

Российская Академия Наук  
Институт философии

**С.Д. Домников**

**ХОЗЯЙСТВО И КУЛЬТУРА**  
**Введение в феноменологию**  
**традиционного текста**

Москва  
2008

УДК 300.38+330.111  
ББК 65.9(2)242+87.6  
Д 66

## В авторской редакции

### Рецензенты

доктор филос. наук *А. И. Алешин*  
доктор ист. наук *И. Е. Кознова*

Д 66     **Домников, С.Д.** Хозяйство и культура: Введение в феноменологию традиционного текста [Текст] / С.Д. Домников ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 151 с. ; 17 см. — Библиогр. в примеч.: с. 143—149. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0110-5.

Монография является попыткой освещения проблематики философии хозяйства с использованием методов философской антропологии и феноменологии. В работе рассматривается отношение феноменологического дискурса при изучении традиционных культур к наиболее распространенным в социально-гуманитарной практике подходам семиотики, структурной антропологии, психоанализа и герменевтики. В качестве предмета исследования выступает социальная организация и народная культура традиционных аграрных обществ. За основание источниковой базы были выбраны традиционные тексты земледельческих обществ, в той или иной степени оказавших влияние на формирование культурной традиции Европы и России (преимущественно афразийско-средиземноморского, переднеазиатского и восточнославянского этнокультурного ареала).

ISBN 978-5-9540-0110-5

© Домников С.Д., 2008  
© ИФ РАН, 2008

## Введение

Автор этой книги — специалист в области традиционной культуры и фольклора. И настоящее исследование замысливалось как теоретическое введение в область феноменологии и прагматики фольклорного (и шире — традиционного) текста. Для всякого исследователя, работавшего с фольклорным материалом, его теоретико-методологическая проблематичность известна. Специалисты в этой области непрерывно находятся в поисках эффективных методик и нередко заявляют о смене теоретических позиций. Для автора настоящей работы также присуща эволюция взглядов, общую динамику которой можно сформулировать как переход от историко-этнографического к семиологическому дискурсу<sup>1</sup>, и в дальнейшем — к феноменологическому и антропологическому подходам<sup>2</sup>. В плане социально-философской антропологии эти подходы со временем оказались стянуты в русло проблематики онтологии хозяйства и культуры. В связи с этим возникла настоятельная потребность «сведения» и согласования теоретических дискурсов, имеющих отношение к «текстологии» фольклора, и прояснения в целом тех мировоззренческих оснований, которые определяют характер «фольклорного сознания» и принципы жизнедеятельности «фольклорных сообществ».

Целью настоящей работы является анализ проблематики хозяйства и культуры в рамках исследования традиционного текста, который понимается не только как текст вербальный, но и в широком смысле как текст культуры, социальности, идеологии и т.п. Заклучая в себе совокупность архетипических сценариев и отражающихся в них фундаментальных аспектов феноме-

нологии социально-практической деятельности, традиционный текст раскрывает мир человеческих чаяний, надежд и желаний. Задачами исследования традиционной культуры в данном аспекте становятся: а) обоснование теоретической репрезентативности традиционного текста; б) выявление сценарных (через сюжет, мотив и т.п.) групп фольклора специфической прагматики и обнаружение международных параллелей (универсалий) в общем фонде мифо-ритуальных сценариев, позволяющих вскрыть этно-культурную специфику земледельческих обществ; в) выделение и анализ соответствующих сюжетов с использованием различных методов, преимущественно антропологии, феноменологии и коммуникативной прагматики; г) репрезентация этих сценариев с позиций философа-антрополога и феноменолога, изучающего мир практической деятельности человека; д) выявление оснований российской культурной специфики, обусловленной земледельческим типом традиционной русской культуры и общества.

Задаче «сведения» теоретических дискурсов и их «позиционированию» в историко-культурном контексте, по всей видимости, предстоит стать одной из первостепенных на этапе преодоления постмодерной тенденции «разбегания дискурсов». Общество и культура, тело и язык, социальность и коммуникация, феноменология и прагматика рассматриваются в этой книге как пролегомены философии хозяйства. Именно эта дуализация (воспроизводящая то же отношение культуры и хозяйства) позволяет поставить задачу исследования текстовых номинаций в структуре хозяйственной деятельности и, наоборот, раскрыть телесные метафоры, эти сквозящие «тени универсума» (Дж.Лакофф) за напластованием образов традиционных текстов.

За основание источниковой базы были выбраны традиционные тексты земледельческих обществ, в той или иной степени оказавших влияние на формирование культурной традиции Европы и России (преимущественно афразийско-средиземноморского, переднеазиатского и восточнославянского этнокультурного ареала). В качестве объекта исследования выступает социальная организация и народная культура традиционных аграрных обществ того же региона. Этики выживания и моральные экономики этих обществ обнаруживают высокую степень универсальности и идентичности, что автор объясняет универсальной архетипикой текстов типа *vita herbae* («жизнь растений»), положенных в основание социальных и антропологических представлений земледельческих цивилизаций. В настоящее издание вошли теоретические разделы исследовательского проекта «Хозяйство и культура», ориентированного на разработку проблематики феноменологии и прагматики традиционного текста.

## ЧАСТЬ I ОПРЕДЕЛЯЯ ХОЗЯЙСТВО

По данным социальной антропологии первичным условием формирования культурной традиции является комплекс отношений человека с вмещающим ландшафтом<sup>3</sup>. В архаическом сознании человек, по определению В.Н.Топорова, есть «особая ипостась или инобытие места, характеризующееся, условно говоря, “активностью”, а место — особая ипостась человека, разыгрывающего на новом уровне идею места сего и являющегося как некий дух места, как его персонификация»<sup>4</sup>. Исходной характеристикой *своего* места выступает его обусловленность «кормящей» функцией, а идеологической основой «причастности месту» — материнский комплекс кормящего ландшафта.

Этот базовый уровень социально-экологической организации, таким образом, представляет система пространственно-технологического и адаптивно-экологического порядка. Он целиком определяется соотношением человека и ландшафтной среды, выражающей совокупность реальных жизненно важных и культурно-значимых для человеческого существования объектов внешнего мира. На этом уровне культура выступает прежде всего в своей адаптивной функции, именно вмещающему или кормящему ландшафту принадлежит активная роль в оформлении человеческого

мира: усвоении первичных хозяйственных навыков, развитии технологий и сопряженных с ним программ и стратегий жизнедеятельности. Взаимообуславливая друг друга, общество и ландшафт образуют территориально-организованный, а по сути, телесно-позицированный режим взаимной адаптации социального и природного (экологического) порядков.

Именно на низовом уровне адаптивные режимы воспроизводят определенные виды традиционных занятий, технологии и стратегии местного населения, предлагают наборы программ и обуславливающий их ресурсный потенциал, способствующий разворачиванию тех или иных видов практической деятельности. Каждая из них представляет достаточно жесткую сетчатую структуру, накладываемую одна на другую, с достаточно устойчивыми параметрами хозяйственно-технологических, мифо-ритуальных и идеологических скреп. Поддерживая и взаимообуславливая друг друга, эти структуры образуют единую и сверхпрочную сеть социальных позиций, связей, отношений, а также обосновывающих их мифо-логик и идеологем, плотно охватывающих общество, принизывающих его насквозь, цементирующих изнутри и снаружи и стягивающих его сетями традиции.

## **Глава 1. Истоки хозяйства**

Жесткость обеспечивающих устойчивость общества социальных ролей (имен) и позиций, а также высокая плотность сетей традиции обуславливает тотальность заключающего человека универсума, жесткость внутрисоциальных отношений, вплоть до полного сме-

шения субъект-объектных характеристик. Как следствие — непререкаемость авторитета традиции, которая вся — воплощение живой ткани социальности и принцип всеобщей связи.

Идеологически данный мировоззренческий комплекс восходит к первобытному, тотемистическому архетипу.

### **В поисках «кормящего» субъекта**

Термины «тотемизм» и «тотем», отмечает О.М.Фрейденберг, — вполне условны и обращены к первобытной дородовой архаике. В этих понятиях получило обобщение «своеобразное явление у нецивилизованных народов — объединение коллективов по признаку не кровного родства, а принадлежности к одному тотему — животному или растению, которое являлось якобы их общим родоначальником. <...> Основная черта так называемых тотемистических представлений — слитность в них внешней природы и человеческого общества, с одной стороны, и с другой — слитность в них единичности со множественностью. <...> тотемизм и характеризуется тем, что в его системе множественность и единичность сливаются, точнее, единичное служит выражением множественного <...> Вторая особенность, <...> — отождествление людского коллектива с видимой природой. Познаваемый мир и познающий его человек слиты. <...> В силу нерасчлененности субъекта и объекта, природа и люди кажутся зверьми, растениями, камнями; это зависит от того, чем коллектив занимается, что более всего находится в поле его зрения. Конечно, о кровном родстве еще не может быть и речи. Вожак с людским коллективом представляется



тотемом, это значит, в переводе на наш язык понятий, единично-множественной видимой природой – светиллом, зверем, камнем, растением»<sup>5</sup>.

Этот способ мировосприятия непосредственно связан с определяющей на ранних этапах культурогенеза функцией «правополушарного типа мышления»<sup>6</sup>. С позиций когнитивной психологии «восприятие обычно начинается с размытого, недифференцированного целого, которое постепенно модифицируется и разрабатывается...»<sup>7</sup>. «Первичная, биологически-значимая ориентация в мире происходит по контурному очертанию предмета, по его нерасчлененному абрису. <...> Правополушарное мышление – это мышление, ретуширующее демаркационные линии между вещами. Затуманивание специфики отдельных фрагментов позволяет “схватывать” и оценивать ситуацию в целом, без детального анализа составляющих ее элементов»<sup>8</sup>. В расплывчато-иррадиирующем образе признаки вещей «скользят и колеблются», незаметно переходят друг в друга. Для правополушарных образов характерен неустоявшийся, зыбкий способ кодирования информации.

Эти особенности и рудименты первобытного мышления, обусловленные культивированием архаическими и традиционными культурами «правополушарного типа мышления», фиксируются мифом и сохраняются на стадии родовой и позднее территориальной общественной организации.

Наличие в истории «эпохи тотемизма» для многих серьезных исследователей является проблематичным и как минимум недоказуемым. С этим вряд ли можно поспорить, поскольку то, что называют тотемизмом, включает в себе предпосылку любого мифологического мышления. Поэтому примем всю условность терми-

на «тотемизм». Тотемизм — та первичная форма и способ мышления, которую О.М.Фрейденберг назвала «рождающей эпохой» в культуре. Это определение в полной мере относится и к характеристике онтогенеза человека. На ранней детской фазе сознание ребенка функционирует в своем правополушарном режиме, не различающем субъект-объектных характеристик, и только позже «подключается» левое полушарие головного мозга и обеспечивающие его развитие неокортикальные отделы. Но всякий рационально мыслящий взрослый осознает, что детские комплексы неизживаемы, они сопровождают человека на протяжении всего жизненного пути, представляя «второй план» восприятия и, в определенном смысле, являя его основу. Именно в них при всей их иррациональности укоренены генетические программы и биологические коды, заключена вся родовая история человека. И исторически и онтогенетически они всегда будут иметь более длительную биографию, нежели биография рационального. Для архаического мироощущения, если попытаться сформулировать его интуиции, эта «другая реальность» аффективного бессознательного представлялась, вероятно, не иначе как проникающая вовнутрь человека власть тотема, свидетельство его всеприсутствия и произвола.

### **Тело мира и ландшафты присутствия**

Итак «субъектно-объектное мировосприятие, а также предметное восприятие времени и пространства <...> создают особую картину мира. В тотемистическом универсуме Человек представляет себе, что его жизнь и жизнь природы — одно. Все, что происходит во внеш-

ней природе, происходит и с ним». В тотемном архетипе мир развернут к человеку параметрами своего-освоенного, расцениваемого как дар и благо, предназначенное к усвоению и потреблению. Тотемизм определил собой первичную форму мифологического мышления и предопределил наследующие его формы сознания — как драматизированные, связанные с переживанием мира как «распада» архетипического образа первобытного тотема, его претворения в природное многообразие. Но с этим же мотивом связан мотив жертвенности, передачи себя — собственного тела в прокормление своим потомкам.

В работе, посвященной исследованию славянских терминов родства, О.Н.Трубачев останавливается на известном факте распространенности у ряда индоевропейских и других народов древности поликефалических (многоголовых) фигур. Для полабских и балтийских славян наличие поликефалических изваяний отмечал еще Любор Нидерле. Среди поликефалических изображений он упоминает о знаменитом четырехликом збручском идоле, Четыребоге, Триглаве, пятиглавом Поревите, семиглавом Ругиевите. Чехословацкий этнограф Л.Крушина-Черный также останавливался на феномене многоголовости, отмечая его связь с другим феноменом — многососцовости. Привлекая широкий круг пластических изображений славянских, галльских, греческих, фракийских, сибирских, индийских, ассирийских и других богов, он особенно останавливается на каппадокийских изваяниях из Малой Азии. По мнению Л.Крушины, многоголовые изваяния представляют собой «образы общественной организации, при которой они могли возникнуть. В частности, интересна поликефалия каппадокийских фигур как отражение

культы праматери. От нее идут две линии: одна — в направлении поликефалии вообще, позднее — мужской поликефалии, другая в направлении полимастии («многососцовости»), т.е. абстрагированного изображения *природного плодородия*<sup>9</sup>. Трансформация образов от поликефалии к полимастии, возможно, является следствием перехода номадических сообществ (кочевых в недавнем прошлом народов) к оседлости и открытия *кормящей функции ландшафта*, с которым непосредственно сливается образ многоликой социальности.

### Человек в зеркале ландшафта

Тотемистический архетип находится в основании всякого мифологического сознания, мышления и действия. «Восприятия времени в виде вещи, причинности в форме тождества причин и следствий — эти восприятия, облеченные в слово, создают миф, облеченные в поступок — создают действие. Миф не есть какой-то жанр, как жанром, например, является рассказ». Миф зарождается с первыми зачатками дискурса и представляет собой вначале «образное представление в форме нескольких метафор, где нет нашей логической, формально-логической каузальности и где вещь, пространство, время понятии нерасчлененно и конкретно, где человек и мир субъектно-объектно едины»<sup>10</sup>.

Однако это весьма своеобразный дискурс, оперирующий домостоименными и предпадежными формами, не знающий синтаксиса и грамматики, не «повествующий» *о* или *про* нечто, но топологизирующий самого субъекта «вовне» в это «нечто», а также, качественно «переводящий» это «нечто» извне — вовнутрь самого субъекта<sup>11</sup>.

Речь идет о феноменологии зарождающихся языковых структур. К таковым феноменам в лингвистике обращается В.Н.Топоров при изучении проблемы дейктических «местоимений» на примере синтагмы и.-е. *\*eg'h-om & \*men-*. «Почему нельзя ограничиться только этим “местоименным” толкованием синтагмы *\*eg'h-om & \*men-* и почему нужно за местоименным *\*men-* искать его «доместоименный» смысл? Говоря в общем, потому, что дейктическое *\*eg'h-om* указывает только на место, а место-образующая функция и для мифопоэтического сознания и для всей философской линии от Платона до Гейдеггера предполагает реальное *заполнение места неким телом*, принадлежащим этому месту и в свою очередь его, если не образующим, то реализующим, актуализирующим. Это исходное отношение места и тела, его заполняющего, стало локусом, в котором началось оформление категории притяжательности и сложение системы отношений, в которые может входить это тело (“пред-падежная” стадия)»<sup>12</sup>. В таком дискурсе нет причинно-следственных связей и все формы отношений — суть телесные манифестации Одного. Как пишет О.М.Фрейденберг: «Миф и есть морфологическая форма такой антикаузальной системы тождественных, предметных, субъектно-объектных представлений. <...> Мифом служат и действия, и вещи, и речь, и “быт” первобытного человека, то есть все его сознание и все то, на что направлено его сознание. Потому-то и принято такое сознание называть мифотворческим...»<sup>13</sup>. Однако этот образ тотального всеединства уже фиксируется мифом как смысл. Миф в своих истоках — это наглядное представление о связности одного с другим, лишенное всякой законосообразности и причинности: вещи с вещью; явления с при-

знаком; причины с явлением и необязательно со следствием; части с целым; вещи с производимым им эффектом/ощущением; следствия с сопровождающим его обстоятельством и т.п. Такое всесмешение возможно именно потому, что присутствует некий доминантный образ всевбирающего в себя тела, актуального объекта, каковым выступает тело мира, социальности, ландшафта и т.п. — т.е. «тотема».

### **Живое осмысленное**

В свое время А.Ф.Лосев предложил рассмотреть не «логику мифа», наиболее выразительная попытка которой принадлежала в отечественной традиции Я.Э.Голосовкеру, но «диалектику мифа». По Лосеву, всякая диалектика начинается с диалектики в-себе-бытия, в основание которой следует положить диалектику *Одного*. «То, что Фихте начинает ее с “Я”, а Гегель с “Бытия” указывает на предвзятость и, следовательно, относительность их диалектики. Если задаться целью начинать диалектику действительно с наипростейшего и максимально лишенного качественного содержания, то это будет, конечно, отнюдь не “Я” и не “Бытие”, но “Одно”. Как показывает диалектика, это Одно требует для себя иного, превращаясь тем в Сущее (Бытие), и синтезируется с ним в Становление. Такова это самая изначальная, самая общая, самая простая, самая непререкаемая диалектическая триада:

1. Одно; 2. Сущее (Бытие); 3. Становление.

...Что такое Становление и каковы условия его существования? Подобно Одному и Бытию оно тоже, чтобы реально быть, нуждается в отличии от всего прочего, от *своего* Иного, которое было бы ему противопо-

ложно и — в дальнейшем — синтезировалось бы с ним. Так возникает четвертый диалектический момент — Ставшее (Сущность, Субстанция) или Наличие, Факт, который первым трем противостоит как стихия, осуществляющая, реализующая, субстанциализирующая их, а они ему противостоят как общая триединая стихия Смысла»<sup>14</sup>.

Область Ставшего и Становящегося, которую М.Хайдеггер интерпретирует как сферу онтического и ближайшего к человеку, сопряженного с человеческим, операбельным, имеет непосредственное отношение к культуротворческой деятельности и рождающемуся в его недрах хозяйственному мышлению, ибо это сфера вещного, реально присутствующего, имеющего выход в субстанциональность Сущего. Выражающий инстанции Смысла Факт (или Событие бытия) воспроизводит феноменологию вещи и конституируется в Имени. Утверждение Имен приобретает характер осмысления реальности. Осмысление — это потребность в выражении. Выход в Миф уже подразумевает выход в план выражения и в дискурс, топографирующий Событие Имени, закрепляющий его за определенным локусом (ячейкой образующей общество и мир распределительно-топической сети). Совокупность Имен создает сетевую топологию Смысла.

Уровни и пласты реальности, задаваемые сетевыми параметрами человеческого Бытия-Присутствия (становящейся социальности, хозяйства, религии, культуры), структурируются категориями *магических имен*, которые есть зримые и потенцированные энергии Бытия как такового. Выход в дискурс и в план выражения открывает целую цепочку последующих трансформаций: отличие номинативного от генитивного,

содержания от выражения, а следовательно, выход из физиологического к магическому, переход от метонимии к метафоре, от телесного к энергийному и т.п. Однако на определенном этапе их отношение закрепляется как равнозначное и дуально позиционированное. Энергии Сущности воспринимаются как физические тела, предназначенные для обмена и потребления, служащие пополнению и восстановлению растрчиваемых отдельными локусами витальных сил. Категория Имени фиксирует этот дуализированный ракурс. Совокупность Имен (Смыслов=Энергий) задает пространство сакрального (телесного=тотемного), сквозь которое открывается пространство вещного, реального и зримого, дарованного человеку как благо. Человеческое существо включается в символические игры даров и обменов, гарантированных инстанцией тотемного (телесного) как значимые и облекаемые в символические формы социальной практики.

## **Глава 2. Происхождение хозяйства**

Восходящие к тотемистическому архетипу представления достаются в наследство родовому и большесемейному коллективу с патриархальной отцовской властью. «Жреческие функции отца — это функции вожака, убивающего производственное, позже жертвенное животное. Жрец убивает, расчленяет, разделяет мясо и кровь. Он кравчий и священный повар. Функции тотема-вожака в умерщвлении и раздаче тотема-зверя всему тотему-коллективу выполняют в родовом обществе жрец (по линии религиозной) и отец (по линии семейной). За семейным или родовым столом си-



дит на главном месте отец-патриарх, делит и раздает семье пищу. Но в разбираемый <...> период функции отца, жреца, вожака слиты...»<sup>15</sup>.

