбриональными взглядами, согласно которым зародыш развивается в верхней части тела, а перед родами опускается вниз. В архаических культурах девушка носит повязки: в жарких странах упомянутый шнурок, а там, где тело прикрыто одеждой, — повязку на голове. Это значит, что она нерождающая и безмужняя женщина, а вовсе не девственница. Шнур под грудями как раз говорит о том, что зародыши в теле девушки не должны опуститься вниз в родильное положение. Знаменитые кносские богини со змеями, изображенные в сарафанах с большими открытыми грудями, — незамужние Великие богини.

Сцена. Статуэтка из святилища дворца в Кносе (1600—1580 гг. до н.э.).

Голос диктора. Парфеньевские женщины — дочери тех великих богинь.

Сцена. Богиня Артемида с краснофигурной вазы.

Голос диктора. Мы теперь понимаем, почему у древнегреческой богини охоты Артемиды на краснофигурной амфоре изображена большая грудь — ведь она из разряда незамужних женщин. И лишь мужская мифология сделала Артемиду воинственной девственницей, видя в ее нетронутости символ политической целостности общества. Более интересно для нас соотнесение Артемиды с животным миром.

Сцена. В кадре северный или Калужский рушник с вышивкой, где женщина стоит между двух коней.

Голос диктора. Вышивка — это своеобразный иероглифический знак древнего письма. Фигура женщины с конями сообщает нам, что в истоках человеческой культуры женщина должна была понять себя не через мужчину, а через животных. И вот тут-то мы переходим к самому интересному.

Сцена. В сумерках (так положено, чтобы их никто не видел) сваты пробираются к дому невесты. Они несут знаки их роли: на свате рушник, повязанный через плечо, а на руке сватьи шаль. Они громко стучат в окно. Далее следует сцена шумного свадебного застолья.

Голос диктора. Мир был соткан. Ткань — символ начального момента творения. Среди нитей основы и утка есть две — парня и девушки — их стараются связать сват и сватья. А громкий стук — это мировой шум, означающий хаотическое состояние начала творения. Шум будет сопровождать все этапы сватовства и свадьбы. На Руси считается, что шум отгоняет злые силы. Так и повсюду. Но на Кавказе по поводу криков около спальни новобрачных, забрасывания туда кур и кошек добавляют, что в этой ситуации молодой должен не сплоскать и проявить свои мужские способности.

Но потом женщина приберет ночное время в свои руки. В этом смысл малопонятного обычая у абхазов: если ночью кто-то постучит в дом, первой к двери должна подойти хозяйка, а не хозяин. Она должна позже всех лечь спать и раньше всех встать. Ночь принадлежит женщине. Тайнственные

обряды древнегреческих женщин в честь Афины проходили ночью. Ночью прядет свою пряжу древнерусская женская богиня Мокошь.

Сцена. В ночи голые женщины собирают лекарственные травы.

Голос диктора. Ночное бодрствование женщины обеспечивает всякое благополучие, включая и здоровье. Поэтому у славян на Ивана Купала женщины, обнажившись, собирали лекарственные травы.

Женская нагота вообще порождает магию плодородия. На Руси положено было некоторые огородные культуры сажать в нижней рубашке. А сейчас в Абхазии гость, если он хочет похвалить аджика, сделанную хозяйкой, может сказать: «Ах, хороша аджика! Хозяйка, наверно, ее делала без трусов». У осетин считается, что едкий лук и чеснок растут у женщины, которая сажала их без штанов. О том же плодородии говорит обычай девушек у лужицких сербов (славянский народ на востоке Германии), обегать голыми льняное поле два раза со словами: «Лен, лен, друг, вырасти до моих бедер, до моей груди, и тут остановись».

Теперь нам становятся понятнее строки поэмы о Гайавате, принадлежащей Лонгфелло, где герой обращается к богине Миннегаге:

Раз, когда посев был кончен,
Рассудительный и мудрый
Гайавата обратился
К Миннегаге и сказал ей:
«Ты должна сегодня ночью
Дать полям благословенье;
Ты должна волшебным кругом
Обвести свои посевы,
Чтоб ничто им не вредило,
Чтоб никто их не коснулся!
В час ночной, когда все тихо,
В час, когда все тьмой покрыто,
В час, когда Дух сна Нэпавин
Затворяет все вигвамы,
И ничье не слышит ухо,
И ничье не видит око, —

С ложа встань ты осторожно,
Все сними с себя одежды,
Обойди свои посевы,
Обойди кругом все нивы,
Только косами прикрыта,
Только тьмой ночной одета.
И обильней будет жатва;
То следов твоих на ниве
Круг останется волшебный».

Сцена. Раннее утро, почти ночь. Туман. Большой двухэтажный дом в Костромской области. Слышны звуки от ведра-подойника, затем от струй молока. Женский голос: «Доча, Доченька. Славница моя».

Сцена. Открывается со скрипом дверь хлева. Из хлева выходит корова, затем женщина. У нее в руках ветка. Касаясь ею животного, хозяйка направляет корову к стаду, уже идущему по улице.

Голос диктора. В руках у женщины мы видим вербу, которая была освящена на Пасху в церкви. Эта ветка магически защищает животное от злых сил. Такой веткой положено было бить и людей для сообщения им здоровья. Приговаривали: «Не я секу, верба секет, расти да половей (созревай)». В случае бесплодия женщины ели почки вербы.

Но почему ветка видна в руке древнегреческой богини Артемиды, преследующей диких животных?

Сцена. На экране фрагмент росписи краснофигурной амфоры, датированной 520 г. до н.э., хранящейся в Берлине. В руках богини видна трехчастная ветвь растения.

Голос диктора. По греческому мифу, Артемида родилась раньше своего брата Аполлона. Она сразу стала помогать родиться брату. Поэтому девственница Артемида стала богиней родовспоможения. Древнегреческий миф живет в восточнославянской этнографии: при трудных родах роженицу перешагивала девственница.

У Артемиды решительный, агрессивный характер. Она строго следит за состоянием животного и растительного мира. Святилища Артемиды часто располагались возле водных бассейнов. И тогда она считалась растительным божеством.

Но странное дело, имя Артемиды переводится с греческого как «медвежатница». В самом культе Артемиды эта богиня представлялась медведицей. Жрицы Артемиды в ритуальном танце надевали медвежьи шкуры и считались медведицами. В мифологии народов мира медведь находится в особых отношениях с женщиной. Он часто вступает с ней в супружескую связь. Медвежатница Артемиды девственна в том смысле, что она не является партнером мужчины.

Есть другой аспект культа Артемиды. О нем свидетельствует название первой детской рубашки ребенка — «медвежья» у абхазов (у тюркских народов она «собачья»), у чеченцев «перьевая». В некоторых случаях в детскую люльку до ребенка кладут кошку или собаку. Все это говорит за то, что медведь — это первое звено той эмбриональной цепи, в которой находятся Артемиды со своим братом Аполлоном. Охота Артемиды, ее бег за зверями — это извлечение эмбриональной цепи зародышей, которые появляются на свет сами собой, без помощи мужчины.

Сцена. Играет парфеньевский гармонист, поет озорную частушку о девушке и медведе.

Голос диктора. В этой частушке медведь оказывается враждебен сексуальным вожелениям мужчины. Сколько лет этой идее? Она старше даже современного вида человека. И восходит к тем временам, когда первобытные люди с риском для жизни сражались с пещерным медведем.

Сцена. Тот же гармонист поет озорные частушки того же характера о женщине и медведе.

Голос диктора. Есть еще другие смыслы у этих хулиганских частушек. Медведь — это внутреннее звериное тело человека, т.е. одна из форм его сознания. Фрейд сказал бы — бессознательного. И с ним, с этим звериным телом, человеку надо соединиться. Движение к этому телу, оказавшемуся вовне, идет от абсолютной точки, в которой находится женщина. Старушка в Парфеньеве, указывая на рассыпавшиеся монетки, о ближайшей из них говорит: «Вон». О более уда-

ленной: «Вон-де». О далеко укатившейся: «Вон-де-ткать». Женское тело здесь выходит из центра. Мужское мыслится стремящимся туда проникнуть.

Сцена. Во время свадьбы из голбца (запечного чулана) вожжами тащат свиную голову. Этот обряд называется в Парфеньеве «тащить черта». Поют эротический вариант «Дубинушки».

Голос диктора. Этот обряд символически передает выявление в женщине ее внутреннего звериного тела. Оно должно пойти впереди ее собственной эмбриональной цепочки зародышей, они должны последовать за звериным телом. В сущности, все этапы свадьбы показывают ту или иную ассоциацию невесты с этим звериным телом. Что касается свиной головы, то уж очень обряд с нею близок воззрениям древних кельтов, у которых кабан играл роль животного преисподней. У древних германцев кабан символизировал однонаправленность времени, т.к. кабан роет в земле борозды в одну сторону.

Что касается помещения за печкой, то это место, где можно воздействовать на человеческую жизнь. Колдуны туда помещали выкопанный след человека и там заговаривали его. Около печи женщины рожали, кстати, на коленях, держась за веревку, перекинутую через печной брус. Есть мужское выражение для полового акта «слазить в печь».

Вернувшись к сути свадебных обрядов отметим, что время женщины витально и линейно, чем отличается от циклического хозяйственного времени мужчины.

Сцена. Красиво убранная лошадь везет в повозке невесту и ее сопровождающих.

Женская мечта о доме и о мужчине

Голос диктора. Это одна из загадок свадебного обряда — невесту всегда положено везти на том или ином виде экипажа: на тройке, в телеге или в арбе, запряженной быком. Сейчас все это заменилось автомашиной.

Сцена. Свадебный кортеж автомобилей.

Голос диктора. В свадебных обрядах, доживших до современности, чувствуется связь лошади с состоянием невесты. У адыгов на Кавказе сват в дом родителей невесты въезжает на коне. Тот же обряд сохранился у немцев Западной Сибири. Там коня даже тренируют, чтобы он подгибал ноги, проходя в дверь. Эти немцы переселились с Волыни на Украину. Очевидно там, в причерноморских степях, где была впервые одомашнена лошадь, лежат истоки этого обряда. Но история еще древнее.

Сцена. Роскошные изображения лошадей из палеолитических пещер (Пеш-Мерль, Нио, Ляско – Франция).

Голос диктора. Этим росписям десятки тысяч лет. Из-за их роскоши долго даже не верили, что это творение рук первобытного человека. В глубинах пещер есть изображения женщины, которых гораздо больше, чем мужских. В святом деле порождения жизни мужчина как бы и не нужен. Близко от изображения женщин находится изображение быков. Лошади помещены у самого входа в пещеру. Лошадь – это знак выхода женщины из девичьего состояния, знак входа в чужой внешний и поэтому мужской мир. Бык теснее связан с исконным состоянием женщины, с ее женственностью.

Сцена. Картина В.Серова «Похищение Европы».

Голос диктора. Эта одна из лучших иллюстраций истории о Зевсе, превратившегося в быка. Но это тот самый бык, который увозит в арбе кабардинскую княжну к ее жениху. У балкарцев на Кавказе невесту положено вводить в дом жениха по бычьей шкуре. Ранние арабские авторы писали о том, что в Дагестане был свадебный обряд, когда жених овладевал невестой на свежесодранной шкуре быка.

В этих обрядах был ассоциирован с Луной – своими изогнутыми рогами и раздвоенными копытами. Бык здесь заменяет лунное существо, мужчину, который вызвал ее первые менструации. Поэтому они так и называются – по имени Луны.

Сцена. Свадебное застолье в Парфеньеве. Жених и невеста сидят на двух овчинах шкурами вверх.

Голос диктора. В парфеньевском свадебном обряде есть момент, когда жених и невеста сидят на двух овчинах мехом вверх. Кое-где на Руси перед крещением на тулуп кладут младенца. Это исторически более поздний обычай, восходящие к бычьей шкуре, но теперь они стали считаться магическим средством обеспечения плодородия женщины и здоровья ребенка.

Сцена. Парфеньевская женщина в саду, на огороде. Следующий кадр. Снова фигура Артемиды с греческой вазы.

Голос диктора. Мы установили уже, почему зверь убегает от Артемиды. Но сейчас снова рассмотрим ветку в ее руках. Это трилистник, которым, согласно мифу, богиня кормила своих оленей. Растение или плод в руках женщины — типичная мифологическая композиция. Вспомним раздор богинь из-за яблока Париса. Знак растения — плод с древа познания — оказался в руках и у Евы.

Сцена. Фреска Микеланджело на плафоне Сикстинской капеллы. Следующий кадр «Адам и Ева» — фреска Рафаэля. Следующий кадр — «Грехопадение» Тициана. Следующий кадр: снова та же парфеньевская женщина, которая с веткой вербы выгоняла корову.

Голос диктора. В руках женщины всегда растительные знаки. На весенних обрядах с изображением Костромы в руках у нее была ветка дуба. Есть много мифов о происхождении домашних растений из тела женщины. К примеру, кукуруза у абхазов считается появившейся из капель материнского молока, упавших на землю. В растительных знаках у женщины надо видеть еще одну символику — символику земли.

Сцена. Снова раннее утро в парфеньевской деревне. Женщина поднимается с постели. Идет умываться, что делает раздетой до пояса. Умывшись, изо рта пускает струю воды между грудей.

Голос диктора. В мифологическом смысле земля — это твердость. Твердая земля образует берега для воды. Женские груди — берега для воды. Обряд с водой, пущенной между грудей, парфеньевская женщина исполняла, если она спала одна, без мужа. Ритуально мужчина наполняет женщину влагой. У древних греков, да и сейчас в мифах на Кавказе в воде

сосредоточена мужская плодотворяющая сила. Хранилище для влажной субстанции – женские груди. В частности, поэтому они должны быть большими и твердыми. Это подчеркивается в выражении «груди как сионские горы» – комплимент женщине. Вот откуда сказочный оборот о кисельных берегах и молочных реках: кисель у древних греков, а до еще недавних пор в парфеньевских деревнях, был твердым – его резали ножом.

Сцена. Слобода Ложково около села Парфеньево. Девушки убирают с улицы крапиву, граблями гребут мусор.

Голос диктора. Женщина всегда порождает человеческую среду, подметая землю. На Кавказе, если девушка подметает улицу перед воротами, это означает, что она невеста. Даже у африканских бушменов, не знающих земледелия, женщина для себя и мужа устраивает ночлег, подметая площадку, находящуюся за двумя воткнутыми в землю палками. Это двери будущего дома. Потом, в настоящем доме, женщина будет не просто подметать пол, но выражать архетипический идеал женского поведения.

Сцена. Парфеньевский дом. Женщина подметает и моет пол.

Голос диктора. Домом в древности была очищенная площадка. Убирать дом положено только до обеда. Мести и мыть начинают от икон, двигаясь к порогу. Только после покойника делают это от порога к иконам. Когда-то мусор из избы не уносили, а сжигали в печи. Известная пословица о том, чтобы не выносить мусор из дома, – это указание на очаг, в котором пребывают зародыши детей. В чувашских верованиях прямо утверждается, что дети появляются из сора. То есть женский архетип плодородия перетекает в архетип жилища.

Сцена. Парфеньевский свадебный обряд с разбиванием глиняной корчаги. Невеста подметает содержащийся в корчаге мусор и подбирает монеты, выпавшие оттуда.

Голос диктора. Разбитый на свадьбе горшок или тарелка сейчас воспринимается как пожелание счастья. Но в обряде скрыт еще и родительный смысл: считалось, на сколько кус-

ков разобьется тарелка, столько детей будет у молодой. В Парфеньеве обряд разбивания и подметания мелко топором порубленной соломы называется «дрянить невесту» («дрянь» — местное слово для мусора). Мусор — таинственная субстанция, наполненная жизнью. Поэтому веник — предмет высокого семантического статуса. Где-то его кладут горизонтально, где-то ставят в угол. Если вы не знакомы с местной традицией, то веника лучше не касайтесь: он является оберегом грудных детей.

Но где же, в конце концов, суженый, он-то каков? Какие у него качества и задатки? А никакие.

Сцена. Прялка с изображением жениха. Он на коне или едет на тройке.

Голос диктора. Его образ чаще всего невыразителен. Мы-то уже знаем, что важнее его конь, чем он сам. Но живет, однако, в девичьей душе мечта о принце или даже женихе небесном. Этот идеал неэротичен. Есть он и в нашей парфеньевской культуре. Это святой Егорий.

Сцена. На экране кадр за кадром проходят иконы святого Георгия.

Голос диктора. Святого Георгия на Руси в крестьянском быту прозывают Егорием. А по происхождению этот образ скорее аристократический. Огромная популярность Егория говорит именно об аристократической ноте в этническом мировоззрении русского народа. Святой Георгий еще при киевском князе Ярославле Мудром считался небесным покровителем государя. Потом он стал покровителем Московского государства и занял место на московском гербе. Исток легенды о святом Георгии в Малой Азии, где молодой полководец в 303 г. был казнен за отказ участвовать в гонениях на христиан. Это случилось 23 апреля (6 мая по-новому), который с тех пор и празднуется как весенний Егорьев день. Этот образ покровителя военной знати слился на Востоке с верованиями в древнее божество растительности, которое ежегодно умирает, но весной снова возрождается. Вот эта идея вечности жизни и сделала Егория одним из любимых святых у русских крестьян. Пригодились воинские умения

Егория — он стал охранителем скота от волков, людей от змей. Последнее верование обязано легенде, по которой Георгий спас от дракона обреченную ему в жертву девушку. Это произошло 26 ноября, в день, который стал осенним Юрьевым днем. Поступок Георгия сделал его носителем кургузно-рыцарских достоинств. Лошади принадлежит интригующая роль в поэтике ритуального поведения полов. У древних индоевропейцев конные божества были женскими. И это — что культ Егория прежде всего женский — до сих пор видно по парфеньевскому фольклору.

В стихе о Егории храбрый герой космичен: «Голова у Егория вся жемчужная, во всем Егорее — часты звезды». В русских былинах звездами украшен былинный герой. Наполненный звездами Егорий — герой ночного — женского — времени. Накануне весеннего Егория «окликали» Егория.

Сцена. Женский хор из Парфеньева поет Егорьевские окликации.

Мы ранехонько вставали,
Белы лица умывали,
Егорья встречали,
Макарья величали.
Батюшко Егорий,
Макарий преподобный,
Спаси нашу скотину,
Всю животину
В поле и за полем,
В лесе и за лесом,
За темным леском,
За крутым бережком
Волку, медведю, старому зверю
Пень да колода, в рамень дорога
Мы Егорья окликали
Свои лапти изодрали
Под бочаг кидали,
Чтобы наших не узнали.

Голос диктора. В день же Егория девушки обходили с образами свою и соседние деревни. Они останавливались у каждого дома, исполняя молитву-окликание «Батюшка Его-

рий, Макарий преподобный! Спаси нашу скотину. Спаси, сохрани...». За это окликание Егория девушки получали от хозяев яйца и деньги.

Компания девушек — рудимент древних женских союзов — монополизирует культ Егория. Егорий — это идеал мужчины. Идеал нереален, недоступен, но существует. Нельзя сказать, какое тело у Егория, — ведь тело есть, когда оно рядом, а Егорий далеко — он в лесу, в пространствах, в космосе. Он только созерцает душевное и телесное цветение девушек, испытывающих краткое мгновение полноты человеческого бытия, которое подчеркивается темой золотого века с его изобилием чудесно появившейся пищи.

В древнегреческом Элевсине участники таинств ночью созерцали ночное небо. Люди видели над собой Млечный путь — ритуально они были внутри материнского молока, они были зародышами. Звездами эта тема влилась в образ Егория, у которого как будто нет тела. А тело женщины было значимым с самого начала истории. Древние художники, изображая Венер, себя мистически воспринимали зародышами, носителями человеческого потенциала. Эти звездные небесные зародыши нуждаются в теле женщины. Происходит их встреча. И тогда рядом с телом женщины появляется ее продолжение и продолжение неба — ребенок. Такой, каким был любой из нас.

Величание мужчины-гостя происходит от егорьевских окликаний.

Сцена. «Парфеньевские женщины величают киносьемочную группу». Звук становится тише. Появляется ночное небо с звездами. На фоне ночного неба становится видна склонившаяся над землей фигура древнеегипетской богини Нут с гейдельбергского саркофага I тыс. до н.э., где она предстает в виде женщины с большими грудями, держащей в поднятых руках светило. Снова звучит парфеньевский хор женщин.

Комментарии

Шарль Бодлер в 1863 г. высказал пророческие слова о том, что в женщине сосредоточена метафизическая символическая неисчерпаемость.

Дело в том, что женское тело цельно и неделимо в отличие разъятого мужского тела, у которого органы символически могут отделяться. Мужчина реализует этот предикат разъятого тела поведенчески, когда он находится вне дома: на охоте, на службе, на пирушке, где-то в не совсем положенном месте. А вот женское поведение сосредоточено в доме. Какая-либо разъятость предиката ее цельности вызывает тревогу: «женщина — что сосуд, — говаривают не только на Кавказе, — разобьется, не склеишь». Женщина, сделаем вывод, более телесна. Она вся один орган, порождающий жизнь. Религиозную суть дела удачно выразил Марк Теренций Варрон (I в. до н.э.), написав, что «для сыновей отцы — боги, а для дочерей — умершие». То есть с женской точки зрения связь поколений более телесна, чем с мужской. Женское тело в своей *инфляции* («раздувании» — термин К.Г.Юнга) достигает границ вселенной: считалось, что женщинам подвластны стихии, звери, растения. Поэтому она мифологически наполнена светом. Чтобы преодолеть *инфляцию* тела женщины, сделать ее вещью, ее носят на руках в брачных обрядах. Да и сама она стремится к дефляции, одомашнивая животных и растения, а также своего спутника-мужчину. Облекание тела женщины одеждой, жилищем, ласковым словом — тоже сообщение предела для женской *инфляции*. В торможении женской инфляции заключена философско-антропологическая суть *культуроге­неза*. Проблема *эмбриогене­за*, затронутая в данной главе и с разных сторон освещаемая в других главах этой книге, выступает логически необходимым предикатом женской телесности. В Древней Греции дух Аполлона вещал через дельфийскую жрицу. Есть ли что сказать миру современному мужчине через женщину?

ГЛАВА 6. МЕНТАЛЬНОСТЬ ЗДОРОВЬЯ И ДОЛГОЛЕТИЯ

Кариативность – витальный фактор народной культуры

Кариативность и геронтофилия

Одной из бурно развивающихся отраслей дисциплинарной антропологии является медицинская антропология. В некоторых странах в университетах существуют соответствующие факультеты. Конкретный материал антропологов, специализирующихся по народной медицине, получен от сотен этнических, поселенческих и прочих сообществ. В любом из них обнаружены особые специалисты, ведающие вопросами зачатия, родов, лечения людей и проводами их в потусторонний мир. Эти специалисты – носители тайных, не всем доступных знаний. Специалисты хранят, используют, пополняют и транслируют важнейшие для выживания коллектива знания.

Такой характер медицинского, а если быть более точным, витального знания надо учесть на фоне того обстоятельства, что в течение тысячелетий человечество вовсе не было озабочено добычей пищи, которая имела в изобилии. Проблемой было само существование человека – размножение, воспитание детей и поддержание людей преклонного возраста.

Каким бы ни казалось порой странным для нас подобное знание, оно не сводится только к эмпирическому, а то просто к случайному опыту. Медицинское и шире – виталь-

ное — знание всегда онтологически организовано. В архаике витальное знание относится к фундаментальным принципам бытия любого общества. Это знание еще по достоинству не оценено, не понято до конца его структурирующая роль. Ниже я только коснусь этой проблемы, но иметь ее в виду надо постоянно, обсуждая даже самые животрепещущие вопросы современности, ибо у нас в кризисе не только концепт здоровье, но и ресурсы самой витальности, доставшейся нам как бы даром от природы. В традиционном обществе этот дар природы окружен этическими отношениями. Так, защитить ребенка от опасности обязаны любой мужчина и любая женщина. Выросшая на этом принципе витальная этика для некоторых ученых XIX в. послужила поводом для создания концепции о первобытном неразличении отцовства и материнства. На деле мы видим в действии кариативный принцип.

Об этической составляющей медицинского знания говорить подробно надобности нет. Но поражает то, что сострадание было известно даже досапиентному человечеству. А в Иране в слоях неолитической стоянки Шанидар-1 был обнаружен скелет пожилого мужчины, при жизни лишившегося руки. Община первобытных охотников и собирателей взяла на себя функцию обеспечения его жизни. На стоянке Шанидар-4 было обнаружено целесообразное использование лекарственных растений. Следовательно, кариативность насчитывает десятки тысяч лет.

В связи с подобными фактами давайте зададимся вопросом: а возможна ли была бы вообще сапиентация человечества без общественной кариативности, т.е. сострадания к немощностям ближних?

Кариативность — основа этики здоровья. Этнографические данные, собранные в разных концах мира, свидетельствуют о трудоемких операциях вроде трепанации черепа или кесаревого сечения. Это говорит о том, что общества, находящиеся в гораздо худших материальных условиях, чем мы, выделяют немалые силы на спасение своих членов. Красно-

речивы факты вроде содержания парализованных больных и стариков в архаических обществах. Даже там, где существует добровольная смерть стариков, как у чукчей, это всегда кариативный акт: он выполняется только по просьбе очень близким человеком, например племянником, и считается выражением любви со стороны последнего.

С точки зрения медицинской антропологии можно по-новому взглянуть на высокий статус стариков в обществах австралийских аборигенов. Он настолько велик, что некоторые антропологи говорят об австралийской геронтократии. Общество аборигенов Австралии считается живым осколком древнейшей, палеолитической стадии, через которую прошло человечество. Причем старики в этом обществе деятельные люди, часто лучшие охотники, а исключительная их социальная льгота, пожалуй, ограничивается молодыми женщинами. У других охотников и собирателей, живущих во влажных тропических лесах, сеноев и мбути (Малакка) старики выступают в роли психоаналитических терапевтов: они терпеливо выслушивают накопившееся на душе у членов своей небольшой локальной общины. Тем самым они регулируют человеческие отношения, сглаживая конфликты.

Да что так ходить далеко? В моей полевой практике у народов нашего отечества я как антрополог постоянно сталкивался с этической геронтофилией (этот термин шире и глубже, чем геронтократия). Еще во многих местах геронтофилия — основа неформальной сплоченности семьи и общества в целом. Это видно у народов Сибири и Кавказа.

Отсюда становится понятным место почитания родителей среди десяти библейских заповедей. Надо полагать, что современный общий кризис геронтофилии ведет к глобальному социальному кризису. Его наверняка минуют Китай, Япония, Корея, Вьетнам с прочно укорененной там со времен Конфуция системой почитания родителей и старших.

Если мы признаем кариативность как фактор, связанный с витальностью, то встает следующий вопрос — об организованности кариативного знания. Он будет включать в

себя логические подвопросы об институте врачей, об их статусе, о медицинских знаниях и медицинской онтологии. Тогда проблема в целом, выглядящая в виде этики здоровья и разных способов рефлексии по его поводу, должна формулироваться как проблема этоса здоровья.

Теперь можно высказать общие философско-антропологические суждения, хотя бы в качестве гипотез.

1). Этическая геронтофилия была внутренним условием витальной стабилизации человеческих коллективов на всем протяжении их истории. Это позволяло вести социальные эксперименты, которые иначе порой были разрушительны.

2). Этос здоровья был тем стержнем, который непрерывно тысячелетиями концентрировал вокруг себя рефлексивное знание, позднее породившее науку.

3). Медицинское знание издревле не было общедоступным, оно формировало аристократическо-жреческий статус врачей и выделяло их как личности и как корпорации.

4). Транслируемое и корпоративно организованное медицинское знание обеспечивало баланс общества с природными ресурсами, которые были постоянно нарушаемы социоцентрическими тенденциями. Поэтому институт врачей всегда считался необходимым, но их статус не был однозначным. В некоторых сибирских обществах шаман презирался при том, что лечение было его главной обязанностью. То же самое можно сказать о статусе врачей в русской этнографической среде.

5). Причина неоднозначности статуса личностей типа врачей, шаманов, ворожей, колдунов в их маргинальности по отношению к социуму, что вызвано их посреднической ролью связующего звена между людьми и природой.

Витальность — возвращение в молодость

В русской мифологии есть такой сюжет. Бог решил создать людей. Он сделал их фигуры из дерева и оставил, чтобы на следующий день в них вдохнуть души. На ночь он оставил стража. Дьявол пообещал стражу пестрые одежды, если тот его допустит до фигур. Страж прельстился и допустил. Нечистый наделал в фигурах людей 70 отверстий. И с тех пор людей мучают 70 болезней. А стражу за предательство Бог повелел всю жизнь носить пестрые одежды — он стал собакой.

У других народов версии мифа удивительно похожи на эту. Они есть у якутов-саха, у алтайцев, даже у народов, живущих около Бенгальского залива. Только речь в других версиях идет иногда не о болезнях, а о том, что черт обгадил фигуры или как-то вывернул их наизнанку. Но везде творению человека, которое Бог производил в темном помещении, соприсутствует собака. У евреев есть популярная и нравоучительная история о Елеазаре. Не имея денег заплатить за посещение дома мудрости, он залез на крышу дома и припал лицом к световому отверстию, чтобы слушать слова мудрецов, находящихся в доме. Один из них носил имя Собака. Кто мифологически скрывается за Елеазаром — сам Бог или подлинный человек, в скудности своего бытия тянущийся все же к знанию, — в данном случае не важно. Важна во всех этих историях мысль, что собака предшествует возникновению человека. В своих полевых исследованиях витального мировоззрения народов я собираю шуточные объяснения взрослых детских вопросов о том, «откуда я взялся». Вроде «аист принес». Это «объяснение» пришло к нам от германских народов, где аист считается громовой птицей. А гром — это сражение между Богом и чертом. Подобные сюжеты вовсе не случайны, и я предлагаю их называть мифами-обманками. История о находке в капусте тоже миф-обманка, связанный с борьбой бога-громовержца с противником, который, будучи свергнутым с неба, укрылся в сплетениях капустного качана. Каково же было мое удивление,

когда чеченки сообщили мне, что детям они говорят: их нашли совсем маленькими «в огороде в ямке, а рядом собачка сидела». Снова миф, да еще какого масштаба! Аналогичный мифам самых далеких народов. Может быть, первомиф всего человечества.

Но еще одна история, известная всему свету благодаря Гёте, о Фаусте. Точнее, о черном пуделе, который путался под ногами стареющего Фауста. Пудель-Мефистофель обещает молодость Фаусту в обмен, конечно, на душу. Далее следует соблазнение Маргариты и довольно невнятный конец истории. Как известно, Гёте пользовался уже имевшимся к XVII в. сочинением, куда вошли европейские легенды о некромантии, алхимии и немецкие народные предания. В европейских колдовских обрядах черная собака или черная кошка всегда занимали достойное место. Но это универсалия. У подножий Эльбруса в балкарских преданиях о встречах с духами мне удалось записать сюжет об их появлении в виде пары собак. Эта пара соответствует той паре псов, которая находится у ног индоиранского бога смерти Ямы. Ноги бога здесь указывают на подземный (хтонический) характер ситуации смерти. Двойственное число — это увеличение видящей силы глаз собак. В древнегреческой мифологии этому соответствует многоглазость Цербера или Аргуса.

Обратим внимание на то, что удвоение и прочее увеличение числа или силы органов в народных традициях соответствует увеличению витальности. О сильном, работающем человеке мы говорим по-русски «двужильный». У абхазов о бесстрашном человеке говорят «два сердца имеет». Перед нами осколки мифов о сотворении человека, где первоначальное существо обладало многоглазым телом и т.п. Сюда можно отнести русский миф о том, что в начале все тело было покрыто ногтями.

Перечисленные примеры, которых можно было бы увеличить, обрисовывают круг представлений о первоначальной витальности человека. В них на мифологическом языке

говорится о более мощном анатомически теле. Тогда какой смысл можно обнаружить, если язык мифов перевести на философско-антропологический язык?

Собака как хтоническое существо, предшествует человеку, — это универсалия мировой культуры. Собака связана с полостью земли, куда уходят души умерших. Но там, в той полости, происходило сотворение человека. Если не в полости, то тогда из земли, как было с Адамом. Приводя древнейшие мифы человечества, мы только по-разному характеризуем одну универсалию, указывающую на изначальное пещерное, скально-земное время, направленное после сотворения человека в сторону современности. Это большое линейное время человечества, в котором размещена наша витальность.

Опираясь на эту концепцию большого линейного времени, мы теперь можем понять народные способы лечения, когда болезнь передают собаке или дереву, которое своими корнями связано с полостью земли. Протаскивание через расщепленное дерево — известный способ, в том числе и на Руси. В Передней Азии и на Кавказе на деревья вешают куски одежды больного. У немцев деревом, связанным с потусторонним миром, является ель. Кстати, благодаря этому ель попала в Россию в качестве рождественского дерева. Ей-то и передают болезнь. В русских заговорах болезнь отсылают в лес¹⁰². Охотник коми, идя по лесу на лыжах, деревьям передает свое недомогание.

Все это способы перекодировки проблем здоровья в изначальную витальность. Здесь малое человеческое время обобщается большим, в сущности вечным временем человечества. Это способы, плохо или совсем неизвестные современному врачеванию.

Ну, а теперь о ногах, наиболее хтонической, связанной с землей части тела. Только о ногах черта. Есть русские заговоры, в которых болезнь отсылается в ноги черту¹⁰³. В народной натурфилософии болезнь подается как неправильная, ненужная субстанция. Отсюда такое распространение

реальных медицинских процедур по удалению этой субстанции и замене ее полезной. Удалением вредной субстанции занимаются даже первобытные австралийские лекари, «вынимающие» болезнь из тела в виде окровавленного перышка, камешка, а также шаманы и колдуны во всех частях света.

Собственно, та же онтология лежит в основе всевозможных натираний глиной, гипсом, маслами. Последние были популярны в развитых цивилизациях древности: в Египте, Индии, Греции. Философы и медики Древней Греции развили целую концепцию о миазмах-загрязнениях, физически неблагоприятных факторах среды. К ней прилегал концепция гибриса, нравственного загрязнения дурными желаниями и мыслями. Только на фоне этих витальных концепций можно понять учение Аристотеля о катарсисе, сначала физическом, а затем и нравственном очищении, которое в конце концов ведет к эстетическому завершению.

Итак, удаление вредной субстанции или смена ее на здоровую — пропедевтическая витальная процедура, имеющая целью омоложение. Открытие витальных концепций выстраивает в ряд непонятные народные процедуры и воззрения вроде именованного рахита в русском быту «старческой болезнью» и как средство лечения от нее — обряд «перепекания» ребенка в печи. Из витальных концепций проистекает и опасение утратить здоровую субстанцию. Свидетельство этому — письмо папы Римского к Микеланджело, где говорилось: «Сын мой, береги здоровье — не мойся».

Имеют ли витальные воззрения отношение к нашей современности? Еще какое. Если не говорить о сугубо мировоззренческих вопросах, обратимся к лечебной практике. Сколько пациентов бросают назначенный врачом курс лечения, мотивируя: «Я попробовал, не помогает». Но пациент попробовал один-два раза вместо месячного курса. Он рассчитывал сразу удалить из себя вредную субстанцию и сменить ее на здоровую. Большинство народных снадобий одноразового или краткосрочного применения. Таковы же средства любовной магии — они рассчитаны на быстрый результат.

Наши экскурсии в область мифа, Гётевского творчества, хтонизма и странных лечебных практик показывает, что

1) болезни мыслятся нарушением первоначального человеческого проекта, его ущербностью, нарушением его полноты;

2) лечение рассматривается как возвращение к этому первоначальному проекту, как исправление некоей погрешности в трансляции проекта. Такое лечение сродни омоложению;

3) агентами исправления выступают минералы, растения и животные. Они восполняют недостачу этих элементов природы в человеческом организме. Наличие этих элементов возвращает наше тело ко временам сотворения, возвращает к молодости;

4) способ жизнедеятельности, когда организм функционирует в модусе молодости, будем именовать витальностью. Это не норма, не нормативное здоровье, но идеал. Витальность – виртуальное побудительное состояние. Оно достигается возвращением в изначальное время;

5) этот пункт развивает положение предшествующего об изначальном времени и в нем пойдет речь еще раз о хтонизме. Название *vitalia* в древнеримских обрядах носили вещи, которые клали на тело умершего перед его сожжением¹⁰⁴. После экскурсии в область мифологии это нас не должно удивлять – умершему придают интегрированное идеальное состояние. Разным полам предназначались соответствующие вещи. На мусульманских кладбищах можно легко определить пол умершего: на надгробном камне мужчины будет изображено оружие, женщины – ножницы или люлька. Следовательно, витальность – это и различие по полу. Мусульманские культуры более витальны, чем западные, пронизанные асексуальностью. Суть данного обстоятельства в том, что витальность – индивидуально-личностное состояние. Но ее уникальность еще только возможность, которую надо реализовать, приложив усилия. Носить оружие надо с честью, а быть матерью дело чести женской.

Итак, в данной онтологии витальность — природное начало, которое можно привлечь правильными мерами и отвергнуть неправильными. В этом витальность аналогична болезни, которая приходит из природы и туда может быть удалена. Особый аспект в системе витальной онтологии получает здоровье. Здесь это не норма, а состояние удерживания витальности до катастрофической точки. До тех пор здоровье наличествует, несмотря на самые неблагоприятные обстоятельства. Можно сказать, что в витальной концепции здоровье — это способность вести нездоровый образ жизни. Витальность — это рамка здоровья.

Здоровье всегда нормативно, хотя в разных культурах приняты разные его критерии. Они меняются также по историческим эпохам. Но как бы то ни было, в любом обществе существует то, что было мной предложено называть «постулатом коллективного здоровья»¹⁰⁵. Витальность же сугубо индивидуальна и личностна. Поэтому она проявляется в тех случаях болезни, которые рассматриваются как избранничество. Кстати, не только за дурные поступки, но и как знак праведности. Вот почему монахи свое здоровье рассматривали подозрительно. Это продолжение древнеарийских воззрений, где исцеление считалось следствием искупления. Пробудить витальность как полноту личности можно с помощью имени. Это широко используется в магии. Раньше на Руси, а на Кавказе по сию пору бытует обычай при болезни ребенка давать ему другое имя. В силу этого же представления злые духи боятся, чтобы узнали их имя — тогда они становятся зависимыми¹⁰⁶.

Витальное время и долгожительство

Витальность возникает как реализация личного мифа. В понимании Вячеслава Иванова миф — это глагольный предикат, сдвинутый в сторону субъекта действия¹⁰⁷. В своем витальном мифе человек становится героем, творцом своей драмы.

Нас сейчас интересует особый эффект витальности, который приводит к феномену долгожительства. Если здоровье в самом деле используется в качестве инструмента в жизненной игре, то его самостоятельный статус может накладываться на витальность и порождать долгожительство.

Рассматривая в «Золотой ветви» обряд празднования дня рождения, Дж. Фрэзер сделал правильное замечание относительно того, что этот обряд служит идее запасаения жизненной энергией¹⁰⁸. Имеется в виду конечно, не здоровье, а именно витальность.

На Руси идее запасаения витальностью служил любимый народом праздник Ивана Купалы¹⁰⁹. В нем витальность предшествует здоровью. Праздник посвящен Рождеству Иоанна Крестителя и отмечается в день летнего солнцестояния 24 июня. Само рождение Иоанна предстает перед нами как событие витальности: ведь он родился у супружеской престарелой пары Захарии и Елизаветы. Иоанн появился на свет на полгода раньше Христа и идет таким образом впереди в витальной цепочке. На празднике народ отмечал наивысшую энергичность солнца, которое после него «сдвигалось» на зиму, день начинал сокращаться. Но жизнь природы в этот праздник в полном расцвете: еще не окончилось цветение и уже завязываются плоды. Эта крайняя степень развития продуцирующих сил выразилась в легенде о браке брата и сестры, Ивана да Марьи, ставших растением иван-да-марьей, цветком Купалы. Непременным было купание людей в реках, озерах, банях, в которых парились «ивановскими травами». Считалось, что омовения, баня, обтирание полотенцем, пропитанным утренней росой, — все это восстанавливали жизненную энергию. Начиная с древнерусской эпохи, праздник Ивана Купала был временем снятия многих поведенческих запретов, в том числе и на довольно свободное общение полов. С этим строго бороться приходилось Церкви.

В славянском празднике Ивана Купалы есть черты, генетически связанные с Древней Грецией, например, с Элевсинскими мистериями. Так, если оставить в стороне

явно общую тему порождения жизни (элементы культа плодородия на мистериях), то мы увидим убедительные детали, говорящие об общности. Такова каша «кулага», которая готовилась из подкисшего с вечера ржаного зерна и поэтому была сладковатой. Это аналог древнегреческого культового густого киселя, называвшегося «кикеон». Это заставляет нас теперь посмотреть на элевсинские мистерии как на витальный обряд. Один из их существенных моментов – созерцание посвящаемыми ночного звездного неба и Млечного пути (Галактоса). Поскольку логика инициаций состоит в возвращении посвящаемого в исходное эмбриональное состояние, постольку мы вправе считать, что мисты ритуально находились именно в таком состоянии внутри молока матери-природы. Это соответствует открытой мной у пастушеских обществ Кавказа эмбриональной концепции, согласно которой плод в теле матери развивается из створоженной части наполняющего ее молока¹¹⁰.

На основании этого факта мы можем сделать вывод о том, что мистерияльные обряды типа элевсинских в Древней Греции и наши купальские были действительно посвящены восстановлению жизненной энергии через ритуальное омоложение, в пределе достигающего стадии эмбриона. Подобные обряды вовсе не исключение для традиционных обществ. В обрядах мистерияльного типа жизнь человека соизмеряется с большим временем природы. Такое время, идущее рядом с витальным, можно назвать временем-попутчиком. Оно уже было хорошо известно обществам типа австралийского, у которых оно хорошо описано европейскими исследователями под названием «время сновидений». По представлениям аборигенов во «времени сновидений» покоятся первообразы всех вещей, которые реализуются в текущей жизни людей. Следовательно, у «времени сновидений» есть свойство охватывать реальность, и люди находятся внутри него. «Время сновидений» центростремительно к жизни человека. В этом австралийском времени мы находим предпо-

сылку эмбрионального времени евразийских скотоводов, согласно которому эмбрион представляет собой створоченное молоко, разлитое в теле матери.

Эти историко-антропологические реконструкции призваны объяснить, как работает витальное время, наиболее выраженное у долгожителей. Носитель этого феномена живет рядом со временем-попутчиком. Последнее имеет тенденцию искривляться и замыкаться само на себя. Человек оказывается эмбрионом, находящимся в коконе времени, которое в принципе бесконечно. Долгожитель наиболее плотно окутан витальным временем. Вот почему геронт у упомянутых сеноев и мбути, слушая жалобы младших, может делиться витальным временем.

Получается, что время долгожителя, действительно, не сочится из крана, а обволакивает человека, его постоянно омолаживая.

Как было показано, такой эффект исконно был известен человечеству. По крайней мере, в пользу такого предположения говорит феномен кариативности. Получается, что кариативность и долголетие были средствами социального сплочения первобытных коллективов, состоявших из лиц разных возрастов от младенческого до преклонного и что биоэтика служила выживанию человечества.

Гостевание, шаманизм и долголетие на Кавказе

Тема кавказского долгожительства занимает одно из ведущих мест в проблематике моих этнографических изысканий на Кавказе. Этнограф — это антрополог, ведущий полевую работу. Он тогда путешественник и гость. В любой культуре для него найдется место. Но, очевидно, в каждой культуре есть свои путешественники по пространствам горизонтальным и вертикальным. Это шаманы. Они не везде так называются, но существуют с древнейших времен че-

ловечества. В данном разделе я бы хотел показать связь институтов гостевания и шаманизма и их воздействие на долголетие людей.

В более узкой формулировке эту тему следует определить как культурно-антропологический аспект долгожительства. В геронтологии она разработана слабо. Хорошо, если исследователи осознают, что долгожитель в Москве или в Нью-Йорке ведет совершенно другой образ жизни, нежели в абхазском селе. И тем не менее в подходе к конкретным людям обычно стремятся найти факторы, внешне аналогичные благоприятным в странах с высоким уровнем медицинского обслуживания. Поэтому интерес геронтологов направлен на климатические условия, питание, семейную жизнь, реже просто на почитание старших и т.п. В том же русле лежат исследования корреляций между такими факторами, включая и фактор наследственности. Однако большой процент долгожителей в таком регионе с крайне неблагоприятными жизненными условиями, как Якутия-Саха, заставляет искать иные пути постижения проблемы.

То, что дело не в климате, показывает пример классической страны долгожителей Абхазии. Там их процент представлен неравномерно: долгожителей больше в южной Абжуйской части, чем в северной Бзыбской. Население последней было исламизировано, разделив в этом отношении судьбу народов Северного Кавказа. Население Абжуйской части хранит следы древнего распространения христианства. Оно здесь появилось синхронно с Византийской империей и отсюда давало импульсы христианизации в Грузию. Современная религиозная ситуация в Абхазии отличается полнокровной жизнью языческих культов, впитавших в себя влияние монотеистических религий. Эти культы оживились со второй половины XIX в. в крестьянской среде, когда аристократическая часть населения после Кавказской войны переселилась в Турцию. Особое внимание нам следует обратить на следы древнейших шаманских верований, в чем-то близких к сибирским. Специфика крестьянских культов в их

направленности на воспроизводство жизни — человеческой и животной, на урожай. Напротив, в аристократических обществах той поры, к примеру, у адыгов (черкесов, кабардинцев, адыгейцев) идеалом была короткая жизнь и героическая смерть к 25—30 годам. Еще одна особенность крестьянизированной абхазского общества — поздние браки: мужчин в 40—50 лет, женщин в 35. Эта разница бросается в глаза при сравнении с требованием Шамиля мужчинам в Дагестане и Чечне жениться в 15 лет. Целью его было пополнение людских ресурсов, но по типу это аристократическая норма.

Почитание старших в крестьянизированных обществах донесло до нас то состояние, когда ценностный центр тяжести траектории человеческой жизни лежал на более поздних возрастах. Это доказывается мировым этнографическим материалом, а также археологией древнейшего прошлого — находками костей людей весьма почтенного возраста. В связи с этим требуется внимательно присмотреться к специфике структурирования времени в обществах типа архаического. Такие общества озабочены начальным временем, связанным с почитанием предков, и будущим, которое несет людям удачу или неудачу, урожай или голод.

Это столкновение начального и будущего времени. Начальное идет из колыбели человечества, из пещеры. Это скальное время, видное в тех палеолитических пещерах, на стенах и потолках которых изображались звери. В языках Кавказа это время называется «носовым» (балкарцы), «передним» (вайнахи). В древнерусской литературе первые князья назывались «передними». Миф о Прометее, прикованном к скале Кавказа, тоже миф об изначальном скальном времени. В митраизме говорится о «родящей скале», из нее появился Митра. Христос родился в пещере. Мы уходим от скального времени, почтительно повернувшись к нему лицом. Такое время известно народам с самой первобытной культурой, вроде австралийских аборигенов. К ним оно идет в виде животного, которое они начинают рисовать на скале, начиная с хвоста. Я наблюдал в Абхазии жертвоприношение

быка, после которого несколько человек несли шкуру бросить в реку Кодор обязательно хвостом вперед. Это реконструкция скального времени — золотого века, когда всякое благо само приходит к человеку. Обычно в виде животного, как олень в легендах Русского Севера или корова и козы у абхазо-адыгских народов.

Можно ли считать скальное время, время золотого века модально прошлым? Нет. Это время соприсутствует, когда явлено благополучие: урожай или хороший приплод скота, случился праздник, прибыл гость. Самое главное, когда родился человек. А будущее тоже желательно такое, которое насыщено благополучием. Проблема начального скального времени, которым можно управлять, забегая в то самое начало, где зачинается жизнь, получила неожиданное освещение при обращении к религиозным представлениям. Интригующий момент темы связан с верованиями шаманского типа.

В причерноморской части Кавказа среди грузинского (мегрельская этногруппа) и абхазо-адыгского населения разные болезни типа оспы, кори и коклюша воспринимаются как приход духов, именуемых «господами» (*батонеби* по-грузински, *аницва* по-абхазски, другое абхазское название — *аршишра* происходит от глагла *аршра* — «кипеть»). Приход «господ» — это знак избранничества. Люди, переболевшие «господами», отмечены особым статусом: они лечат новых заболевших, хоронят жертв таких болезней, часто становятся предсказателями и гадалками. Обнаруженный комплекс воздействует на поведение обычных людей тем, что они воспринимают свою собственную жизнь как избранничество, что, по моей гипотезе, создает уникальную почву для феномена долгожительства.

Подытоживая суть современных представлений о шаманизме, можно констатировать некоторое единство взглядов. У отечественного исследователя Е.Новик инвариантные структуры шаманизма оказываются совокупностью трансформ¹¹¹. Конфигуративная концепция представлена также

финляндским исследователем А.Сийколой и поддержана в обобщающем обзоре венгерского ученого М.Хоппала: в разных культурах существует разный набор элементов, которые составляют систему шаманских верований¹¹². Даже для трудов всемирно известного румынского знатока религий М.Элиаде, автора специфической точки зрения на шаманизм как технику экстаза, существенно то, что в каждом локальном случае мы имеем интеграцию шаманской идеологии и религиозного опыта, которая происходила в древних культурных общностях, как например, в протоиндоевропейской. Элиаде говорит в таком случае о «реорганизации магико-религиозной жизни»¹¹³. Все эти точки зрения конфигуракторны, т.е. они направлены на типологическое обобщение морфологических, материальных выражений шаманского комплекса.

Однако что же тогда может подразумеваться под реорганизацией самой магико-религиозной жизни? Очевидно, речь должна идти о каких-то трансформациях сознания, а не только о конфигуракторике эпифеноменов шаманизма. Поэтому столь крепки позиции тех, кто считает шаманизм формой измененного состояния сознания.

Обратим внимание на динамический аспект шаманского комплекса. Независимо от позиции автора такой аспект всегда подчеркивается. По С.А.Токареву шаманизм возникает «в эпоху разложения родового строя»¹¹⁴. Но сущность динамического состояния очевидна даже для противника всякого «историцизма» Элиаде, который констатирует, что шаманизм во многих местах находится в состоянии распада. Может быть, «разложение» и «распад» это определяющая доминанта шаманизма как явления?