### Обретение места

Тотем собственно и есть ландшафт, мир как таковой, воплощенный в конкретности, даже замкнутости и средоточии места обитания коллектива, воспринимаемого как внутренность общего социального тела — сакрального тела тотема.

«Людской коллектив в силу тотемистических представлений носит имя тотема, и это есть имя племени, клана, имя единично-множественное. <...> Топонимика и этнонимика показывают, что названия местностей и племен совпадали и носили имя тотема. Местность считалась живым существом, одновременно и мертвым — землей, или водой, или горой-небом»<sup>16</sup>. Именно общность места и причастность одному месту преодолевает все видимые различия в пространстве видения членов оседлого коллектива. Именно местность отныне представлялась источником социальной общности и физического родства, она — вместилище тел и вещей, формирующих образ самого места.

Видение, т.е. восприятие чего-либо, — проявление тотема, сливающего видящего (субъекта) и видимое (объект) в «пространстве видения». Проявление означает узнавание, а следовательно — фиксацию позиции места, подлежащего именованию, т.е. освоению и утилитаризации, но также мифологизации и сакрализации. Именованье — не просто актуальность для меня, само именованье относит вещь к инстанции своего и тотемного (социального и всемирного). Выход в имя, уста-

навливающий отношение тотемного и человеческого, отмечает выход в пространство *собственного*, обозначаемого, к примеру, в архаическом Египте иероглифом «что от плоти»<sup>17</sup>. Обнаружение причастных к моему телу и его нуждам (а также телу и нуждам других) мест и вещей сопровождается выделением связанных в них локусов (вещающих их пространств-тел). Апперцепция ‘произведенный, рожденный, вскормленный (матерью)’, по мнению О.Н.Трубачева, была заложена в основание раннесоциальных терминов родства<sup>18</sup>.

Каждый локус, уже посредством именованного обретающего олицетворяющего его «хозяина», и каждый хозяин места превращался в агента и участника (экономических) отношений взаимных даров и обменов. Он становился сотворцом сети взаимного кормления и, таким образом, становился представителем социальности и участником коммуникации, игроком на поле взаимодействующих и ритуально проявляемых слов, тел и вещей.

Узнавание и именование — предпосылка и начало освоения места, начало обживания ландшафта, выделения в нем актуальных объектов — мест привлекательности и связанных с ними вещей и идей. Перемещение вещей, обращение с вещами может означать перемещение фрагментов места, в том числе приближение того или иного к пространству *освоенного*. Уже в этом движении вещей можно при желании усмотреть начало хозяйства. Но не будем торопиться.

Вещь — носитель качеств места, и само место — одновременно миф, локус, тело, время, пространство. Образ мира здесь — мифологический сценарий «обращаемости» вещей и миров, бесконечный поток взаимных жертв, даров и обменов. Через приобщение к вещи

приобщаются к месту и друг к другу. В этом потоке обретения сопровождают потери; проявления-обретения сменяются исчезновениями-уходами, смертями и разрушениями. Именно таковые обрывы интенсифицируют движение даров и услуг, а места разрывов скрепляются, «сшиваются» сетями обменов. Погребения предков, места захоронений — объекты особого почитания, — места ухода тотема, источающие энергию взаимного влечения и связи миров.

Погребальные обряды во всех культурах выражают концепцию движения тел и вещей, выражающую способ существования мира, не терпящего никаких разрывов. Кладбище превращается в центр социального единения и ритуальную площадку. «Если целуются на кладбище через венки, то тем самым становятся родными, мужчины — братьями, женщины — сестрами. Кладбище здесь — сценарий, на котором происходит рождение из земли, со-рождение с растительностью, и это рождение из земли представляется также рождением из неба, через венок, круг, диск, как светило. У скифов жарили быка, садились на его шкуру, делили мясо, и кто съедал кусок, тот становился союзником»<sup>19</sup>. Тело шкура быка здесь олицетворяет тело тотема, как и кладбище — тело предка, причащение которого соединяет людей в единый круг живые и мертвые.

### **Прагматика дара: экономика, семантика, феноменология**

Практика дарообмена также может служить источником выделения хозяйственной проблематики. Однако, как и прежде, отложим свои выводы. Феноменология дара уходит корнями в архетипику тотемистичес-

кого мифа. Но прагматика дара не имеет никакого отношения к экономике и долгосрочным стратегиям обмена, лишена какой бы то ни было хозяйственной парадигматики, предполагающей обращение с различиями. Лишена она и нравственно-этического содержания. В ее основе семантический образ тотальной целостности и единства, не знающего и не принимающего различий. Его цели ближайшие и конкретные – единение, соитие, нейтрализация дискомфорта от встрече с отличным и обособленным, преодоление фиксируемого «встречей» разрыва. Его задача – стирание различий, нейтрализация и преодоление «инаковости» за счет поглощения другого, включения в собственный телесный «состав». Тотемизм не знает и не терпит разрывов и обособленностей, это стратегия «ближайших» планов: фиксация (видение/рождение/проявление) – захват (смерть/поглощение/насилие). Сама социальность здесь предполагается посредством причастности телу тотема, это, собственно, и не социальное, но тотемное бытие.

Социальность как способ репрезентации человеческой самости начинается с фиксации места, образуемого в качестве локуса параметрами различий, с выделения пространства своего/освоенного, отделяемого от иного, существующего по себе («особе», т.е. обособленного), закрытого и комфортного. Маркером такого пространства становится оседлое поселение и дом, образующий в нем центр средоточия автономной жизни семейно-родственных групп. В неолитическую эпоху утверждается практика захоронений предков под полами домов – собственными телами социальность прорастает в землю, таким образом возникает миф «строительной жертвы» или «сакрального брака» предка и

земли (места), гарантирующих связность (родственность) с местом. Такой образ социальности непосредственно восходит к тотемистическому архетипу. Но и впоследствии обособленность домашнего мира, связанная с образами детства, формирует представление о ближайшем человеку домашнем мире как существующем особо, обособленно от других миров. Но это уже и разрыв с тотемизмом, обнаружение в мире различий и инаковостей, от которых собственно и требуется укрытие и обособление.

### **Внутренний мир и пространство освоенного**

Близкий круг — как и внутреннее пространство дома — обладает свойством невидимости, прозрачности, все здесь знакомо и близко, подчинено издавна заведенному порядку вещей, находится в круге непосредственной обращаемости, по выражению М.Хайдеггера, — наделено качеством «подручности», свершается привычным ходом, как будто само собой. Детский или даже внутриутробный архетип «материнского кормления» срабатывает здесь со всей определенностью, материнское тело всегда рядом и «вокруг»: мир свершается как бы *вокруг* и *для* человека, всецело направлен на его нужды и служит его потребностям. Младенцу достаточно подать знак криком или просигнализировать детским «дай» и «хочу», чтобы получить желаемое.

Домашний мир вершится по этим законам утробного благополучия. Одно здесь перетекает в другое, пересекается, накладывается и наращивается, скрещивается... Здесь сливается «все со всем», отражается «все во всем». Через овнутривание человеку открывается образ мира как «всеобщей пригнанности вещей»

(М.Фуко), мира, в котором вещи «соприкасаются краями, их грани соединяются друг с другом, и конец одной вещи означает начало другой. Благодаря этому происходит передача движения, воздействия, страстей, да и свойств от вещи к вещи... Пригнанность (*convenientia*) — это сходство, связанное с пространственным отношением ближнего к ближнему, выражающее соединение и слаженность вещей...». Такой «мир — это всеобщая пригнанность вещей»<sup>20</sup>.

В этом мире, взятом самим по себе, невозможна проблематизация. Тема хозяйства сводится к физиологическим процессам, свершается внутри социального тела. Для нее применима физиологическая терминология «захвата», «поглощения», «сращения», «сдавливания» и т.п. Деятельность сводится к физиологическим процессам органического обмена и непрерывного насыщения, к неисповедимым законам утробной витальности. В этом мире человек и себя ощущает функцией вещей, служащих кормлению, а сами вещи — продолжением собственного тела.

Концепция дома, которая оформляется в неолитическую эпоху, воспроизводит образ тела, простирающегося в мир. И в то же время дом для того и существует, чтобы определять границы своего, проявленного, прозрачного, освоенного и самоупорядоченного — не требующего сложных процедур различений, вокруг которого открывается пространство другого, инакового, затемненного, наполненного смутными различиями и неясностями, и потому — таящего угрозы, вызывающего к пристальному вниманию и напряженному всматриванию. Здесь в полной мере обнаруживается та дуальность традиционного мировосприятия, позволяющая проявлять внутренние замутнения и неопреде-

ленности через внешние различия и, наоборот, посредством внутреннего различаемого проникать в сферы внешней замутненности и неразличимости. Играм различий определяется дуальность сакрального и витального, предполагающая идею перехода, связи-отношения, т.е. культ и ритуал, но также и хозяйство, фиксирующее комбинации различий и их отношений.

Домашний мир и его обиход, собственно, уже есть «экономика» (греч. *οἶκος* — дом, «общность ежедневного принятия пищи, общность культа», огражденное пространство) и хозяйство (и.-е. \*kes-, \*ko(s)-, \*ko(z)- внутреннее как *овнутриваемое*, употребляемое вовнутрь, утробное, глубинное, ср. греч. *hosia*, *οἶκος* (с целым списком производных *ἅγιος ἄζωμα, ἅγιος, ὄσιη, ὄσια, ὄσιος* и т.п.) — имеющее отношение к сакральному, погруженное или вовлеченное в обращение сакрума, вмененное человеку в обязанности. Однако, как отмечал Э.Бенвенист: «ὄσιη четко определяет нечто противоположное *ἔρος* и не значит ни ‘жертва’, ни ‘ритуал’, но, напротив, обозначает действие, которое делает “священное” употребимым, т.е. превращает мясо, предназначенное богам, в пищу, которую могут есть люди»<sup>21</sup>. Его источник — переживание причастия своему миру как носителю целого, через *архетип кормления* и причастности родовому телу<sup>22</sup>. Но организующей является идея разрыва, разделения своего и иного, предельной концептуализацией которого служит разграничение Космоса и Хаоса. Этимологически Космос (*κόσμος*) и Хаос (*χάος*) имеют в основе общую семантику разинутой пасти, глотки, разверзнутой утробы<sup>23</sup> как символа неопределенности и неупорядоченности, всесмешения, с одной стороны, и преодолевающего его или «проясняющего» его, но образующегося из тех же

элементов начала порядка, устроенности, упорядоченности, — с другой. И генезис связанных с этим образом представлений восходит к более древним временам, когда отсутствовало всякое представление о богах и духах-хозяевах, и весь мир представлялся общим вмещающим человека родовым телом — телом тотема.

Образы роевой нерасчлененности и тотальной сплошности, взаимного кормления и тактильного обмена укоренены в архетип детского восприятия семьи, представляя наследие правополушарного мышления. Дискреторная функция у ребенка еще не сформирована. Детское восприятие сохраняет «адистрибутивный (лат. *distribuere* — распределять, разделять), нерасчлененный характер, ему присущи слитные, диффузные ощущения»<sup>24</sup>. Такому подвижному восприятию присуща «иррадирующая, расфокусированная генерализация сенсорной информации, могущая быть сфокусированной на любом конкретном предмете»<sup>25</sup>, любом гештальте. «В филогенетическом плане правополушарное реагирование явилось наследием палеолита: того периода, когда человеческая гортань была качественно недоразвита и доминирование правополушарных механизмов было неизбежным»<sup>26</sup>. Психологами отмечается «адаптивное значение такого способа переработки информации, который опирается при этом на аффективные механизмы психики»<sup>27</sup>. Однако со временем детское восприятие усложняется, когнитивные процессы развиваются, дискреторная функция и различительная способность начинают вытеснять восприятие «пятнами» по аналогии с историческими процессами в культуре<sup>28</sup>. В мир едва различимых образов и представлений вносятся уточнения и дефиниции, мир начинает усложняться и дифференцироваться, переста-



ет быть только внутренним миром чувств и переживаний, воплощением собственной телесности (аффекта) и открывается как объективированный мир реальности.

### **Хозяйство и культура: различие и освоение**

Мир взрослеющего человека не сводится к дому, не ограничивается домом, понимаемым как продолжение собственного тела, — за его стенами раскрывается иной большой мир: выход в этот мир является неизбежным и необходимым. И дом — как образ и модель мира в его овнутреннем качестве — перестает быть носителем исключительно функции кормления, усложняется и дифференцируется под влиянием проникающих извне различий, наделяется качествами формальной упорядоченности и организации.

Хозяйство служит функцией вовлечения, перехода, особого рода связи между внутренним и внешним. Организация внешних различий, их адаптация и подчинение функциям внутреннего — одна из задач хозяйства. С ним связана некоторая объективность, воспроизводящая идею универсальных, сознательно вырабатываемых и культивируемых, становящихся обязательными и привычными навыков; а также лишенных внутренней неопределенности принципов, к примеру, — законосообразности, рациональности, последовательности, причинности (каузальности, ср. этимология лат. *causa*, возводимая к тому же и.-е. \**kes-*, \**kos-*)<sup>29</sup>. Однако примечательно то, что в исторической перспективе усвоение рациональных форм сознания находится в непосредственной связи с общими и определяющими формы рациональности семиологическими процессами непрерывно развертываемого условиями онто- и культурогенеза.

Каузальность, последовательность, соотносимость элементов — введение в различия, в мир разъятых тел и рассеченной на фрагменты действительности и т.п. В то же время причинность предполагает отличимость признаков и характеристик отдельного и обособленного, разграничение наборов вещей и ситуаций, группировки «серийностей» и «стадностей», подчиняющихся культурным механизмам онтогенеза. Все они имеют в своем основании начало организации и порядка, но подчинены структурам смыслообразования в культуре. К таковым относится и идея хозяйства, обусловленная выделением хозяйства как культурного концепта.

С открытием идеи организации (порядка, рациональности и т.п.) и ее отделением от архетипа кормления происходит дуализация действительности, выступающая предпосылкой и необходимым условием возникновения идеи хозяйства (наиболее отчетливо проявляется в принципах каузальности), подлежащего «ведению» общей динамики семиозиса культуры. В рамках исходной дуализации дифференцируется хозяйство домашнее (определяемое законами внутренне-го) и общественное (вовлеченное во внешнее обращение социума с миром и природой), вмещаемых в тотальный мифо-ритуальный континуум магического универсума. Открытие хозяйства, таким образом, связано с открытием социальности как внеприродной, но связанной с ней определенным порядком (взаимного кормления и организации) культурной реальности.

### **Культура и хозяйство: различия и смыслы**

Таким образом, идея хозяйства исторична, в то время как собственно хозяйство (как кормление хотя бы) существует задолго до возникновения идеи хозяйства и

исторического мира. Логическое разделение функций кормления и организации и соответствующий ему смысловой разрыв — воспроизводят идею хозяйства как упорядоченности отношения фрагментов реальности. Мир хозяйствующего субъекта перестает быть целостным, различия фиксируются в нем как самостоятельные миры, требующие пристального всматривания и особого обращения с каждым. Как следствие хозяйственное восприятие порождает гетерогенный образ мира, дробящегося на множество миров-«хозяйств», миров-«царств» и т.п., находящихся в отношениях магического взаимопроникновения и взаимозависимости.

Медиаторная позиция человеческого мира как пространства *между* мирами и, одновременно, *над* мирами и *сквозь* миры предполагает способность манипулятивного воздействия и корректировки этих отношений. Посреднический статус человеческого мира непосредственно соотносится с медиаторной функцией культуры, сформулированной К.Леви-Стросом в его «Структурной антропологии». Однако эта же функция относится к хозяйственной деятельности, являющейся составной частью магических практик, придающих человеку иногда демонические властные, иногда откровенно монструозные черты.

С выявлением принципов обращаемости природных миров под власть человека при поддержке демонического Хозяина, или как проявляемое качество человека-Хозяина, собственно возникает проблематизация человеческого мира как хозяйства. Обозначившаяся сначала едва-едва тема порядка превращается в проблему жизнеустройства, требующую непрерывного разрешения и пересмотра. В колышавшемся универсуме дуализируемого рациональностью мира возникают «зазо-

ры», открывающие широкий простор символической, собственно культуротворческой деятельности. Раскрытие в динамике жизненного развития места организации преобразует образ мира. Из пространства видимого, которым оперирует тотемистический миф, человек переключается к инстанции невидимого, чаемого, предполагаемого. Подобная установка в оценке оснований собственного мира приводит и к соответствующим ожиданиям от других миров, моделируемых как миры-«хозяйства», миры-«царства», «власти» и «силы» и т.п. Именно таковыми мы застаем их в традиционном фольклоре.

Пространство мира взрезается на дискретные зоны и участки, которые семантически выделяются человеком и дифференцируются, структурируются, в логическом плане выстраиваются в серии каузальностей, распределяются по принципу большей витальной или сакральной насыщенности, а с утилитарных позиций — доступности и близости человеку. Отношения к такому миру оказываются опосредуемы отношениями с хозяевами локусов, расположение которых предполагает идею властного Центра (в фольклоре герой имеет дело с властными персонажами из «иных миров»: «царевна-лягушка», «мышинный король», «царевна-змея», «подводный царь», «царь-ворон», «хозяйка медной горы» и т.п.). Циклическая динамика воспроизводства локусов и их балансировка опосредуется мифом Начала, органически связанным с идеей Центра локуса.

Сами эти пространства обладают качествами вполне самостоятельных миров-хозяйств (царств), отношения между которыми развиваются на основе взаимности: кормления и дарообмена, с одной стороны, последовательности и упорядоченности, с другой. Собственно

и внутри человеческого мира помимо дома особое место отводится пространствам, предполагающим обмен и взаимность, порядок и организацию. В таковой функции в древних поселениях первых земледельцев могли выступать открытые площадки с общественными печами и ямами-хранилищами, места совместных трапез, ритуальных действий и обмена продуктами жизнедеятельности. Вероятно, аналогичные функции переходят к так называемым «большим домам» (Т.Корниенко), «нестандартным постройкам» (Ю.Андреев), «престижным строениям» (О.Оранже), «домам с неопределенными функциями» (А.Зубов) и т.п., повсеместно обнаруживаемым археологами на территориях поселений первых земледельцев, выполняющих функции то ли «общественных собраний», то ли мест исполнения ритуалов, то ли хранилищ продуктов, в первую очередь зерна, иногда того и другого вместе. Параллельно им в рамках поселений и за их пределами — как правило, в центрах или на границах экологических и ландшафтных зон — оформляются различные ритуальные площадки для разнофункциональных магических обрядов и общественных мероприятий. Обязательным элементом обрядовых действий за исключением «ритуалов бедствий» (В.Тэрнер) являлись общественные пиры и коллективные трапезы.

Функция таковых пространств — служить местами ритуального единения, взаимной связи и взаимного кормления, организуемого в строгом порядке, образуемом разными режимами ритуальной последовательности. Следствием и продуктом этой направленности человеческих устремлений становится массовое производство и непрерывное воспроизводство символических форм жизнедеятельности — собственно культуры.

Хозяйство, облачающее социальность в каркас символических универсалий, перерастает из функций кормления и организации в культурутворчество.

### **Витальное и сакральное**

Отношение хозяйства и культуры в структурном отношении тождественно отношениям витального и сакрального<sup>30</sup>. Локусы сакрального отмечают культурными средствами разрывы в живой ткани витальности, т.е. различают локусы ослабления тотальной сплошности витальных сил. Культура не просто отмечает эти локусы как нуждающиеся в выработке порядка (ритуала или обряда) перехода от «слабости» к «силе». Им соответствуют обряды восстановления или возобновления, ритуалы Начала – те же календарные обряды, обряды жизненных и хозяйственных циклов и т.п.