Если это так, то мы с еще большей надеждой должны обратиться к процессам сознания, к трансформациям ментальных форм, а не искать опору в имманентных или даже конфигуракторных внешних признаках шаманизма. Такая позиция должна обеспечить философскую и методологическую правильность в попытке представить долгожительский

феномен у населения Западного Кавказа как вторичный и конфигурационно частный момент по отношению к всеобщности шаманского сознания.

Можно привести много доказательств того, что вселенная в комплексе шаманских представлений предстает более упорядоченной по сравнению с рыхлыми космогоническими системами в культурах, где шаманизм не развит. Собственно, шаманская дорога, странствования и полет выступают устроением мира как исключительно шаманское деяние. Шаманские восхождения или нисхождения по уровням вселенной направлены прежде всего на ее упорядочение. У сибирских шаманов их хорошо организованная сценическая площадка или специальный чум являются макетом вселенной. У нганасанов будущий шаман идет по «разукрашенной земле».

Вот и на Западном Кавказе, если случится болезнь, связанная с приходом «господ», незамедлительно повышается статус организованности мира. Например, у мегрелов в помещении, где находится больной, поддерживается абсолютная чистота, на семь километров в округе прекращают резать животных, в ритуалах лечения используется именно 23 свечи, нормативно вводится праздничная обстановка, в видениях больных приходящие духи-господа увлекают больного на свои цветущие луга. В шаманском комплексе упорядочено также время. Существуют обязательные сроки камлания. У тех же нганасанов бубен — это не только ездовой олень, но и модель года¹¹⁵. Упорядоченное время открывает дорогу прогностке: предсказаниям и гаданиям.

Абхазский миф о появлении первых гадателей в 1950-е гг. был записан Ярославой Смирновой. В мифе рассказывается, что жил богатырь Ахи Зосхан, предводитель джигитов. Однажды над их лагерем разыгралась гроза и раздался гром. По окончании грозы оказалось, что Зосхан исчез: Афы, бог грома и молнии, забрал его на небо, чтобы сделать посредником между богами и людьми. После своей смерти Зосхан завещал свою роль родственнику Азаратлу. У этого Аза-

ратла заболела родственница. Афы обещал излечить женщину, если Азаратл согласится ей передать свои посреднические функции. Так она восприняла эту роль гадалки – *ацаую*. Ее посредническая функция проявилась в том, что во время падежа скота она обратилась к Афы, чтобы узнать о причине бедствия. Бог сообщил о причине, и беда была ликвидирована. С тех пор гадалками ацаую стали только женщины. Они узнают о причинах несчастий, которые бывают вызваны чаще всего гневом бога Афы или бога кузнецов Шашвы. Народная память хранит указание, что часть гадалок осталась почитателями Зосхана, и между ними и теми, кто поклоняется Афы, существует вражда¹¹⁶.

В абхазских религиозных представлениях бог Афы четко маркирует вселенскую вертикаль, по которой восходит человеческое сознание¹¹⁷. Мифологически это нашло выражение в многочисленных историях о девушках, унесенных в небо. Называются даже фамилии, где такое случилось. Подобные истории записаны мною у адыгских народов и у балкарцев на Северном Кавказе. Но, как и в приведенном мифе, в подобных нарративах о якобы случившемся снимается непосредственная связь Афы с подъемом девушки в небо. Так, в известном молении Ампаровых речь идет о надвигавшейся с моря туче, в жертву которой эта семья когда-то должна была предоставлять девушку. В других историях говорится о налетевшем облаке или вихре и об исчезновении девушки. Заметим, что в центральноазиатском шаманизме (у бурят) потомок пораженного молнией имеет верные шансы стать шаманом. Эти выпадения, как и то, что посредником Афы с людьми первоначально был мужчина, заставляют видеть в персонажах исчезнувших девушек и в гадалках-ацаую размыкание мифологической цепи ради сведения мифологического сюжета к самостоятельно действующему женскому началу.

Такая редукция в шаманизме является всеобщей универсалией: повсюду шаманское поведение выразительно предстает как трансформация ритуально мужского отде-

лившегося сознания к женскому физиологическому началу: в Сибири шаманы активно занимаются родовспоможением. Случай лечения у женщины матки индейским шаманом был хорошо описан К.Леви-Стросом в его «Структурной антропологии». Итак, миф об Афы дает указание на первоначальное восприятие отделившегося сознания (в виде посреднической функции) как сознания мужского. Шаманская идеология просто перестраивает данную позицию в женскую.

Редукция к женскому началу лишь важный, но и не единственный фактор соматизированного сознания в шаманском комплексе. Суть дела состоит в том, что в шаманских верованиях происходит такое разделение тела и сознания, при котором они могут вести мифологически самостоятельные существования. Отделившееся сознание с его активностью и целостностью обрастает мифологемами духов. Духи представляют собой отделившиеся органы сознания. В целом духи — это активный, самостоятельный принцип находящегося вне тела человеческого сознания. Шаманизм и есть трагический разрыв тела и сознания, где тело мифологически редуцируется к страдательному женскому. А иногда, как у индейцев Северной Америки, тело становится объектом настоящего самоистязания (солнечные танцы у народов группы сиу-дакота).

Там, где отделившееся сознание выступает в виде духов-помощников, обычно в животной форме, такой разрыв бывает менее трагичен. Подобная ситуация у древних греков породила образ кентавра, носителя мудрости. В мышлении Сократа, рафинированном, но берущим начало в области родовспоможения, это стало искусством рождения мысли (мать философа была повитухой). Умнейший из греков по определению дельфийского оракула всегда доверял своему духу-помощнику, которого он называл *даймоном*.

Кентавр, полулошадь-получеловек, потомок тех лошадей, которых люди древнего каменного века изображали у входа в пещеру как знак внешнего непознанного и некуль-

туренного пространства. Поэтому такой дух-помощник в виде лошади неоднозначен. У абхазов и разных этногрупп грузин болезни-господа приходят либо верхом, либо с собой ведут лошадей. Юная мегрелка, болевшая большими «господами» (*диди батонеби*) в 1984 г., сообщала мне, что в трансах видит трех «господ», которые стоят рядом с мулами, положив свои руки на седла. В XIX в. мулы считались на Западе Грузии княжескими животными. Примечательна поза «господ»: они стоят на одной ноге, согнув другую в колене — знак их хтонического (подземного) происхождения. Лошадь здесь образ поднявшегося хтонического сознания, играющего большую роль в данном эпизоде. Эта мегрелка заболела в первую брачную ночь, когда в возрасте 17 лет была выдана замуж. Она убежала от мужа ночью. Как уверяли меня местные жители, той ночью она летала над чайными плантациями. Потом ее там нашли. Шел дождь, все были в грязи, но ее нижняя рубашка, в которую она была одета, была чистой.

У абхазов считается, что лошадь изначально была враждебна человеку. Рассказывается, что когда бог создал первого человека, то лошади поняли, что это существо когда-нибудь их покорит и оседлает. И вот целый табун мчится на нагого Адама. Тогда он вырвал из своего бедра кусок мяса и бросил его в табун. Мясо налету обратилось в собаку, и она своим лаем отогнала табун в сторону. С тех пор считается, что у человека и собаки единая кровь. По другому варианту, Адам, сотворенный из глины, вырвал часть своей плоти из области живота, которая стала собакой и лаем отогнала табун. Удивительную близость этому мифу мы находим у древнего индоевропейского населения Гиндукуша в Афганистане, где черт направляет табун на глиняного человека. Дальше все, как у абхазов, только говорится еще о том, что у человека остался пупок — след копыта лошади, которая смогла все-таки наступить на Адама¹¹⁸.

В мегрельских представлениях у людей, переболевших «господами», на теле всегда остается знак в виде подковы. Это миф о шаманском сознании, символизированном ло-

шадью. Мифологическая позиция страдающей плоти занята сюжетом вырванного мяса, превратившегося в собаку. Роль лошади как мифологического эквивалента самостоятельно действующего сознания видна в истории хевсурского (этногруппа грузин-горцев) жреца хевисбери, с которым мне пришлось общаться в 1985 г. До своей службы в роли попечителя скромного горского святилища в селе Гудани он был простым жителем тех мест. Но однажды ему стали регулярно сниться сны, в которых белый конь копытами передних ног и укусами гнал его в сторону святилища.

Упомянутый в абхазском мифе Зосхан хорошо известен в этой форме имени или как Зиусхан у всех абхазо-адыгских народов. Это божество оспы, которое легко разгневать. Поэтому его воспевают в специальных песнях. И не только его, но и его коня, который «по поднебесью мчится», «в мире происходящее видит»¹¹⁹.

Абхаз, в 18 лет переболевший Зусханом (так произносят в селе Отхара), рассказывал мне в 1984 г., что он во время болезни издали слышал звуки плети золотого Зусхана, потом эти удары божество наносило по дому. Некоторые люди, по его мнению, видели летающего Зусхана, но они не имеют права о нем рассказывать. Божество иногда приносит и бросает в дом лекарство. О том, что заболевших «господами» иногда били плетью, мне приходилось слышать в Абхазии. Типологически это битье находится в одном ряду, скажем, с битьем неопита-шамана пучком прутьев у бурят¹²⁰, с битьем больного ногойкой среднеазиатским шаманом-баксы¹²¹. Таких примеров можно привести много. Нарратив говорит нам, как правило, о том, что здесь происходит изгнание злого духа из тела больного.

В нашей интерпретации это знак разрыва тела и самостоятельно действующего сознания, персонифицированного лекарем-шаманом, а мифологически редуцированного, в нашем случае, к плети Зусхана. Дело, конечно, не в морфеме плети, у якутов шаман наносит удары больному шаманским амулетом¹²².

Надо думать, что отраженное в абхазском мифе противостояние Зосхана и Афы маркирует смену вертикально-стихийной парадигмы на другую, связанную с витально-личностным аспектом человека. Этот аспект маркирован избраннической болезнью. В упорядоченной шаманской вселенной болезнь выступает как способ приобщения к этой упорядоченности путем целостности отделенного сознания. А болезнь как раз и сообщает избраннику это целостное начало.

Особенность западнокавказского шаманизма состоит в том, что пробуждение целостного сознания трактуется как физиологический процесс, происходящий в теле человека и начинающийся в его нижней части и идущий по направлению кверху, к голове. Голова в конце концов, оказывается носителем целостного сознания, поэтому она способна отделяться от остального тела. Мне удалось записать у абхазов следующую мифологическую сказку. Вкратце ее сюжет таков. Пастух в горах услышал чей-то далекий крик. Чтобы лучше слышать и попытаться что-то увидеть, он воткнул в землю свой посох и встал на него. Этого оказалось недостаточно. Тогда он отрезал свою голову, надел ее на другой посох и встал на первый. Теперь он услышал, что голоса говорят, что родился его отец. Он сходил к тем голосам, чтобы уточнить обстоятельства. Когда он вернулся, голова с посохом исчезла. Оказалось, что ею играют лисята. Пастух отобрал свою голову. По поводу рождения отца пастух и его товарищи устраивают праздник. Когда они идут на этот праздник, впереди летит птица, которая несет камни и палки. Пастух застрелил эту птицу. Он и его товарищи два дня и две ночи снимали шкуру с этой птицы. О чем эта сказка? Эта сказка о расширении упорядоченного мира, в котором основную роль играет сознание, сосредоточенное в голове.

Начало восхождения этого сознания в водной среде. Бесплодные женщины в Грузии некогда в ритуальном бассейне вводили в вагину рыб, чтобы забеременеть (устное сообщение моего наставника в грузинской этнографии Алексея Робакидзе о факте, обнаруженном им в 1940-е гг.).

В 1984 г. мне удастся установить, что 30-летняя мегрелка, переболевшая «большими господами», забирает из бассейна в ведре с водой несколько форелей и на ночь уносит в спальню. Это универсальный эмбриональный комплекс. Мышцы голени по-русски называются «икры», по-чеченски длинные мышцы спины называются «рыбы», а по-балкарски выражение «умный человек» переводится как «имеющий в голове рыб» (*акылбалык*).

С водной стихией, маркирующей эмбриогенез и восхождение сознания, связано заболевание «господами»: по-абхазски и по-мегрельски они приходят из воды и туда уходят. По-абхазским верованиям болезни вызываются Матерью вод по имени Дзыдзлан. Человек заболевает также тогда, когда он в воде, а радуга пьет воду. Берег реки — обычное место шаманского лечения у абхазов.

Гадалки ацаую — специалисты, управляющие отделяющимся сознанием. Их специфическая способность в том, что они видят недоступное обычным людям. Сознание покидает их и отправляется в нужное место. Они могут определить вора и указать, где лежит украденное. Они предсказывают события. Некоторые из них делают это, поднимаясь на дерево, а в доме садятся на самое высокое сидение. Это аналог полета в небо у сибирского шамана. Во время обряда к женщине-гадалке обращаются как к мужчине, объясняя это тем, что первым посредником с богами был мужчина. Это вызвано ассоциацией отделившегося сознания гадалки со стереотипом поведения мужчины, который в хозяйственной деятельности и ритуально «находится вне дома». В обычной жизни гадалки ведут нормальную половую и семейную жизнь. При гаданиях эти женщины часто пользуются фасолью, растением, как и горох, символизирующим связь миров (образ мирового дерева). Считается, что блюда из фасоли обожают черти.

Общекавказскую редукцию к женскому персонажу можно проиллюстрировать на примере взятого из эпоса образа безмужней Матери нартов Сатане (Сатаней). Переход к муж-

ской мифологеме в дальнейшем развитии эпического сюжета — когда Великая мать дружит с владельцем огня Великим кузнецом (эпос осетин и абхазо-адыгских народов). В других вариантах, как у чеченцев, Великая мать является первоначальной госпожой огня, у которой из преисподней его выкрадывает герой типа Прометея по имени Пхармат.

Возвращаясь в край волшебницы Медеи, мы попадаем в зону, где шаманский комплекс чрезвычайно способствовал вычленению витально-личностной сути человека. Иначе говоря, здесь шаманское расширение и упорядочение вселенной стало пластикой культурогенного поведения, которое дало витально-личностную установку, управляющую собственным сознанием человека, его активными и пассивно-тормозными реакциями. Это край высоко развитого этикета. Он характеризуется чрезвычайной терпимостью к нраву человека, к его поведенческим, вкусовым и прочим особенностям.

У каждого из наблюдавшихся нами долгожителей его самостоятельное рефлекслирующее сознание по-своему соматизировало процесс жизни. У одного долгожителя именно такое сознание породило предпочтение фруктов, снятых с дерева, и отказ от овощей, «потому что по ним ходят ноги» — намек на идею шаманской левитации, шаманского полета в небо. Один долгожитель не курит, другой нещадно дымит табаком. Долгожителей отличает разнообразие индивидуальных образов жизни, которое в каждом случае составляет важнейшую черту геронтофильных культур. Каждый долгожитель, в сущности, является для самого себя посредником между небесным и земным витальным миром. То есть он выступает в роли шамана, способного отчуждать и манипулировать своим сознанием.

Собственно, то же самое наука наблюдает в самой архаической культуре австралийских аборигенов. В их обществе старики обладают исключительным правом на молодых жен, т.е. у них наиболее широк спектр выбора половых партнеров. Социальный статус старшей возрастной когорты здесь

столь высок, что общество австралийских аборигенов называют геронтократическим. В какой-то степени такое определение можно перенести на общества других долгожителей, как якутское или абхазское.

Общая редукция к женскому началу в шаманизме, о которой шла речь выше, в геронтофильной культуре превращается в требование продолжения родильной деятельности у старших возрастов. В полевой работе по данной теме я встречал 90-летних отцов и 60-летних родильниц. Но геронтофильная культура стремиться идеологически облечься в женские одежды. Ее цель найти в изначальном скальном времени источник человеческого плодородия. Вот почему у абхазов в старину существовало странное пожелание новорожденному мальчику: «Дай Бог, чтобы у тебя было женское мужество!». Этим хотят сделать мужчин тоже сопричастными к женскому порождению жизни. Удивительно, как всякие мужские дела, вроде застолья, при внимательном рассмотрении оказываются предназначенными именно для этого.

Праздник-застолье призван пролагать дорогу к золотому веку всяческого изобилия. За такое будущее время, которое на самом деле является воспроизведением времен творения, нужно вести борьбу. На одном из празднеств у осетин идет мифологическая борьба за семена для будущего урожая. На Руси ради будущего урожая некогда зимой пахали снег — обряд опережения реального времени путем забегания в изначальное. Все это растительные расширения обрисованного выше скального времени, золотого века. Но у прогностически добываемого будущего времени есть особенность — оно кусковое, доленое. Оно представлено куском дерева, которое некогда жгли в очаге. Когда конец бревна укорачивался настолько, что можно было закрыть дверь, все соседи собирались в тот дом греться. Остаток обычая сохранился у балканских народов: кусок дерева («бадняк») жгут на Новый год. Кстати, гадания о личной доле именно новогодние. Кусковое доленое время — растительное, и оно менее надежно,

чем скальное. Вспомним библейскую историю об опасном запретном плоде. Вино — растительный продукт, и это тоже долевое время. Его нельзя пить в одиночку. В Грузии в большие находящиеся в земле глиняные сосуды помещается 365 столовых кувшинов вина — год состоит из долей.

Долевое время олицетворяет гость. Он приносит с собой хоть малую часть изначального целостного времени золотого века. «Гость приносит 7 частей, 6 оставляет хозяевам, одно уносит с собой», говорят в Абхазии. Гостя просят сесть на почетное место, но он должен требовать, чтобы хозяин занял это место. Этикетная борьба между гостем и хозяином продолжается довольно долго. Происходит агональное соприкосновение долевого времени гостя со скальным временем хозяина. Присмотримся внимательнее к тому, как выглядит время хозяина, старшего в доме.

Это не обязательно самый старый по возрасту человек. Дряхлый от старости описывается, естественно, растительной символикой: у абхазов это «*атилахюста*» (сухое дерево), у вайнахов «*дакъя*» (высох). Но это о столетних. А если человек еще деятелен, например, может летом перебираться на горные пастбища хотя бы для удовольствия, его анатомия и физиология описываются животноводческой терминологией. Именно такая используется у абхазов в горах. Там 90-летний может выругать 80-летнего за то, что тот делает что-то не так и пригрозить «сломать ему крылья». Речь идет здесь о руках. Деятельный человек любого возраста может именоваться как «имеющий рога, рогач» (все северокавказские народы). У ингушей в старину о таком говорили «*онк долуш стаг*» (человек, имеющий бока упитанного барана). Человек, возраст которого описывается терминами животного, сам мифологически выступает в роли приходящего благодетельного животного. Реально же этот человек перераспределяет мясо животного. Такое почетное право может быть предложено гостю. В умении все сделать правильно состоит агональность поведения гостя с принесенной им долей-счастьем по отношению к предложенному хозяином благу, получаемому гос-

тем по естественному праву. Оба они перераспределяют блага, включая те слова мудрости, которые должен произнести хозяин и гость. Различие двух этих персонажей в том, что гость мифологически приходит из царства мертвых, а хозяин предъявляет всю накопленную жизнеспособность общины. Для престижа последнего очень важно быть также породителем такого блага, как дети. Отцы 70 лет и старше — они же в Абхазии хранители семейных крестьянских культов, двух соперничающих между собой форм: культа кузницы (скальное прометеевское время) и большого кувшина вина-ахапца (растительное долевое время). В обоих случаях гость никогда не бывает обижен¹²³.

Из приведенной рассмотрения материала сделаем следующие выводы.

1. Краткая экспозиция очагов долгожительства показывает, что природные ресурсы долгожительства могут быть чрезвычайно различными. И что поиск нужно вести в направлении ресурсов самого человека.

2. Долгожитель оказывается вовсе не тем человеком, который сидит у крана с капающим временем его жизни. Напротив, долгожитель сам представляет собой запас времени, которым делится с другими. Управляя своим поведением, он сам без помощи Мефистофеля, как случилось у Фауста, организует собственное витальное время, время своего долголетия. А это проблема сознания.

3. В проблеме управления собственным сознанием заключена важная внутренняя суть философско-антропологического выбора траектории жизни. Это не исключает, конечно, концепции внешнего благоприятного влияния (факторов). Но переносит центр тяжести на личность долгожителя, где его долголетие становится самоценным капиталом, способным перераспределяться.

4. Этот капитал, будучи физиологичным и виртуально-символическим, может накапливаться и оказывать воздействие на общину.

5. В контактах с долгожителями я всегда отмечал при всем различии их характеров общую черту – их открытость. Скажу даже еще определеннее: в поведении долгожителей доминантой выступает трансляция другим своего долгожительского капитала.

6. Присутствие долгожителя в общине, его инициационные действия, речи-заключения оказывают резонирующее воздействие. В результате меняется психическая структура коллектива, что можно определить понятием «фасцинация», выдвинутого Ю.В.Кнорозовым (он под этим понимал такой вид информации, когда происходят изменения в принимающей системе).

7. Проявление долгожительства – это сценическое действие, где все становятся участниками, а главные действующие лица долголетние люди – крестьянские аристократы. Здесь молодые будут долгожителями. Перед нами все черты перформанса. Часто он принимает вид коллективной трапезы-застолья, о котором на Кавказе говорят: «Время, проведенное за столом, в срок жизни не входит».

8. Какое же это время? Остановившееся? Но так сказать было бы неправильно, ибо подобное время – лишь форма того линейного скучного времени, которое изливается из крана. Перед нами более сложное, агональное, т.е. соревновательно устроенное время.

9. Получается, что в изначальной основе культуры лежит соревновательный принцип, по которому люди не жалея сил бьются за благородство и честь, получая в награду долголетие.

Ментальность мужского и женского здоровья

Проблемы антропологии здоровья, обращаясь к опыту народной медицины, оказываются гораздо сложнее аналогичных проблем в современном обществе по той при-

чине, что в этом обществе человек идентифицируется со своим самочувствием, а в традиционном обществе вовсе не с ним, а со всеми обстоятельствами окружающего мира, в которых рассеян потенциал его здоровья¹²⁴.

При сборе народных представлений о здоровье исследователь встречается с трудностями особого рода. Они порождены не только устностью культуры, что подчеркивают все фольклорные учебники. В недрах этой устной традиции нормировано произнесение самого слова: в заговоре оно сведено до шепота, а в лечебном магическом действии до молчания. Что это, ситуация исчезновения слова? А может быть, его порождение? У нахских народов Кавказа слово окружено заботой и предусмотрительностью. Есть слова, которые говорят только дети, только женщины, только мужчины, только специалисты лекари.

Но сейчас все-таки не об этом, а о том, что слово существует раньше, чем действие. Есть ингушская пословица «Поглядев вперед — шагни; поглядев назад — скажи». Значит, слово расположено за человеком сзади. Если говорить по-ингушски, то слово расположено в *«хаьлхара ханаш»* — в «первоначальных временах». Мы же живем в *«тхехара ханаш»*, т.е. в последующих временах (буквально в «задних», в «спинных»). Слово, которое прибывает в первоначальных временах, сотворило само сообщество людей. Этим словом мы обращаемся ко Всевышнему. То слово, которое произнесено раньше наших действий, является их закланием.

Вот действует человек, он здоров. Но все это происходит благодаря тому, что было слово, хотя его не слышно. Кому принадлежит это слово? Пока ответим: внешнему наблюдателю. Ввести позицию внешнего наблюдателя элементарно необходимо для того, чтобы развернулись значащие процессы здоровья и нездоровья.

В ситуации нормальной жизнедеятельности слово принадлежит внешнему наблюдателю и этого слова не слышно. Но вот человек заболел, пришла ворожея и начался лечебный процесс, где зазвучало слово, шепотом, с использова-

нием каких-то непонятных слов. Ученые скатываются на тривиально-бытовой уровень, когда говорят, что здесь имеет место стремление сохранить тайну или традиция использования знаний, запечатленных в окостеневших формах, восходящих, скажем, к халдейским заклинаниям. Все это так и не так. В кабинете современного врача звучит это самое слово, которое успокаивает больного. Еще на входе в кабинет врача приходящий туда человек читает надпись, говорящую о том, что здесь принимает такой-то специалист, да еще с такими-то званиями.

Итак, в нормальной жизнедеятельности слово отложено. Когда человек здоров, он молчит. В некоторых славянских заговорах есть странное пожелание, чтобы больной «был здоров, как мертвец» — ведь у мертвеца ничто не болит. Но это текст заговора. А произносится он, чтобы вернуть здорового в безмолвствующее состояние, аналогичное мертвецу.

Сказать, что слово в сфере здоровья сакрально, еще мало. Здесь нужное слово укрыто в оболочке таинственных слов, которые вовсе не сущность. А с другой стороны, мощное и нужное слово проявится вдруг простым и, казалось бы, хорошо известным звучанием. Самое главное, что это нужное слово появляется в нужное время, в нужном месте и сказано нужным человеком.

Поэтому собираемые этнографами и фольклористами народные ответы на прямые вопросы о причинах здоровья или болезней столь невыразительны. Здесь можно услышать сентенции о том, что здоровье происходит от Бога, от здорового образа жизни, от хорошей пищи, от хорошей воды, от того, что матери лет до пяти кормили грудью, о том, что здоровье передается по матери, а то по отцу, что здоровье происходит от отсутствия грехов и т.д.

Как пробиться за этот эмпирический поверхностный уровень, предъявляемый вербально при явном умолчании, сознательном или бессознательном, сокровенного нужного слова? Это и есть формулировка нашей проблемной ситуации, состоящей в необходимости обнаружить скрытый

смысл. При встрече с информантом мы еще бесконечно далеки от этих смыслов, потому что информант не намерен вести зряшный разговор, или он не может вам сообщить известный ему заговор, потому что это положено делать младшему по возрасту, а вы его старше и т.д. И стоит еще профессиональная опасность — записать все правильно, но ничего не понять. Так вот, именно с понимания, с осмысления своих герменевтических процедур может начинаться работа по сбору материала по таким темам, как «Здоровье» и «Народная медицина».

Работая с данной этнической традицией, мы оказываемся в сфере понимания с самых первых шагов. Полевая этнографическая работа — это и есть развернутая на месте герменевтика. Весь секрет состоит в том, что говорить должна культура через своих носителей, а ты только внимать. Их слово будет находиться в «первоначальных временах». Этнограф «молчит» не только потому, что он здоров, а еще потому, что его учат говорить. Вот здесь самое главное: этнографа самого переносят в «первоначальные времена» — туда, откуда начиналась жизнь, тогда он ребенок или даже эмбрион. С ним обходятся как с еще не родившимся — так его опекают, а родившегося начинают учить уму-разуму. Например, заговорами. Или знанию того, от чего происходит жизнь.

Исследования по проблеме народных концепций зачатия мной были проведены в 1980-х гг. у абхазо-адыгских народов. Выяснилось основное семантическое различие в восприятии акта зачатия между мужчинами и женщинами. С точки зрения мужчины в прошедшую ночь, когда имела место близость, он «долбил», «пахал», «ковал» — т.е. совершал расчленяющие действия. С точки зрения женщины, рассказывающей о событии соседке, муж к ней «подошел», «приблизился» и т.п., т.е. совершал действия, восполняющие целостность женского организма¹²⁵.

Описания сексуального акта берутся моделью для описания состояния здоровья. Например, у абхазов самым полноценным мужским возрастом считается «возраст полноты»

(*итымта*) — это 40–50-летний мужской возраст. Получается, что полноценный мужчина конденсирует в себе ресурсы жизни, аналогично женщине, порождающей жизнь.

Обратимся к другому народу, с другой традицией. У ингушей удалось записать в начале 1990-х гг. правило, согласно которому «девушки должны стоять перед мужчинами, а мужчины должны стоять перед старухами». В этом риторическом обороте мужчины занимают позицию в женском возрастном ряду, принадлежащую рожающим женщинам. Следовательно, идеал мужчины скрыто генеративен. Он и наполнен неосознанными женскими коннотациями, в которых позиция женщины сведена к точке в пространстве, потенциально наполненной возможностями породить жизнь. В этой точке происходит перекодировка пространственных ценностей в свернутое время.

Аналогичная картина наблюдалась в феврале 2002 г. у исконно русского населения Парфеньевского района Костромской области. Женщина и здесь хранит генеративное семейное время. Жизнь мужчины протекает во внешнем пространстве. А колдун умеет преобразовывать пространственные знаки в генеративный код: нерожавшая женщина, обратившаяся к нему, зачала и благополучно родила.

Приведенный материал должен нам послужить для объяснения распространенной парадигмы, согласно которой здоровье передается от матери. На Кавказе нам довелось это фиксировать у дагестанцев, чеченцев, ингушей, адыгов, абхазов и грузин. Конечно, народные объяснения этого обстоятельства отвечают всем правилам устного текста, в которых выдвигаются на первое место квазиреалистические объяснения. Дескать у женщин меньше забот и она здоровее. Дескать здоровье у женщин сильнее, потому что они легче переносят голод. Дескать женщины более чистоплотные, поэтому здоровее. Отсюда максима, наиболее четко выраженная у ингушей: «Святаясь к девушке, смотри на мать и мать матери».

Но дело сложнее. В 1985 г. мне пришлось провести часть зимы в Хевсуретии в Грузии. Удалось выяснить, что у хевсуров «породистость» (*джиши*) сильнее выражена на женском полюсе. Состояние сильного здоровья у жены может поправить здоровье мужа. Есть правила, по которым для парня, больного такой-то болезнью (почками, легкими и т.п.), нужно найти именно такую-то девушку с сильным джиши. В стандартном грузинском языке джиши стало описанием красоты женщины. О таких особах в Тбилиси говорят с восторгом: «Посмотри, она джишиани».

Ритуально здоровье матери передается ребенку различными способами как на Кавказе, так и в России. В Абхазии в деревнях по утрам мать утирает лицо ребенка своим подолом от сглаза. В Чечне ребенка, заболевшего от нечистой силы, положено протереть по телу мотней от женских трусов. Но на Кавказе в тех областях, где очень развито овцеводство, считается, что здоровье передается по отцу. Так, у мелхов Чечни, живущих в Бамуте, удалось записать это правило, которое передается выражением: «Каков баран, таков и ягненок». Нечто аналогичное говорят балкарские скотоводы, которые умеют через барана-производителя регулировать рождение самок или самцов. Нам важно только то, что генеративная культура, независимо от того, Кавказ это или Россия, одинаково сказываются на восприятии здоровья местным населением.

Фразеологизмы описания здоровья восходят к генеративной культуре. Казалось бы, древнерусский критерий мужского здоровья: «здоров тот, кто может подняться на коня» — говорит о первенстве долга и чести, о маскулинности. Но записанное в августе 2002 г. у ингушей мнение о том, что «дети могут появиться от старика, который может еще подниматься на лошадь», свидетельствует о восхождении древнерусской нормы к генеративному принципу.

Можно этнологически раскрыть этот пример. По чеченским представлениям менструации некогда были у мужчин, а не у женщин. Одна сестра пожалела своего брата, которо-

му неудобно было ездить в таком состоянии, и взяла их на себя. Это память о «женской болезни» у скифов, которой болели некоторые мужчины. По Геродоту, их называли «энареи». Дело в том, что с верховой ездой ассоциирован в древности половозрелый возраст девушек. В этом возрасте они ритуально не имеют ног. До сих пор мы своих невест поднимаем на руки. А в традиционном быту белорусов и многих, многих народов жених забирает невесту с телеги и на руках вносит в дом. Езда в телеге или на лошади атрибут половой зрелости. Поэтому у адыгов сваты некогда за невестой на лошади въезжали внутрь помещения. Также делалось в Украине на Волыни. Немцы Западной Сибири, происходящие с Волыни, и по сию пору специально тренируют лошадь сватов, чтобы она, подогнув ноги, могла входить в комнату невесты. Античные амазонки — половозрелые девушки, демонстрирующие это своей верховой ездой.

Странные верования окружают лошадь. У абхазов и нуристанцев она несет угрозу человеку. У последних ее изображения ставят на могилах. В то же время скачки на похоронах у кавказцев призваны спасти душу усопшего. Получается, что лошадь творит суд над посмертной жизнью человека. Идея такого суда раскрыта в образах четырех коней Апокалипсиса в «Откровении» Иоанна Богослова. Имея все это в виду, можно понять древние европейские заговоры, в центре которых стоит тема исправления какого-то ущерба лошади: жеребенок ли сломал ногу, Христос ли ехал на коне, а конь спотыкнулся. За этим должно последовать благополучие человека. За физическим благополучием отправляется на коне-бубне на небо сибирский шаман. Философско-антропологический смысл обнаруженной универсалии отношения к лошади состоит в принципиальной смене телесности человека на новую. Это не поправка здоровья, а обретение новой витальности.

Мифологема лошади как знака внешнего, еще некультуренного пространства была известна палеолитическому населению Европы. Ее изображения находят на выходе из

пещеры, а в потаенной глубине ее рядом с женщиной изображены быки. Следовательно, ассоциация женщины с лошастью — это семантический скачок, знак ее выхода из домашней среды во внешнюю, чуждую, мужскую среду.

Мифологема лошади как знака внешнего пространства была удержана древними кавказскими, балканскими и иранскими культурами. В последних лошадь ассоциирована с побудительными мотивациями человека, с его нравственным «скелетом». Отсюда в ряде кавказских и иранских традиций такое медицинское значение костяка («*чарх*» по-чеченски). Правильная осанка у нахских народов — это основа здоровья. В старину у нахов вообще не было сутулых людей. А если такое случалось, то его не брали в поход. Отсюда развитые методы обращения с телом: медицинский массаж, правка позвоночника и головы, лечение ран, наложение лубков, — все то, что изумило на Кавказе в середине XIX в. великого русского хирурга Пирогова. Чеченскому этнографу С.-М.Хасиеву удалось записать разработанные нормативные соотношения размеров человеческого тела.

Иранская по первоначальным импульсам анатомия достигла отдаленных уголков Сибири. За это может говорить изображение человеческого скелета на шаманских костюмах многих народов Севера, а в самом шаманском комплексе явны иранские мифологические черты. К названному комплексу относятся изображения зловредных или благотворных духов-онгонов (называются лаканами), которых народы Сибири делают для извлечения болезней. Суставы на лаканах устроены подвижными, чем подчеркивается самостоятельная роль скелета. В архаическом чеченском мифе люди вообще возникли из оживших скелетов.

Влияние иранского дуализма через Балканы с богемильской ересью достигло в первом тысячелетии восточных славян. В Новгороде в XI в. существовало представление, что в человеке равно объединены божественное и дьявольское начала. Первое он получил, будучи сотворен из ветоши, которой в бане отерся Бог. Она соответствует кос-

тяку. Остальное добавил противник Бога. Манихейские влияния шли к народам Восточной Европы и другим путем — вверх по Волге. Они и здесь у финно-угров и тюрков оставили свои следы в народной анатомии и физиологии. Позднее в Восточную Европу проникают из арабского мира «Сборники Лукмана», сохранившие в свою очередь наследие античных врачей.

Эти связи оплодотворяли не только женскую ворожбу, но дали искусство настоящей медицины и родовспоможения.

Нулевой женской точке жизни соответствует нулевая мужская точка смерти. Описать ее легче всего через обряды возрастных инициаций мальчиков, суть которых была раскрыта в 1907 г. французским антропологом Арнольдом ван Геннепом. Он привел мировой материал, аналогичный тому обряду у папуасов Новой Гвинеи, когда мальчиков 7–14 лет насильно уводят из материнских хижин в лесной дом, построенный в виде чудовища, там их истязают до крови от имени духов, а потом объявляют, что это дело рук старейшин, которые сообщают затем подросткам племенные тайны. Ван Геннеп открыл структуру подобных обрядов, она состоит из: 1) изоляции, 2) ритуальной смерти, 3) воскресения к жизни с обладанием знаниями и правами.

Ритуальная, а то и реальная изоляция, мифологически равная смерти, проходит через жизнь любого нормального мужчины. В медицинской гигиене мужчин на Кавказе эта смерть может выступать в виде лишения, добровольного пожертвования ради общества своим имуществом или даже жизнью. Это великодушие и является собственно основой поведения типичного кавказца. У чеченцев полагается, что мужчина в течение жизни должен лишиться три раза самого ценного: лошади, денег, какого-то имущества. Помимо этого по старинным требованиям у чеченцев в течение дня мужчина должен 9 раз ломать хребет своему *хараму* — недоброму духу, сидящему на левом плече (на правом сидит дух-покровитель — *тарам*). Это означает поступать не как хочет того тело, а как требуют долг и разум.

Роль нулевой мужской точки велика в порождении аристократического поведения, которому изначально свойственно сознательное ограничение потребностей, радостей жизни и жизни как таковой. Кабардинским аристократам в XIX в. положено было погибнуть в бою к 25–30 годам. У мелхов в конце 1980-х гг. я еще записывал сожаления стариков, что их товарищ умирает не на коне, а в постели.

Эта нулевая точка мужского мироощущения в случае ребенка может переместиться на мать. Именно это происходит в восклицании, выражающем одобрение мальчику «Да умри твоя мать!», которое известно ингушам и у них же вызывающее недоумение своим странным смыслом. Но собственно подобная точка акцентируется в приветствии, обращенном к близким родственникам у грузин «Да возьму я на себя твои болезни» (*чени шири ме*).

Работа нулевой мужской точки состоит в перекодировке пространственных восприятий в витальный посыл жизни — в генеративное время. В этом состоит суть зафиксированного мной в Абхазии в начале 1980-х гг. странного лечения от укуса ядовитой змеи. Согласно обряду укушенный должен немедленно сесть на землю. Тот, кто был с ним рядом, ломает ветку лесного ореха и бежит с ней к знахарке, которой молча демонстрирует эту ветку. Она молча дает ему сосуд, чтобы принести воду. На ней она готовит лечебный отвар. Посланец его молча выпивает и бежит к укушенному, которого он бьет по плечу ореховой веткой. Укушенный встает здоровым¹²⁶. Что здесь значимо? Прежде всего молчание. Затем передвижение посланца. Наконец, использование ветки орешника, имеющего в абхазской культуре статус посредника между жизнью и смертью. Когда посланник удалялся со сломанной веткой орешника, он дезинтегрировал тело пострадавшего. Ударив, он его восстановил. Это операция с несоматической плотью. Архаическое мужское тело вообще дезинтегрировано.

Культурный герой племени виннибаго, живущего на границе США и Канады, носил имя Вакчжункага. У этого героя-трикстера член был отделен от тела, он мог без своего хозяина сплывать на другой берег озера и совокупиться с де-

вушками. Герой носил свой ценный орган в коробке на спине. Сервантовский Дон Кихот живет с еще плохо скомпанованным телом. Поэтому он нелеп, но в то же время архетипичен. И в этом состоит глубочайший трагизм персонажа.

А на Кавказе плохо скомпанованное тело остается признаком мужского здоровья. У абхазов считается, что у сухопарого человека нет селезенки и поэтому он быстро бегаёт. А у чеченцев считается, что быстро бегающий человек не имеет коленной чашечки. Зато полностью здоровый человек у последних, считается, имеет два сердца.

Мужчина, пройдя свою нулевую точку, обретает здоровье и снова уходит в пространство. Если он здоров, то садится на коня, берет в руки плуг, уходит с топором в лес. Иногда, «хромая на третью ножку», уходит куда-то по сугубо мужским делам.

Знаковая неполнота анатомии — атрибут архаического разъятого тела. Испорченная кровь — распространенная причина болезни. Это тоже неполнота анатомии. По представлениям народов Северного Кавказа радикулит возникает там, где остановилась кровь. На всем Кавказе кровопускание у мужчин было действенным средством при различных заболеваниях, особенно для снижения давления. Оно было обязательным весной и осенью, когда «кровь меняется».

С другой стороны, использование крови животных в лечении — популярное средство в этом регионе. Так, у чеченцев кровью зарезанных животных детям до 7 лет мазали нос, щеки и лоб. Кровь животных, зарезанных на курбанбайрам (праздник по поводу окончания поста), у них сушили и использовали для лечения легочных болезней.

Примечательно, что медицинская культура народов Кавказа, более тесно приуроченная ко времени, скорее женская, чем мужская. Так, в ингушском быту раньше старушки раз в неделю обязательно ели крапиву. Избранный для каждой набор трав профилактически ели раз в году (запись 1990 г.). Один раз каждый месяц правили голову. Эту процедуру, связанную с «измерением головы» (*дол*), до сих пор умеют де-

лать многие пожилые женщины. Женщины же считают, что под пятницу (святой мусульманский день) нельзя никому говорить, что у тебя что-то болит.

Кровоточащие раны как аналог женский кровотечений тесно ассоциированы с лунным временем. У чеченцев считается, что рана, полученная «в неделю левой руки» — первые семь дней новолуния, тяжелая. В «неделю правой руки» — следующая восьмидневная неделя — более легкая. Эта же вторая (она называется еще «большой») благоприятствует росту растений.

По мужскому и женскому полюсам организованы все средства народной медицины. У чеченцев волк считается образом семьянина, приносящего из дальнего пространства пищу своим детенышам. Поэтому мясо от животного, покусанного волком, наполнено семантикой перестройки пространства во временной генеративный код. Мясо такого животного считается целебным для детей.

Возьмем другой пример, связанный с использованием камня. Отбрасывание камня символизирует разъятое мужское тело. Поэтому у абхазов при легком недомогании мужчине следует сразу взять камень, три раза обкрутить вокруг своей головы и бросить за спину. У балкарцев на горных пастбищах косари в конце тяжелого труда берут камень и бросают за спину. Приближение камня к телу — это «женская процедура», связанная с восполнением тела. Те же камни выступают в этой функции несоматической плоти. У чеченцев нагретые в травяном отваре камни прикладывают к суставам больным артритом. У этого народа считается, что когда маленький ребенок сможет сказать слово «камень» (*тюльг*), то это говорит о том, что у него родничок сросся, т.е. достигнута некая цельность тела. У балкарцев и карачаевцев ребенок говорит в этом случае слово «*таш*». Камень тоже генеративен: у этих народов новобрачной желают как можно больше иметь во дворе «каменей», т.е. детей.

Из всего вышеизложенного следует, что народная медицинская культура представляет собой открытую поисковую систему, расположенную не просто между мужским и жен-

ским полюсами. Но она является уже автономно действующей системой, которая обладает свойствами человеческого потенциала оказывать обратное воздействие на культуру. Будучи автономной, эта система взаимодействует с другими системами, компоненты которых она заимствует, рассматривая эти системы в качестве среды. Эта система «не знает», что она действует в интересах человека, обрекая его тем самым на свободу и экспериментирование.

Отношение человека традиционной культуры к здоровью как праву на свободное экспериментирование возможно тогда, когда сам этот человек может выходить за пределы своей культуры. Отсюда проистекают поразительные связи и прямые заимствования на огромных расстояниях и на протяжении длительного времени. Изучение народной медицины поэтому требует объединения исторической и комплексных антропологических наук.

Наконец, постановка проблемы здоровья как идентификации человека ставит совершенно новые исследовательские задачи. В народной культуре человек бывает здоров благодаря личным усилиям и индивидуальному стилю жизни. Здесь быть здоровым гораздо более престижно, чем в современной урбанистической культуре. И о тех недомоганиях, о которых мы постоянно говорим или о которых слышим, там говорить не положено. Здоровье в народной культуре — доблесть. Это ответственность перед собой и перед обществом. Индивидуально-престижный характер здоровья снижает уровень системности здоровья и уровень вербализованности, что затрудняет изучение темы здоровья полевыми этнографическими методами. Понятия, связанные с жизнедеятельностью, оказываются очень различающимися даже у близкородственных народов. Так, например, ингушского понятия «*нидз*», обозначающего жизненную силу, у чеченцев нет. Понятие «*онде*» у ингушей относится к хорошему здоровью, у чеченцев к физической силе.

В выработке отношения к здоровью как к доблести свою роль сыграли мировоззренческие процессы большого размаха. Мы коснулись проблемы религиозно-философского ду-

ализма устройства мира и человека, развитого в манихействе. Оно оказалось подходящей почвой для порождения и распространения анатомических и сугубо медицинских взглядов. Этот дуализм нашел себе поддержку в мужском и женском способе конструирования человеческого тела.

Двадцать лет назад в Абхазии с целью изучения долгожительского феномена я приехал в гости в село Джгерду к Сиква Сангулиа. Ему было далеко за сто лет. Был поздний вечер осеннего дня. Мы сидели вдвоем не в большом доме, а во дворе в небольшой квадратного плана хижине, где прямо на земле был устроен очаг.

Я спросил собеседника, с какой стороны положено класть топливо в огонь. Вообще-то я это знал, но надо много раз проверять информацию. Сиква ответил, что, конечно, справа продвигать налево, и что все надо делать в таком порядке, ведь правая сторона почетная, она и должна давать направление движению. А дальше неожиданно Сиква стал философствовать без всяких моих вопросов. Пока я записывал сведения о неравнозначной ценности пространственных локусов и направлений, Сиква, глядя в огонь, сказал, что мелкие сухие дрова для растопки называются по-абхазски «*афархь*». Он добавил, что в этом слове присутствует имя божества молнии Афы, «потому что от его искры зажигаются сухие дрова». По мнению Сиква, *афархь* очень древнее слово, ибо оно сохранилось от того языка, «который был дан природой». Какова этимология этого слова у лингвистов, я не знаю. Может быть, оно и не связано прямо с Афы, а имеет ностратическую основу, т.е. родственно нашему «хворост» и английскому «forest». Но важно, что мой собеседник стал излагать целую концепцию мира, в центре которой находится огонь, солнце, свет и видение, как основа человеческой ориентации во вселенной.

Весь рассмотренный в этой главе материал подтверждает, что в сущности Сиква Сангулиа был прав: долголетие как ипостась витальности имеет прямое отношение к пониманию языка, «который был дан природой».

ГЛАВА 7. МЕНТАЛЬНОСТЬ СТРАДАНИЯ И РИСКА: МИФ О ПРОМЕТЕЕ

Прометей – проблема Эсхила? Древних греков? Мировая?

С тех пор, как Эсхил (525—456 гг. до н.э.) написал трагедию «Прометей прикованный»¹²⁷, внимание к ней не ослабевает. Конечно, суждения о том, что в великом произведении решались важнейшие проблемы отношения личности и человечества, абсолютно верны. Так же нет сомнений, что гений Эсхила вырос в самую трудную, но и прекрасную эпоху истории Афин: свержение тирании сыновей Писистрата, когда Эсхилу было 16 лет, победы над персами при Марафоне (490 г.), морская победа у Саламина (480 г.) и последовавшее устранение угрозы мощного внешнего врага. В ходе этих событий крепла афинская демократия. Так, верховный аристократический суд Ареопаг был ликвидирован за пять лет до кончины Эсхила. Зато после персидских войн распространилось понимание «привнесенной доблести», т.е. полученной путем воспитания. Но сам Эсхил был потомственный аристократ, эвпатрид. В своей собственной эпитафии он отметил только доблесть в Марафонском сражении. Ничего о своей грандиозной славе драматурга. Эта аскеза, как и долг воина, сражавшегося с копьём в руке, не привиты, а восприняты как родовые черты.

Неужели все это не отразилось в творчестве Эсхила, в том числе в «Прометее»? Ответ: мало того что отразилось. Аскетический дух Прометея – аристократическое по сути мироощущение, которое проявляется в риске. Прометей руководствуется внутренним побуждением, а не привитыми взглядами. Его *аристейя* (личное превосходство) сильнее, чем у Зевса.

Обитает на острове Калимантан в Индонезии народ дайки. Как и многие народы, подобные им, они очень суеверны. Но по их представлениям в особом раю после смерти пребывают воины, которые шли сражаться, несмотря на неблагоприятные предзнаменования. Как князь Игорь Святославович в нашей истории. Прометей, по Эсхилу, знал, какую кару он получит от Зевса за добычу огня людям. Великий трагик затронул общечеловеческую универсалию – принятие решения при недостатке информации, т.е. в ситуации риска. Тегель отметил, что риск и есть суть аристократизма. Чтобы рассмотреть эту тему философски и антропологически, нам придется обратиться к средствам виртуальной герменевтики, которые сами размещены в пространстве риска (виртуальное пространство нестабильно). Обозначив антропологию риска тематически, более подробно применяемые средства мы охарактеризуем ниже по мере возникновения в них надобности.

В древнегреческих источниках информация о Прометее распределена странно. Самое раннее свидетельство Гесиода (ок. 700 г. до н.э.), который настроен к герою мифа отрицательно, может быть в силу своего антифеминизма. У Гомера вообще нет упоминаний имени Прометея. Некоторые современные авторы подчеркивают эти неясности и говорят, как Роберт Грейвс, о том, что миф о Прометее сочинил сам Гесиод в качестве антифеминистской притчи¹²⁸. И при всем этом вдруг – трагедия Эсхила о Прометее. Мы можем предположить, что миф о герое-похитителе огня если и не был целиком воспринят, то во многих своих ходах мысли подпитывался со стороны. Кавказ играет здесь выдающуюся роль.

В античных рассказах об аргонавтах есть упоминание о Прометее. Когда они плыли мимо Кавказа, то они слышали стоны прикованного к скале героя. На каком языке мог говорить и возмущаться своей судьбой Прометей?

Есть все основания считать, что это был язык древнейшего населения Кавказа – нахский. Чеченский и ингушский цикл о героях, добывших огонь у Бога, судя по плотности структурных связей, семантической близости и языковым совпадениям вплоть до имени героя, – все это заставляет по-новому обратиться к происхождению и смыслу знаменитого мифа. В чеченском языке бытует речение, которое можно считать формулой мифа о герое-богоборце: кичливому человеку говорят: «Ты же не тот, кто принес головешку из божьего очага»¹²⁹. Нахские и индоевропейские предки тесно соприкасались на стадии генезиса этих мифов. Их циклы, рассмотренные ниже, подтверждают теорию Вяч.В.Иванова и Т.В.Гамкрелидзе о ближневосточной прародине индоевропейцев, где они соприкасались с горными хурритскими племенами¹³⁰.