Тело витальности предстает в хозяйственном виде – облаченным в «заплаты» сакрального. Именно сакрум обнажает наличие «дыр» и «разрывов» в органической ткани социальности, и его порывы облачают «локусы разрывов» в ритуальные «слова» и «вещи». Они могут быть «теми самими» или «другими», в том числе теми, которые некогда обеспечивали «сшивание» социального тела в других локусах. Они становятся завораживающими человека и отделяющими его от естественного природного мира символическими объектами социальности, которые есть уже другая реальность – культурная. И если представить культуру во всей ее целостности, образованную избыточностью выразительных средств, то окажется, что фактически она целиком «покрывает» сакральными метками весь ландшафт социальности, образуя как бы «поверх» него мир второй

природы — некое мистическое, исполненное тотальным сакрумом надсоциальное тело. Оно все — образное воплощение витальности, ее избыток, воплощающий (по А.Ф.Лосеву) диалектику Становления—Сущего(Бытия)—Единого, которые все — «триединая стихия Смысла». Именно здесь — в инстанции коллективного сознания/бессознательного — совершается событие встречи Витального и Сакрального и глобальная медиальная трансформация — разворачивается процедура оцельнивания, преобразующая множество предметностей (ставшего) мира в единое космическое тело (архетип кормящего, непрерывно «становящегося» живого ландшафта).

В идеале именно оно очерчивается пунктирами сакральных меток, сливающихся в единое лоскутное и многоголовое сакральное тело. Сакрум — это оболочка человеческого, надеваемая на природное как знак овладения. В этом ракурсе нет ничего постоянного, т.к. ритуал не может быть непрерывным: указывая на непрерывное, он сам — воплощение временности, срочности, пограничности, ибо сам отмечает искусственные границы и обеспечивает переходы, предлагая правила и представляя тот или иной порядок перехода границ (*rites de passage*).

Сакральное (в ритуале) = вещи/слова/тела — суть смыслы. Ибо в них (вещах или культурных артефактах) заложен механизм встречи «природного и культурного», запечатлевается одно в другом, наполняется семантикой перехода—связи—отношения—обмена.

В традиционных культурах, где отсутствует тотальная обособленность (изъятость) человека из природы (как в современном урбанизированном мире), где локальные социумы окружены природными ландшафтами, — миры природы и социальности

находятся в диалогических отношениях, отношениях взаимопроникновения. Сквозь природу «сквозит» человеческое, а сквозь человеческое «сквозит» природное — но вместе, и природный мир и человеческий мир как бы прозрачны — через одно видно «иное», сквозь зримое проступает чаемое, сквозь Присутствие — сквозит инстанция Отсутствующего. Их дуализация заряжена энергией Смысла, их отношение потенцировано поиском смысла, их встреча чревата смыслом.

Более того, человеческое и природное пронизывают друг друга «насквозь», переходят друг в друга, связаны друг с другом наслоениями дискурсов, цепочками слов, тел и живых ландшафтов. Традиционный текст (фольклор и миф) изображает мир через отношения «этого» (реального) и «иного» (других, виртуальных) миров (Е.Левкиевская). Странствие героя, будь то сказочный персонаж или погруженный в камлание шаман, изображается как путешествие по мирам Вселенной (ветвям мирового дерева). Все, что происходит в этом мире, является откликом на происходящее в других мирах, и восстановление порядка в человеческом мире возможно только через общее упорядочение отношений между мирами.

Но такая же, зафиксированная мифом модель все-связности миров существует и в хозяйственной реальности. Засеянное поле — уводит к лесу или даже ведет в лес. Животные становятся домашними, располагаются в человеческом мире, но подвергаясь изменениям в человеческой среде, они не перестают быть животными, сохраняют природную самостоятельность, нуждаются в выпасе на лугу и в лесу. И потому сами они являются объектами привлекательности для диких хищников, которые также оказываются причастны к судьбам человеческого мира и т.п. Это взаимопроник-



новение и связь миров служит наилучшей метафорой для осмысления характера витальности, которая есть единство всех форм жизни, обмен жизненными силами, продуктами жизнедеятельности и живыми энергиями.

Их тождество и подобие в культурном космосе подчинено контекстам метонимического и метафорического. Каждый троп задает определенную инстанцию значения, но только сведенные вместе, в свете друг друга, они образуют инстанцию смысла как совокупности значений, нагруженных множественными логиками различий. Хозяйство — двигатель культуры и, в определенном смысле, ее материальное основание, естественный регулятор человеческой «машины желаний», упорядочивающий хаос мифа, впервые схватывающего смысл в идее кормления. Но хозяйство же творит миф. Отмечая локусы разрывов самопорождающей витальности и утверждающей себя в мире социальности, миф хозяйства обращает к инстанции актуального отсутствия. Человек не может жить только в пространстве видимого. Желание, пусть даже порожденное на первый взгляд примитивным стремлением к сытости, преобразует пространство невидимого в пространство ожидаемого и сокровенного. Хозяйство и культура заряжены мифом, и в мифе обретает свои целостные очертания сама социальность.

### **Глава 3. Традиционное аграрное общество: тексты зерна**

Между тем с идеей хозяйства связана идея символических универсалий как продуктов человеческой жизнедеятельности, обладающих способностью «пере-

водимости языков» человека и мира. Способность превращения внутреннего во внешнее и наоборот делает эти универсалии уникальными средствами обмена, ибо все они — суть одно, предполагающее Целое мира. Обладание этими универсалиями, их культивирование и воспроизводство обуславливает вовлеченность человека в магический универсум. Так называемый *реципрокный обмен* фиксирует взаимные связи и отношения, преодолевающие разрывы и стирающие различия, предполагает универсальный язык общения через ритуальный институт дарообмена.

### Семантика зерна

Таким универсальным символом становится зерно и продукты из него, позже хлеб (с VII тыс. до н.э.), которые выступают в ритуальной функции задолго до возникновения производящего хозяйства как такового. Семена докультурных злаков и используемые для их растирания ступки и песты обнаруживаются во многих древнейших святилищах уже в эппалеолитическую эпоху, а в неолите становятся распространенными среди артефактов поселений<sup>31</sup>.

Отношения реципрокции и редистрибуции одинаково маркировались все тем же символом зерна. Практики хранения и распределения Зерна превращаются в обязательный атрибут «кризисного менеджмента». Во время голода, неурожая, нарушений продовольственного обеспечения именно запасы зерна выручали от голодной смерти массы населения.

Зерно является универсальным символом производства, потребления, обмена, ритуала, божества, общества. Обращение с зерном, будь то посев, жатва, об-

молот или потребление в пищу, наполнено одинаково ритуальным смыслом, означает связь прошлого и будущего, человека с человеком, общества и природы, живых и мертвых и т.п. Любой акт дарообмена, как правило, сопровождается праздничным застольем, т.е. вкушением пищи, включающей прежде всего блюда из зерна, в том числе каши, из дробленых круп или муки (блины и т.п.). Как и прежде, общественный пир связан с ритуальным изобилием и символикой всеобщей связи.

Реципрокный дарообмен, универсальным символом которого являлось зерно, гарантировал воспроизводство образа мира как воплощающего множество элементов единого социального тела. Находящийся в его основе ритуал с использованием хлеба обеспечивал саму возможность социальности, возводимой к архетипу родового единства, человеческой общности, органической целостности. Очевидно, зерно не просто составляло основу продовольственных запасов коллектива, но и служило основным предметом межгруппового ритуального обмена. Вероятно, эта функция зерна в качестве гаранта социальной стабильности была первична и таким образом она была ассоциирована непосредственно с социальностью как универсальным порядком кормления.

Зерно служит выражением принципа социальности как отчуждаемости и подразумевает включенность в систему обмена = *жертвы/дара*. Иероглиф «собственности» в египетской письменности включает последовательные символы «землю», «змею» и «зерно». Примечательно, что зерно включено в иероглиф земли, который без признака «зернистости» превращался в символ «воды»<sup>32</sup>. Очевидно, с «зернистостью» связано представление о плотной консистенции, «косности»,

как источнике формы, придающей земле особый, сопряженный с социальностью порядок оформленного (отелесненного) бытия. Если «змея» символизировала тело, вместе с «землей» распознаваемое как силовое начало, то «зерно», связанное с идеей множества/целостности, превращалось в символизацию принадлежности социальной общности, включенности в силовой магический (ритуальный) универсум, внутренней связности (прочности и устойчивости) и внешней «простертости» социального порядка в мир. Именно зерно служило символом самодостаточности социальности в природном ландшафте, относительной независимости в пределах предоставляемой им кормящей функции, включенность в порядок *собственного*, магически и ритуально (в повседневной практике) обеспечиваемого.

### **Жертвенность и царственность**

Зерно – воплощение принципа перехода-связи миров, исключительная метафора единства жизни и смерти, в которой идея хозяйства как связи сопряжена с идеей культуры. Герман Кеес в работе о заупокойном культе в древнем Египте ссылается на фрагмент изречения из «Текстов саркофагов», в котором говорится о превращении тела умершего в бога зерна Непри. «В нем одном нижеегипетское зерно было столь же “зрелым, как на ребрах Геба”, и “наливным, как на ребрах Осириса”, а умерший – живым, тем, кто вышел из Осириса» благодаря Исиде, сотворившей благо для своего сына Хора и вскормившей его, родив – если следовать смыслу египетского сюжета – от семени Осириса. За перечнем связанных с Осирисом персонажей встает новый ряд богов. Это Ху – персонификация изречений,

которым прабог Атум сотворил мир, а также бог-художник Птах Мемфисский, отождествляемый с мемфисским же «владыкой Зенент» — божеством «владыкой престолов»<sup>33</sup>. Тем же эпитетом наделен легендарный «первозданный холм», как некий аналог индоевропейского (авестийского) «древа всех семян» (всех зерен), в виде священного дерева, выросшего на том же Холме (Мировой горе) — острове посреди священного озера Варукаш [Меног-и-Храд, гл. XII, 14, 28—42]<sup>34</sup>.

Из этого наслаивающегося континуума «околозерновых» образов, воплощающих плодотворящие, творческие и коммуникативные способности живых людей, произрастает мистический образ Осириса-мертвеца. «Я (тоже) Осирис. Я вышел из тебя (зерна). Я вошел в тебя, я налился в тебе, я созрел в тебе, я упал на тебя, я расту как зерно, что приносят достопочтенные, меня покрывает Геб. Я буду жить, я не умру. Я — ячмень, я не умру»<sup>35</sup>.

Зерно в этом фрагменте тождественно космосу, является воплощением его производительной мощи. И в этой производящей функции зерно олицетворяет основные принципы социальности, является носителем идеи социальности и общественных связей. Зерновые запасы, составляя основу продовольственных запасов, воплощали идею непрерывного общественного кормления и связанного с ним общественного порядка. Распределение зерновых запасов являлось необходимым в случае неурожаев и общественных бедствий, вызванных засухами. Но зернохранилища раскрывались также в случае общественных праздников и государственных ритуалов.

В Древнем Шумере помимо празднования нового года важнейшим общественным мероприятием был праздник Акиту (шумер. a<sub>2</sub>-ki-ti). Он состоял из двух

циклов — весеннего Акиту (праздника сева) и «Акиту жатвы». «Слово, от которого пошло название праздника, до сих пор не имеет адекватного перевода; оно обозначает сооружение за территорией города, в котором некоторое время находится божество перед своим торжественным возвращением в город. В конце прежнего полугодия оно покидает свой город, потом водворяется в акиту и наконец возвращается назад, свидетельствуя своим появлением о начале нового полугодия»<sup>36</sup>.

В Урский период известно, что «...у каждого города есть свой акиту, в котором принимают участие местные божества. <...> акиту представляет собой сооружение, имеющее как культовое, так и хозяйственное назначение: это и склад, на котором хранятся связки тростника, битум, медные орудия труда; это и поле, с которого собирают приличные урожаи ячменя; это и двор, предназначенный для культовой деятельности»<sup>37</sup>. Божество города, претворяясь в зерно, совершает путешествие в землю (акиту), а затем из земли — в зернохранилище (акиту). Архетипика священного брака тотемного предка с матерью-землей (эпохи родовой архаики), обосновывающая право родового коллектива на обладание территорией оседлости, через метаморфозу зерна трансформируется в архетипику обновляемого ежегодно брака божества — Хозяина места с территорией (городскими владениями) и обществом, кормящимся с этой территории и кормящего в ответ божество-хозяина.

«...Из хозяйственных и административных текстов III династии Ура можно представить себе примерный сценарий урского праздника акиту. Празднество первого месяца длилось в Уре от пяти до семи первых дней, а через полгода — в течение первых одиннадцати дней. <...> весь ритуал раскладывается на три части: а) опре-

деление судьбы бога; б) его уход из города в акиту и пребывание там; в) принесение богу больших жертв и возвращение его в город. В Бад-Тибире героем праздника становится Думузи; в Дрехеме — возможно, Ни-назу. Про этих богов известно, что они часто выступают в роли жертвы Подземного мира, который на время поглощает их»<sup>38</sup>. Таким образом, божества, воплощающие символику Зерна, посеваемого в землю, а затем поставляемого в общественное зернохранилище, становятся почитаемыми в эти праздники.

### **Символика воскресения**

Зерно являлось основным продуктом жертвоприношений наряду с мясом и пивом, поэтому prerогатива обращения зерна принадлежала в первую очередь старейшинам и жреческой корпорации. Но именно зерно являлось предметом распределения в периоды неурожаев. Содержание складских запасов зерна в Верхнем Египте со времен VI династии находилось в ведении номархов. Например, номарх Хенку области Гора гадюки (Иераконпольский, XII-ном Верхнего Египта) называл себя «начальником ячменя Верхнего Египта»<sup>39</sup>.

Некий Сени (видимо жрец храма, выполняющий функции номарха, поскольку институт монархов в Верхнем Египте в ту эпоху не зафиксирован) сообщает в своей надгробной стеле: «Раздавал я ячмень Верхнего Египта для поддержания жизни всему этому городу (вероятно, Гесса) из дворцовых ворот областного князя, начальника жрецов Джефи в плохие голодные годы»<sup>40</sup>.

Аналогичная ситуация существовала и в Древнем Шумере. Конусы В и С с надписями царя Урукагины (UKG. 4–5) сообщают о ситуации общест-

венных беспорядков<sup>41</sup>. Они содержат законодательную декларацию Урукагины с подробным перечнем всех правонарушений до его правления и всех нововведений с момента его воцарения. Приход к власти нового царя изображается как воплощение «нового семени». Прежняя власть ассоциировалась с устареванием тела социальности и распадом его на фрагменты, обособлением всех от всех, бесчинством сильных (ср.: характерные глаголы «забирали», «отмеряли», «отбирали», «отделяли» и т.п.). Старое время было временем всеилия и произвола «воинов энси», господством сил хаоса.

Вновь установленный порядок изображается как время прекращения грабежей, возведения храма и превращение имущества в общественное достояние — собственность бога Нингирсу. Вероятно, речь идет о лишении власти прежних чиновников, известных своими поборами. Наведение порядка и регламентация налогов связывается, по всей видимости, с установлением государственных (твердых) цен, поддерживаемых в том числе твердыми размерами платежей зерном за храмовые ритуалы и общественные работы, контроль над которыми был передан из ведения военного и чиновного сословия жрецескому. Сцены наступившего в связи с реформами всеобщего благоденствия представляются через изображение ритуала жертвоприношения богу Нингирсу. Ритуальным текстом воспроизводился архетип «взаимного кормления» внутри общества: боги окормляют правителей и жрецов, правители и жрецы окормляют людей, люди кормят жрецов, правителей и богов и т.п. Зерно — во всех формах его обращения — становится не только основным условием «твердости валюты», но и символом социального единения, все-



общей связи. А в надписи Урукагины — оно предстает и основным атрибутом текста, который можно назвать «текстом зерна».

«Когда бог Нингирсу, герой Энлиля, Урукагине царственность города Лагаша вручил, из 36000 человек за руку его взял, прежнее положение он (Урукагина. — Ю.Г.) установил. Слову своего царя, которое Нингирсу ему сказал, он внял. От лодок лодочников отстранил, от ослов, от овец пастухов отстранил, от сети рыбаков отстранил. От положенного ячменя жрецов-умастителей заведующего запасом отстранил. <...> В доме энси, в поле энси бога Нингирсу хозяином их поставил. От границы бога Нингирсу до моря контролеры человеку не указывали. Для похорон умершего (было необходимо): 3 кувшина пива, хлебов 80. Одно ложе, одного лучшего козленка ухмуш уносил; 3 бан (= ль уль) зерна плакальщик уносил. Если на “тростник Энси” человека приводили, (было необходимо): 4 кувшина пива, хлебов 240. 1 уль зерна ухмуш уносил, 3 бан зерна плакальщик уносил. Один женский головной платок, одну силу благовония верховная жрица уносила. 420 хлебов сухих — это хлеб положенный. 40 хлебов свежих — это хлеб положенный (для) уст. 10 хлебов свежих — хлеб жертвенного стола. 5 хлебов “человека-оглашения”, 2 амфоры пива, один кувшин саду певчего (из) Гирсу. 490 хлебов, 2 амфоры пива, один кувшин саду певчего (из) Лагаша. 406 хлебов, одна амфора пива, один кувшин саду певчего. 250 хлебов, одна амфора пива плакальщиков. 180 хлебов, одна амфора пива старцев из Нина. Игинуду масло отмеренное установленное, 1 хлеб (для) уст его, 5 “хлебов ночной жертвы” его, и один “хлеб утренний” его, 6 “хлебов полуночи” его. 60 хлебов, одна амфора пива, 3 меры ячменя — жрецу

сагбур. Плату за перевоз в воротах двум юношам он отменил. Ремесленникам “хлеб поднятия рук” он отменил. Администратор храма в сад бедной горожанки не входил. <...> К дому вельможи дом шублугаля примыкает. Если этот вельможа “Хочу у тебя купить” скажет, (и) когда он будет покупать, “Серебро по-моему желанию отвьешь мне, мой дом — корзина, наполни его зерном!” скажет, и когда он не сможет купить, этот “большой человек” шублугаля в гневе из-за этого пусть не трогает — (так) он приказал. Жителей Лагаша от подушной подати, меры положенной, насыпания зерна, воровства, убийства, заключения он избавил; освобождение (граждан) установил. Чтобы бедняк (и) вдова человеку сильному не передавались, с богом Нингирсу Урукагина этот договор заключил...»<sup>42</sup>.

Натурализованные формы обмена естественны для общества, которое не выработало идеи собственности и воспринимает мир через предметные отношения обращающихся потоков тел и вещей. В обращении множества представляется картина переливания плещущей через край жизни. Лицемерие этих картин всеобщего изобилия и всесмешения — само по себе ритуальное действие, магически создающее благополучие.

#### **Глава 4. Традиционное аграрное общество: литургия «окормленных»**

Речь идет о бедном обществе, переживающем человеческое существование как балансирование на границе жизни и смерти, в котором этот мир сосуществует с параллельным ему «иным» миром, как нищета соседствует с богатством и является ее оборотной

стороной. И до тех пор, пока общество живет по законам «выживания», в его идеологии должны присутствовать идеи милостыни к неимущим: падшим, нищим и убогим. Вне идеи общественного попечения бедноты и тотальной связности всех социальных страт общество распадется. Общественные раздачи зерна, как и общественные праздники и ритуалы, выполняют не просто функцию поддержки бедноты, но и обеспечивают связность социального тела, осуществляют функцию кормления как особую форму коммуникации. В общественных ритуалах и пирах достигается непосредственный контактный стиль взаимодействия. Этой же задаче служили помимо ритуалов и воинские компании, регулярные объезды территории, особые царские ритуалы и т.п. Царская власть обеспечивала и олицетворяла земное плодородие и общественное изобилие, поэтому периодическое причащение ее могущества сулило неувядающее здоровье и имущественное благополучие. Кормления являли наглядный образ общественного единения, воплощая идею изобилия и процветания.

### **Социальность как право на кормление**

Институт ритуального кормления обеспечивал прочность и стабильность общества. Малейшая кризисная ситуация в бедной стране угрожала катастрофой, т.к. имела своим следствием прежде всего перебои в попечительском механизме общества, нарушение принципа «непрерывности кормления» социального тела. А «кризис кормления» для низов сигнализировал о неблагополучии в верхах, что немедленно вело к утрате авторитета власти и предвещало беспорядки. Всевластие сильных также означает забвение обществен-

ных устоев и заключается в том числе в их узурпации права распоряжения общественными запасами, равносильное попранию священного достояния, служащего воплощением совокупного труда, силы и богатства общества. «Игры» с продовольствием в общественном мнении означают попрание основного из прав человека — права на жизнь. А это означает не просто разрушение общественной нравственности, но и нарушение прав богов на кормление, неминуемо ведущее к социальному распаду.

Любое нарушение равновесия в бедных обществах — непосредственная угроза жизни человека и угроза существованию Космоса.