Наша исходная сравнительно-антропологическая позиция по отношению к материалу основана на факте большого разнообразия форм проявления мифа о богоборце и страстотерпце в сферах лексической, нарративной и ритуальной, обнаруженного у современных народов нахской языковой принадлежности. Есть все основания в таком случае применить метод Н.И.Вавилова, определявшего очаги одомашнивания растений по признаку локального разнообразия их генетических форм. Сравнительные данные по другим регионам мы будем привлекать, исходя из понятия ядерного и периферийного пространственного размещения мифа. В ядерном (очаговом) локусе следы давно прошедшего семиозиса охватывают все сферы интеллектуальной жизни человека. Особого внимания заслуживают лингвистические данные, вроде отмеченного выше чеченского речения: они дают в руки надежную путеводную нить в лабиринте сложных исторических ходов творческой мысли и ограничивают

поисковое пространство. При этом мы не должны опасаться возрастания степени наррации, когда мифологические сюжеты становятся, к примеру, сказочными или выражениями обыденной речи. На периферии эти следы разобщены, структурно не связаны. Таковы, скажем, тоже очень интересные предания о Девичьих горах и Бабиной горе на берегу Днепра под Киевом, где в сюжет вплетен родильный мотив. Но кавказские охотничьи мифы о богине охоты, рожаящей на скале от охотника ребенка, будущего боготорца, и вообще циклы мифов о рождении из камня более разнообразны. На Кавказе эти сюжеты бытуют в наше время. Их, несмотря на окружающий эзотеризм, еще удастся фиксировать в полевом этнографическом исследовании.

Сравнительно-антропологический метод в таком исследовании предполагает предварительную работу по установлению и отбору фактов. Этому особенно благоприятствует личное присутствие этнографа в очаге формотворчества. Оно способствует активному общению с населением при обсуждении сложных натурфилософских проблем. Люди, которым задаются такие вопросы, вступают в дискуссию между собой. Тогда то, что фиксируется этнографом, представляет собой их коллективную этнологическую интерпретацию, данную здесь и сейчас. Эта коллективная интерпретация, чтобы стать по сути философско-антропологической герменевтикой, должна быть реинтерпретирована исследователем. Тогда эта герменевтика становится частью всеобщего сравнительно-антропологического метода. Конечно, здесь ответственность собирателя – профессиональное кредо.

В наше время работе на месте способствует солидный образовательный уровень местной интеллигенции и понимание важности задачи. Полевые исследования ведутся мной в основном у грузин, абхазов, вайнахов (чеченцев и ингушей), адыгов (кабардинцев, черкесов, адыгейцев), гораздо в меньшей мере у других народов Кавказа. Ареально это исторические области Западного Кавказа, связывавшего мир пе-

реднеазиатских культур со степным миром Причерноморья. Связи с Балканами, в том числе с Древней Грецией, становятся в науке все более интригующей проблемой.

Миф — это суд и оправдание

Миф о Прометее и аналогичные ему созданы на основе усилий человека собрать свою собственную идентичность. Миф ставит вопрос: «Чем человек задан?». Но не только этот вопрос. Собранный таким образом идентичность — это не совсем то, что называют личностью, готовой и цельной. Различие в том, что идентичность еще более проблематична, чем личность, хотя более субстанциальна. В глубине тысячелетий, когда люди жили замкнутой общиной в несколько десятков человек, для каждого ее члена ресурс средств для идентификации был слаб. Но обладание этими людьми личностью современная наука отрицать не может. Попытки найти свою личность, как оказывается, начались одновременно с проблесками первой мысли у досапиенсного человечества¹³¹. Оно жило коллективами, где были специалисты разных дел (охотники, обработчики камня) и был и культ — представления о должном. Вопрос о должном можно сформулировать по-другому: «Чем человек оправдан?». А раз так, то получается, что человека вела необходимость стать человеком, ориентация на будущую встречу с самим собой.

Такая потребность, названная О.И.Генисаретским (очевидно, вслед за гуссерлевской протенцией) «процепцией» — «прохватыванием будущего»¹³², указывает на линейное восприятие времени. Оно дает человеку возможность осуществить свой собственный проект — свою личность. Значит, уже у древнейшего человека помимо сиюминутного времени, «времени-пятна» также существовало время отложенное, но могущее присутствовать сейчас, т.е. время виртуальное. Фрагментное сосуществование времен и есть черта виртуальной реальности. В зазорах между константной и вирту-

альной реальностью человек оказывался свободным для поиска своей идентичности-отличия от других, но сначала он должен обзавестись критериями этого поиска, т.е. личностью. В этом свободном поиске возникало все, для того необходимое, в том числе понятия и мифы. Надо думать, что Генисаретский, выдвигая также концепцию антропологемы¹³³, имел в виду тот или иной способ прохватывания человеком своей будущего — проекта личности. Такое прохватывание является, по-моему, построением виртуальной реальности, дающей критерии для идентичности, реализуемой в константной реальности. Ясно, что человечество, живя в полионтичном мире, находится в условиях риска. Религии — это системы, призванные такой риск оправдать своим предельно возможным прохватыванием.

Миф уже не столь мощное прохватывание. Будучи квазирелигиозной антропологемой, виртуальной по действию, но константной по средствам, миф нам лукаво говорит о прошлом, о начале времен, но подразумевает доступное ему прохватывание будущего. Где же начальные и конечные пределы прохватывания, которое начинается в темной глубине тысячелетий? И не является ли оно синонимом эсхатологии? И не был ли проблеск первой мысли видением Страшного суда? Ибо зачем проточеловек, архантроп устраивал хранилища сакральных предметов в виде утилитарно не нужных оббитых галек подальше от стоянки, подальше от сиюминутной жизни с ее заботами и удовольствиями? Чего так боятся австралийские аборигены, когда связывают веревками труп умершего, относят его подальше и бегут оттуда как можно скорее? Этот же бег с кладбища можно наблюдать на христианских и мусульманских похоронах. Бегут от себя самих, от того, чтобы не попасть на заседание Страшного суда.

Миф о Прометее и его собратьях — это описание Страшного суда, одной из важнейших антропологем, ставящей вопрос уже не «Чем человек задан?», а «Чем человек оправдан?». Мысль мифа о Прометее состоит в самооправ-

дывании героя на своем собственном могильном камне. Прометей – говорящая им самим его эпитафия о его деятельности-риске.

Людей, знакомых с кавказским обычаем «поминок по самому себе», предлагаемое чтение мифа не должно удивить. Обычай состоит в том, что человек, желающий закрепить свое имя в памяти потомков, свершает доброе деяние: расчищает родник, строит убежище для путников, пробивает дорогу в труднодоступной местности. Последнее как раз совершил в середине 1980-х гг. заведующий колхозной фермой в абхазском селении Аацы по имени Урыч Смыр. Пастбища села находились высоко в горах над озером Рица выше источника Ауатхара. Оттуда путь скота на пастбище равнялся добрым 15 км. Урыч три года пробивал в горах сокращенную дорогу, доведя путь до 3 км. Односельчане оценили это. Но чтобы дорогу официально назвали «Урыч имюэ» (Дорога Урыча), он должен был в горах устроить по старинному обычаю обряд с жертвоприношением быка.

Напомним, что Прометей был первым, как считали в древности, кто принес в жертву пахотного быка, из-за дефицита мяса которого и разгорелся весь сыр-бор с богами. За это он был судим судом Зевса. Отметим также такой факт: в Древней Греции реальным самооправданием занимались те, кто участвовал в буффониях – жертвоприношении быка, когда смертоносный топор передавали друг другу, пока последний из участников бросал топор в море. Средства убийства нет. Значит, бык сам пожаловал на свое жертвоприношение – ситуация золотого века. Мифических сюжетов такого рода довольно много: у адыгов есть история о корове, пришедшей на жертвоприношение, у абхазов это относится к козлятам, на Русском Севере подобное рассказывается об олене. «Поминки по самому себе» – это тоже мгновение золотого века, когда ипостась человека, в данном случае бык, приходит, с точки зрения собравшихся, как бы сам.

Все было бы логично и хорошо, но вот огонь... Сам он не приходит, а это порождает неуверенность, сомнение, ощущение риска.

Поясним ситуацию на другом примере. Речь идет о балкарских свадебных обрядах, которые в 1992 г. изучались вместе с Бузжигитом Кучмезовым. Мы обратили внимание на странный обряд, имевший место «в языческие времена». Девушка по достижении зрелости вместе с братом и его женой всходила на крышу дома. Там она произносила формулу заклинания. В ней говорилось, что у того парня, который намерен взять девушку в жены, нет скота. А если есть скот, то нет огня. Отметим ситуацию неопределенности, сомнения. Другой адресат заклинания – некий Ассы-Буссу, которого она просит уйти, но оставить свой огонь. В этом тексте девушка себя именуется красным камнем, который нуждается в белом. Сваты могли приезжать к девушке после такого обряда. В балкарском фольклоре молодые мужчины именуется «белокаменными» – метафора, указывающая на семя. О камне – носителе зародыша мы будем говорить ниже, как и об огне. Здесь огонь метафорически тоже семя, в силу чего у балкарцев беременной женщине уже на огонь нельзя смотреть. Обряд проводится на крыше, потому что девушка, говорящая иносказаниями, обращается к небесному, космическому избраннику. Примечательно в обряде, что скот и огонь оказываются взаимоисключающими ценностями. Причем в заговоре чувствуется большая озабоченность огнем, нежели скотом. В мифе о Прометее все начинается жертвой быка, но апогей мифа – кража огня, чтобы варить мясо.

На рассмотренном выше «празднестве заслуг» («поминки по живому») мужчина озабочен добычей быка для жертвы. В балкарском свадебном обряде девушка озабочена огнем. Это и естественно с точки зрения бытовой связи женщины с огнем, а мужчины с животноводством. В той же Балкарии нам приходилось наблюдать, как невеста входит в новый для нее дом по бычьей шкуре. В балкарском свадебном обряде позиции быка и огня размещены также, как в

древнегреческом мифе о Прометее: бык, убитый Прометеем ради дележа мяса между людьми и богами, находится в начальной позиции, как и шкура быка, положенная перед входом в дом на балкарской свадьбе. Невеста, войдя в дом, должна будет подойти к очагу. Символически она ведь приносит огонь, зажигает новый. Судя по всему, ее роль сродни прометеевской. Даже в том, что ее поведение сомнительно: люди придирчиво смотрят, как она идет, правильно ли подняла с пути веник и т.п. Потом она часами будет стоять в углу у печи «прикованной». Она только не стонет, как прикованный Прометей. Зато эти стенания в виде плача невесты хорошо известны в русском обряде, особенно на Севере¹³⁴.

Свадебный обряд от начала и до конца — это судилище и одновременное самооправдание человека. В чем? Во всем мире свадебное веселье вокруг новобрачных не может заглушить виноватую интонацию в их поведении. Поэтому так пассивна повсюду роль невесты. Поэтому же в не такой уж далекой древности в роли первого мужчины для девушки выступал жрец. Но тем не менее даже в архаике половое общение обычно скрыто от посторонних глаз. Во все эти моменты жизни ощущается чувство какой-то вины.

Исходная вина человечества в том, что они порождают людей, а не сотворяют их, как Всевышний. Об этом повествует история грехопадения в Библии. По древнегреческому мифу получение огня людьми сделало их смертными и потому размножающимися. Повсюду половой акт наделен самой большой интимностью, он «невидим». Если размножение сомнительно, но необходимо, то это добавляет атмосферу риска.

Нарративные мифы темой о происхождении явлений культуры скрывают подобные истины, подменяя этиологией вопрос о сущности. В поисках последней, отшелушивая нарратив, мы прежде всего упираемся в миф-имя: Вот — Прометей (А.Ф.Лосев утверждал, что вообще всякий миф — это имя). Затем обнаруживаем миф-жест, т.е. действие: похищение героем огня. А в конце концов находим миф-пер-

цепцию: видящую и указывающую природу. Логика рассматривания мифа о Прометее укладывается в эту трехчленную формулу. Мы шли от его имени, которое стянуло на себя составные части. Выделили деяния героя, герменевтически обнаруживая деятельную интригу мифа — прежде всего похищение огня. А в конце концов выдвигаем причинно-следственное объяснение мифа, которое состоит в констатации того, что миф о Прометее исходит из концепции видящей способности огня/солнца, т.е. в факте наделяния природы указательной (даже указательно-судебной) функцией. Если природа (во многих развитых теологически традициях говорится «Бог») нас видит, то она одобряет или не одобряет своим судом наши деяния, чтобы потом идентифицировать нас с неким именем. Жить в такой ситуации неуютно, и мы создаем миф-нарратив, чтобы не быть подследственными. Отчуждаем от себя субъектность своих поступков в миф-наррацию. В этом кроется вся рационалистичность и всеобщность мифа, иногда сползающая в тотальность.

Так работая с мифом, мы выполняем герменевтическую задачу философской антропологии, за деталями и фрагментами обнаруживая общее. К примеру, нельзя проблему человека взять и сформулировать сразу как понятие о человеке или как «архетип человека». Это аналог знаменитого рассуждения о «генерале вообще». И М.М.Бахтин утверждал, что нет человека вообще¹³⁵. Зато антропологемы определяют частности, указывают на них и ориентируют усилия. Мифы — это антропологемы-частности, фрагменты, детали и намеки, действующие от лица природы и маскирующие через иносказания идущий суд над человеком.

Сами иносказания нуждаются в герменевтике. Антропология — герменевтическая наука, к сожалению, очень трудоемкая в своих деталях, пережитках и мелочах¹³⁶. Но ее обширное поле хорошо пашет по сию пору сравнительно-антропологический плуг. Надо только стараться класть борозду к борозде без огрехов.

Кавказские данные

Философская и культурологическая мысль в нашем отечестве живет с оглядкой то на традиции Запада, то на традиции Востока. Если не крутить так шеей, а держать голову прямо, то в собственном непритязательном быту можно обнаружить столько родства с античностью и с тем же Востоком, что придется признать право России быть самостоятельной философско-антропологической провинцией в мировой системе соответствующих знаний. А если смотреть на юг, то перед взором встает Кавказ. Почему волны античной философской мысли так регулярно устремлялись к его хребтам? Я полагаю, что древние греки приурочивали к Кавказу обсуждение важнейших мировоззренческих проблем потому, что там они находили в чистом виде в мифах ли, в поведении ли антропологические доминанты человеческой витальности. Медя давала возможность сопоставить силу любви к мужчине и любви к детям. О Прометее разговор будет особый.

Первая запись чеченского мифа о герое-богоборце, носящем имя Пхармат, сделана рукой моего учителя в области антропологии чеченцев Ахмадом Сулеймановым. В 1937 г. от своего отца Сулеймана миф был записан на горном итумкалинском диалекте. Русский перевод его сделан в 2002 г. известным журналистом Русланом Нашхоевым¹³⁷. Другой вариант мифа, где герой назван Пхяри (ласкательная форма от Пхармата), был зафиксирован тем же Ахмадом Сулеймановым в 1940 г. Это произошло в горном обществе Зумсой. Информантом был старик по имени Гела, живший на труднодоступной вершине горы Гелой-корта («Вершина Гелы»). Варант этот переведен на русский язык лингвистом проф. Чокаевым¹³⁸.

Обе версии были внимательно изучены Русланом Нашхоевым¹³⁹.

Саид-Магомеду Хасиеву принадлежит запись в восточной Чечне в с. Курчалой в 1968 г. своего варианта мифа о герое, добывшем для людей огонь. На этот раз героя зовут

Са – значимое имя, смысл которого может быть передан понятиями «свет» или «душа». Вариант опубликован Хасиевым в 1991 г.¹⁴⁰.

Ранее, в 1990 г., этнограф Зура Мадаева упомянула в своем исследовании вайнахских народных праздников миф о боге грозы Селе, который один только в начале мироздания обладал огнем. Он кинул в подобрывшегося вора головешку из костра, от просыпавшихся угольков земля согрелась¹⁴¹.

Во всех вариантах кавказских мифов о похитителе огня это подвиг мужчины, свидетельство храбрости. Женщина здесь соприсутствует. Ниже мы эту типологическую черту сопоставим с другими региональными сюжетами мифа. Пока же отметим важный для анализа источниковедческий момент: на уровне фразеологизмов миф о похитителе огня наиболее выражен у чеченцев. Сошлемся в доказательство на приводимое изречение в статье К.З.Чокаева: «Ты же не тот, кто принес головешку из божьего очага»¹⁴². На уровне невербализованного ритуала мифологма небесного огня, по моим наблюдениям, наиболее читаема у абхазов. В некоторых местах Абхазии в начале 1980-х гг. при убое барана к порезу на шее животного прикасали горящую головешку. Исходя из общекавказского восприятия головешки как ипостаси молнии можно сделать вывод о смысле ритуала – он повышал семиотический статус жертвы. Человек, убитый молнией, в этом регионе считается избранником божества.

Упомянутые чеченские варианты сюжета о добыче огня дополняют тот значительный фонд уникальных мифов об огне, герое, его добывшем, и о последовавшем наказании, который был уже известен в науке благодаря абхазским, грузинским и армянским материалам. Поставим себе задачу их сопоставить.

Для научных толкований древнегреческого прометеевского мифа кавказские версии вызывают особый интерес уже приуроченностью страданий прикованного героя к скале на Кавказе. А бытование в этом регионе в разрозненном виде эпических нартовских сюжетов о добыче огня у чудовища

(адыги и осетины), рождение богоборца из камня (абхазы, осетины, чеченцы), особенная связь героя с женщиной — то Великой матерью, то любовницей, то ведьмой (чеченцы, грузины, абхазы, тюркские народы) и т.д. — все это ставит наш регион в исключительное положение.

Связь древнегреческого мифа о Прометее с колхидо-иберийскими сказаниями о прикованном Амирани уже была отмечена грузинским исследователем Михаилом Чиковани¹⁴³. Другой грузинский фольклорист, Елена Вирсаладзе, на материале грузинских охотничьих мифов с привлечением абхазского сказания о богоборце Абрскиле поставила генетические вопросы всего цикла¹⁴⁴.

В грузинской и абхазской версиях на первое место выходит мотив богоборцев Амирани и Абрскила. Аналогии этому мотиву изредка встречаются и в ареале расселения индоевропейских народов. Речь идет о старике, помещенном богами внутрь горы и стремящемся оттуда вырваться. Подобная роковая связь с недрами земли чувствуется и в русском образе Святогора — он настолько силен, что его ноги уходят в землю. Илья Муромец, который в детстве и юности был настолько слаб ногами, что сидел все время на печи — близок Святогору. В противоположность этой хтонической серии образов образы чеченские, ассоциированные с небесным светом вообще¹⁴⁵ и с огнем бога молнии¹⁴⁶ — это другая линия развития богоборческих идей, близкая индоевропейскому мифу о Громовержце. В образе Прометея обе линии сходятся.

Реконструкция нахского мировоззрения

Эсхилловская трагедия «Прометей прикованный» подробно рассматривает те роптания героя на несправедливую судьбу и страдания, которые могли слышать аргонавты. В жалобах Прометея, как подчеркивала О.М.Фрейденберг, выражено желание страдальца, чтобы его муки были увидены.

«Зри диво», — обращается Прометей к титану Океану. «Вижу», — ему отвечает титан¹⁴⁷. В переходе от слепоты к зречести Фрейденберг находила суть топической организованности трагедии Эсхила. Прометей, давший огонь, следовательно, видение, сам нуждается в лицезнении себя. В Греции культ героев развился из культа умерших. Герой себя показывает, чтобы быть достоверно-подлинным. Титаны приходили к скале страстотерпца и смотрели на него.

Момент лицезнения, отмеченный О.М.Фрейденберг как архаическая черта трагической поэтики, представляет собой существенную сторону религиозных культов. Это заметная сторона любых обрядовых практик, и здесь не нужно приводить особых доказательств. Но вот в некоторых системах религиозного мировоззрения лицезнение становится самым основанием культа или главным событием в истории божества. Таких сюжетов, когда рассерженное божество покидает мир и удаляется, например, в пещеру, довольно много. Наиболее известна, наверно, история ухода в грот японской богини солнца Аматэрасу, возмущенной деяниями Сусаноо. Кстати, в мифе о Аматэрасу кузнец участвует в усилиях по ее возвращению, изготовив священное зеркало (тоже мотив лицезнения).

Суть истории с солнечной богиней в том, что она видит и сама становится видимой. Фраза «я тебя вижу» в некоторых африканских языках означает приветствие, а в абхазском, если с ней обратиться к женщине, она становится признанием в любви (*сара бара бзюу узбойт*). В этнографии нахских народов проблема видения легла в основу построения модели мира, в чем-то сходной с синтоистской. В этом убеждают описания старых ритуалов вайнахов и их современный анализ.

В 1987 г. я вместе с Ахмадом Сулеймановым выезжал в район горы Гелой-корта (общество Зумсой). Среди местного населения гора известна еще под именем «Священной». Оказалось, что старик Гела жил на этой горе до 1944 г. (времени высылки чеченцев) и дальнейшая судьба его не известна. Сов-

падение имен сказителя и горы мне представилось неслучайным. Слово «гела» в вайнахских языках имеет отношение к обозначению солнца и ритуалов, ему посвященных. «Гал» в нахских языках восходит к корню «видеть». Это слово присутствует в названии одного из самых почитаемых в прошлом вайнахских храмов Гал-ерды в Таргимском ущелье в Ингушетии. Это название воспринимается местным населением как имеющее значение «видящий, творящий день» (материал экспедиции 1993 г.). В топонимике Чечни и Ингушетии формант «гал/гел/гул» довольно заметен: ущелье Галанчож, селение Гули и т.д. Таким образом, имя Гела указывает на жреческую должность, исполнение которой приурочено к «Священной вершине», и не является собственно именем. Примечательно также название общества Зумсой, которое местные жители связывают с названием ежа (зу). В чеченском мировоззрении это животное, просыпающееся с лучами летнего солнца, считается священным и носителем мудрости. На то, что некоторые подразделения чеченцев носят ритуально-кастовые названия, особое внимание обращает внимательный чеченский этнограф Саид-Магомед Хасиев.

Но что делал старик Гела в полном одиночестве на труднодоступной Священной вершине? (Ахмад Сулейманов мне рассказывал, как сложно было ему, молодому сильному мужчине, в 1940 г. туда подняться. Сначала он ехал на лошади, потом шел по крутому склону, держась за хвост лошади, потом путь стал настолько труден, что лошадь опустилась на колени передних ног и так шла, хватая зубами корни кустарника или скальные выступы. Спускаться обратно было еще сложнее). Так вот ответ на вопрос «Что же там делал на вершине Гела?» будет следующий: он встречал там солнце.

Аналог Священной вершины мы находим в горной Ингушетии – это знаменитая гора Цай-лам (по-ингушски правильное написание Цей-лоам), иногда по-русски именуемая Столовой горой. По преданиям это гора нартского богатыря Сеска Солсы, родившегося из шишки на камне¹⁴⁸. На вершине горы стоит сохранившийся храм.

До принятия ислама в 1860-е гг. ингуши отмечали в конце июня праздник, посвященный богу солнца Мятцели, покровителю плодородия людей, скота и полей. Жрец (*цай-саг*), одетый в белое, по словам авторов конца XIX — начала XX вв., совершал моление, стоя лицом «к солнцу»¹⁴⁹. До сих пор у ингушей сохранилась память о том, что в цикл этого летнего празднества входил обряд, по которому люди проводили ночь на горе и утром вместе с жрецом приветствовали солнце. Культурное отношение к солнцу столь значимо для вайнахов, что у аккинцев, ныне живущих в Дагестане, было предание, что они начали переселенческое движение с горного района между теперешней границей между Ингушетией и Чечней, идя на Восток в сторону восхода солнца.

Эти материалы приведены нами в подкрепление положения о том, что функцией чеченского жреца Гелы была встреча солнца. Как жрец он обязан был находиться на высокой Священной вершине. Солнце утренними лучами должно было его лицезреть. Практически Гела был прикован в одиночестве к своей вершине. Страсти Гелы нужны были людям, ибо они обеспечивали их собственное существование солнечным светом и теплом. В чеченском языке связь людей и солнца ощущается как взаимный обмен благами: солнце дает свет и тепло, а люди ему жертвы. Это показывает народная этимология чеченского названия мусульманской уразы — «*марха*», что означает «кормить солнце». Не кормить его нельзя. Ради небесного огня жрец должен быть прикован.

Хозяева земного огня — кузнецы. В грузинском варианте мифа они связаны с похитителем небесного огня Амირани тем, что ежегодно по Великим четвергам (перед Пасхой) стучали молотом по наковальням — укрепляли цепи страдальца¹⁵⁰. Осуждение богоборца выходит далеко за кавказские рамки. Самого Прометея порицал еще Гораций.

Напомним, что освобожденному усилиями Геракла от своих мук Прометею по воле Зевса, окончательно его не простившего, была оставлена цепь с куском скалы на ее конце.

Не вдаваясь особенно в историю вериг-цепей в христианстве, выскажем мнение, что и это добровольное мучение, и цепи, которыми бьют себя шииты на празднике Шахсей-Вахсей в память погибшего Хусейна, все имеет отношение к теме прикованного героя. Главное, что эти мучения добровольны и осознанны, как и жизнь чеченского жреца Гелы. Положение реальных жрецов и мифических героев амбивалентно. Они овладевают стихиями за счет риска.

Размещения огня

Обратим сейчас внимание на то, что для сопоставления сложных сюжетных образований нам было необходимо разоформлять их на функционально-топические позиции. Позиция вины и страдания в мифе о Прометее главная. Но нам надо дать картину и других топических размещений. Эта задача облегчается тем, что антропологическая реальность сама по себе есть фрагментная система, где эти самостоятельные фрагменты свидетельствуют друг о друге. Но фрагменты, наделенные таким свойством, занимают все же относительно самостоятельные позиции в распределительно-топическом пространстве. Назовем такие свойства топическими размещениями, или просто размещениями. Занимая свои размещения, фрагменты реальности субстанциально могут совершенно отличаться друг от друга, но взаимно свидетельствовать о своем присутствии. Размещения фрагментов отнюдь не символические формы друг друга, но они связаны символическими отношениями. В этой свободной связи и состоит, очевидно, сокровенная и теплая тайна символа, о которой писал С.С.Аверинцев¹⁵¹. Рассмотрим в этом плане важную для нашего мифа тему огня.

Во всех вариантах кавказских мифов о похитителе огня это сверхдеяние мужчины, свидетельство храбрости. Женщина здесь сопричастна. Ниже мы эту типологическую черту сопоставим с другими региональными сюжетами мифа.

На уровне невербализованного ритуала мифологема небесного огня, по моим наблюдениям, наиболее читаема у абхазов. В некоторых местах Абхазии в начале 1980-х гг. при убое барана к порезу на шее животного прикасали горящую головешку. Исходя из общекавказского восприятия головешки как ипостаси молнии можно сделать вывод о смысле ритуала — он повышал семиотический статус жертвы. Человек, убитый молнией, в этом регионе рассматривается избранником божества.

В восточнославянском материале горящая головешка находится в другом размещении: в некоторых местах перед севом хлебов ею обносили поле с тракторкой «для отогнания нечистой силы». Исходно — как и в чеченском мифе о добывателе огня — для отогревания земли.

Упомянутые чеченские варианты сюжета о получении огня дополняют тот значительный фонд уникальных мифов об огне, герое, его добывшем и о последовавшем наказании, который был уже известен в науке благодаря абхазским, грузинским и армянским материалам. Поставим себе задачу их сопоставить.

В древнегреческом мифе Прометей у богов крадет огонь. Это деяние считается благим для людей. Правда, получив огонь и вкусное мясо, а богам оставив запах сжигаемых жертвенных костей, люди стали смертными. Они получили в придачу обольстительную Пандору и бедствия из ее ящика. Так и повсюду в мифологии огня — он амбивалентен, приносит благо и несчастье. Но дело, в сущности, в том, что та или иная валентность огня не аксиологична, а топологична. Положительная или отрицательная оценка огня зависит от тех топологических соприкосновений, в которые он попадает в мифе. Но как бы то ни было, деяние Прометея соответствует тому, что в науке получило название «священной кражи». Обычай такие широко известны. Сюда относится, казалось бы, безобидное мнение любителей комнатных цветов, что отросток, взятый без ведома хозяев, хорошо приживется. «Священная кража» — это перераспределение блага, ресур-

сы которого ограничены. Можно было бы посчитать, что подобные сюжеты возникли на руинах представлений о золотом веке, когда плоды и животные сами двигались в дом, «когда люди заботы не знали», по словам Лукреция Кара. Но оказывается, что мифы о краже огня бытуют у народов с самой архаической культурой, вроде австралийских аборигенов.

Дж.Фрейзер после «Золотой ветви» обратился к подобным культурам и издал книгу «Мифы о происхождении огня»¹⁵². Основной мотив в архаике — это «священная кража». Часто ее совершают птицы, как у австралийцев. Птицы сопричастны добыванию огня и в наших сюжетах. Не говоря об орле Прометея, сошлемся на чеченскую версию, где похититель Са с огнем в полом стволе растения поднимается из преисподней на орле. Топологическое соприкосновение огня птицей дает, как правило, его положительную коннотацию. В одном из чеченских мифов с похитителем огня в темноте летит небесная женщина Сата, превратившаяся в птицу. Но с пищей птицы находятся в отрицательном для человека размещении. Отсюда распространенный на Кавказе обряд «победить птиц». Перед тем, как рано утром увидеть или услышать птиц следует хоть что-то поесть; иначе весь день будут неприятности. Вера в кукование кукушки как сообщение срока жизни на Кавказе распространено так же, как и в Европе. Птицы несут неблагоприятное уходящее от человека время. У якутов зима олицетворяется птицей, лето — приходящий бык-годовик. Души умерших у славян и у многих других народов считаются птицами. Прервать неблагоприятное центробежное птичье время можно центростремительным обрядом: пищей, направленной в желудок, катанием на спине, как в Португалии при первом куковании, и т.д.

Женщины причастны к самым важным моментам истории. В упомянутом мифе о Са владелицей огня была Великая мать. Но она не отдавала огонь сыновьям, а чтобы они не убежали, она ломала им бедра. Гефест, сын Геры, был хром, что случилось с ним, очевидно, когда мать, его недолголюбившая, сбросила его на землю с Олимпа. Жестоки женщины также в

австралийских мифах об огне: две женщины дрались друг с другом, у одной переломилась ее палка-копалка и из обломка вылетел огонь. Женщины обладали огнем до мужчин. На нем они в тайне готовили пищу. От мужчин огонь они прятали в своих гениталиях. Такими сюжетами, собранными со всех концов света, наполнена названная книга Фрейзера.

Оценку материалам Фрейзера в духе фрейдиизма дал Г.Башляр: огонь опасен, «он изначально подлежит всеобщему запрету; отсюда вывод: социальный запрет – это наше первое всеобщее знание об огне»¹⁵³. Что меня здесь не устраивает? Психоаналитическая метода напрямую из частного выводит всеобщее, устраняясь от законов экспозиции, рассматриваемых герменевтикой, и не различая этап интерпретации (толкования) от заключительной процедуры – причинно-следственного объяснения.

Но обратимся к еще одному топическому соприкосновению огня. Речь идет об эмбриональной цепи зародышей, которая в культурах народов нашего севера размещена в очаге. Впервые об этом мне поведала лет 20 назад замечательный специалист по народам Сибири Г.Н.Грачева, сославшись на свой нганасанский материал. С тех пор факты такого рода умножились и раскрылась тема, у фольклористов названная «пепельными героями». Это и абхазо-адыгский Цвицв, мальчик-герой, вечно ковыряющийся в пепле, и чешско-польский Пепел, и всем известная Золушка.

Огонь имеет не только прагматическую функцию, но указывает на женское начало от кулинарной до родильной сферы. В последней эта его роль не ограничена культурами, находящимися в северных климатических условиях. Огонь присутствует рядом с роженицей в традициях народов самых жарких стран.

Мы переходим к мало исследованной антропологии родов неслучайно. Основной тезис данного исследования состоит в том, что образы богборцов порождены обстоятельствами, в которых человечество пыталось вписать мужской пол в биологически женскую родильную деятельность.

Только при этом мы должны учитывать, что огонь амбивалентен, т.е. он маркирует не только начало жизни, но и ее конец — по семантической связи с уничтожаемой им растительной субстанцией. Обряды трупосожжения с древности известны по сему миру. След такого явления наблюдался еще недавно у сванов и балкарцев, которые на могиле разжигали костер.

Размещения скалы

Это приобщение мужчин к деторождению и формирование отцовства заняло огромные исторические эпохи и не закончилось по сию пору. Исходно в мужских концепциях зародыш предсуществовал и находился вне женщины практически в любом природном объекте. Природа в этих взглядах наделялась указательной функцией. В сущности, эмбриональная теория сводилась к тому, что женщина попадала в поле видения эмбриогенного природного объекта и становилась от этого беременной. Абхазское объяснение мужской своих нежных чувств к женщине донесло до нас память тысячелетий: «я тебя вижу». Единственная здесь новость в том, что выделение женщины-партнера через видение воспринята от природы мужчиной.

Проблема, связанная с определением места мужчины в зачатии, возникла еще до эпохи сапиенса. Об этом говорят оббитые с одной стороны речные гальки, находимые археологами в слоях раннего палеолита. Как правило, такие гальки бывают отнесены от стоянки на некоторое расстояние. Это и есть каменные глаза природы, жаждущие увидеть женщину. Соответствующая этнографическая реалья в виде чуринг, спрятанных вне стоянок, хорошо известна специалистам по австралийским аборигенам. А.М.Лобок в книге «Антропология мифа» убедительно показал, что оббитые гальки раннего палеолита не являются орудиями¹⁵⁴. С моей точки зрения, нет никаких оснований сомневаться, что пе-

ред нами здесь хранилища каменных зародышей человеческой жизни. Но возникает тогда вопрос по поводу зародышей жизни животных: где же они? Они и не нужны, ибо археологический и этнографический материалы показывают наличие веры в постоянное возрождение их жизней. Значит, человек уже на древнейших стадиях своего существования мыслил себя смертным и нуждавшимся в половом размножении. А коли так, то он изначально обладал каким-то представлением о времени, о вечности, о мгновениях жизни и пытался эти противоречия выразить в камне.

Кавказские языки доносят до нас концепцию каменного времени. В карачаево-балкарском фольклоре «первоначальные времена» передаются термином «бурун заман», т.е. носовое время. Иначе, если представить себе человека, движущегося в потоке времени, то окажется, что он идет обернувшись назад. То же самое мы обнаруживаем в вайнахских языках. «Начальные времена» передаются как «передние», времена, в которые мы живем, «задние» (буквально «спинные»). Получается, что человек движется во времени, обернувшись лицом к некой инстанции высочайшего ранга. Он обязан лицезреть источник времени, быть к нему лицом к лицу. Как мы выяснили, этот источник вечности воплощался в видящем камне. Прикованный к скале Прометей — это и есть видящая и все знающая скала. Основная проблема Прометея, по Эсхилу, — не только мучения, но и страстная потребность быть видимым. О.М.Фрейденберг в этой последней потребности страдающего героя находила общетипологическую черту античного мышления на стадии архаики. Это очень верная констатация факта, мимо которого проходили многие специалисты по античности, более увлеченные историческим или квазифилософским содержанием мифа.

Но скала Прометея не случайное место наказания, и наше внимание тоже оказывается к ней прикованным. Скальное время представлено как потенциально родильное. Прометей и до своей расплаты порождал людей, но ремес-

леннически: известны его изображения на камее, где он занят изготовлением скелета человека. Удивительная параллель в чеченском фольклоре: начало сотворению человека было положено изготовлением Богом скелета, сделанного из дерева. Растительная субстанция говорит о недолговечности человека. Эта коннотация есть и в такой устойчивой системе, как язык: слово «*дакиа*» означает буквально «высох». Заметим, что имя чеченского богоборца и добывателя огня Пхармат произведено от слова «*пхар*», обозначения «мастера».

Растительное тело у персонажей всегда указывает на недолговечность, взять ли появление деревянных рук у актера народного театра батаков Индонезии – это говорит о близкой смерти персонажа. Чучело нашей Масленицы сделано из соломы и предназначено к скорому сожжению. Следовательно, появление мотива камня в эмбриологических представлениях вскрывает претензию на неумирание. Вот почему праведный Девкалион, сын Прометея, со своей женой Пиррой после потопа восстанавливает род людской из камней, брошенных за спину. Из тех, что бросал Девкалион, получились мужчины, а из Пирриных – женщины. Теперь мы знаем, почему камни надо было им бросать за спину: ведь они как бы первопредки, лицом обращенные к началу, тогда порожденные ими люди оказываются за их спиной. В кавказской мифологии спина служит родильным местом у мужчин – в осетинском эпосе герой Хамыц донашивает своего сына Батрадза на спине между лопатками.

В мифах о сванском стратотерпце Амирани охотник сходится с богиней охоты Дали. «Есть женщина некая Дали...» – так тревожно и прекрасно начинается этот охотничий миф. За любовь охотника она дарит ему дичь. Миф достигает кульминации в эпизоде «Дали рождает на скале». В некоторых вариантах она гибнет, но дитя ее спасено. Это будущий герой Амирани¹⁵⁵. В сванском, хевсурском и в других аналогичных кавказских охотничьих эпосах скала стала местом обитания женского персонажа. До этого роль женщины сводилась к половому возбуждению мужчины, а во-

все не к родам. В кавказских циклах о богине охоты ее идеал эротический, а не материнский. В абхазском эпосе прекрасную дочь Ажвейпшаа, бога охоты, зовут Тымра — как говорилось, это имя связано с именем древнегрузинской царицы Тамары. В вариантах, записанных мной в начале 1980-х гг., истории любви охотника с богиней все еще были сокровенной тайной реальных охотников и конкретных фамилий. В одной истории золотоволосая богиня пришла ночевать к охотнику, Они устроились в кукурузнике, в постройке, стоящей на сваях. Утром жена охотника увидела пряди волос богини, свешивавшиеся сквозь решетчатый пол, и их обреза. В гневе богиня подняла к небу руки и предрекла людям этой фамилии удачу на охоте, но малочисленное потомство. Фамилия действительно малочисленна.

Но вот адыгская Сатаней со светящимся телом. Некий пастух увидел ее с другого берега Кубани, возбудился и послал через реку свою сперму. В детских изданиях пишется, что стрелу. Семя попало в камень, и внутри него развился зародыш будущего героя с пылающим огненным телом. Далее этот сюжет развивается в сторону необычайных подвигов, типичных для героического эпоса.

Далее наше внимание обращается к русскому былинному богатырю Святогору. Его образ удивительно созвучен самым древним персонажам — носителям скального каменного времени. Вот не может Святогор преодолеть «тяги земной», его ноги от усилия вдавливаются в «мать-сыру землю». Этот эпизод можно сопоставить с хурритской историей (они говорили на нахском языке, близком чеченскому и ингушскому) о каменном великане Улликумме. Его породил бог Кумарби, сочетавшись со скалой, чтобы победить другого бога. Улликумме помещен в море, где он набирает силу и рост, достигая в конце концов неба. Он все же побежден, будучи лишен связи с гигантом, поддерживающем землю. Святогор иногда описывается как гора или назван Горынычем. Он гибнет в каменном гробу. В.В.Иванов и В.Н.Топоров, исследовавшие сюжет о Святогоре, сближают его с образом камнерукого великана,

погибшего от хвастовства в иранском фольклоре¹⁵⁶. Во всех этих историях нам важно обратить внимание на отсутствие женских образов, что не характерно для многих кавказских сюжетах о скальных героях. Здесь скальное, минералогическое время присутствует в чистом виде. Семантически сюжет о Святогоре надо сблизить поэтому с титанами древнегреческой мифологии. Они минералогичны. Атлант держит каменное небо. Сизиф безуспешно катит свой камень. Титаны, подкравшиеся к Дионису-Загрею, вымазались мелом.

Скальное мужское время титанично и трагично. Оно страдальческое, и следовательно, сомнительное. Но страдание может быть интровертным и экстравертным. Страдание Прометея экстравертно.

Каменный плач, «если ты есть...» и размещения страдания

Среда религиозного мышления кавказцев топически уплотнена. Это должно было бы породить массу специализированных и замкнутых культов, что имеет место на практике. Подобные микрокульти неустойчивы. Так, в Абхазии в 1980-е гг. мне пришлось наблюдать целый ряд процветающих языческих культов. Но они существенно отличались от хорошо описанных культов конца XIX в. Живое религиозное творчество пластично. Оно дает возможность для появления реформаторской деятельности. Ограничиваясь абхазским примером: назову смену почитания домашней кузницы и ее божества Шашвы на почитание закопанного в землю огромного кувшина с вином «ахапца» и наоборот, что совершали конкретные люди, например, родители моих информантов, т.е. в относительно недавнее время¹⁵⁷. То же самое можно сказать о рецепции христианства или ислама, которые при этом порой изменяются до неузнаваемости. Все это иллюстрирует картину, в которой религиозные верования динамичны и прямо не связаны с социальной жизнью.

Особенная черта кавказского религиозного мышления — сомнение. Во время работы в Абхазии стали бросаться в глаза формулировки молитв с предикатом «если»: «Если ты есть...». То же оказалось свойственным доисламским верованиям ингушей и чеченцев. «На земле плод, говорят, зависит от тебя» — такая отстраненность звучит в ингушской молитве, сообщенной Баширом Далгатом в конце XIX в.¹⁵⁸. А вот молитва, записанная безвременно ушедшей из жизни моей коллегой Зурой Мадаевой у кистин (вайнахов Грузии): «Не смотри на нашу грешность, хотя мы и не считаем себя настолько чистыми (безгрешными), чтобы обращаться к тебе; но если не у тебя, то у кого мы попросим; если ты нам не дашь, то кто же нам даст?»¹⁵⁹. У тех же кистин Мадаева записала слова молитвы, сопровождавшей поминальную трапезу: «Если этой еде суждено попасть из солнечного мира в потусторонний, то пусть она дойдет до наших умерших»¹⁶⁰. Вайнахские молитвы примечательны тем, что сомнение будет преодолено не столько тривиальным получением урожая и приплода скота, сколько появлением на свет человека: «чтобы рожденный жил, а не родившийся родился»¹⁶¹.

Здесь человек своим рождением, конечно, не устраняет сомнение, но идет на аристократический риск существования в неоднозначной ситуации.

Сущность жизни в сфере сомнения нам раскрыл другой кавказец, Мераб Мамардашвили в своих лекциях «Картезианские размышления». Мераб говорил: «Сомнение — способность созидания заново, но уже с моим участием, воледержанием, которое есть собранный субъект»¹⁶². Надо полагать, что собранность субъекта в его деятельной целевой отстраненности от мира эмпирических констант и есть виртуальная реальность.

Что привело Прометея к его горестной судьбе? Чем был он движим? Не столько внутренними побуждениями, сколько силой обстоятельств. Поток скального изначального времени, в котором он находился и сам был его частью, При-

кованный к скале, он и был этим первовременем. Это первовремя творила рука, скалывавшая гальку, а затем разрисовывавшая стены и потолки палеолитических пещер. Никто не подсчитал те колоссальные усилия, которые были потрачены на собирание субъекта. В них входила также деятельность, для которой создавались образы страстотерпцев. Мамардашвили заметил, что не Елена была причиной любви и Троянской войны, а «мир Елены Прекрасной», а у кого-то «мир скорби». Это сказано им в развитие той мысли, что у Декарта страсть — путь и способ становления и исполнения человеческого существа¹⁶³.

Декарт, подчеркивает Мераб, не разделял низшую природу: страсти, чувствительность и аппетиты и высшую: дух, мысль, нравственность. Страсти для Декарта особо значимы, потому что они появляются без волевого усилия. Ведь нельзя решить влюбиться или гневаться. Сами мы существуем только после страсти¹⁶⁴. Миф о Прометее как раз и погружает нас в «необходимо страстный характер исторического элемента в восприятии мира»¹⁶⁵. Еще Аристотель утверждал, что возможность истины происходит от чувственного опыта¹⁶⁶.

Человек не удовлетворен ни константной реальностью, ни самим собой. Но почему же тогда он обращается к уровню, который признает более высоким, в модусе «если ты есть»? Очевидно, что страстности еще недостаточно, чтобы рассеять сомнения. Нужно еще покаяние. Его-то и нет в рассмотренных образах страстотерпцев. Возможно, оно появилось у тех грузинских кузнецов, которые по Великим четвергам некогда стучали по наковальням, чтобы укрепить символические цепи прикованного Амирани.

Страдания героев типа Прометея сомнительны. Значит, это уже не распределительно-топический уровень, а иное размещение, которое включает рефлексию. Сомнение и есть рефлексивная задержка, требующая воздержания от деятельности. Ради чего?

Витальность и антропология риска

В череде жизненных будней есть разрывы, ожидаемые и не очень. Прерывание жизни всегда потрясает своей неожиданностью. Это сильнейшее переживание сопровождается плач.

Мы всегда ждем праздников. Но у человечества их долго не было. Скука, угрюмость, австралийских аборигенов просто чередовалась со спонтанной веселостью. Племенные собрания у таких народов крайне серьезные и даже занудные мероприятия¹⁶⁷. Смех и юмор еще только пробивались сквозь толстые пласты официальной первобытной социальности. Человек был упакован в несколько ее слоев. В античности смех все еще сильно смахивает на глумление («гибрис»). Им грешили даже философы. Стержнем народной культуры, как это открыл М.М.Бахтин, смех стал в Средневековье¹⁶⁸, причем в позднем его периоде.

Античность стоит как раз на переломе, после которого смех осваивает социальность и начинает появляться юмор, вроде Аристофановского. Хотя уже там, в Древней Греции, встречаются странные, не совсем понятные персонажи вроде беременных старух. Они больше известны по карикатурным керамическим изображениям и не привлекали внимания солидных античных авторов. Эти старухи близки палеолитическим Венерам. Как видим, родильная деятельность извечно воспринимается неадекватно и по крайней мере осмеивается.

Почему? Дело в том, что смех спонтанен и, видно, с палеолита попытки его нормировать не очень удаются. А вот плач? Он абсолютно социален и нормирован. Древние общества из людей еще не современного вида уже устраивали погребения.

К сожалению, в отличие от смеха, иронии и юмора плач исследовался слабо. Имеется много этнографических описаний печальных погребальных обычаев. А как быть с ритуальной игрой с покойником, куда тоже проник смех? Такая игра обнаружена П.Г.Богатыревым в Прикарпатье: к мерт-

вому обращаются: «Ты чего тут разлежся!» — и сбрасывают с лавки¹⁶⁹. Как классифицировать другие странные обычаи вплоть до поедания умерших? Наука прошедшего века, не справившись с обилием материала, чуть ли не отказалась от теории анимизма, выдвинутой Эдуардом Тейлором еще в 1870-е гг. Анимизм отрицали для самых ранних ступеней развития религиозных верований. Но с тех пор огромные успехи сделала археология, показывающая внутренний мир дикаря все более сложным, где есть место вере в душу.

Только эта душа разнообразна и не обязательно близка стихии воздуха, как в Ветхом Завете. Но она может иметь аналогию с жидкостью, с водой или с огнем. Душу в ее «субстанциальном» виде предпочтительнее именовать витальностью. Ричард Онианс, исследовавший именно эту тему на древнегреческом материале, назвал представление древних о витальности «веществом жизни»¹⁷⁰. Витальность находится повсюду в мире: в воде, земле, огне и воздухе и добывается через расчленение единого существа человека, через страдание, как очень рано догадался Фридрих Ницше¹⁷¹. Судя по всему, слезы (эон) для древних были одним из основных видов витальности. Обильно плачут и Ахилл, и Одиссей. А философ Фалес из Милета (ок. 625 — ок. 547 до н.э.), один из семи мудрецов древности, утверждал, что основа всему вода: земля плавает на воде и благодаря воде все размножается. Сокращение жидкости в организме опасно, поэтому греки усиленно натирались маслами, пили мед и вино. Онианс подчеркивает близость такого тела к влажной субстанции растения и ссылается на исследованные Дж.Фрейзером представления о воплощении в человеке растительного духа¹⁷².

М.М.Бахтин не мог не обратить внимание на «слезный аспект мира». Но он рассмотрел его чисто филологически, приписав открытие его Шекспиру и сентиментальной литературе. Хотя и здесь интуиция Бахтина не подводила. Он писал в одном из конспектов: «Есть определенные стороны жизни и человека, которые могут быть осмыслены и оправданы только в сентиментальном аспекте»¹⁷³. Внимательна к

античному плачу была О.М.Фрейденберг¹⁷⁴. Плачи-френы, по Вячеславу Иванову, породили жанр трагедии¹⁷⁵. Е.М.Мелетинский их вообще назвал истоком эпосов¹⁷⁶. Как мог плач вызвать столь большие последствия для культуры, если бы он не был связан с витальной стороной жизни человека? Видимо, дело не в сентиментализме.

Античный плач был не только по героям, погибшим предкам. Плачет Деметра по своей пропавшей дочери. В Коринфе существовал плач по детям Медеи¹⁷⁷. В мистериях, связанных с культом Великой матери, плач совершался по живым, но как бы мертвым участникам-мистам¹⁷⁸. Суть древних мистерий в приобретении опыта души. И здесь растительно-влажная символика претерпеваний души играла огромную роль, чему служило показывание колоса на элевсинских мистериях в Греции.

В древней Передней Азии культы умирающих и воскресающих божеств сопровождались плачем. Так плачет Исида по убитому и растерзанному Осирису, тело которого проросло колосьями. Образ реального человека, шумерского героя и царя Гильгамеша, нам близок не из-за его хулиганских походов, а его горестного плача. Умер его друг Энкиду, которого боги пытались сделать врагом Гильгамеша, но они подружились. Гильгамеш искал цветок бессмертия, но увя — его похитила змея. Связь плача с цветком и растением вообще очень глубокая. Этого стоит коснуться.