Не только в древности, но и спустя несколько тысячелетий аналогичную ситуацию мы встречаем в эпоху средневековья<sup>43</sup>. В средневековой Европе во время голодных бунтов буйное поведение толпы сопровождалось всеобщими изъятиями хлебных запасов. Это «оправдывалось глубоко распространенным убеждением, что она (толпа. — С.Д.) действовала вместо правительства. Если мировые судьбы были не в состоянии выполнить свой законный долг и гарантировать поставки продовольствия, то толпа выполняла предписания Ассизы вместо них»<sup>44</sup>.

Право на кормление (=право на жизнь) — основа всех естественных прав, которая имеет отношение не к логике или культуре, но к условиям воспроизводства жизни, которую силятся воспринять и логика и культура. Более того, это право и формирующая его идея кормления служили гарантом непосредственной связи власти и народа, воплощением единства социального тела.

Как отмечала Луиза Тили, «во время *gebein* — великого хлебного бунта в Лионе в 1529 г. — по крайней мере, это можно сказать о *menu people*, простонародье. Тол-

па под лозунгом “Коммуна поднимается против укрывателей зерна” собиралась там, где обычно проводились городские собрания, а затем пошла по городу, открывая муниципальные зернохранилища и захватывая зерно у богатых людей, имевших большие запасы: это были именно те действия, которые муниципалитет предпринимал в прошлом, но не успел сразу предпринять в течение данного кризиса. Во время хлебного бунта в Провене в 1573 г. ремесленники захватили зерно, которое было продано по высокой цене иногородним покупателям, потому что городские власти не обеспечили город хлебом по справедливой цене»<sup>45</sup>. Именно хлеб выступает объектом манипуляций власти и ответных реакций населения в средневековых городах Европы во времена общественных неурядиц. То же можно сказать и о межконфессиональных противоречиях. Попраание святынь имеет соответствующую демонстративную направленность, и объектом этой направленности вновь выступает церковный хлеб, причем именно в своей ритуальной функции.

Во время столкновений протестантов с католиками в 1561 г. по сообщению парижского каноника Брюслара «в церкви св. Медарда в Париже в 1561 г. толпа гугенотов зажимает в угол пекаря, охраняющего дарохранилищницу с гостиями (символизирующими тело Христово). “Господа, — молит он, — не прикасайтесь к ней ради чести Того, кто пребывает здесь”. “Что, защитит тебя твой Бог из теста от страданий смерти?” — ответили протестанты и убили его. Истинное вероучение можно отстаивать в проповеди или речи, при поддержке меча судьи, направленного против еретика. Здесь его отстаивают путем впечатляющей демонстрации, поддерживаемой насилием толпы»<sup>46</sup>.

## Жизнь как непрерывность кормления

Архетип кормления в европейской культуре блестяще выразил М.Бахтин при анализе романа Франсуа Рабле. Это знаменитое описание феномена «гротескного тела» – воплощения карнавальной стихии средневековья. Телесные нужды настолько поглощают человека традиционного общества, что весь мир сводится для него к идее воспроизводства жизни, воплощаемой в кормящем ландшафте социальности. Социальное тело представляется кормящей инстанцией вселенского тела, которое Бахтин определил как «гротескное тело». Основной его признак – непрерывность кормления. Самое страшное для этого тела – прекращение кормления. Именно этот архетипический образ прожорливого тела во всевозможных вариациях его «насыщения» и отправления физиологических нужд – воспроизводится коллективным бессознательным. А проникая в общественное сознание, этот образ превращается в основного персонажа средневековых космогонических драм и народных празднеств. «Тело это поглощает мир и само поглощается миром <...>. Поэтому самую существенную роль в гротескном теле играют те его части, те места, где оно перерастает себя, выходит за собственные пределы, зачинает новое (второе) тело: чрево и фалл. Им принадлежит ведущая роль в гротескном образе тела; именно они подвергаются преимущественному положительному преувеличению – гиперболизации <...>. Следующую по значению роль после живота и полового органа играет в гротескном теле рот, куда входит поглощаемый мир, а затем – зад.

Ведь все эти выпуклости и отверстия характеризуются тем, что именно в них преодолеваются границы между двумя телами и между телом и миром, происхо-

дит их взаимообмен и взаимоориентация. Поэтому и основные события в жизни гротескного тела, акты телесной драмы — еда, питье, испражнения (и другие выделения: потение, сморкание, чихание), совокупление, беременность, роды, рост, старость, болезни, смерть, растерзание, разъятие на части, поглощение другим телом совершаются на границах тела и мира или на границах старого и нового тела: во всех этих событиях телесной драмы начало и конец жизни неразрывно между собою сплетены.

<...> В сущности, в гротескном образе, если взять его в пределе, вовсе нет индивидуального тела: ведь этот образ состоит из провалов и выпуклостей, являющихся уже другим зачатым телом; это — проходной двор вечно обновляющейся жизни, неисчерпаемый сосуд смерти и зачатия. <...> гротескное тело космично и универсально: в нем подчеркиваются общие для всего космоса стихии — земля, вода, огонь, воздух; оно непосредственно связано с солнцем, со звездами; в нем знаки зодиака; оно отражает в себе космическую иерархию; это тело может сливаться с различными явлениями природы — горами, реками, морями, островами и материками; оно может заполнить собою весь мир»<sup>47</sup>.

Собирание и разбирание такого тела — основа ритуалов «начала» (года, цикла, сезона, очередной хозяйственной акции и т.п.) и ритуалов бедствий (неурожая, эпизоотий, голода, засухи, холодов и т.п.), и связанных с культом плодородия мистерий. Все ритуальные действия сводятся к процедуре или сопровождаются обрядом разбирания старого (утратившего позитивные энергии, изможденного, иссохшего, обессиленного и т.п.) тела (мира или его отдельного сегмента, социаль-

ности, природы и т.п.), перегруппировкой его элементов и собиранием заново в обновленном состоянии силы, молодости и могущества.

Гротескный модус изображения тела и телесной жизни господствовал в искусстве и словесном творчестве на протяжении тысячелетий. Рельефно выписанный М.Бахтиным, образ выражает предельные характеристики и аффективную природу традиционной акциональности, ощущение существования «на разрыве», на грани «жизни и смерти», воспроизводимое всеми элементами культуры: ритуалом, праздником, культовым актом или трудовым действием. С ним связана вся архетипика трудовых локусов, вырабатывающих практически универсальные этики выживания. Обеспечение этого порядка служат не только общественные кормления, но и обеспечивающая бесперебойность потребления — жесткость традиционного уклада, а также смягчающие «оборотные» стороны этой жесткости милосердие и забота о попечении бедных и неимущих.

### **«Паче убогихъ не забывайте...»**

Нет ничего страшнее «смутных времен» и утраты порядка в таких обществах. Они приводят к неисчислимым жертвам, всеобщему хаосу и разорению. Моральная экономика — это этика выживания, которая предполагает особые институты попечительства над «сырыми и убогими», нищими и бедствующими. В христианских странах эта функция возлагается прежде всего на Церковь. На Руси идеи общественно-попечительства были распространены во все времена, формируя основы «социальной концепции» Православной церкви.



Но и носителям власти эти идеи представлялись сверхактуальными. В «Поучении Владимира Мономаха»: «Всего же паче убогихъ не забывайте, но елико могуще *по силе кормите*». И самому себе Владимир Мономах ставил в заслугу социальную деятельность: «Тоже и худаго смерда и убогие вдовице не даль есмь сильнымъ обидети»<sup>48</sup>.

Летописные тексты сообщают об огромных княжеских милостынях, раздаваемых нищим: то один князь «розда убогимъ имение свое... и розъсла милостыню по всей земли» (Галицко-Волынская летопись); то «друзии же в миру... имение свое отдающе въ милостыню... нищим, маломощным, убогим, кормяще и напаяюще и милостынею учрежающе» (Псковская первая летопись)<sup>49</sup>. Распространение этой идеологии связывалось с оцерковлением общества.

Митрополит Киприан, ратовавший в своем «Послании...» (1378) за сохранность церковного имущества и запрещавший епископам его раздаривать, аргументировал свою позицию следующим образом: «Котории бо яже стяжаша имения въ своего епископства времени, не имут власти оставляти, им же хотят». О себе Киприан свидетельствовал как о собирателе и хранителе церковного имущества. И совершенно в духе древнеегипетского номарха «держателя зерна» он возвещал о своих заслугах в окормлении («оправлении») в тяжкую годину приходской округи («мест церковных», «городка» и «сел»): «Места церковная, запустошена давными леты, оправиль есмь приложити к митрополии всея Руси», и еще целый городок — «яз его оправиль и десятину доспел к митрополии же и села», и в большой области «места исправиль», а еще иные места — «и язъ тых доискываюся»<sup>50</sup>.

Вся православная книжность и житийная литература пронизана взыванием к милости и подаянию, заботе о неимущих, об окормлении голодных, и наполнена соответствующими примерами. Подобно многочисленным житийным персонажам западного христианства, кормящих буквально собственным телом страждущих, православная, но по сути весьма светская «Повесть об Улиянии Осорьиной», жертвующей собственным имуществом на благо страждущих, становится образцовой в этом контексте. Показательно, что автор повести – не церковник, но дворянин, сын Ульянии, т.е. сам фактически лишившийся наследства. В ежедневных проповедях и наставлениях идеи благотворительности разносились повсюду и гнездились во всех слоях общества.

Нарушение морали и заповеди помощи близким ведет в бедном обществе прямо к физической гибели. Жесткосердие имущих оборачивается потерей накопленного и неверно используемого имущества и обрушения общества в хаос. В «Сказании» Авраамия Палицына, как отмечает В.С.Демин: «Авторский взгляд охватывал расхищаемое имущество на пространстве зримого поля, селения, города, монастыря. <...> “...обретется бесчисленно расхищаемо всякого хлеба, и давняя житница не истощены, и поля скирд стояху, гумна же пренаполнены одоней, и копен, и зородов”»<sup>51</sup>. Но это видение обращает православного человека к восприятию иной реальности. Он прямо указывает на стоящие за этими картинами ужасы всеобщего одичания, грядущей смерти и звериные очертания нового человека, утратившего общественные скрепы, рассеивающегося по миру, превращаемому в пустыню. «Нигде бо христиане земледелцы и вси бегающей и не могуще жит

семенных всячески скрыты; везде бо из ям зверие ископоваху и поядаху. Инии же зверие токмо по лесу и по грязи разсыповаху далече. Такожде и казаки и изменники, иде же что останется каковых жит, то в воду и в грязь сыплюще и конми топчающе. А иде же не пожгут домов или не мощно взяти домовных потреб, то все мелко колюще и в воду мещуще, входы же и затворы всякиа разсекающе, дабы никому же не жительствовати ту...»<sup>52</sup>.

Комментируя эту картину В.С.Демин замечает: «Вроде бы необязательная деталь — “мелко колюще” — доводит до апогея рисуемую автором картину бессмысленного, иступленного и повсеместного изничтожения жита и запасов.

Картины всеобщего разорения Авраамий преподносит в коде «перевернутого мира» через метафору «пира-наоборот», пира, в котором нет насыщения, но все богатства, не будучи употребимы, т.е. выводимые из естественного оборота, сразу превращаются в «кал»: «Сами убо мы вси не токмо пшеницу изъедаем на трапезах наших, но много злата и сребра в чревеса наша проходит от воздуха, и от земли, и от вод в брашнях», «что же в том пиршестве лукавом содевается? Много злата и сребра в кал обращен пременится» (текст первой редакции — авт.)»<sup>53</sup>.

Любое социальное событие в моральных экономиках и бедных обществах, культивирующих этики выживания, представляется через антитезу жизни и смерти, ибо только порядок, точнее жесткость порядка гарантирует режим общественных раздач и взаимных кормлений, являющихся продолжением правильного хозяйства. Поддерживая нищету (элементы неструктурные), власть таким образом поддерживает прочность и устойчивость социальной структуры.

## Сытость или свобода

«Этика выживания» определяет мироощущение крестьянского населения России и в XIX и в XX вв. «Система социальных связей в традиционном социуме, — пишет О.А.Сухова<sup>54</sup>, — помимо прочего, создавала необходимые условия для обеспечения витальности как помещичьего, так и крестьянского хозяйства. Миф “дворянской усадьбы” как образ мирского благополучия не был простой выдумкой славянофилов или литературной утопией XIX в. Он отражал реальную общность интересов дворян и крестьян в пределах конкретного усадебного хронотопа. А в первой половине XIX в., как мы пытались показать в своей книге «Мать-земля и Царь-город», он имел реальное влияние на внутреннюю политику всего Российского государства. И в преддверии ликвидации крепостного состояния, как отмечает О.А.Сухова, — далеко не во всех случаях крестьяне без опасений выражали готовность ринуться в эмансипированное будущее, как с головой — в омут. Нередко, даже отказывались от свободы, когда на другой чаше весов находились «защита и покровительство». В работе М.А.Рахматуллина приводится характерный пример. «В 1857 г. в ответ на предложение “доброго барина” освободить их от крепостного состояния крестьяне заявили о своем нежелании расставаться с прежней системой социальных отношений. ...Бедные крестьяне боялись лишиться получаемого ими от помещика “частого пособия хлебом, семенами, деньгами на покупку скота и поправку изб”. Как те, так и другие, опасались возможных притеснений со стороны: “Когда ты от нас совсем отступишься, нас всякой теснить будет, а мы твоей милостью много довольны”. Надо

признать, что суждения подобного толка отнюдь не носят характер единичных, что объясняется не просто количественным соотношением “хороших” и “плохих” помещиков, но и утилитарно-прагматическим представлением об идеальном варианте мироустройства (“Тогда уж какая ни есть нужда случится, а к барскому амбару не ходи”)<sup>55</sup>. «Это подтверждает и тот факт, — продолжает О.А.Сухова, — что в памятном 1861 г. одним из мотивов крестьянского противодействия составлению уставных грамот выступало опять-таки опасение потерять право на получение от владельца продовольствия в случае неурожая...»<sup>56</sup>.

Подобная установка целиком воспроизводила модель отношения к верховной власти, основанного на том же принципе взаимного кормления. «Ожидание от монарха милости в смысле разрешения социальных противоречий на другом полюсе уравнивалось признанием необходимости государственного тягла. Но в крестьянской интерпретации тягло понималось не как форма феодальной ренты верховному собственнику земли, а как способ служения Царю. ...Образно нерасчлененность понятий государства и крестьянского “землеустройства” представлена в пословицах русского народа: “Народ — тело, царь — голова”, “Государь — батька, земля — матка”»<sup>57</sup>.

Представление о том, что реципрокная функция (кормления) является пережитком и отпадает по мере развития общества на пути рационализации и развитием хозяйства, является заблуждением рыночного либерализма. Будучи естественной социальной функцией, различные режимы кормления оформляются в общеприменимые практики редистрибутивного аппарата и воплощаются в институтах социальной полити-

ки. Опыт современного общества учит, что таковые режимы не только «восполняют» прорехи рыночного механизма и компенсируют неизбежные утраты населения, но и паразитируют на нем (мафиозные структуры и оргпреступность).

По мере развития редиистрибутивных функций в обществе само кормление перестает быть связанным исключительно с адаптивными стратегиями социальнойности. Точнее, адаптивный комплекс переносится или транслируется во внешние слои социальнойности, превращаясь в способ и средство адаптации разных групп общества друг к другу, к общественным переменам, кризисам и катаклизмам. Кормление смягчает жесткость скрепляющих традиционное общество социальных связей и обеспечивает механизмы развития общества.

Символы и атрибуты кормления выступают естественными символами и атрибутами социальной связи и воплощают идею внутреннего мира, поддерживают устойчивость образующих общество конвенций и отношений, смягчают или корректируют переходы между социальными группами. В социальном смысле кормление, как воплощение идеологии общественно-го единения, обеспечивает поддержку тех, кто оказывается вне социальнойности, кто в позиции социального аутсайдерства выпадает из жестко фиксированных социальных страт, лишается статусов, оказывается в промежутках, в провалах или в «складках» социальнойности. Принципы и идеологии кормления находятся в основании моральной экономики, обеспечивая поступательное развитие социальных институтов.

## Глава 5. Проблематизация хозяйства

При желании хозяйство можно обнаружить и в рамках присваивающих стратегий. Уже здесь присутствует ритуальная составляющая (как система «задержек», «отсрочек» и «переносов» культурного свойства), искусственно организуемая и соответственно интерпретируемая. Кормление — в начале любой социальной общности, оно предполагает единство всех членов общества, окормляемых как единое тело. Хозяйство здесь — все связанное с коллективными действиями и их продуктами, обеспечивающими идею непрерывности кормления. Связь идеи кормления с идеей организации возникает уже в рамках присваивающих стратегий. Сама идея направленного действия (как актуализированное и социально адаптированное желание) возникает в ситуациях фиксированных «разрывов» в условиях естественного потребления.

### Хозяйство — «плюс» идеальности

Хозяйственное мышление пробуждается, когда образуется разрыв телесной «сплошности» и оформляется набор программ и реферативная сеть стратегий их реализации, обеспечивающих заполнение разрывов и восстановление исходной целостности и полноценных условий существования социального тела. Эта задача в своих основаниях предполагает телесные нужды (желания), превосходящие стихийные процессы и потому образующие самостоятельную социальную функцию, направленную на поддержание условий воспроизводства этих программ и обеспечивающих их технологий.

Понятие хозяйства утверждается там, где возникает концепт, выводящий желание за пределы ниши своего естественного (бессознательного) бытования и, таким образом, фиксирующий трудность с автоматической реализацией желания. Идея хозяйства оформляется как некая идеальная проекция социального блага (*этический конструкт*), предполагающая цель и представляющая реальную программу ее достижения (*рациональный объект*) и одновременно инстанцию конструктивной медиальности (*идеальный объект*).

Подвижность этого объекта предполагает возможность варьирования образа, манипулирования отдельными фрагментами, т.е. переноса одних программ на другие, перемещения и взаимозамены одних средств и ресурсов другими, равноценными, т.е. задействует институт обмена (предполагающий мир как целое) как *институционально структурированный объект*. Последний невозможен без наличия избыточных ресурсов, излишков, формирующих образы и идею избыточности, актуализирующих тему общественных запасов как основания и источника распределительного механизма. В совокупности они образуют многослойную матрицу распределительно-топической сети, элементы (фрагменты) которой обладают качествами взаимной заменимости или взаимной компенсации, т.е. организации функций в системе, существующей по законам единого организма.

Следовательно, идея кормления (простого отношения «желания-удовлетворения») в хозяйстве дополняется сложной организационно-распределительной моделью социально-природного взаимодействия, обнаруживающего самостоятельную инстанцию в общественном хозяйстве. То есть идея хозяйства непосредственно пред-



полагает *модель общества* и объективированную в ней *модель мира*. Однако хозяйство является не просто их производной, но и активным модулятором.

### **Хозяйство – «минус» сакрального**

Проблематизация хозяйства возникает из дуального позиционирования элементов мира. Но хозяйство, рождающееся из образуемой этой дуальностью бездны, само по себе ее не преодолевает. Сакрализуя рациональность, выдвигая рациональность на место сакрального, оно не способно вытеснить его, заместив порядком утверждающего себя *сogito*. Оно «латает» разрывы, лечит травмы, устанавливает мосты, плетет сети означиваний и осмысливаний, порождает дискурсы и «серии», цепочки связей и зависимостей. Но тут же через органику и синергетику традиции хозяйство выстраивает себя как текст (плетение), становится сегментом культуры, но при этом локализуется в ее «подкладочной части». Сакральность остается его предчувствием и чаше-мным откровением, заряженным импульсом желания.

Хозяйственные абстракции, едва успевая оформиться в социальные практики, уже поглощаются тканью культуры. Превращаясь в ее институциональный элемент, хозяйство, тем не менее, воспроизводит собственной феноменологией и прагматикой особое «исподнее» видение реальности. Порождая особое ощущение мира, пронизанного «задержками» и «отсрочками», «отсылками» и переносами, хозяйство не способно заместить собой саму реальность. Хозяйство – как технологическая стратегия, физическое усилие или аффективный захват – открывает определенный модус восприятия Мира-для-человека. Но проблематика жиз-

ненного мира не решается Хозяйством, которое остается «минусом» сакрального. Хозяйство – лишь определенный способ проникновения в отдельные локусы мира, в образующие Целое Мира – локальные миры.