В Ираке в пещере Шанидар было обнаружено захоронение неандертальца и при нем пыльца восьми цветковых растений. От букета. Значит, это уже плач? Поражает, если вдуматься, всем хорошо известный девичий плач. У многих народов он приурочен к девичнику, который устраивается накануне бракосочетания. О чем скорбит девушка в строго предписанных плачах? Конечно, о свободе, о прерываемой дружбе со сверстницами, о скором подчинении свекру-властителю. Потом, став молодухой, она продолжит свои песни-плачи с жалобами и проклятиями свекру. И что в русских песнях молодуха желает дому ненавистного свекра? Что-

бы он сгорел. Молодое, наполненное «жидкой» субстанцией существо отрывается от огня, который ассоциирован с «высыхающим» существом. Так ферула или тростник хранит до поры и времени огонь, а потом его выпускает. Девичий плач – слезы и отторжение огня, отсылание его в его собственное размещение.

В русском этническом ареале летние троицкие праздники были временем максимальной наполненности девичьей жизни соками растительной субстанции. Завивание березки, плетение венков, посещение церкви с букетом цветов обязательно входило в этот ритуал. Современный исследователь русских календарных обрядов и обычаев Людмила Тульцева обратила особое внимание на оплакивание цветов. Обычай «плакать на цветы» сохранился до сих пор: в церкви во время троицкой службы цветы прижимают к глазам – «надо хоть слезинку уронить»¹⁷⁹. А.С.Пушкин, потрясаясь внимательный к этнографическому быту, не прошел мимо плача по букету цветов, в народе именуемому «зарей». Среди «привычек милой старины» он отмечает:

В день Троицы, когда народ,
Зевая, слушает молебен,
Умильно на пучок зари
Они роняли слезки три¹⁸⁰.

Л.А.Тульцева поддерживает мнение И.В.Денисовой о семантической линии троицких цветов и плода, выражающей судьбу человеческой души и жизни¹⁸¹. Огромный материал Дж.Фрейзера о растительных истоках культа переднеазиатских божеств умирающей и возрождающейся природы, проанализированный им в «Золотой ветви», находит надежное тому подтверждение.

По размещению страсти Прометея находятся вне топки огня, но в топике слез, т.е. жидкости, воды. Сопоставив стенания героя и девичий плач, мы обнаружили их близость, но не на нарративном уровне. Мы оказались в виртуальном пространстве, где нет индукции и нет дедукции, но имеются трансдуктивные топологические преобразования. Одно не

просто перетекает в другое, а, становясь другим, сохраняет с первым смысловые соприкосновения. Конечно, виртуальность порождается константным миром, но в антропологической топике между ними существует разрыв. И в этом разрыве проявляется подлинно человеческое, которое оказывается универсально единым.

Теперь мы можем сделать философско-антропологический вывод о плаче. Этот аффект социально нормирован и направлен на легитимизацию витальности, способности к жизнедеятельности человека, которая наиболее ощутима при ее прерывании смертью другого человека. Витальность, дарованная нам природой, оказывается конечной. Природа нас обольщает и покидает в конце концов. Эти идеи воплотила в себя растительная символика. Сыграла роль близость множественности растительного царства социуму людей. В фольклоре отношение к растениям всегда жалостливое. Да и в быту тоже. Однажды балкарец Хаким Кучмезов во время сенокоса послал своего сына скосить несколько оставленных им кустиков травы со словами: «Им же без увезенных на сено будет тоскливо». На Кавказе хорошо известен жанр сенокосных скорбных по интонациям песен, которые особенно развиты у грузин. В плаче по человеку выражена эта же покинутость-разрыв.

Вот что тут еще важно: предикат растительности протекает снизу, из хтонических подземных глубин. Туда была увлечена Аидом Персефона, дочь богини земледелия Деметры, в то время, когда девушка собирала на лугу цветы. Если витальность конечна на этом свете, то истоки ее в мире нижнем. Туда устремлялся и Гильгамеш за цветком бессмертия. Значит, спасение нашей витальности возможно сверху. Эта функция была приписана Зевсу-олимпийцу, который как Хтоний («Подземный») судил мертвых. В этом качестве он выступал также спасителем («Сотер»). Именно он дал людям внутренние критерии социальности – стыд и совесть, так же как и государственность, мораль и порядок. Это подчеркивали мыслители от Гесиода до Платона¹⁸². Зевс как Сотер спускается со своих высот.

Примечательно, что божества, считавшиеся в античности «спасителями», так или иначе связаны с отношением к человеческой витальности и хтонизмом: это прежде всего Асклепий, учившийся врачеванию у хтонического существа кентавра Хирона, Диоскуры, разными отношениями связанные с подземным миром, и боги восточного происхождения Сарапис, Сабазий и Митра. Шаг к людям делают также другие «спасители»: Будда-Майтрея опускает ногу из цветка лотоса, направляясь к людям, фигура Иисуса Христа, который в Новом Завете назван Сотером, на некоторых старинных иконах выполнена так, что одна его ступня выступает за рамки¹⁸³. Так передана идея Спасителя, идущего к людям вниз. Поэтому нам становится понятной одна странная абхазская молитва, обращенная к «золотым ступням Бога». (Записана мною в начале 1980-х гг.). Однако Спаситель ли Прометей?

Он спускается в преисподнюю Гефеста не за средством витальности, а за искрой огня, средством техническим. Люди в конечном счете лишились бессмертия (т.е. витальности), получили из ящика Пандоры болезни и другие несчастья. Одна надежда осталась для людей. Деяние Прометея амбивалентно. Да, он научил людей, по Эсхилу, который поставил себе целью оправдать Прометея, строить корабли, ремеслам, носить одежду, писать и читать, различать времена года, делать жертвоприношения, гадать¹⁸⁴. Это Эсхил, мысль которого билась над вопросом несправедливости наказания героя. Но в целом в античной литературе от Гесиода до Горация была иная позиция к Прометею — осудительная. Ее мы фиксируем, как было видно выше, вплоть до этнографической современности.

Решение проблемы амбивалентности Прометея было верно намечено в «Энциклопедии религии», редактировавшейся М.Элиаде, — он трикстер, аналогичный северному амбивалентному герою-обманщику Локи¹⁸⁵. Трикстер не демиург, не создатель, а перераспределитель благ, часто путем Священной кражи. Боги эти блага создают из самих себя или

словом, что одно то же. Что же касается трикстеров-перераспределителей, то они – богоборцы в силу своей сущности, в силу такого своего размещения. Они реализуют себя в ситуации риска. Прометей тоже идет на риск. «Я добровольно пошел на ошибку», – заявляет он¹⁸⁶. Зная свою «долю», он не бежит от нее. Он ведет себя аристократически. Вот основное социально-психологическое содержание мифа о Прометее, которое всячески осмысливает Эсхил, – право на ошибку и на риск. Тогда верность великого трагика Зевсу и симпатии Прометею, его врагу, т.е. противоречие, долго занимавшее мысль специалистов по античности, лишается смысла. Так же, как эсхиловская идея о том, что Зевс боялся Прометея из-за знания последним условий конца власти Громовержца. Иннокентий Анненский удачно назвал эту идею «придумкой» Эсхила¹⁸⁷. У Прометея есть свой внутренний посыл. Кавказские Прометеи всегда знают о своей «доле» и все равно идут на риск. Они аристократы духа. Представление о судьбе-доле по сию пору движет поведением многих людей, хранящих верность истинному кавказству: это от людей такой формации я услышал «бегать от смерти постыдно», «нельзя быть рабом даже обстоятельств».

Итак, смерть выступает в виде основного метафизического разрыва, маркированного плачем. О подлинно человеческом Мамардшвили писал: «Действительно человеческое в нас лишь метафизическое»¹⁸⁸. Эсхил знал поэтику плача и прямо вложил плач-френ по Прометею в уста Гефеста, против своей воли приковывавшего героя, и в уста Океанид, прилетевших пообщаться с Прометеем. Но и сам Прометей у Эсхила создает поминки по себе самому, где он прокламирует верность должному, а не прихотям богов. К такому выводу, сравнивая эсхиловского «Прометея» с другими греческими трагедиями, пришел в свое время И. Анненский – это отношение к жизни как к акту мужества¹⁸⁹. История Прометея есть, собственно, не столько богоборчество, сколько поединок его с всемогущим противником. В реальной жизни дух аристократизма, выходящий

за пределы древних сословий, поддерживался агональностью. Воспеванию *аристейи* посвящено множество строф в поэмах Гомера. Эсхил – продолжатель этой традиции в новых условиях демократических Афин.

Аристократизм конденсировал в себе самоценность поведения в тех рискованных ситуациях, которые создавала «видящая» природа и воздействующая стихиями. У Эсхила Прометей, оценивая свои деяния, обращается к стихиям: здесь «естественное» скрыто противопоставляется «искусственному» государственному устройству Афин.

Институты исходного аристократизма сохранила кавказская этнография. «Быть удальцом в горах – значит быть аристократом», – утверждает один из лучших специалистов по народам Кавказа¹⁹⁰. О внесловном происхождении аристократического чувства говорил Мамардашвили¹⁹¹.

Человеком долга, видно, был старик Гела, в одиночестве встречавший солнце и рассказавший моему учителю историю об удальце Пхармате. Аристократическое одиночество как состояние души присуще людям во всех уголках мира и во все эпохи. Так что зря молодой и талантливый Фридрих Ницше писал, что «сказание о Прометее – это изначальная принадлежность всего арийского племенного союза»¹⁹². Но вот в том, что состояние индивидуации является источником и прародивой всякого страдания¹⁹³, он был безусловно прав.

Заключение

Человек и телесность в театре культуры

1. *Телесность не только объемна, но и насыщена временем.* В книге были рассмотрены разные стороны культурной феноменологии человеческого тела. Оно постоянно с нами, и мы не замечаем его самостоятельной мировоззренческой роли, которую в науке принято называть телесностью. Эта скрытая роль телесности упрятана за пространственной очевидностью тела. В данной работе нас особенно заинтересовало значение телесности в структурировании времени человеческой жизни и культуры вообще.

Мы привычно ощущаем свое тело как объем, находящийся в пространстве. Довольно ловко управляемся с ним в среде других человеческих и прочих нас окружающих тел. Но как трудно нам дается та истина, что наше тело не только находится в потоке времени, но и само несет на себе его следы. Неевропейские традиции хорошо знают, что наше тело может быть инструментом измерения времени. У чукчей в старину говорили о конкретном расстоянии: «Было недалеко, только два раза вспотел». У их соседей на севере Евразии юкагиров отмечена такая система. Солнце, считается, движется по телу человека. Сколько-то дней оно держится на пальцах правой ноги, затем на лодыжке, на колене, на боку, на руке, наконец, взбирается на макушку. Это летнее солнцестояние. Побывав на голове, оно начинает постепенно опускаться по левой стороне тела, пока не закончит годовой круговорот.

Такая система исчисления времени отмечена еще у других народов (памирцев, тямов Вьетнама и др.). В славянских культурах тоже остались следы такого летоисчисления, мы же говорим, например, «макушка лета». Нет сомнения, что в прошлые состояния индоевропейская традиция шире использовала состояния тела в качестве маркера времени. Так, у древних греков моментом начала старости считалось ослабление слуха.

Даже в этих приведенных фактах о «макушке лета» и слухе скрыта идея, что начало времени находится в нижней части тела, а его апогей в верхней. Австралийские аборигены на скалах рисуют культовые изображения зверей. Такого животного, например крокодила, начинают рисовать с хвоста. Это время начальное – скальное и хвостовое. Мне приходилось его фиксировать в Абхазии в 1980-е гг. Стояло засушливое лето, и жители села Адзюбжа решили совершить языческое жертвоприношение быка для вызывания дождя. После общинных молитв и трапезы шкуру быка понесли к реке Кодору хвостом вперед и бросили в воду. Тем самым восстанавливалось изначальное время вселенной с гармонией стихий. Кавказские культуры хранят это изначальное скальное время. Один абхаз учил меня при головной боли поднять камень, обвести им вокруг головы и бросить за спину. То же мне показывал пожилой балкарец на сенокосе, как средство от усталости.

2. *Изначальное скальное время, зародыши и театр.* Вот и оказывается, что маска, играющая такую важную роль в истории человека, в сущности, восстанавливает изначальное скальное время, время палеолита. Выступающей скалой является не только маска, столь значимая в истоках театра, но и каменные скамьи античного театра. А кто сидящие на них люди, которые наблюдают сценическое действие? Это же зародыши-глаза, у австралийцев спрятанные в кучи камней. Эти зародыши, когда видят приближившуюся женщину, в нее внедряются, и она становится беременной. Делаем вывод: зрители в театре становятся человеческими зародышами в изначальном чистом времени. Они очищаются. Вот и разгадка загадочных слов Аристотеля о театральном катарсисе-очищении. А чего только ни придумали исследователи по этому поводу!

3. *Телесность страдательна и перформативна. Миф о Прометее.* Концепция скального времени показывает, как смыслы переносятся от скалы-времени на человека. Камень маркирует созревание плоти ребенка. А на примере Проме-

тея скала маркирует его взрослую ответственность, сопряженную со страданиями. В памятнике Пушкину работы Опекушина пьедестал-скала выражает ту же прометеевскую идею ответственности и страдания. В этом сила гениального памятника, соразмерного творчеству нашего поэта.

От изначального скального времени идет отсчет человеческой истории, тоже наполненной страданиями. Но мы хоть можем отбросить их, как камень, назад за спину и надеяться на лучшее. Тут перед нами уже мерцает смысл страдательской жизни апостола Петра-камня, на котором была «воздвигнута» Церковь. Библейское «время собирать камни» отсылает нас к изначальному скальному времени.

Значит, через камень-скалу наше тело обретает телесность, обстоятельство огромного исторического и мировоззренческого масштаба. Телесность обретается и хранится. Телесность – ценность, но скрытая. Она молчалива, как камень. Она выполняет функцию паузы молчания. Эта пауза структурирует речь нашего социального поведения. Антропологический материал показывает, что Слово началось в те же скальные времена. Так, у ингушей мне удалось записать изречение: «Прежде чем шагнуть, посмотри; прежде чем сказать, оглянись». Почему нужно именно оглядываться? Да потому, что Слово возникло там, сзади, в изначальном скальном времени. Поэтому сказано, что «в начале всего было Слово». Там начиналось все. В русских летописях первые князья названы начальными. Наш современный социальный термин «начальник» напоминает об этом.

Что за реальность, с которой все начиналось и там уже содержалось? Это виртуально-бытийная реальность, содержание которой раскрыто в нескольких главах. У нее не признаки, а проявления. Ведь мы говорим не о теле, а о телесности. Телесность перформативна и сценична. Мы имеем дело не столько с телом, сколько с образом тела, в этом суть визуального концепта тела.

4. *Телесность агональна.* Маркированная прометеевской скалой-камнем при зачатии-порождении эта телесность к концу жизни растительно-смертна. Удивительно стабилен у

всего человечества во все эпохи его существования погребальный обряд — усопший должен быть одет, а у тех обществ, которые одежды не носят, труп связывают. Это не боязнь мертвого, как объяснялось в позитивистских книжках о дикарях в XIX в., а мысле-образ тела, в силу которого живой маркирован камнем или обмазан минералогической краской, а мертвый маркирован растительно. Отсюда роль растений (цветок, цветов, зерна и огня как производного из растения) в погребальной обрядности, заключение мертвого в дерево-гроб и обряды трупосожжения (огонь — ипостась растения).

Получается, что телесность нестабильна на протяжении жизни человека, что она виртуальна. Такая виртуальность неоднозначна — она агональна. Это мы хорошо видели в главе, посвященной витальности и здоровью: такова витальность долгожителя, агонально ее утверждающего при встрече с гостем и молодыми членами общины. Сейчас обратим внимание на то, что телесность агональна в самом индивиде. От него зависит продление каменно-скальной деятельности и порождающей телесности и отдаление растительно-смертной. Первый полюс предполагает концентрацию деятельных трудовых («титанических») способностей, сопряженных с претерпеваниями, и способностей владеть Словом (мыслительных). Последняя способность структурируется тормозными реакциями, выраженными паузой молчания, т.е. выдвиганием на первый план каменно-скальной перформативности.

5. *Женская телесность вторична.* Примечательно выглядит гендерная телесность. Она отнюдь не первобытная данность даже в случае с сексуальным идеалом красоты. Женская телесность вторична по отношению к каменно-скальной световой телесности мужского породительного начала. Вспомним видящих зародышей австралийцев, именование «глазками» почек на клубнях в русском языке, выражение «я тебя хорошо вижу» в абхазском языке, означающее признание мужчины в любви к женщине, а также «Увидь меня!» Авраама. Отсюда ассоциации мужского начала с звездным

небом, изученные нами в севернорусском фольклоре. А женское начало по закону агональности становится ассоциированным с растительностью: тополиный стан, персики и прочий арсенал международной поэтики женской красоты. Как было выяснено, растительная телесность смертна, что хорошо иллюстрирует символика запретного плода в Ветхом Завете и женская инициатива в его срывании.

Сказать, что телесность образна, теперь оказывается мало. Телесность предстает как динамический мысле-образ, меняющий свою символику при четкой вписанности в пространство и время. Уже этого одного достаточно, чтобы усомниться в истинности положения о некоей мифопоэтической реальности, автономно существующей как жанр фольклорного творчества. Телесность натуральна и реальна без всякой поэзии. Но она находится в поле творимой, порожденной виртуально-бытийной реальности. И при всем том телесность задана как самостоятельное и всему предшествующее начало, само порождающее вторичные формы. Пример мы назвали выше — женская телесность. Результатом такого понимания телесности является следующее обстоятельство.

6. Вброшенность телесности. Борьба за вмещенность. Динамическая телесность, вытекающая из ее относительной независимости от пространства и времени, позволяет осуществиться той вброшенности человека в мир, о которой как о важной философской категории нам поведал М.Хайдеггер.

Эта вброшенность — экзистенциальное условие существования человека. Показательно, что абстрактная, философско-логическая мысль Хайдеггера в рассуждениях о вброшенности оперирует совершенно антропологическими сюжетами, вроде вспучивания человеческих судеб холмиками могил. Идея постава, венчающая категориальный аппарат Хайдеггера, находится у него в том же русле рассуждений.

Итак, телесность, увлекающая за собой витально-бытийную реальность, может быть вброшенной и таким образом опережать ход времени. И давать некие знаки-ориентиры этого забегания. Когда они есть, развивается искусство

прогностики. Это колоссальный поведенческий пласт во всех культурах мира. Но еще чаще таких знамений нет. Тогда люди вынуждены действовать в зоне риска. Как это осмыслялось, мы показали в главе о Прометее. Есть еще третий выход из ситуации; его хорошо освоили в Древней Греции, наполнив жизнь той самой агональностью (соревновательностью), которая нам так помогла в понимании телесности.

Античниковеды считают, что корни агонических институтов в Древней Греции лежат в общей индоевропейской традиции состязательности. Они были уже представлены у ахейских племен, захвативших в середине второго тыс. до н.э. Кносскую цивилизацию. К эпохе ахейцев восходят традиции олимпизма. Мифологически олимпизм осмыслялся как борьба новых богов Олимпа с титанами. Причем победа олимпийских богов рассматривалась в качестве благодати, нисходящей на землю. По аналогии с этим победа олимпийского спортсмена тоже имела свойства благодати, принесенной им в свой город и пронизывающей все его дома, всех его жителей. Такая победа не развлечение, а жизненная необходимость.

Современная массовая культура ведет титаническую борьбу за вмещенность телесности всеми доступными средствами против культурно нормированной бестелесности. Широко обсуждаемый кризис состояния общества – философско-антропологический факт, понимание которого ускользает без внимания к этосу телесности.

7. Телесность титанична. Деятельностная природа титанизма покоится на причинно-следственных связях. Усилия титанов поэтому всегда трудовые и частные по их целям и задачам. Они выражают идеалы горизонтального гражданского общества. В античном мифе о титанах эти связи были отрефлексированы как стихийные. Так, в столбах туч из Везувия видели образы титанов, вернувшихся из Тартара. Богами их место было определено в Тартаре по той причине, что титаны рвали привычные культурно сложившиеся устои. Они вносили экспериментально-личное начало. Выкинутые

из стереотипизированной культуры, титаны стремились быть снова «вброшенными» в свою виртуально-бытийную реальность. Образами титанов утверждался принцип агональности, отрицавший космически-олимпийский вертикальный принцип власти.

Титаническая телесность не пропала с поражением титанов, она осталась с нами в виде витальности — жизнедеятельной способности, аналогичной нраву. В античности и в средневековье витальность высоко ценилась как достоинство личности. Такое к ней отношение сохранилось в народных культурах, где она воспета в эпосе. Эту витальность следует отличать от здоровья. Рождаемость связана с витальностью, а не здоровьем.

8. *Телесность и рождаемость.* Считается, что философия теперь становится человекообразной. Но в антропологии всегда было аксиомой, что она человекообразна. Лев Толстой благодарил Миклухо-Маклая за то, что он показал, что и папуас — человек. Значит, все, что присуще любому человеку в разных концах Земли — аборигену Австралии или изысканному жителю Парижа или Лондона, — это все равно будет человек. И вот что с этой человекообразностью происходит.

Человек столкнулся с хаосом отнюдь не вчера. Он жил постоянно в условиях риска и хаоса. Это основное условие существования человека. Он вынужден постоянно преодолевать хаотичность окружающей среды, опасность, жить в зоне риска и находить из нее выходы. Одним из решений антропологических проблем риска была рождаемость.

Возрастные инициации были включены в механизм рождаемости. Напомним, как это происходит у папуасов. Иницируемого парня выхватывают из материнского общества, тащат в лес, погружают в некое искусственно созданное сооружение под названием «чудовище», которое его «проглатывает», «умерщвляет». Здоровенные мужики нападают на него, режут ему кожу, пронзают, зубы выбивают и т.д. Это «смерть», он ритуально умирает. Человек должен пройти эту стадию ритуальной смерти. Через несколько дней

этих мучений, когда он мужает, ему объясняют, что мучили его не духи. Что это все чушь, для непосвященных женщин. А на самом деле, знание таково: оно состоит в том, что надо жить без риска, не бояться смерти и ты получишь за это загробное воздаяние. Когда ты отсюда, из леса, выйдешь, ты должен будешь жениться и рожать детей.

Этот эмоционально схлопнутый выход из хаоса через образы возрастной инициации получал блестящее подтверждение в том, что мы с вами живем. Поколения до нас жили в этом модусе. И во многих регионах, где я бываю, где очень прочная структура семьи, — скажем, в Сибири у некоторых популяций, на Кавказе — это существует. Мужчина должен доказать, что он мужчина: доказательство — дети. И там, в отличие от нас, нет проблемы с рождаемостью. О чем это говорит? О том, что хаос был всегда управляемым универсальными средствами культуры. Общество нашло эти универсалии культурных составляющих: хаос оказался управляемым витально-личностно и благодаря телесности.

Социальная напряженность разрешалась и управлялась через витальность. У древних греков в элевсинских мистериях парню говорили в это время: ну вот, у тебя склонности быть тем-то, например, у тебя задатки воина или задатки политика. А у тебя, парень, никаких нет, но ты не волнуйся, ты создашь семью, у тебя будут дети. Вот критерий, который мы утратили, — ценность семьи и порождения жизни. В русских деревнях до сих пор я еще встречаю стариков, которые говорят о том, что к неженатому или бесплодному жалостливо относились, вроде как к больному. Ненормально это, не принято. Вот так вот на них смотрели. А сейчас полно таких, гуляют петухами без детей. Это кризис нашего сознания.

Обычай не институализирован, поскольку витален. Обычай телесен и находится на дистанции к социальности. До сих пор рождаемость обеспечивалась обычаем, а не социумом с его нормами. А человек пошире норм благодаря телесности.

Примечания

- ¹ Терминологическое обозначение *антропологических конструкций* философии в границах *клипового сознания* введено Ф.И.Гиренком. См.: *Гиренко Ф.И.* Антропологические конфигурации философии // *Философия хозяйства*. Альманах МГУ. М., 2001. № 1 (13).
- ² *Нанси Ж.-Л.* *Corpus /Сост., общ. ред. и вступл. ст. Е.Перовская.* М., 1999.
- ³ Там же. С. 54, 55.
- ⁴ Там же. С. 103.
- ⁵ Там же. С. 97.
- ⁶ Там же. С. 18.
- ⁷ *Подорога В.* Эпоха *Corpus'a* // *Нанси Ж.-Л.* *Corpus.* М., 1999. С. 176.
- ⁸ Там же. С. 183–192.
- ⁹ Там же. С. 184.
- ¹⁰ Там же. С. 186.
- ¹¹ Там же. С. 210.
- ¹² *Подорога В.* *Феноменология тела: Введение в филос. антропологию.* М., 1995. С. 6.
- ¹³ Там же. С. 8.
- ¹⁴ Там же. С. 7–8. (Курсив цитируемого автора).
- ¹⁵ Подробнее: *Чеснов Я.В.* Концепт человека в круге антропологических наук // *Многомерный образ человека.* М., 2007. С. 256–281.
- ¹⁶ *Подорога В. А.* *Феноменология тела...* С. 18.
- ¹⁷ Беседа с Р.В.Плыкиным в Обнинске 30.12.2005. Приношу ему глубокую благодарность.
- ¹⁸ *Делёз Ж.* *Складка, Лейбниц и барокко.* М., 1987. Глава «Что такое событие?».
- ¹⁹ *Мамардашвили М.К.* *Мысль изреченная.* М., 1988. С. 37–38.
- ²⁰ *Зинченко В.П.* *Образование, культура, сознание* // *Философия для XXI века.* М., 1992. С. 96.
- ²¹ *Миллер Вс.* *Ассирийские заговоры.* СПб., 1896. С. 84.
- ²² *Лосев А.Ф.* *Знак. Символ. Миф.* М., 1982. С. 444.
- ²³ *Голосовкер Я.Э.* *Логика мифа.* М., 1987. С. 19–20.
- ²⁴ *Нанси Ж.-Л.* *Corpus.* С. 17.
- ²⁵ *Пропп В.Я.* *Исторические корни волшебной сказки.* Л., 1986. С. 299–300.
- ²⁶ *Юнг К.Г.* *Архетип и символ.* М., 1991. С. 391.
- ²⁷ Анализ современного состояния проблемы матриархата: *Бородина А.В., Бородин Д.Ю.* Матриархат: опыт рассматривания исторической утопии в феминистской перспективе // *Женщины. История. Общество /Сб. под ред. В.И.Успенской.* Вып. 2. Тверь, 2002. С. 99–121.