Как жизненный мир не ограничивается хозяйственным порядком, так и образ Хозяина не исчерпывает содержательной полноты Человека. Гротескные манифестации непременно будут сопровождать фигуру хозяина во все времена. Прочность его позиции и даже укорененность в земле, неограниченное искусство обращения с различиями, придающие его облику статус основательности, и при этом источаемый им мишурный блеск и подспудное ожидание подвоха создают контрастный и потому всегда поражающий эффект – сочетания основательности и призрачности, глубины и поверхностности, серости и пестроты, низменности и величия. Противоречивость – его основной признак и знак внутренней недостаточности. Из этой исходной недостаточности пробивающегося наружу утробного бытия собственно и рождается неукротимый голод и абсолютное всеядение человека, ограниченного хозяйственным кругозором.

### **Хозяйство – модус Присутствия**

Вне хозяйства невозможно человеческое существование. Однако всегда остается то Нечто, что не охватывается хозяйством, что хозяйство не исчерпывает, но что непосредственно влияет и определяет судьбу самого хозяйства и стоящего за ним хозяйствующего человека. И это Нечто каким-то образом связано с Хозяйством, пронизывает его онтологическим смыслом, наполняет проникновенным звучанием, отбрасывает на

него отблески неизбывной Вечности. Как бы не прикрывался человек хозяйством, сколь бы он ни наплел вокруг себя паутины культуры или логических кругов каузальности, он остается «чист» и «гол» со своей обнаженной внутренней сущностью, которую «производят» хозяйство и культура, подразумевающие эту множественность и полноту, но которыми эта сущность не ограничивается. Именно ее человек может переживать как блаженную пустоту, питающую стремление к избавлению от рамок хозяйства, но также и как источник смысла, который всегда в ответственности за другого и потому — всегда возвращает в хозяйство. В этой чистоте и прозрачности человеческого, остающегося вне любой каузальности и программируемости, человек обнаруживает пространство подлинного бытия, протестирует себя как Отказ и Выход за пределы ограниченности мира и оперирующего его реалиями кругозора. Эту «пустоту» человечности, воспетую буддизмом, можно облекать различными формами, украшать различными стилями.

Но только через движение *сквозь них*, собственно, и можно угадать, что здесь внутри и вовне, опять же «продираясь» *сквозь* инерцию сущего, присутствует он — человек — блаженная пустота, отказывающаяся от непрерывного насыщения. Это та же разверстая полость или зияющая пропасть, но наполненная радостью и болью, счастьем и страданием существа, проникнутого ответственностью и заботой, кочующего в пространстве между внешним и внутренним... И вся внешняя деятельность оказывается для этого мироощущения производством «обрамления» этой внутренней пустоты, скрывающей непрерывно формирующегося в ней человека...

Парадоксальность человеческого уже в том, что его Внутреннее открывается там, где человек выходит за собственные грани, т.е. преодолевает пределы себя. Его широта обнажается в сродоточии и т.п. И то, что в центр этой проблематики выдвигается хозяйство — следствие того же парадокса, согласно которому хозяйство есть инстанция и продукт культуры и ее составная часть и условие.

### **Проблематизация каузальности**

Выделение идеи кормления среди прочих принципов организации представляет по сути основную проблему генезиса хозяйства, подготовившего утверждение нового (традиционного) типа социальной организации. В его основании — территориальный принцип социальной организации и связанное с ним усвоение человеческим обществом ландшафтных стратегий. Именно традиционному обществу присуще видение Мира как Хозяйства.

Хозяйство возникает там, где происходит разрыв единого континуума, в котором, как некогда в «блаженные времена», представлялось «все есть все». Хозяйство — каузальность, потенцированная болью разрыва, — предполагает порядок связи и перехода и начинается с ритуала. Обнаружение внутренней глубинной связи, ориентация в порядке причин и следствий означают фиксацию в не вполне различаемом внешнем мире некоторых различий, группирующихся в ряды устойчивых серий. Разделение внешнего (поверхностного, проявляемого) и внутреннего (глубинного, подлинного), фиксируемое ритуалом, уже подготавливает идею хозяйства, заступающего место сакрального.

Тотальная идея хозяйства, связанная с возникновением производящего хозяйства и традиционного общества, воспроизводится уже догмагическим разделением универсума на свое и чужое, за которым немедленно разворачивается цепочка связей и отношений (ассоциативно-образных, смысловых, причинно-следственных, и всегда магических, предполагающих инструментарий силового влияния), которые, собственно, и воспроизводят идею хозяйства. Разрыв тотемического континуума есть фиксация частного различия, облакаемого в оболочку локального универсума. Любая локализация «иного» в архаическом мировосприятии есть предпосылка всякой проблематизации. Миф отражает такого рода дуализацию пространства: мир реальный и мир «иной» потусторонний, который, тем не менее, не есть совершенно отчужденный. Между ними существует связь, а следовательно, возможны конвенции. Хозяйственная деятельность предполагает возможность манипулирования объектами иного мира, их организации, установления договорных отношений с хозяевами и силами мест и предметов. Этой возможности не существовало бы вне архаического института ритуального кормления, жертвоприношения, превентивного дара.

### **Хозяйство – удержание Присутствия**

Сама возможность отдифференцирования локальных пространств существует именно потому, что в ней реализуется исходное материнское начало «отпочкования» дочернего локуса, предполагающая возможность его воссоединения с материнским телом. «Отпадение» не просто допускает, но и предполагает «воссоедине-

ние» в некоем «будущем», которое, собственно, не будущее, в современном понимании, но Вечность, идеальное пространство, где сохраняется идеальная проекция «всего во всем». Таким образом, фиксация различий уже предполагает идею времени, пусть и в ее дуальном варианте архаического миропонимания, как воплощения Эона — идеального пространства-Времени, дробящегося на своей периферии на множества частных времен-концептов, сходящихся в Вечность.

Идея Эона — времени Вечности, бесконечно длящейся, к которому принадлежат все и которому подлежит всё, как единого мистического тела, все вбирающего — означает, что это время есть подлинное, вмещающее в себя бесконечное множество времен. На это опространствовленно-отелесненное качество Времени обратил внимание Хайдеггер, придав ему статус Бытия. Но такая восходящая к сакральной традиции рационализация уже предполагает хозяйство. В традиционной культуре оно всегда «больше самого себя», связываемое прошлым и будущим в зыбкое *настоящее*, пространствующее между силовыми различиями в хрупком мире *освоенного*.

Хозяйство бытует, отражая функции сопряженной с миром телесности, распределенное своими отраслями между различными дискретными отрезками или фрагментами реальности (мирами и хронотопами), располагающими собственными критериями каузальности и законосообразности. Их различие, а также обнаруживаемая за этими различиями серийность и лоскутность единого тела мира, уже вносит трудность, заставляет останавливаться у линий разрывов и трещин, обнаруживать несоответствия и отыгрывать эти несоответствия. Разрыв исподволь порождает боль и

травму. Причинная связь неожиданно, чисто эмоционально оказывается сопряжена с образом преодоления себя, идеей жертвы и испытания. Идея хозяйства вбирает эту совокупность комплексов и связанных с ними проблем: рациональности, причинности, отношения единства и множества, жертвенности и власти, тотальности и дискретности, целого и составляющих его частей. Магия уже на том основании хозяйственная практика, что предполагает каузальность и возможна в мире распознаваемых причин и предполагаемых следствий.

Каузальность есть составляющая компонента Идеи Хозяйства. Каузальность и хозяйственность объединяются в единый этимологический и смысловой ряд не только общей линией выделения в реальном мире причинно-следственной преемственности событий и явлений, но и прагматической репрезентацией осваиваемых каузальностью и хозяйственностью принципов. Идея освоения здесь первична. И в логическом аппарате и хозяйством осваивается *мир для меня*, для моей обращаемости и ориентации в мире, с моим участием в его судьбе. И в том и в другом случае прочерчивается вектор «от меня — ко мне», в котором Я первично, и ракурс освоенного очерчивает *мой мир* — будь то мир дома и семьи, мир моего близкого обращения, подвластный мне, или мир осваиваемого мной в виде знаний и представлений, обладающих качествами физической перепроверяемости и логической достоверности. И в том и в другом случае всегда остается нечто, остающееся за пределами моей досягаемости, иной мир или совокупность миров, образующих вокруг моего мира внешний круг не связанных со мной или недоступных мне обстоятельств.

И если может каким-либо образом ощущаться между ними связь, то основанная никак не только на осмыслении сковывающих их единой цепи причин и следствий, но лежащих в неких общих основаниях мира начала витальности, располагающей разными формами жизни и творящей эти формы.

\* \* \*

Итак, с выходом сознания в пространство различий состоялось открытие определенного ракурса видения мира, в котором одни фрагменты существуют *для меня*, а другие — *для других*. Исходя из образующейся в мире различий дуальности *собственного* и *освоенного*, сходящейся в точке *меня*, оказывается возможным осуществление и развертывание моего мира, пространства *моего собственного*, сопряженного с другими.

Только аспект мира, — в котором одни фрагменты существуют *для меня и других*, предоставлены в распоряжение и обращение *меня и других*, находятся в отношении взаимного обмена, дара или жертвы, т.е. взаимного кормления, — порождает идею хозяйства как установку применимости рациональных и эффективных практик.

Идея витальности, неисповедимости жизни (*Deus ex vita ludens*), на одном полюсе, и идея законосообразности и причинности, относимая к сфере означенного (*Deus ex machina*), — на другом, который является и полюсом сакрального, составляют дуальную концептуализацию *Мира-для-Меня*, порождающую и стимулирующую образ мира как Хозяйства. В основании этой дуализации была положена идея непрерывного кормления (всеобщей связи), с которой можно связать истоки хозяйства. Ее символическое выделение из обще-



го комплекса проблем организации жизненного пространства и выведение с уровня реципрокции на уровень редистрибуции имеет своим следствием идеологическое обоснование в качестве общественной функции и закрепление в качестве способа материализации идеи общественного блага. Хозяйство и Культура выступают как взаимосвязанные и взаимообусловленные факторы социальности, базовые основания человеческого мира.

## **ЧАСТЬ II**

### **АРХЕОЛОГИЯ ХОЗЯЙСТВА**

Усвоение хозяйственного отношения к миру непосредственно сопряжено с процессами неолитизации архаических обществ. Одомашнивание животных и окультуривание растений обеспечило переход к оседлому образу жизни.

Земледельческое хозяйство развивалось как многоотраслевое, многопрофильное, комплексное хозяйство натурального типа, охватывающее всех членов поселенческого коллектива. В его рамках культивировались всевозможные виды практической деятельности, образующие своего рода семейно-производственные ячейки общего хозяйственного целого, связанные системой обмена. Все хозяйствующие семьи были объединены в единый социальный организм посредством общего для всех земледельческого комплекса хозяйства.

Параллельно земледелию и скотоводству в рамках отдельных семейных ячеек активно развивались разнообразные ремесленные производства, навыки которых культивировались семейными группами и наследовались, очевидно, из поколения в поколение. Существование продовольственных запасов и сложного инвентаря, помещений для их складирования и общественных

площадок, оборудованных печами, свидетельствуют о всесторонней системе распределения и обмена<sup>58</sup> между отдельными семейными коллективами.

## **Глава 6. Генезис гетерогенных структур**

Упорядочение общественной жизни вокруг земледельческих отраслей и стабилизация пищевого рациона способствовали росту рождаемости, что вело к укрупнению человеческих коллективов. В крупных поселках параллельно родовым связям складывались и развивались соседские отношения. Неизбежная при этом формализация общественных связей приводила к их усложнению и традиционализации, возникновению престижных отношений и социальной иерархии.

Универсальный характер земледельческих культур обусловлен открытием универсальных структур смысла, интегрированного наличными «полями практик» и социализующего когнитивные структуры «практического смысла»<sup>59</sup>. Именно в области конституируемого ими порядка организации жизненного мира из множественных операциональных диспозиций «здесь и сейчас» оформлялась идея хозяйства, задействующая инстанцию Целого Мира.

### **Различие и структура**

Практическая деятельность непосредственно связана со структурированием ландшафта. В неолитическую эпоху происходит открытие ландшафта как такового — как пространства и среды обитания, непосредственно соотнесенных с миром человека. Растениеводческая

деятельность невозможна вне усвоения экологических ландшафтных стратегий. Предпосылкой выживаемости растений на начальных этапах их культивирования могла быть, вероятно, устойчивость атмосферного (температурного) режима и влажности почв, что гарантировалось лишь условиями изрезанного рельефа и смешанного ландшафта и т.п. Таковыми экологическими нишами являлись локальные зоны оазисов, озерные лакуны, долины рек с аллювиальными намывами и террасами — наследие последнего ледника; переходные зоны в непосредственной близости горных массивов, на границах с лесными участками и т.п.

На рубеж позднего плейстоцена и раннего голоцена (XI–VIII тыс. до н.э.) — эпоха неолитизации европейского региона — приходится заметное смягчение климата. Дубово-фисташковые леса покрывают огромные пространства, освобождаемые уходящим ледником. Изрезанные линиями моренного ландшафта участки лесостепи испещряются плодородными оазисами озерных и речных долин, пригодных для жизни человека. По мнению Р.Брейдвуда, земледелие и скотоводство возникло в обширном районе холмистых предгорий, в зоне «плодородного полумесяца», которая протянулась от Антиливана через Южный Тавр и Иракский Курдистан вплоть до Южного Загрота. Регион этот был экологически и культурно неоднороден<sup>60</sup>.

На изрезанных ландшафтах, богатых флорой и фауной, у подножий горных массивов и на плодородных почвах озерных и лиманных долин человеческие коллективы активно переходили к оседлому образу жизни. Непосредственное соседство гор, холмов, лесов и растительных массивов гарантировало необходимый для земледелия локальный микроклимат. Относитель-

но ровные атмосферные режимы, препятствующие интенсивному движению воздушных масс и способствующие удержанию влаги, обеспечивали плавные переходы влажности и температур, защищали почвы от выдувания и коррозии. Именно таковые зоны пересеченных ландшафтов являлись зонами предельного разнообразия флоры и фауны. «С биологической точки зрения для доместикации как самые благоприятные отмечаются районы повышенного многообразия диких форм предковых растений и животных, ибо каждый вид формировался стихийно, на основе гибридизации нескольких родственных. Кроме того, в нестабильных и разнообразных условиях растения и животные более склонны к мутациям. Наибольшее количество видов флоры и фауны встречается в т.н. “маргинальных” областях — местах пересечения нескольких природно-климатических зон»<sup>61</sup>.

Сводные данные об утверждении раннеэнеолитических культур свидетельствуют, что наиболее интенсивно земледелие развивалось именно на границах и при схождениях ландшафтных зон<sup>62</sup>. Это обстоятельство придавало пространственно ориентированным земледельческим культурам особый характер многоотраслевого, многоукладного хозяйства. Принцип самодостаточности каждого из отдельных комплексов, составляющих хозяйство, воспроизводил саму установку хозяйства как Целого, связи человеческого и природного: синтез идеи плодородия (природы) и заботы (человеческого участия), реализуемый в определенном пространстве единства-перехода человеческого и природного. Человеческое при этом позиционировалось как агрегирование сходящихся ландшафтных различий. Впервые идея перехода во времени, отложившаяся в

идея Года-Мира, распространяется на пространство социальности, которое выделяется как самодостаточное и очерченное, но также способное открываться внешним влияниям, перетекать вовне, продолжаться и воплощаться в мире.

Обнажаемые хозяйством и фиксируемые культурой системные отношения части и целого, прошлого и будущего, единичного и множественного обусловили превращение идеи переходности в символ и концептуальное основание хозяйственной деятельности. Трудом (хозяйство и ритуал)<sup>63</sup> и обменом (движение взаимных жертв, даров и обменов), обеспечивавшими благодетельность переходного состояния мира, поддерживалась связь между мирами. Фиксируемыми в мире различиями (отражаемыми в статусах и общем порядке социальности) отмечались качественные и количественные колебания, различные состояния и локусы единого мира.

Устойчивость хозяйственного комплекса позволила человеческому миру выделиться в качестве самостоятельного. В новом статусе человек принимал на себя функции управленца и распорядителя — посредника, имеющего возможность физического влияния на ландшафт. Уже не просто ландшафт структурирует человеческое пространство, воспроизводя его как множественное существо, доверяющее собственным феноменальным проекциям, но и сам человек структурирует и тем самым преобразует ландшафт, наделяя собственные культуротворческие интенции космогоническим статусом миростроительства.

## Обретение места. Телесность как метаструктура

Вероятно, ландшафт должен был рассматриваться как структурный объект и живое пространство, непосредственно связанное с жизнью структурированного человеческого коллектива. Не случайно места вокруг неолитических поселений имеют достаточно определенный зонированный характер: между группами поселков — достаточно большие расстояния; каждое из поселений является центром местности, отличающейся достаточным разнообразием условий. Развитые неолитические культуры керамического периода — это сложные, территориально организованные коллективы, имеющие вполне определенную пространственную приуроченность, регулируемые строгим ритуализированным порядком труда и обмена<sup>64</sup>. Последнее обстоятельство предопределило возможность перехода к объединениям метагруппового уровня.

Особенности утверждающегося оседлого образа жизни и формирующегося многоукладного быта ставили социальную жизнь в тесную зависимость от экологически обусловленных хозяйственно-производственных практик<sup>65</sup>. Разнонаправленность и многофункциональность человеческой деятельности и ее приуроченность к ландшафту обусловили переход к новому мировоззренческому контексту. Формирование гетерогенной онтологии подразумевало отчетливо выраженный топографический аспект, отражающий реальную множественность хозяйственных локусов («полей практик» у П.Бурдьё) и одновременно — ритуальных площадок развертывания социально-практической инициативы. В пространстве этого гетерогенного Целого определяется и положение человеческого мира как

особого пространства существования человека, собственным участием воспроизводящего связь и отношение миров. Самопозиционирование мира человека в пространстве между мирами обусловили и его отношение к миру – столь же мифо-ритуальное, сколь и реально-практическое.

От подвижного образа жизни (миграционных стратегий) с установкой на временность вмещающего человека пространства совершился переход к идее постоянного локуса обитания и фиксируемых в нем различий. В этом и заключался коренной переворот: в основе гетерогенной онтологии идея укорененности в множественном мире – мире различий: растительно-древесные символы «скрещиваются» с животными в эволюционирующем тотемическом мифе, и те и другие проводятся через человеческое участие (антропоморфизируются), контаминируются (смешиваются) и накладываются на характеристики отдельных локусов (топографируются).

Связь животных и растений с человеком, как отмечает Е.В. Антонова, определяется включением их в круг социальности на правах родственников, защитников и покровителей человеческих коллективов. Для оседлых групп ранних земледельцев эти мифологические персонажи, олицетворяющие сферы актуальности, становятся «поставщиками продовольствия», «собирателями стад», «духами плодородия», «хозяевами мест» и т.п.<sup>66</sup>

В топологической модели определяются идеи близости-отдаленности; разделение «близкого круга» (домашнего, семейного, родственного, порядка «внутренней социальности») и «дальнего круга» (соседской общности, порядка «внешней социальности», экологической многомерности) социально-природного окружения. Исходной дуализации (разделению своего-внутренне-



го и чужого-внешнего) соответствует и топография «места» и топологическая специфика различных порядков и условий «месторазвития». «Специфика социально-природных отношений (отношений обмена) интерпретируется как сфера отношений различных мест (миров). Эти места населены различными духами, с которыми люди отныне находятся в тесных отношениях. По-видимому, эти связи строятся уже не только по образцу родственных отношений, но определяются и отношениями другого рода, отношениями соседства, которые с переходом к производящим формам хозяйства получают стимул для развития»<sup>67</sup>.

Социальность оформляется через динамику расширяющихся отношений соседствующих групп, представляющих не только различные родовые, но и этнокультурные массивы, и приобретает аналогичный природному гетерогенный характер<sup>68</sup>.

## **Глава 7. Миф хозяйства. Утилизация Самости**

С этими исходными различиями и идеей протяженности между топографически стабильными мирами связана и идея оседлости как обретения места и дома, как его (места) символического воплощения. С идеей освоенности связана пространственная организация как пространства обитания, так и жилища людей.

На фоне определяющегося ландшафта, естественно организованного структурами операционно-практической деятельности, человеческий дом изначально воплощал собой осмысленную «через человека» символическую структуру, представляющую собой универсальную модель антропного мира. Если «жилище охот-

ника, как правило временное, в значительной мере следует формам естественных убежищ, сооружается из естественных материалов», то «в условиях оседлости жилище <...> отрывается от природных форм и приобретает высокую семиотичность»<sup>69</sup>. Дом для земледельца становится «одной из основополагающих семантем»: «Прежде всего дом – важнейшее промежуточное звено, связующее разные уровни в общей картине мира. С одной стороны, дом принадлежит человеку, олицетворяя целостный вещный мир человека. С другой стороны, дом связывает человека с внешним миром, являясь в определенном смысле репликой внешнего мира, уменьшенной до размеров человека»<sup>70</sup>.

### **Внутреннее – свое – освоенное**

Археолог Т.Ваткинс – автор раскопок ранненеолитического поселения Гермез Дерэ (побережье верхнего Тигра) – высказал предположение о сформировании в общественном сознании неолитического земледельца особой «концепции дома». Ее признаком является помимо повышенного интереса к внешнему виду постройки и скурпулезного внимания к гигиене и чистоте дома, еще одна – третья особенность, а именно «вынесение хозяйственных видов деятельности за пределы дома». В неолитических поселениях, как отмечает Т.В.Корниенко, «приготовление пищи, производство орудий и других вещей, обработка продуктов, судя по имеющимся свидетельствам, осуществлялась не в жилищах, а на специальных участках поселения»<sup>71</sup>. Это обстоятельство свидетельствует о коллективной организации основных хозяйственных функций. Наличие ритуальных площадок, ям для хранения зерна и осо-

бых нестандартных построек говорит о существовании достаточно развитой перераспределительной системы. Под полами домов неолитических поселений повсеместно обнаруживаются человеческие захоронения<sup>72</sup>.

Концепция дома (жилища) очевидно связана с концептуализацией витального как сакрального. В самом примитивном доме обязательно присутствуют сакральные зоны, предназначенные для отправления домашнего культа и кормлений мертвых предков. «...Слова e<sub>2</sub> (по-шумерски) и bitum (по-аккадски), имея первоначальное значение “дом” служили также для обозначения храма», — отмечает известный шумеролог Б.Якобсен. «Слово это предполагает не только наличие у божественного владельца эмоциональной привязанности к общему обиталищу, которая существует между человеком и его жилищем, но и, сверх того, наличие сущностной аналогии, близкой скорее тождественному воплощению, нежели простому соположению в пространстве...»<sup>73</sup>.

Общество, обретая свое естественное выражение в органическом симбиозе природных и символических репрезентаций, получает особое качественное воплощение. Культурно-бытовое назначение дома, определяемое широкой функцией домохозяйства, обнаруживает и совершенно особый статус человеческого мира, универсализированного, т.е. всеприродного и космического, и одухотворенного, преподнесенного через посвоему трансформированный (даже инкарнированный) образ преображенной телесности. Открытие этой манифестирующей «позиции» дома приводит антрополога М.Дуглас к замечательному выводу: «[Это] — явное наступление на географический или технологический детерминизм при интерпретации жизни домохо-

зьяства. Такая интерпретация требует экологического подхода, при котором структура представлений и структура общества, способ добычи средств к существованию и архитектура жилища понимаются как единое взаимодействующее целое, в котором ни про один элемент невозможно сказать, что он определяет собой другой элемент»<sup>74</sup>.

### **Пороги социальности: свое — иное — переходное**

Пространство человека, включая жилище, пронизуемо сакральными силами и рефлексамии внешней социальности.

В неолитическую эпоху образ человека впервые начинает представляться в разных вариациях фрагментированных и рассеянных (разобранных) состояний. В антропоморфной пластике помимо массивных фигурок женских тел (наследие палеолита), воплощающих плодородие, в общем ассортименте артефактов раннеземледельческих культур широко представлены различные вариации грацильных фигурок, намеренно утрирующих утонченность и пластику девичьих тел. Вместе с тем, среди артефактов повсеместно обнаруживаются многочисленные образцы телесных дискреций, т.е. фрагментов тел и отдельных органов, которые артикулировали те или иные аспекты человеческого, фрагментированного, функционального, предполагаемого к ритуальному собиранию и «оцельниванию»<sup>75</sup>. Такие, на первый взгляд, разные культурные феномены, как фрагментирование участков пространства внутри и вокруг поселений и человеческие фрагментации в художественной пластике, по всей видимости, явления общего порядка. И связаны они с общей культурной динамикой, от-

ражающей расширяющееся многообразие форм человеческой деятельности. Феноменология телесности<sup>76</sup> запечатлевается в этих культурных процессах со всей отчетливостью.

Инстанция человеческого распознается как причастность собственными различными фрагментами внешнему природному пространству, претворенность себя во фрагментах мира.

Обнаружение пространства внутреннего, целостного связано с распознаванием противостоящего и заключающего его в себе пространства внешнего — множественного и разбегающегося. Пространству идентичности, малому миру домашнего укрытия и внутренней социальности противостоит и одновременно переходит в него пространство внешних различий — большой мир, открытое пространство внешней социальности. Мифопоэтическая установка на воспроизводство в малом мире человека целого мира является обратным отражением утверждающейся гетерогенной онтологической модели мира — фрагментированного, дискретного, «лоскутного», каждый фрагмент которого образует собственные онтологические характеристики, продуцирует самостоятельные миры. Все эти миры взаимосвязаны, взаимозависимы, взаимно перетекают друг в друга, взаимокоррелируют, подвержены пространственному смещению и общевременной ритмике, подвластны некоторым общим законам изменений. Человек своими фрагментами, органами и функциями простерт в эти миры, вмещаем в эти миры и одновременно соположен им, образует среди них собственное завершенное пространство.

Вместе с тем в многочисленных узлах и направлениях связи с разными инстанциями других миров в рамках развиваемой человеком предметно-практической

деятельности возникают артефакты этих отношений — продукты таковой деятельности, сохраняющие признаки предметов иного мира (природы), но имеющие на себе отпечатки и следы человеческой обработки, украшения, переделки.

Миры вещей образуют промежуточное пространство между миром человека и природными мирами, своего рода буферную зону, промежуточное пространство «перехода»-соединения миров. Таковыми зонами соединения-перехода служат в первую очередь жилища людей и особо значимые ландшафтные зоны, связанные с человеческой деятельностью и пространственно с ними соположенные и организованные. Человеческий мир, культура локализуется как пребывающая одновременно во всех трех измерениях: своего, иного и переходного (пространства «между»). Собственно последнее (переходность) и задает статус универсальности, а в определенных случаях отмечает и порядок уникальности человеческого, распространяемого на тела и вещи.

### **Ритуальное — хозяйственное — социальное**

Приметы и предметы «переходности» повсеместно встречаются в жилищах, хозяйственных и храмовых постройках или неподалеку от них. В первую очередь, отмечают исследователи, это ритуальные объекты, обрядовые и сакральные «вещи» — антропоморфные статуэтки, ритуальные зернотерки и сосуды с зерном, обережные украшения, погребения умерших. В жилищах они помещаются в определенных «отмеченных» местах, у очага, стен и в углах, у порога, в виде стел и на отдельных полочках. Речь идет о семантической отмеченности именно этих элементов жилища. Ряд мате-

риалов показывает, что не только сам дом и его внутреннее наполнение, но и пространство около и вокруг него, вообще пространство поселения и его окрестности обладали определенной знаковой «отмеченностью» — семантикой связи-перехода (между мирами). Здесь на особых семиотически выделенных площадках осуществлялись обряды, для которых, по-видимому, достаточно было простейших символических сооружений.

«Есть все основания для предположения, что в обрядах, совершаемых на поселениях, существенную роль играли погребальные сооружения или части жилых построек, куда помещали останки умерших, извлекавшиеся в случае необходимости из могил»<sup>77</sup>. Тогда как другие обрядово-ритуальные процедуры с позиций гетерогенной онтологии были непосредственно приурочены к конкретным ландшафтным зонам (поле, лугу, пастбищу, другим жизненно-значимым участкам) и связанным с ними видам деятельности. Между тем внутрисемейные обряды тяготели к очагам и внутренним пространствам жилища, а внутриобщественные — к ямам-хранилищам и печам, занимающим совершенно специфическое положение между отдельными семейно-поселенческими ячейками внутри поселения. Уже в докерамическую эпоху определяющую роль в духовной жизни земледельческих общин начинают играть храмовые строения, аккумулирующие в себе наиболее значимые общественные и ритуальные функции.

### **Идеальные тождества и структуры медиальности**

Вполне очевидно, что при многопрофильном земледельческо-скотоводческом хозяйстве, ориентированном на гетерогенную модель мира, совершенно особую

роль занимает комплекс именно производительных отраслей, связанных с обработкой земли. Они составляют своего рода организующий центр или ядро хозяйственной организации группы в целом, т.к. предполагают предварительно выделенный участок земли, тяготеющий непосредственно к поселению, более сложный и разработанный набор орудий труда, технологий производства, восприятия и наследования навыков выращивания и обработки продуктов, определенный порядок содержания продовольственных запасов и четкую организацию распределения.

Зерновые отрасли имеют при этом совершенно особое значение. Центральное место в эпоху неолита занимает растение и в мифологии группы. В семейных обрядах, связанных с плодородием, зерновое растение на раннем этапе непосредственно связывается с образом тотемного животного группы. Образы животных с проросшими сквозь них растениями встречаются среди изображений на артефактах земледельческих культур (например, шумерские и переднеазиатские печати, египетские палетки из грауваки, разные мифо-ритуальные тексты, например, месопотамского праздника Акиту, египетского осиррического культа и т.п.). Однако гораздо интенсивнее, всесторонне и многообразно растение (колос, зерно, сноп и т.п.) используется в жизненно важных хозяйственных обрядах (напр. жатвенная обрядность, обряды весеннего цикла) и обрядах жизненного цикла *само по себе* в виде колоса, снопа, венка и т.п. В ритуалах трудового населения земледельческих общин колосающееся или цветущее растение и зерно — наиболее широко используемые ритуальные предметы.



Особое магическое и культовое значение имеет зерно как таковое. Со времен палеолита известно распространение у отдельных групп людей культа черепов, связанного с почитанием животных-тотемов (например, медвежьих у отдельных групп неандертальцев). Но этот культ редко был связан с аналогичными практиками, относящимися к человеку. Однако в раннеземледельческую эпоху обычай отделения черепов у захораниваемых сородичей утверждается как общераспространенный в обширных культурных ареалах, свидетельствуя о возникновении могущественного культа предков. Есть основания связать этот обычай с культом зерна, отделяемого от стебля в процессе обработки злаков (как для приготовления в пищу, так и для будущего посева в землю).

Закрепленность конкретного вида растения за определенным локальным ареалом также немаловажна. Растение произрастает из материнского тела земли и воплощается в новом семени, нуждающемся в новом теле для своего прорастания. Так зарождалась мифологема перехода умершего в новые миры, идея плодородной почвы и бесконечности жизни, требующей *своего места* для воплощения. Благодаря растению связь с землей и через землю превращается в осязаемую социальную проекцию: тела предков погребались в земле непосредственно на местах поселений (в подполах домов). Представляется, что переход к оседлости, возникновение обычая отделения голов, как и культа предков, непосредственно связаны с образом почитаемого растения (зерна). Приверженность родовому месту воплощалась прямой метафорой телесного укоренения жизни в земле.

Образ злакового растения теперь непосредственно ассоциирован с человеческим началом, ритуально проявляемой и культурно возвращаемой Самостью, с продуцирующей ее хозяйственной практикой — посевом (погружением) зерна в землю, с физическим трудом, связанным с выращиванием и сбором урожая, с сохранением и передачей хозяйственных навыков и культурных традиций. Человек в неолитическую эпоху выступает держателем и блюстителем своего мира, предстает дающим и забирающим жизнь, ведающим жизнью и смертью, Хозяином мира в ареале *своего места*.

## **Глава 8. Миф хозяйства. Поэтика *vita herbae***

Культ зерна объединил, собрал воедино и включил в себя, в определенной степени подчинив себе, культ растения (и культы растительности), культ рода и тотемические культы, культ места, идею витальности и сакральности, культы плодородия, культ территориальной общины и т.п. Как отмечает Н.Я.Мерперт, конкретные признаки социальности и характеристики культурного переворота, связываемые с завоеваниями эпохи неолита — такие как оседлость, домостроительство, добыча средств существования, репертуар орудий и эволюция технологии, искусство и религия и т.п. — развивались своими путями еще в доземледельческий период, лишённые рамок общей стратегии присваивающей экономики<sup>78</sup>. «И только их “оссоединение” — продолжает эту мысль Т.В.Корниенко, — создание единой взаимообусловленной системы знаменовало “еолитическую революцию” а именно переход к произво-

дящим формам хозяйства, коренным образом изменившимся как названную стратегию, так и все стороны и условия человеческой жизни»<sup>79</sup>.

### **Магическое и религиозное**

Род и земля (и сакральные отношения между ними), вызываемые в образах произрастающего растения, постепенно сфокусировали в себе прочие культы, образовав ядро земледельческой обрядности. Амбивалентность образа зерна превратили его в носителя символики вечной (возрождающейся) жизни и могущественной смерти (заряженной или чреватой жизнью), образы нижнего (подземного) и небесного солнца. С образом прорастающего сквозь землю зерна связана идеология территориальной общности. С символикой посева (обсеваания) связана символика конца и начала, смерти и возрождения. Жатва и гибель растения не означало смерти зерна. Оно становилось наглядным символом бессмертия. Гештальт зерна запечатлевается на всех видах растительности, обеспечивая вторичную концептуализацию модели Мирового Древа, например, в ирано-славянском варианте («Древо Всех Семян»). В зерновом локусе профанное и сакральное нераздельны, накладываются друг на друга. В образе прорастающего сквозь землю зерна наглядно проявляется универсальность идеи перехода, связи между мирами, отношений неба и земли и т.п.

С символикой зерна оказалась связана идеология господства (идея царственности, ср.: образ «царственного земледельца»), идея власти над землей и человеком, идея хозяйства как сакрального комплекса, располагающегося во власти хозяина зерна, — хозяина места (организатора ландшафта) и царственного земледельца.

Зерно, посеваемое в землю, зримо и наглядно воплощает идею начала. Зерно, собираемое с колоса, — идею конца. В той и другой ипостаси зерно выступает символом перехода-связи-кормления-сакрального единения-жертвы и причастия. Но в качестве хранителя силы зерно является наиболее зримым воплощением идеи Начала. «Мифы и обряды начала — это литургии повторений, имеющие своей целью актуализировать начало. Начало, таким образом, разыгрывается, оно сценично. У него нет морфемных корней»<sup>80</sup>. Начало связано с образом ландшафта как целого, виртуальная проекция которого (целого), сфокусированная в точку — зерно — уже связана с идеей творческого замысла и творения как такового. В рамках материально-предметного способа восприятия эта идея нуждалась в таком универсальном символе, как зерновое растение. Гештальт зерна — самодостаточная сверххозяйственная модель — метаморфема, которая не располагает другими морфемами, ибо оно само — целое мира. Культ зерна — тотальная религия, преодолевающая культурные ограничения.

Религия — собственно преодоление ландшафта, воплощение меня в мире, ландшафт, обихожанный Мною и преодолеваемый мною — образ и идея целого. Ландшафт, центрируемый образом колосающегося поля, для земледельца — воплощенное целое мира, условие и предпосылка Меня — Моего мира. Ландшафт как отражение меня есть видение (здесь и сейчас) целого мира, религия как таковая. Его проявление и проявляемость через него невидимого, но чаемого — неоспоримость достоверного. Традиционное сознание земледельца дуалистическое, объединяющее в себе религиозное и магическое, духовное здесь переживается как силовое и манипулятивное, а наличие силы связано с

ожиданием ее духовной насыщенности. Поэтому концепцию ландшафта в дальнейшем следует понимать как воплощение этой дуальности.

### **Ландшафты Присутствия**

Присутствие ландшафта — условие моего присутствия. Ландшафт есть Единство и неразрывность отношений: Присутствие и Отсутствие, Я—Мир, Видимое-Невидимое, Бытие и Сущее и т.п. В ландшафтном про-видении, отмеченном универсальным символом зернового растения, Я перестаю быть только собой, становлюсь больше чем Я, утрачиваю различие «Я—Мир»; это самость, обретаемая через причастность месту как обретение иной стороны Себя—оцельненного, здесь я переживаю себя как явленный миру через свое Место — зримый Ландшафт. Ландшафт — инстанция жизни, воплощенная витальность, тот самый рай, цветущий сад, взращиваемый моим участием, обеспечивающим меня Мной-Целым. Без него Я — не вполне Я, только в нем обретается моя Целостность. И без меня Рай грозит одичанием и запустением — не вполне Рай. Ландшафтное видение магически и рефлексивно. Оно неотделимо от практического освоения мира и является предпосылкой религиозного опыта. В определенном смысле — это чистая религия, отражение Меня в пространстве мира-ландшафта, религия земли — обретение Целого мира, данное через претворения себя в сакральный ландшафт, который Я-Сам, царственность и могущество. Мое господство над Садам — не произвол демонического во мне, но ответственное бытие-в-мире, — Я, воплощенное в законосообразности мира. Ландшафт — мое тело, пространство нарощенного

Меня, живое переживание сакрального. Но также — пространство моей открытости в мир и сквозь мир. Готовность довериться месту, служение месту и есть власть над местом, полная власть над собой и мировая власть. Хозяин — зависимость и властность. Место Меня — Присутствие мира и присутствие в мире, воплощение-проявление Целого — Космоса во мне.

Разные формы отношений с ландшафтом — уже предполагают выход из магии в религию. Но сколь схожи религии земледельческих культур. Каждый момент включения в ландшафт обеспечивается диалектикой Начала: причастность иерофании Начала гарантирует включение в ландшафт-мир, сулит новое обретение Мира и себя. Идея Начала лежит в основании ритуала с зерном и реализует диалектику культа, определяющего культуру и социальность.

Религиозное переживание — странствие или путешествие (жизненный путь) по ландшафту героя-Предка-Бога, но всегда мое путешествие, Событие Меня, Начало Меня и обретение моего мира. Тело, обретаемое через переживание внутреннего свершения Меня — уже мое тело. Обретение мира здесь — обретение сакрума, храма, в котором свершается открытие души и свершается разъятие тела для души. На пути в храм творится Литургия оглашенных уже познавших истину «окормленных», происходит прозрение себя и своего места в сакральном ландшафте. Хозяйственная деятельность и есть культ в его исходном значении, деятельное и творимое отношение к сакральности, превращение профанного в сакральное посредством внедрения в мир, т.е. в его чаемый фрагмент *моего* желания. Преобразование мира — преображение меня, и оно свершается в трудовой аскезе, создающей живой ландшафт — образ небесного рая.

## Витальное и сакральное

Альтернатива ландшафту – пустыня, дикое место, темный лес. И отчужденное от меня мое собственное тело. Ландшафтное мышление (габитус) – уже не примитивная тотемная нерасчленимость, но выделенность человека из мира, восстановление связи с которым является инстанцией непрерывно свершающегося хозяйственного акта. Труд становится необходимым условием обеспечения воспроизводимой миром витальности. Способность к рефлексии и потребность в ней означает необходимость культуры в религиозном культе.

Культ зерна – это выход человека из мира брутальных форм в мир тонких тел, открытие доступа из магического в религиозное мироощущение. Религиозное мироощущение закрепляет способность человека к рефлексии, актуализирует потребность взгляда на себя со стороны как на объект. Выход и возвращение, Ничто и Нечто, Присутствие-Отсутствие, Бытие как Проявление. «Культ не может быть отражением чего-то и идеологической посылкой, как это казалось С.А.Токареву. ...Культ <...> – это вторичное техническое средство по отношению к сакральности. В культе не сакральность выходит из герменевтического круга, а индивид стремится туда проникнуть. Поэтому можно сказать, что культ – это техника индивидуального входа в сакральное». Земледельческий труд, индивидуализированный технологически, сам по себе – медиальность, которая включает своего рода «технику входа в сакральное»<sup>81</sup>. Элиаде не случайно говорит об экономике сакрального. «При выходе же из герменевтического круга индивид оказывается внутри стабильной распределительно-топической сети культуры, но становится уже не пас-

сивной ее частью, а свободным человеком, осознающим, что эта стабильность не общезначима. Свободный человек открыт миру»<sup>82</sup>.