- 28 См. подробнее: *Чеснов Я.В.* Амазонки: мужское и женское начала в концепции эзотерического знания // Северный Кавказ. Бытовые традиции в 20-м веке. М., 1996.
- 29 *Нанси Ж.-Л.* Указ. соч. С. 215.
- 30 *Чеснов Я.В.* Тело в облачении одежд // *Чеснов Я.В.* Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 209–233.
- 31 *Levy-Strauss C.* Mythologiques . Т. IV. P. 36–367.
- 32 Концепция витально-личностного пространства развита в работах: *Чеснов Я.В., Селина Т.И.* Мир детства в социоэтнологическом исследовании // Этнос. Идентичность. Образование: Тр. по социологии образования. Т. IV. Вып. VI /Под ред. В.С.Собкина. М., 1998. С. 8–36; *Чеснов Я.В., Селина Т.И.* Этнологический подход к социологии воспитания // Там же. С. 37–63.
- 33 *Baudrillard J.* Societe de Consomation. P., 1970. P. 89.
- 34 *Barthes R.* Le bruissement de la langue. P., 1977. Рассмотрение ассоциативного, но точного мышления Барта, особенно уже позднего постструктуралистского периода, когда он развенчивал общественное мнение доксы, дух большинства, мелкобуржуазный консенсус, голос естества и наличия предрассудка дано в книге: *Ильин И.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 154–175.
- 35 *Чеснов Я.В.* Колдуны и тинэйджеры в гипертексте девиантности // От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации: Сб. ст. /Отв. ред. Е.В.Дуков. М., 1998. С. 118.
- 36 *Аберкромби Н., Хилл С., Тёрнер Б.С.* Социологический словарь /Пер. с англ. Под ред. С.А.Ерофеева. Казань, 1997. С. 369.
- 37 Об этнологической роли знаков достоверности см. подробнее: *Чеснов Я.В.* Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 349 и далее.
- 38 *Марков Б.В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. СПб., 1999. С. 190.
- 39 *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. I. М., 1998. С. 362.
- 40 Там же. С. 95.
- 41 *Люббе Г.* В ногу со временем. Историческая идентичность // Вопр. философии. 1994. № 4. С. 94–113.
- 42 *Lewin K.A.* A dynamic theory of personality. Selected papers. N. Y., 1935; *Idem.* Field theory in social science. N. Y., 1951. Концепция К.Левина развивается в новейших психологических работах, например: *Магомед-Эминов М.Ш.* Трансформация личности. М., 1998. С. 43 и далее.
- 43 *Тантлевский И.Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 409.
- 44 *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе /Пер. с нем. М., 2000. С. 20.
- 45 *Ефименко П.С.* Сборник малорусских заклинаний. М., 1880. § 143.

- 46 Миф и литература древности. М., 1978. С. 420.
- 47 Концепция распределительно-топической организации культуры представлена в книге: *Чеснов Я.В.* Лекции по исторической этнологии. М., 1998.
- 48 *Дуглас М.* Чистота и опасность. М., 2000.
- 49 *Пятигорский А.М.* Мифологические размышления: Лекции по феноменологии мифа. М., 1996. С. 9.
- 50 *Леон-Портилья М.* Философия науга. М., 1961. С. 83–84, 88–89.
- 51 *Elwin V.* Maisons des jeunes chez les muria. P., 1959. P. 244.
- 52 *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.—СПб., 1998. С. 26–27.
- 53 *Мамардашвили М.К.* Философия и личность // Человек. 1994. № 5. С. 17.
- 54 Там же. С. 15.
- 55 Там же.
- 56 *Mead M.* National Character // Anthropology today /Ed. by A.L.Kroeber. Chicago, 1953.
- 57 *Топоров В.Н.* К предыстории «портрета» и хеттское tarpalli // Структура текста — 81: Тез. симпоз. М., 1981. С. 173–178.
- 58 *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М., 1998. С. 309–316.
- 59 *Добин Дж.* Каббалическая астрология. М., 2000. С. 209.
- 60 *Pernet H.* Masks // The Enciclopedia of Religion /Ed. by M.Eliade. Vol. 9–10. N. Y., 1995. P. 260.
- 61 *Хёйзинга Й.* Homo ludens в тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 39.
- 62 *Элленбергер А.* Трагический конец бушменов. М., С. 206–207.
- 63 *Пронников В.А., Ладанов И.Д.* Японцы. М., 1983. С. 201–202.
- 64 *Coerping K.-P.* Absurdity and Hidden Truth // History and Religion. Vol. 24. № 3. 1985. P. 203.
- 65 *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета Л., 1936. С. 246.
- 66 *Абрамова З.А.* Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.—Л., 1966. С. 4–5.
- 67 *Turner V.* The Forest of Symbols. Ithaca, 1967. P. 9, 72, 239–241.
- 68 *Pernet H.* Masks. С. 262.
- 69 *Hocart A.M.* Kingship. Oxford, 1927. P. 145.
- 70 *Кузнецов С.К.* Погребальные маски. Их употребление и значение. М., 1906. С. 9.
- 71 *Tonkin E.* Masks and power // Man. Vol. 14. 1979. P. 237–248; *Jedrej M.C.* A Comparison of Some Masks from North Amera, Africa and Melanesia // Journal of Anthropological Reseach. 1980. Vol. 36, № 2. P. 220.
- 72 *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюрко-язычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 294.
- 73 *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М., Соловьев А.И.* Легенды и были таежного края. Новосибирск, 1989. С. 4.

- 74 *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984. С. 166.
- 75 *Формозов А.А.* Памятники первобытного искусства на территории СССР. М., 1986. С. 76.
- 76 *Е.В.Р.* Masks // Encyclopaedia Britannica. L., 1963. Vol. 15. P. 13.
- 77 Doll // Encyclopaedia Britannica. Vol. 7. L., 1963. P. 557.
- 78 Древняя Анатолия. М., 1985. С. 109.
- 79 *Новик Е.С.* Указ. соч. С. 93.
- 80 *П.И.* Из области малорусских народных легенд // Этнографическое обозрение. 1891. № 2. С. 117.
- 81 *Howitt A.E.* The native tribes of South-East Australia. L., 1904. P. 538–543.
- 82 Кукарт. Вып. 1. М., б.г., С. 52–53; *Василькова А.* Душа и тело куклы. М., 2003. С. 118–145.
- 83 *Maertens J.-Th.* Le Masque primitif et la sexualité // Le Masque. Du Rite au Theatre. P., 1991. P. 37.
- 84 *Подорога В.А.* Чистое движение марионетки (взгляд философа) // Миф и мистификация: Материалы стенограмм лаб. режиссеров и художников театров кукол под руководством И.Уваровой. М., 2000. С. 73.
- 85 Там же. С. 76, 77.
- 86 *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. Л.–М., 1959. С. 7.
- 87 Там же. С. 9.
- 88 Там же. С. 28.
- 89 *Hunningher B.* The Origin of the Theater. N. Y., 1969. P. 87.
- 90 Ibid. P. 12–14.
- 91 *Евреинов Н.Н.* Первобытная драма германцев. Пг., 1922; Азazel и Дионис. Л., 1924; Театр у животных. М., 1924.
- 92 *Евреинов Н.Н.* Театр как таковой. СПб., 1912. С. 29–30.
- 93 Там же. С. 33.
- 94 Там же. С. 31–32, 35–36.
- 95 *Богораз В.Г.* Чукчи. Л., 1939. Ч. 2. С. 4.
- 96 *Гусев С.А.* К вопросу о транспортных средствах Трипольской культуры / Российская археология. 1998. № 1. С. 23.
- 97 Этот сюжет рассмотрен во многих работах изучавшего тробрианцев Бр.Малиновского.
- 98 *Робакидзе А.И.* Культ рыбы в Грузии // Сов. этнография. 1948. № 4.
- 99 *Уварова И.* Балаган. Ч. 1. М., 2002. С. 6.
- 100 *Чеснов Я.В.* Колдуны и тинэйджеры в гипертексте девиантности // От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации. Сб. статей / Отв. ред. Е.В.Дуков. М., 1998. С. 108–119.
- 101 *Ильнеков Э.В.* Проблема идеального // Вопр. философии. 1979. № 7. С. 148.
- 102 *Топоров В.Н.* К реконструкции индоевропейского заговора. // Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969. С. 23–24.

- ¹⁰³ Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах // Живая старина. Кн. 72, вып. IV. 1909. С. 15.
- ¹⁰⁴ Опианс Р. На коленях богов. М., 1999. С. 281.
- ¹⁰⁵ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998.
- ¹⁰⁶ Миллер В. Ассирийские заклинания. М., 1846. С. 71.
- ¹⁰⁷ Иванов Вяч. Борозды и межи. М., 1916. С. 62.
- ¹⁰⁸ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1983. С. 47.
- ¹⁰⁹ Русский праздник. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2002. С. 194–201.
- ¹¹⁰ Полевые работы 1980–1990-х гг. по изучению эмбриологических представлений велись мною среди абхазов, абазин, балкарцев, адыгов, осетин, вайнахов, дагестанцев и других народов.
- ¹¹¹ Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984. С. 97.
- ¹¹² Хоппал М. Некоторые результаты изучения шаманизма в современной этнологии // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 121.
- ¹¹³ Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. М., 1998. С. 283.
- ¹¹⁴ Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 266–291.
- ¹¹⁵ Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983. С. 79, 80, 87.
- ¹¹⁶ Смирнова Я.С. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины (XIX–XX вв.) // Кавказский этнографический сборник. Вып. 1. М., 1955. С. 100.
- ¹¹⁷ Подробнее об абхазской структуре мифического пространства см.: Чеснов Я.В. Размышление об абхазской культуре // Сов. этнография. 1989. № 1.
- ¹¹⁸ Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 359, 444.
- ¹¹⁹ Мижгаев М.И. Магические функции в обрядовых жанрах адыгского фольклора // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С. 21.
- ¹²⁰ Хангалов М.Н. Собр. соч. Т. 2. Улан-Удэ, 1958. С. 162.
- ¹²¹ Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казаликского уездов. Ташкент, 1894. С. 45–46.
- ¹²² Новик Е.С. Указ. соч. С. 25, 39.
- ¹²³ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. Гл. «Гость, приносящий благо». С. 287–296.
- ¹²⁴ Вопросы этнологии здоровья, как и организации жизнедеятельности человека в традиционных обществах. с достаточной полнотой раскрыты в работе: Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии.
- ¹²⁵ Чеснов Я.В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 132–158.

- 126 *Чеснов Я.В.* «Культ онгонов» или «эффективность символов»? // Этно-логическое обозрение. 1993. № 2. С. 75–88.
- 127 Мы пользуемся русским переводом «Прометея прикованного» С.Апта // Древнегреческая трагедия. М., 2000. С. 5–48.
- 128 *Грейвс Р.* Мифы древней Греции. М., 1992. С. 110.
- 129 *Чокаев К.З.* К вопросу бытования образа Прометея в фольклоре чеченцев и ингушей // Пхярмат. 1992. № 1. Соьлжа-гIала. С. 34.
- 130 *Иванов Вяч.В., Гамкрелидзе Т.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси. Т. 1, 2.
- 131 *Рогинский Я.Я.* Об истоках возникновения искусства. М., 1982.
- 132 *Генисаретский О.И.* Идеи того, что можно назвать «опережающей методологией», интенсивно разрабатывал Е.Л.Шифферс: *Рокитянский В.Р.* Наследие Е.Л.Шифферса: попытка систематического описания // Этнометодология – 9. М., 2003. С. 67–135.
- 133 *Генисаретский О.И., Носов Н.А., Юдин Б.Г.* Концепция человеческого потенциала: исходные соображения // Человек. 1996. № 4.
- 134 Русский народный свадебный обряд. Л., 1978; Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1982.
- 135 *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 430.
- 136 Проблема «мелочей» как условий точности в антропологии рассмотрена в работе: *Чеснов Я.В.* От коммуникации к культуре, или Зачем сэру Эдмунду Личу нужно понять другого человека // *Лич Эд.* Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М., 2001. С. 125–141.
- 137 *Нашхоев Р.* Загадка Пхярмата. М., 2002.
- 138 *Чокаев К.З.* Пхьари. *Чокаев К.З.* К вопросу бытования образа Прометея // Пхярмат. СоьлжIала. 1992. № 1. С. 17–49 (чеч. яз.).
- 139 *Нашхоев Р.* Указ. соч. С. 125–141.
- 140 *Хасиев С.-М.* Подвиг Са // Пхярмат. 1992. № 1. С. 48–50.
- 141 *Мадаева З.* Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990. С. 48.
- 142 Пхярмат. 1991. № 1. С. 34.
- 143 *Чиковани М.* Народный грузинский эпос о прикованном Амირани. М., 1966.
- 144 *Вирсаладзе Е.Б.* Грузинский охотничий миф. М., 1976.
- 145 *Хасиев С.-М.* Подвиг Са // Пхярмат. 1992. № 1. С. 48–50.
- 146 *Мадаева З.* Указ. соч.
- 147 *Фрейдберг О.М.* Миф и литература в древности. М., 1978. С. 353.
- 148 Этнографическое обозрение. М., 1901. С. 35.
- 149 *Алборов Б.А.* Ингушское «Галь-ерды» и осетинское «Аларды» // Изв. Ингуш. научн.-исслед. ин-та краеведения. Т. 1. Владикавказ, 1928. С. 367.
- 150 *Вирсаладзе Е.Б.* Указ. соч. С. 111.

- 151 *Аверинцев С.С.* Символ // Краткая лит. энцикл. Т. 6. М., 1900. С. 728.
- 152 *Fraser J.G.* Myths of the Origin of Fire. L., 1930. P. 100.
- 153 *Башляр Г.* Происхождение огня. М., 1993. С. 25.
- 154 *Лобок А.М.* Антропология мифа. Екатеринбург, 1997. С. 330.
- 155 *Вирсаладзе Е.Б.* Указ. соч. С. 100.
- 156 Мифы народов мира. Т. 11. М., 1982. С. 421.
- 157 Материалы моих экспедиций 1980-х гг.
- 158 *Далгат Б.* Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Владикавказ, 1893. С. 108–109.
- 159 *Мадаева З.* Указ. соч. С. 67.
- 160 Там же. С. 33.
- 161 Там же. С. 43.
- 162 *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 322.
- 163 Там же. С. 329.
- 164 Там же. С. 325, 342–347.
- 165 Там же. С. 343.
- 166 *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 932.
- 167 *Абрамян Л.* Первобытный праздник. М., 1982. С. 98.
- 168 *Бахтин М.М.* Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.
- 169 *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 268.
- 170 *Онианс Р.* На коленях богов: Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999. С. 206–230.
- 171 *Ницше Ф.* Рождение трагедии. М., 2001. С. 119.
- 172 *Онианс Р.* Указ. соч. С. 217–218.
- 173 *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 365.
- 174 *Фрейденберг О.М.* Указ. соч.
- 175 *Иванов В.И.* Возникновение трагедии /Публ., коммент. Н.В.Брагинской // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 237–293.
- 176 *Мелетинский Е.М.* Герой // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 296.
- 177 *Иванов В.И.* Возникновение трагедии... С. 264.
- 178 *Зеленский Ф.Ф.* Эллинская религия. С. 197, 205.
- 179 *Тульцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 157.
- 180 *Пушкин А.С.* Евгений Онегин. Гл. 11, XXXV.
- 181 *Тульцева Л.А.* Указ. соч. С. 164–165; *Денисова И.В.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1975. С. 68.
- 182 *Лосев А.Ф.* Зевс // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 463, 465.
- 183 *Чеснов Я.В.* Шаг Майтрейи и теория жеста // *Чеснов Я.В.* Лекции по исторической этнологии. С. 236–241.

- ¹⁸⁴ *Лосев А. Ф.* Прометей // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 338.
- ¹⁸⁵ Prometheus // Encyclopaedia of Religion /Ed. by M.Eliade. Vol. 12. N. Y. and others, 1995. P. 4–5.
- ¹⁸⁶ *Ярхо В. Н.* Трагедия. М., 2000. С. 320.
- ¹⁸⁷ *Анненский И.* История античной драмы. СПб., 2003. С. 225.
- ¹⁸⁸ *Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления... С. 346.
- ¹⁸⁹ *Анненский И.* Указ. соч. С. 230.
- ¹⁹⁰ *Карпов Ю. Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996. С. 88.
- ¹⁹¹ *Мамардашвили М. К.* Необходимость себя. Введение в философию. М., 1996. С. 201.
- ¹⁹² *Ницше Ф.* Рождение трагедии. С. 115.
- ¹⁹³ Там же. С. 119.

Содержание

Введение. Тело и антропологические конфигурации	3
ГЛАВА 1. ОХОТНИК И БОГИНЯ: РОМАН ТЕЛЕСНОСТИ В ВИРТУАЛЬНО-БЫТИЙНОЙ РЕАЛЬНОСТИ	8
Уникальный опыт в горах	8
Женственность и архетип жизни	9
Женский птичий мысле-образ	10
Имя в горах	12
Виртуально-бытийная ответственность	13
Узнавание в виртуально-бытийной реальности	14
Трансформы системы «животное – женщина – мужчина»	17
Время и телесность	19
Тактильное тело и сотворение Евы из ребра Адама	20
ГЛАВА 2. МЕНТАЛЬНОСТЬ ОБЛИКА	23
Аудиовизуальная культура молодежи	23
Культура тела и сознание	27
Онтология визуального мира	31
Удовольствие от мнимостей	34
Лицо человека и зеркало Лакана	43
Визуальное собирание мира	49
ГЛАВА 3. ТЕЛО, СКРЫТОЕ МАСКОЙ ИЛИ МАРИОНЕТКОЙ	53
Новорожденный – кукла и маска. Эмбриональные редукции	53
Маски – рамка начала	59
Рамки конца: куклой человек уходит и себя отчуждает	62
Знание примиряет маску с марионеткой	66
Человеческий потенциал масок и марионеток	69
ГЛАВА 4. БАЛАГАН ПОМНИТ О ТИТАНИЗМЕ ЧЕЛОВЕКА	74
Этнология о происхождении театра	74
Об игровых теориях происхождения театра	76
Культура всегда театральна	78
Как увидеть русалку?	80
Балаган – наследие титанов	84
Клоун – носитель абсолютной свободы	87
Антропологическая поэтика тела и судьбы Снегурочки	89

ГЛАВА 5. МЕНТАЛЬНОСТЬ ИДЕАЛА, ИЛИ АНТРОПОЛОГИЯ ЖЕНСКОГО ТЕЛА	97
Виртуальный сценарий	97
Сценарий	101
ГЛАВА 6. МЕНТАЛЬНОСТЬ ЗДОРОВЬЯ И ДОЛГОЛЕТИЯ	119
Кариативность – витальный фактор народной культуры	119
Гостевание, шаманизм и долголетие на Кавказе	131
Ментальность мужского и женского здоровья	147
ГЛАВА 7. МЕНТАЛЬНОСТЬ СТРАДАНИЯ И РИСКА: МИФ О ПРОМЕТЕЕ	161
Прометей – проблема Эсхила? Древних греков? Мировая?	161
Миф – это суд и оправдание	165
Кавказские данные	171
Реконструкция нахского мировоззрения	173
Размещения огня	177
Размещения скалы	181
Каменный плач, «если ты есть...» и размещения страдания	185
Витальность и антропология риска	188
Заключение. Человек и телесность в театре культуры	196
Примечания	204

Научное издание

Чеснов Ян Вениаминович

**Телесность человека:
философско-антропологическое понимание**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 23.01.07.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 6,75. Уч.-изд. л. 9,52. Тираж 500 экз. Заказ № 001.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14

Издания 2005 года

- 1. Аристотель. Евдемова этика /РАН. Ин-т философии; Изд. подгот. М.А.Солопова. — М., 2005. — 448 с.**
Настоящее издание впервые представляет перевод «Евдемовой этики» на русский язык, греческий текст и комментарии. Текст этики публикуется вместе с тремя обычно опускаемыми в издательской практике т.н. «средними книгами», общими для «Евдемовой» и «Никомаховой» этик.
- 2. Бескова И.А. Природа сновидений: (эпистемологический анализ) /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 239 с.**
В книге прослеживаются особенности отношения к сновидениям, сложившиеся в разные исторические эпохи в разных сообществах, включая традиционные примитивные культуры.
- 3. Диалог цивилизаций. Повестка дня /РАН. Ин-т философии; Горбачев-Фонд; Сост. и общ. ред. В.И.Толстых. — М., 2005. — 145 с.**
Предлагаемая читателю книга «Диалог цивилизаций. Повестка дня» подводит итоги совместного исследования Института философии РАН и Горбачев-Фонда и является своего рода российским откликом на тему и проблему общемирового уровня и значения.
- 4. Кацапова И.А. Философия права П.И. Новгородцева /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 188 с. — ISBN 5-9540-0028-X.**
Монография посвящена творчеству одного из видных русских теоретиков права к. XIX — н. XX вв. Павлу Ивановичу Новгородцеву.
- 5. Коллаж—5 /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.Сырдеева. — М., 2005. — 145 с.**
Пятый выпуск серии «Коллаж» посвящен феномену *другого*, снова и снова напоминающему о себе на повседневном уровне в виде вопросов и проблем политического, исторического и культурного, межличностного характера.
- 6. Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.П. Огурцов; Изд. подгот. В.М. Яковлев. — М., 2005. — 404 с.**
Инициатором обращения к древней китайской мысли в ново-европейской философии был Лейбниц. Об этом свидетельствует публикуемая переписка Лейбница с христианскими миссионерами в Китае.
- 7. Меркулов И.П. Когнитивные способности /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 182 с.**
В книге с позиций эволюционно-информационной эпистемологии исследуются общие характеристики человеческого познания и когнитивные способности — восприятие, мышление, сознание и память.
- 8. Методология науки: статус и программы /РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: А.П.Огурцов, В.М.Розин. — М., 2005. — 295 с.**
Сборник — результат работы семинара Центра методологии и этики науки в 2002–2004 гг. В нем продолжается изучение различных программ и проблем философии науки, которое начато в сборнике «Методология науки: проблемы и история» (М., ИФ РАН, 2003). В приложении, за-

вершающем сборник, печатаются перевод фрагментов из трактата Иоганна Солсберийского «Металогик». Сборник представляет интерес для историков науки, философов, для всех интересующихся методологическими проблемами научного знания.

9. Мочкин А.Н. Фридрих Ницше: (интеллектуальная биография) /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 246 с.

Монография является опытом комплексного анализа философии Ф.Ницше. Философия немецкого мыслителя рассматривается как «авансцена», за которой скрыты сложные мотивы, сочетающие в себе личностные и патографические характеристики.

10. Наука и искусство /РАН. Ин-т философии; Общ. ред. А.Н.Павленко. — М., 2005. — 206 с.

Предлагаемый вниманию читателя сборник включает работы, посвященные анализу взаимоотношения науки и искусства в творчестве Николая Орема, Князя Вл.Ф.Одоевского, Велимира Хлебникова, Вернера Гейзенберга, В.С.Библера и Ж.Делеза.

11. Противоречие и дискурс /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. И.А. Герасимова. — М., 2005. — 184 с.

Проблема противоречия представлена во множестве аспектов: методологическом, когнитивном, лингвистическом.

В очерке предпринят анализ работ теоретика контркультуры Т.Розака, его философско-интуитивистские, антитех-ницистские и антитехнократические идеи, идеи «экологического персонализма», как и религиозно-мистические мотивы, присущие контркультуре.

17. Сухов А.Д. Материалистическая традиция в русской философии /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 260 с.

В книге показано, что материализм, как особое направление в русской философии, имеет собственную историю.

18. Федорова М.М. Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 190 с.

В монографии анализируются три главные просвещенческие идеи, представляющие особое значение для развития политической философии: Индивид, Разум, Прогресс — и их трансформации в политической мысли Франции XIX в.

19. Форум молодых кантоведов (По материалам Междунар. конгр., посвящ. 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти И.Канта) /РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: Т.Б. Длугач, В.А. Жучков. — М., 2005. — 208 с.

В книгу вошли тексты докладов и сообщений молодых ученых из различных вузов Москвы и других городов России, которые были сделаны на Международном юбилейном Кантовском конгрессе в Москве, в Институте философии РАН (24–28 мая 2004 г.).