Отношение к ландшафту подразумевает наличие отношений с ландшафтом, включенность его в систему распределительно-топической сети. Ландшафт есть предельно удаленный объект, но в то же время практически близкий, реально достигаемый, даже непрерывно достигаемый, образуемый характеристиками претворенных в нем и освоенных различий, объект, который человек наделяет признаками свойскости-освоенности, адаптированности. Обнаружение заключенных в ландшафте различий и обращение человека к ландшафту собственными различиями. Собственной целостностью, сводящей различия к общей протяженности и сопряженности их в тотальное единство, ландшафт проецирует образ человеческой собранности, агрегированной идентичности, стилеобразующей прагматики. Овнешненный порядок такого рода идентичности, тем не менее, востребует глубокой внутренней проработанности и выработанности социально ориентированных «параметров» поступка. Речь идет о нормообразующих характеристиках, располагающих сетями взаимных переходов «схем» и «технологий» в этики в культуру и наоборот (идея «нравственной Вселенной»).

### **Человеческое и растительное**

Ранние этапы социального развития и эволюции хозяйства можно обозначить как постепенный переход от жесткости структурной детерминации социальной ландшафтом — к свободе самоопределения человека в пределах ландшафта, при решающей роли хозяй-



ства (основанного на наследуемой традиции и технологиях обращения или манипулировании объектами ландшафта).

Для характеристики земледельческой культуры важна вовсе не трактовка ее в качестве производства как такового. В определенном смысле речь должна идти не столько о производстве в современном понимании, сколько о правилах систематизации и отбора как способа ориентации в общем порядке природных объектов. Известно, например, что именно отбору корнеплодов, злаковых и бобовых среди многочисленных видов диких растений человечество обязано первыми шагами в усвоении навыков земледелия. Их культивирование также мало связано с производственной семантикой. В насыщенных полезными микроорганизмами и богатых минеральными веществами илистых почвах лиманных долин и торфяниках болотистых низин Южной Европы, как и на аллювиальных почвах речных долин «плодородного полумесяца», выращивание и сбор урожая не требовали особых затрат физического труда. Исследователи предполагают здесь урожайность сам — 30—40 или даже сам — 50—60<sup>83</sup> и отмечают в целом общую грацилизацию антропологического типа населения земледельческих групп<sup>84</sup>. Однако земледелие было непосредственно связано с внимательным и заботливым отношением к растениям, что требовало известной кропотливости, последовательности и порядка проведения технологических операций. Не только получение урожая, но и обработка (вышелушивание, обмолот, приготовление пищи из зерна и т.п.) требовали достаточно сложных детализированных технологий, соблюдения определенных промежуточных правил и условий, а также учета смежных и сопутствующих обстоятельств. Зем-

ледельческая культура, являясь женской прерогативой, на ранних стадиях своего развития сродни тонкому искусству, заботливому участию в природном бытии, также являлась искусной технологией и ритуализированной процедурой одновременно. Образ растения непосредственно связывается с человеческим жестом, движением женской руки, манипуляциями человеческого тела, проникается его семантикой.

Уже впоследствии расширение ареала земледельческой культуры предопределило внесение в нее новых и новых дополнительных обстоятельств.

Реалии истощения почв и роста численности населения земледельческих общин являлись необходимой предпосылкой освоения новых и новых территорий и выработки порядка размещения на новых участках. Земледельческие культуры непосредственно связаны с пространственной ориентацией и циклической динамикой воспроизводства, связывающего временные и производственные циклы с определенными пространственными стратегиями. Весь комплекс природных условий оказывается со временем интегрирован в структуру земледельческого хозяйства и культуры. При дальнейшем распространении земледельческих культур и утверждении в зонах менее благоприятного климата земледельческая традиция требовала уже напряженного физического труда и существенных силовых затрат.

## **Глава 9. Миф хозяйства. *Vita herbae et vita rei***

С проникновением земледелия в лесную зону оформлялось общее представление о связи растительной силы злакового растения с плодородными сила-

ми других миров, растений и природы в целом. Лес воспринимался как локус, заключающий в себе природное единство как таковое, архетип мира вне человека.

Полевой участок (локус произрастания злаковых растений) воплощал пространственное расположение между лесом и человеком, представляя устойчивую цепочку «дом-поле-лес-гора/море/небо»<sup>85</sup>. Злаковое растение и место его произрастания представлялись пространством перехода и границы между человеческим (культурным) и природным (животным и растительным). Но злаковое растение становилось также маркером внутреннего собственно человеческого саморазличения, фиксируемого как различие тела (животного дремучего начала) и души: в виде прорастающего сквозь дремучие дикие заросли или тело животного или человека колосающегося зерна (метафора колоса, витальной силы или духа в виде устремленного к небу цветка или порхающей бабочки).

### **Растительное и социальное**

Архетипизированная практикой обращения со злаковыми растениями, земледельческая культура инициировала входение человеческого мира из крошечного царства животных и brutальных тотемных тел в тонкий мир растений.

Связь с растительным миром послужила и открытию присущей многолетним растениям способности размножения не только почкованием, но также отростками (черенками), отделяемыми человеком и высаживаемыми в другие места. Открытие этой способности растения отразилось в мифическом представлении о способности тел распадаться на отдельные фрагмен-

ты, а также допускало возможность для отдельных частей тела жить собственной жизнью, с обретением иных условий собственного существования. К порядку манипуляции с растениями можно отнести и выведение новых видов культурных растений, в том числе путем скрещивания и прививания. В порядке осмысления этого феномена, видимо, возникает идея особого типа взаимной связи человеческого и растительного, посредством взаимного участия в судьбах друг друга и взаимной заботе. Эту динамическую способность «децентрированного» существования Х.Плейснер назвал «открытой формой существования растения»<sup>86</sup>, которую в общем порядке социально-культурного мимесиса перенимает человек.

Культурная ориентация на растительные формы по всей видимости сыграла принципиальную роль в определении хозяйственной стратегии комплексного многоотраслевого типа.

Именно эта способность растения разделяться на части и фрагменты, способные превращаться в самостоятельные растения и срастаться с другими, лежит в основе эволюционирующего в земледельческую эпоху тотемического мифа, который вовсе не миф животного, но отражает архетипику растения, перенесенную на животное<sup>87</sup>, и включает прагматику социальности. Растение же, т.е. молодой побег, отросток или просто черенок, отделяясь от материнского тела, превращается в новое растение, столь же полноценное, как и при других способах размножения. Но важно то, что в этом случае участие в его рождении принимал непосредственно человек. Уже не просто убийством и поеданием, но способностью продолжать и умножать жизнь других живых существ характеризуется позиция человека

в мире. В самой деятельной способности человека, закрепленной хозяйством, обнаружена и зафиксирована амбивалентность источника жизни и смерти.

Только обнаружение данной способности у растения, размножаемого при непосредственном человеческом участии (человеком или «через человека»), обеспечило закрепление данной модели в качестве универсальной мифологической конструкции, т.е. в качестве освоенной человеческим переживанием и включенной в базовую традицию (освоенную экзистенцией). В мифе (репрезентации эпистемической конструкции и модели знания) она включается в общий круг жизни-смерти в качестве одной из космологических универсалий.

### **Тонкие миры витального**

Как уже отмечалось выше, с определенного времени в семантике культур прочно утверждаются образные дискреции. Это все те же фрагментации человеческого тела: фаллос, глаз, рука (кисть, отпечатки ладони), голова, вульва, ухо, нос, женская грудь, палец (фаланги пальцев) и т.п.<sup>88</sup>. С фрагментированным статусом тела как такового связана способность отдельных фрагментов соединяться друг с другом и с фрагментами других тел. Тело становится объектом культивируемых аграрными традициями «игр разума». Мотивы «перековывания» (стариков в молодых), «перепекания» (в печи), собирания тела из разных фрагментов и т.п. прочно входят в сюжетный ассортимент традиционных текстов. Санкционируются также различные эксперименты с телом в ритуале, живописи, в пластике — от гротескных подач до грацильных утонченных форм человеческого тела, с удлинением форм головы, за счет мо-

делирования причесок и т.п.<sup>89</sup>. Продуктом расширяющейся связи человеческого и природного становится широкий круг мифологических персонажей, отмечающих многообразие этих связей. Предпринимая анализ мифологических персонажей славянской аграрной мифологии, Л.Н.Виноградова отмечает их исконную связь с растениями: «Связь с растениями проявляется в локализации Мифологических Персонажей в лесу (все персонажи), на деревьях (Русалки (Р), Самовилы/Самодивы (С), Вилы(В)), под корнями деревьев (С), на кривых деревьях (Р, С), под старыми раскидистыми деревьями (С, В). Р. исчезают в последний день Русальной недели с вершины высокого дерева, С. *скрываются в определенных растениях* (омеле, герани, плюще), В. *“вырастают” на деревьях или на траве*. С. и В. появляются в местах обильного цветения росепа (полукустарниковое растение — ясенец), Р. — в цветущем злаковом поле...»<sup>90</sup>. Вместе с тем все указанные персонажи связаны с воплощениями природных стихий и атмосферных явлений, и все они, так или иначе, сводятся мифом к универсальной функции умножения урожайности злакового поля. К местам средоточения таковых персонажей относятся «места возле воды, в лесу, в горах, в пещерах, на полонинах, на небе, далеко от людей и т.п.». Но «особенно устойчива их связь с водой и растениями (как локусами)...»<sup>91</sup>.

Связь человека с растением (злаковым прежде всего) и деревом гораздо более тесная, разнообразная и всесторонняя, нежели с животным, превращается во всеобъемлющую метафору человеческого мира и его многообразных связей с миром природы.

По мнению С.Н.Бибикова, трипольская пластика (включая антропоморфные фигурки, фигурки печей, домов и т.п.) и сосуды, заключающие в себе зри-

мую семантику человеческого тела, обнаруживают прямую «связь с культом плодородия и воскресающей растительности»<sup>92</sup> — воплощают идею множества растительных «сил».

Изображение тела животного с произрастающим сквозь него растением становится метафорой ассоциированной с жертвенностью человеческой судьбы. Связь человеческого тела с растением — известный и распространенный мотив общеславянского земледельческого мифа и фольклора. В обрядовом фольклоре эта связь предстает как непосредственная и представляет собой кальку хозяйственно-обрядовых манипуляций с растением; тем более показательно самостоятельное воспроизводство этой же модели в сказовом фольклоре и изобразительном искусстве. На фрагментах росписей прялок и вышивок женский персонаж располагается в центре композиции (модель Мирового дерева), из рук у нее произрастают деревья. В волшебной сказке богатырша Синеглазка «спит, пышет, будто с дубу лист бруснет» (Аф. 175). «У ней, когда она почивает, из косточки в косточку мозжечок переливается, под мышками дерева с яблоками цветут» (Худяков, 1) Одним из качеств такой героини — присущая ее телу прозрачность. Она «Спит на каннапеи. Как іость чистыя зеркала: видна, как из костки у костку мозг переливаитъ» (Добровольский, 17). Прозрачность, душевная утонченность маркируется буквально через установление ее связи с небом (душа-девица, свет-девица) и с водой (девушка-лебедушка, утица). У нее «с рук и с ног вода целющая точится: кто этой воды достанет и изопьет, тот тридцатью годами моложе будет» (Афанасьев, 173), «з мезынаго пальця у неі Орда ріка бежить» (Чубинский, 81). Это женщина, из тела которой создается, прорастает и буквально сочится жизнь.

Связь человека с растением востребует к пересмотру и переосмыслению традиционных образов тотемистического мира.

И если символическим обозначением тела еще остается шкура животного (добывание которой – универсальный мотив мифологического сценария), то маркером души (голова) является цветок либо цветущее растение, венец из цветов, венок из трав и колосьев. Вспомним приуроченные к троичко-русальному циклу представления о том, что силы деревьев связаны с душами предков людей, пребывают в цветах и молодых побегах в пору весеннего цветения (архетип возвращения – соприсутствия). Растения, таким образом, безразличны к человеческим судьбам, связаны душевными силами с людьми, а также сосредоточивают в себе витальные энергии всей природы – животные и растительные – жизненные силы Мира. Вилы (самовилы), дивы (самодивы), русалки, сілки, роженицы, богинки – это все разновидности витальных сил, воплощенных в растительности.

### **Растительное и сакральное**

Человек оказывается всецело втянут в земледельческий континуум, который становится все более и более сложным и многоплановым, связанным с длительным и напряженным культивированием и преемственностью технологий, развитием сопутствующих им бытовых практик. Погруженный в систему практических детерминаций человек превращается не только в носителя подвижных параметров габитуса, но и творцом совокупности личностных структур и рефлексивных способностей<sup>93</sup>. В этом вновь устанавливаемом



порядке очень много зависело от личностной установки следования результативным стратегиям, соблюдения установленных правил, а также от сонаправленности общественных усилий и групповой солидарности.

Онтологическая парадигматика «полей практик» оказывается необходимым условием осмысления традиции, т.к. именно культивирование правил, имеющих универсальный метафизический характер, предопределило оформление традиционного типа социальности. Система производственной деятельности, становясь все более сложной, многосоставной и разнообразной, освященная в качестве «сакральной традиции», начинает диктовать собственный порядок человеческого бытия. Жизнь переживалась не просто как претворенность в природе (ощущение, присущее архаическому типу социальности), но как особый способ расположения в ней человеческого мира – вполне самобытного, соположенного общему массиву природного бытия. Наличие множества полей социальных практик в гетерогенной модели, всякий раз «перепрограммирующих» человека и продуцирующих всякий раз новый образ Мира, соответствующий наличному практическому смыслу, предопределяет интегрирующее их начало Человека, востребующего универсальную модель мира как Целого, интегрированного в различия.

### **Миф и Идея хозяйства**

Каждое поле практики фокусирует мир как целое, в инстанции Для-Человека. В каждой практической области, представляющей собой площадку развертывания человеческой инициативы, Мир всякий раз собирается заново, воплощая в себе и моделируя опреде-

ленную оперативную программу и стратегию деятельности. Циклически сменяющие друг друга природные явления предполагают возможность «подключения» человека. В пору цветения, созревания, размножения, плодоношения и т.п. разных видов растений и животных мир для человека целиком вовлечен в наличные структуры самоконструирующихся смыслов. К каждому человек прикрепляется собственной экзистенцией и через них реализует собственные смыслообразующие программы (оцельнивания мира) через выделяемые оперативными практиками его локусы. В каждом регионе подвижного пространствующего мира создаются всякий раз его новые проекции. Идея Целого мира, редуцированная к множественности проявляющихся в нем «практических смыслов», и есть Миф Хозяйства, оцельнивающего операциональные различия реальной практики.

Парадигматика хозяйства начинается с «инстинкта потребления» и миметического рефлекса социальности стать идеальным отражателем подвижности мира, потребности выразить собой изоморфность природных форм и динамику образуемых ими структур. Операционализация объектных отношений воспроизводит Хозяйство как миф, призванный пробуждать энергию деятельности. Вместе с тем, порождая собственным движением в человеке иллюзию возможности свободной и ничем не ограниченной манипуляции объектами пространства, расширяя эту иллюзию свободы до пределов мира, возбуждая безудержную игру фантазии, перверсивные страсти и властные вожделения, миф-Хозяйство тут же встречает своего естественного ограничителя в реальном хозяйстве, локализованном в определенном сегменте мира и сопряженном с доста-

точно ограниченными человеческими возможностями. Образующие его поля социальных практик задают естественные горизонты пространств осмысливания (ср. теория «финитных областей смыслов» А.Шюца, «поля практик» П.Бурдье, «когнитивные схемы» Дж.Гибсона и пр.) и образующих их стратегий практической деятельности. Рождаясь из одной крайности (реальной нужды и физиологической потребности в пропитании и средствах к существованию), деятельность хозяйственника впадает в другую крайность — крайность аффекта, иллюзию всевластия, превращаясь в один из двигателей «машины желания» (Ж.Делёз). Аффективные устремления «практического разума» (установки предельного опыта), не знакомые с ограничительными диспозициями возможного и невозможного, в реальной хозяйственной деятельности подвергаются жесткой «обработке» и «очищению» здравым смыслом и природной объективностью.

Реальное хозяйство переводит «миф хозяйства» под контроль («антиципирующего», по выражению Гибсона-Бурдье, эти крайности) усредняющего и дисциплинирующего начала габитус, возвращает человека из пространства аффектов (мифа) в реальный мир. Проходя через горнило «домашней экономики и семейных отношений», упорядоченный инстанциями достоверности и осмысленности, миф хозяйства трансформируется в Идею Хозяйства.

Этот переход применительно к природе психического З.Фрейд описал как «трансформацию принципа удовольствия в принцип реальности». Бессознательное, управляемое принципом удовольствия, охватывает «более древние первичные процессы, остатки той фазы развития, когда они были единственным типом пси-

хических процессов». Несдерживаемый принцип удовольствия ведет к конфликту с природным и человеческим окружением. Под влиянием культурно-исторических процессов индивид приходит к травматическому осознанию, что полное и безболезненное удовлетворение всех его потребностей невозможно. В результате доминирующее влияние переходит к новому принципу психической деятельности — принципу реальности. Основные характеристики этого перехода следующие: 1) от немедленного удовлетворения — к задержанному удовлетворению; 2) от удовольствия — к сдерживанию удовольствия; 3) от радости (игры) — к тяжелому труду (работе); 4) от рецептивности — к производительности; 5) от отсутствия репрессии — к безопасности<sup>94</sup>.

Однако исходные противоречия аффективного и осмысленного не преодолеваются в хозяйстве самом по себе, откладываются в основание дуальной онтологической структуры всякой практической деятельности. Фундаментальная дуальность сохраняется и в Идее Хозяйства как таковой. С этой дуальностью связана амбивалентность образов Хозяйствующего человека: здравомысленного практика, с одной стороны, и безжалостного трикстера — алчного деспота, изворотливого махинатора и манипулятора телами, — с другой.

## **Глава 10. Онтология хозяйства**

Открытие хозяйства — это в определенном смысле открытие способности человека давать жизнь и забирать жизнь других, управлять и манипулировать телами других в реализации собственного жизненного мира. Дуальная сопоставленность хозяйством Жизни и Смер-

ти предполагала экзистенциальную конструкцию, обусловившую возможность распространения-переноса хозяйственных навыков и правил обращения с телами некогда живых, но умерщвляемых в хозяйстве для нужд потребления растений и животных на практики обращения с телами умерших сородичей, и наоборот. Хозяйственная обрядность развивалась параллельно похоронной обрядности (Н.Н.Велецкая), являясь структурообразующим основанием регулирующих социальность *rites de passage* (обрядов переходов).

### Экзистенциальность хозяйства

Жизнь неотделима от смерти, и их противопоставление начинает рассматриваться как антагонистическое и непримиримое. Однако собственно смерть и воплощаемая в ней инстанция отсутствия возможны лишь в свете жизни. Смерть невозможна без жизни. В «Философии хозяйства» С.Н.Булгаков писал: «Совместимость жизни со смертью, живого с неживым, вещным есть один из величайших парадоксов действительности и вечная загадка для мысли. Есть только жизнь, и все, что существует, существует лишь в свете жизни. Вещи, так называемая мертвая природа, т.е. все то, в чем, по-видимому, отсутствуют признаки жизни, есть только минус жизни, отрицательный ее коэффициент, но вне этого, хотя и отрицательного, однако выраженного в терминах жизни определения они превращаются в призраки, улетучиваются. Они и заметны лишь в свете жизни, как предметы выделяются из меонической тьмы небытия (потенциального бытия) при восхождении солнца, при наступлении же ночной тьмы опять погружаются в небытие...»<sup>95</sup>.

В хозяйстве, озабоченном обеспечением условий жизни, противостояние жизни и смерти проявляется со всей своей очевидностью. Жизнь обусловлена необходимостью борьбы за существование, телесные возможности естественно предполагают удовлетворенные потребности в питании, укрытии жилища, одежде. Ежедневное потребление пищи, поддерживающей жизненные силы, есть причащение (умерщвленной части живого) мира и смерти. Для хозяйственного видения несомненно, что жизнь дается через смерть и поедание мертвого тела, превращенного в вещь и продукт питания. Хозяйство — у истоков и в основании величайшего парадокса взаимной совместимости и непрерывной пересекаемости жизни и смерти. Их черед и образует динамику хозяйства. Амбивалентность хозяйства выводит сознание к его онтологическим характеристикам.

Именно в хозяйстве «самая смерть становится атрибутом и признаком жизни, — умереть может только живое. Следовательно, жизнь утверждается в царстве смерти, обступающей ее со всех сторон и проникающей через все ее поры. <...> Борьба за жизнь с силами смерти есть самое общее определение существования, — *struggle for life* в смысле не только биологическом, но и онтологическом»<sup>96</sup>. Как фундаментальное противоречие эта борьба выводится за пределы собственно материального и хозяйственного. Смерть являет собой наглядные границы между мирами. Смерть возможна, поскольку она являет собой репрезентацию иного. Она образует те трещины, которые иссекают миры жизни. Принцип различия фиксируется через смерть. Отношения различий — отношение смертей и воскрешений. Проникновение

в иной мир возможно посредством преодоления границы смерти. Инициальное обучение, практикуемое архаическими и традиционными обществами, — это обучение правилам смерти и порядку проникновения в иные миры, жестко табуированному системами ритуальных запретов.

Но хозяйство — это и забота о поддержании условий собственного существования, предполагающая неизбежность преодоления границ миров, порядка регулирования смертей. Это и забота о ближнем, формирование ответственности за другого, работа на предвосхищение жизни. Однако порог смерти и ее смутные горизонты непосредственно просматриваются через любые хозяйственные начинания. Хозяйство предполагает неизбежность преодоления границ миров, а следовательно, обладание правилами обращения со смертью. В космологической модели, где человеческое существование расценивается как промежуточное, хозяйство располагается между инстанциями жизни и смерти, а сам человек расценивается как место встречи и противоборства двух полярных начал. В таком видении мира естественно стремление к установлению систем дуальных транспозиций. Дуальность угадывается в самом способе позиционирования человеческого Присутствия: как 1) собственно бытия, зримого присутствия и 2) бытия-к-смерти, которое — не просто конечность собственного существования, но и прозрение Отсутствия, предчувствие других невидимых миров. В обыденном существовании их отношение выстраивается через переживание времени, в том числе особого человеческого времени, существования, погруженного в фактичность (М.Хайдеггер), овеществленность сущего и его циклическую обращаемость.

Через отношения и принципы каузальности жизнь и смерть оказываются связаны и сплавлены друг с другом, неразрывны и нерасторжимы. Хозяйство, косность обращаемых хозяйством форм и каузальность детерминирующего принципа обеспечивают жизнь организма, спасая его от развертываемой через него же борьбы всех против всех. Хозяйством воспроизводится нечто, что удерживает равновесие, стягивает противоречия, служит в качестве медиальной структуры, упорядочивающей отношения различий. Именно в этом Нечто, что есть культура и идеальность, все характеристики хозяйства оказываются наделены качествами амбивалентности: как порядок может служить воплощением полноценности и совершенства организации жизненных функций и, в то же время, символом полной неподвижности, механистичности, косности и абсолютной смерти.

### **Обращение с различиями: медиальность и лиминальность**

Именно хозяйством жизнь и смерть связываются в бесконечные серии и цепочки другой — воспроизводимой человеком — каузальности, обеспечивающей функцию перехода и сообщения миров. Миметическая функция хозяйства, включающая человека в природу, выводит его и в культуру, которая сама есть форма завершенности *своего*, его пограничности и переходности в *иное*. Потому и перенос аналогичной хозяйственной практики с объекта хозяйства на человека, в том числе применительно к осмыслению его посмертной судьбы, представляется вполне закономерным. Сама культура — воплощение человеческого мира — в этой перспективе выступает метафорой границы. В.Тэрнер использует для определения этого феномена культуры



понятие лиминальности (от лат. *limen* — граница), а К.Леви-Стросс вводит термин «медальность», используя метафору «холодной» культуры.

Функция перехода, фиксируемая культурой в семантике жизненного пути, предполагает освобождение от уз этого мира и выход в другой или другие миры. Жизнь — как странствие, сопряженное с путешествиями по порядку, ритуально воплощаемому человеческим телом. Смерть как ведающая распадом человеческого тела, сама воспринимается как атрибут жизни, и потому хозяйство-переход представляется в определенном смысле изоморфным функции смерти и началом, иницирующим будущее воскресенье. «Задача хозяйства устанавливается именно этим распадом бытия, противоречием и *взаимным ограничением* свободы и необходимости, жизни и смерти: если бы в мире царила абсолютная, бессмертная жизнь (и, следовательно, вселенная представляла бы собой универсальный организм), если бы в ней совсем не было места мертвому механизму с угрозой смерти, то единственной формой причинности была бы причинность через свободу, или телеологическая»<sup>97</sup>. Телеология феноменального мира и навязываемый им произвол побуждается хозяйством, но и ограничивается хозяйством. Оно сохраняет свой локальный статус переходного, о чем говорит и Булгаков: «Наличное же состояние бытия, как тяжба жизни и смерти, как борьба свободы и необходимости, уже тем самым обнаруживает свой неокончательный, переходный характер, свое неустойчивое равновесие, которое стремится сделаться устойчивым в этом процессе»<sup>98</sup>.

Хозяйством, по Булгакову, создается «территория свободы», будучи интенцией противостояния смерти, т.е. необходимости борьбы за существование, оно есть

сама свобода. Вместе с тем именно в хозяйстве, как замечает мыслитель, реализуется несвобода, труд — как «обязанность» и «подневольность», зависимость от обстоятельств, сокрытых и явных причин. Именно амбивалентность хозяйствующей субстанции недоступна «логике мысли», представляется всегда сериями сквозящих противоречий и взаимных превращений понятий и представлений, условий и критериев, органического и механического, процессов и обстоятельств, свободы и необходимости и т.п. Мир-хозяйство — это мир перевертышей. А его телесно-предметный, материально-практический способ репрезентации превращает в наиболее адекватную его модель — модель тела, именно тела-организма, представляющего собой обратную проекцию мира — его мимикрирующего двойника или колеблющуюся тень.

Мир-хозяйство — это вбирающий человека лоскутный организм, насыщенный многообразием форм жизни и иссеченный линиями и фрагментациями смерти, оживающий и умирающий, являющийся всякий раз своими разными обличиями, оборачивающийся и выворачиваемый каждое мгновение разными сторонами собственных различий. Он — не здесь и не там, весь в пространстве переходов, и одновременно повсюду, в расщепленном состоянии, несущем угрозу полного самоотчуждения. В этих переживаниях человек ощущает собственную несводимость к своему космогоническому двойнику и зависимость от его произвола. Отношения с ним и есть подчинение магии парадокса, удивление и принятие его изменчивости и отстаивание собственной идентичности, отношения силовой борьбы и доверительности, расчетливости и взаимоснисхождения, противостояние его мертвящей косности и пестование его витальной органики.

Маневрирование в этой колеблющейся субстанции мира и есть хозяйство. Оно не знает смерти как декларации, последняя всегда подпадает под изменчивую оформленность жизнью, и хозяйство доверяет и следует ее подвижности и непостоянству. Хозяйство есть та структура оцельнивания, которая позволяет человеку переживать себя создателем и обладателем собственного мира, собственной идентичности и тождественности самому себе, феноменологической реальности себя, хотя и в зыбкой и ускользящей ипостаси хозяина или «князя мира». И в этой ипостаси человек воплощает в себе инстанцию абсолютной власти и могущества. Но именно хозяйство выводит человека в мир жестких форм и фиксируемых позиций, непреодолимых границ и устойчивых видов, в конце концов, — в пространство нетождественности самому себе, открываемое за границами своего мира в перспективе разбегающегося множества других миров. И в этом качестве жизнь земледельца — состояние зависимости и подвластности, вечного ученичества и смиренной покорности судьбе и обстоятельствам. Социальность фиксируется в своих пороговых состояниях — либо власти либо зависимости, между которыми нет промежуточных состояний, — есть только ритуалы «скачков» и «переходов», образующие разные режимы медиальности. И только хозяйство выступает критерием реальности, стягивая фрустрирующие механизмы психики в русло повседневной прагматики и конвенциональности.

### **Медиальность и репрезентативность**

Гетерогенная модель выражает совершенно особый способ восприятия мира и собственного в нем расположения. В отличие от современного субъект-объект-

ного восприятия реальности человек традиционного общества (погруженный в пространство локальной телесности, не порвавший с тотемистическим видением мира) воспринимает себя находящимся внутри вселенского «тела», окруженным «лоскутной» оболочкой или «каркасом» многообразной предметной действительности. Открывающаяся за пределами его локального мира внешняя реальность представляется человеку нагромождением взаимопересекающихся телесных «миров». Очертания этих миров открываются через различие заключаемых ими форм жизни и характеристики задаваемых ими программ, схем деятельности, языков, онто-логик, эпистем, мифологий. Мир воспринимается в качестве гетерогенной полиморфной структуры, где множество «разного» понимается в качестве репрезентации «локальностей» «иных» миров (трав, деревьев, животных, птиц и насекомых, почв и водоемов, гор, связанных с мирами хозяев: духов, гениев и сил плодородия, ангелов, богов и святых, умерших предков и т.п.). Вместе они образуют пространство окружающего человеческого мир (социальное тело) природно-космического «каркаса» (космическое тело). Гетерогенный «каркас» образует вокруг человеческого мира сложные комбинации и соотношения миров, «царств» или «хозяйств» (сфер или сред), образующие «поверхности» и «складки» (Ж.Делёз), разноуровневые комбинации «срастаний» и «разрывов», «пересечений» и «наложений», «щелей» и «связок», «разъемов» и переходов». Собственной телесностью локализованная социальность прорастает в эти миры, физически сопряжена с ними, осмысливается через них и переживает себя как составная часть единого космического тела.

Топология иных миров (каркаса) в культуре определяется характеристиками вмещающего человека ландшафта. Традиционная активность (предметная деятельность, хозяйственная, познавательная, социально-креативная), обеспечиваемая хозяйственно-практическим опытом земледельца, разворачивается в пространстве этого «каркаса», непременно соотносится с теми или иными его характеристиками (параметрами тех или иных «миров», «царств», «хозяйств»). Фиксируемые в этом пестром разнообразии связей-отношений смысловые плотности, семантические «узлы» и ассоциативные связки образуют многуровневое знание «каркасного порядка» («гетерогенная онтология» в терминологии И.Т.Касавина). Параметры этого «каркаса» задаются установками практического знания и «предельного опыта» (Ж.-П.Сартр) — представляют собой сферы аккумуляции технико-производственных достижений и культурных новаций, экзистенциальных прорывов, аффектаций, разнообразных (в том числе выходящих за рамки сферы повседневных «повторяемостей») духовных и телесных практик, мистических откровений и т.п.

В каркасном мышлении человек демонстрирует своего рода расщепленность «Я» между пространством «логического субъекта» и определенной зоной каркаса (иной онтологии, эпистемы и т.п., т.е. «иного мира»). Сознание медирует между этими пространствами, обеспечивая соответствие внутреннего и внешнего планов. С позиций такого восприятия онтология А познается через онтологию Б, что порождает принцип метафоры, основанной на образном (семантическая процедура) ассоциативном восприятии. Знание каркасное — ситуативно-практическое, инновационное, вводимое

извне, из сферы «иных миров», которые осмысливаются в качестве предикативных, прикрепление к которым гарантирует успех в деятельности. Еще П.Рикёр отметил, что метафора основана на действии «семантической инновации» — присвоении логическим субъектом ранее несоединимых с ним предикатов. Вместе с тем человек должен обладать соответствующим аппаратом, способным улавливать и интериоризировать, устанавливать связи внешнего и внутреннего.

Таковой аппарат представляет человеку традиция. Многообразие окружающего человека мира закрепляется традицией как гетерогенная структура, исключая единый центр внутри себя, сама задающая множество центрированных структур — внешних для человека центров (локусов) ориентации. Очерчивающее социальность пространство *loci communi* («общих мест» культуры) программирует, в свою очередь, сознание человека по аналогии с «когнитивной картой», имеющей множество пунктов (своего рода центров «волящей субъективности»). Перемещение в таковом пространстве равноценно путешествию по космическим мирам, образцы которого представлены в традиционном фольклоре. В частности, мотив пути (сказочного героя, шамана и т.п.) повествует о переходах персонажа из одного «царства» в другое, с одного «неба» на другое и т.п.

«Когнитивная карта» (гибсонова метафора проективной модели разнесенных в пространстве и во времени структур акциональности, стратегий деятельности и «практических смыслов») являет собой топографию деятельности. Накладываемая на человека «сверху» природой и обществом, она и есть виртуальное пространство развертывания социальной креатив-

ности. «Составление» такого рода «карты» в любом обществе становится основной функцией традиции, является залогом воспроизводства и наращивания культурного потенциала и условием выживаемости группы. Классическим образцом такого рода проективной системы является земледельческий календарь — наглядная модель соотношения пространства и времени, непрерывно развертываемая перед человеком, своей динамичностью предлагающая человеку множество возможных позиций и «наборы» вариантов деятельности. С этих позиций человек предстает не субъектом рациональности, планирующим последовательность операционных процедур, но в качестве исполнителя заложенных в традиции проектов деятельности. Календарь фиксирует циклы рождения, жизни и смерти природных видов, подключая человека к собственно природным ритмам. Когнитивная карта земледельческого календаря (в виртуале) являет человеку набор рассредоточенных в пространстве и времени плацдармов развертывания коллективных (с более широким плане — социально-природных) проектов. Естественно, что подобные структуры должны опираться на достаточно разработанные и пространственные мифологические проекции, подкрепляемые устойчивостью и связностью обеспечивающих их содержаний практической деятельности.

### **Праксис и мимесис**

В онтологически множественном и нестабильном мире человек непрерывно примиряет на себя (интернализирует) качества живых и неживых объектов, через эту игру примериваний обнаруживает во внешних различиях собственную инаковость и собственную тож-

дественность самому себе. Происходящее с другим (вовне) в этой модели переводится «вовнутрь» — на себя, отождествляется со структурами собственного восприятия мира и переживается как собственный внутренней опыт, подтверждаемый условиями ландшафтной «достоверности».

С этим свойством мимесиса связана способность человека переносить на себя характеристики объектов вмещающего ландшафта, переживать себя любым живым существом (деревом, животным, растением, насекомым) или неживым предметом (минералом, камнем, водой). Психоанализ связывает эту способность с запечатленной в конституции человека полной истории филогенеза (Ст. Гроф), а Х.Плеснер — со «ступенями органического» в человеке. Мимесис воспроизводится интуицией многосоставности, отзывчивости и сопоставленности человеческого и всемирного, соотносительности отдельных фрагментов себя с отдельными фрагментами (элементами, локусами) окружающего мира. В онтогенетическом развитии благодаря оперативным смыслам, отмечающим «поля» наличных практик, мимесис спонтанно продуцирует самостоятельные онтические структуры. Таким образом, миметическая функция реализует структурные связи с иномирным, реализуемым в пространстве видимого, инвертированным в «мое» тело. Следовательно, она предполагает параллельное ответное волевое задействование, быть может пробуждение или «проявление» онтологических оснований в структурах габитуса и личности. Онтологизирующая функция мимесиса выступает в качестве самостоятельного, развертывающегося «благодаря мне» или «при моем участии» мира, т.е. располагает смысло-творческими и топологически определенными (ландшафтными) характеристиками.



Миметическая функция развертывается в условиях открываемой многомерности и разнообразия мира, она — функция тела, пытающегося не просто распространиться (плавно «продлиться» в мир), но через собственную боль (или боль другого, переживаемую как собственная) преодолеть фиксируемые в мире различия и противоречия, претворить их в себе, претворяясь в них и преображаясь с ними. Креативная специфика человека с этих позиций усматривается не столько в его «разумности», сколько предельном развитии миметических способностей в структурирующихся законах хозяйственного праксиса. Позиция мимесиса в культуре гарантирует стабильность человеческого мира в многообразном и изменяющемся природном мире, «удерживаемом» в каркасе символических форм и реализуемых хозяйством организационных принципов. Через системы и процедуры повторений хозяйством осуществляется грандиозная культуuroобразующая деятельность по унификации различий.

## **Глава 11. Текстогрaфия хозяйства**

Локальность поселенческой организации и вынужденная сплоченность земледельческих обществ воспринимаются традицией в качестве исходного основания антропного космоса, преобразующего мир и вселенную посредством человеческого участия. В этом космосе множественные человеческие миры представлены как центры природной организации. Модели мира приобретают все более отчетливый антропоморфный характер. Человеческие миры-тела, вплавленные во вмещающие их природные ареалы, превращаются в объекты

социального мифотворчества. Собственно архаическая мифология, обрабатывающая методы уподоблений и аналогий, трансформируется в достаточно абстрагированные космогонические и эпико-героические мифологии. Короткие тексты, отражающие паремийную дидактику локальных ситуаций, переформатируются в длинные тексты, истории, рассказы, повествования, предания, в основе которых — судьба человека (или группы людей), тождественная судьбам других миров и космоса в целом.

### **Генеалогия «длинных» текстов**

Человек превращается в носителя различий с совершенно особым характером личностной идентичности. Любая частная концептуализация индивидуальности в этой проекции невозможна без соотнесенности с космологической моделью как таковой. Тексты превращаются в репрезентации структурированных праксисом медитативных проекций в общем порядке Мета-текста культуры. Это рассказы о всевязности и всеподобию миров, путешествиях по мирам, способности к перевоплощениям, а по сути — о тождественности и конгениальности человеческого мира миру растительному и животному, т.е. другим мирам и миру природы в целом.

В этой мифологии судьбы зерна, брошенного в землю, погребенного заживо и прорастающего в мир жизни новыми семенами, пронизывающего миры, умирающего и воскресающего, уходящего и возвращающегося, тянущегося к свету. Путь зерна уподобляется движению солнца, погружающегося в ночное время под землю и проделывающего свой подземный путь, совершающего странствия по хтоническим мирам, преодо-

левающего цикла героических свершений и превращений, преображений и перерождений, угнетаемого и преображающегося. Мотив странствия становится метафорой судеб человечества и посмертного бытия человеческой души. Растительный код оказался решающим звеном, обеспечившим переход к новому видению мира, в котором каждый элемент дополнял и комментировал другой, обретал значимость текста, который всегда — комментарий и парадигматизация «мира для человека». Растительный код создал возможность интерпретации и переводимости всех прочих кодов, включая антропный, явившись универсальным мета-языком культуры. Земледельческая культура раскрывает экзистенциальное пространство личности, обнаруживающей себя в ситуациях брошенности, бытия-к-смерти, любви и труда, власти, ответственности и заботы и т.п.

Именно история зерна, смерть которого дает жизнь новым зернам, коренным образом преображает идеологию архаических обществ, в свою очередь становясь лишь одним из эпизодов мифа и отражаемого им фрагмента мира, соотнесенного с миром человека. Социальная мифология развивается параллельно оформляющемуся аграрному мифу, использующему телесные коннотации архаического тотемического мифа. Их связь становится определяющей: аграрный миф среди прочих кодов модели мира (растительного кода) рассматривается в качестве универсальной и всеобъемлющей модели нового мира, человека и социальности<sup>99</sup>. В образе умирающего и воскресающего растения воплощается идея уходящего и возвращающегося божества плодородия или природной Силы, бессмертной души, посмертной реинкарнации, мирового Древа и т.п.

С судьбой зерна, с его образом связана семантика жертвенности, которая закладывается в основание утверждающегося социального (=земледельческого) мифа. Сплочение через жертву, а сама жертва как реализующая универсальную функцию Дара и Обмена – проекция принципиально особого восприятия мира, наделенного Благом и источаемого взаимными Дарами. Всякое действие в этом мире отзывается ответным действием, откликается взаимностью в том или ином сегменте мира. Это и другое отношение к телу, которое уже не просто тело-масса или тело-функция, теложест, тело-линия, тело-аффект (актуальное в тотемном континууме), но тело-душа и тело-жертва, могущественное не в силу репродуктивной или силовой функции, но именно как данность, дар, Событие – как потенциальная способность жертвы себя. Тело, лишенное самости (в идеале), преданное в распоряжение другому, создающее новую проекцию мира, мира, наполненного взаимностью, ответственностью и заботой. Эта модель закладывается и в основание нового института малой семьи, в целом – поколенческой и гендерной схемы, мира как такового.

Жертвенные тела, тела, распинаяемые на кресте (тела-распятия), тела, воспроизводимые в ритуале из земли (глины), травы (солумы), ветвей деревьев и в виде самих деревьев, тела, подвешиваемые на ветвях деревьев, замуровываемые в дуплах деревьев и т.п. превращаются в распространенные явления обрядово-ритуальных практик, воспроизводимых как в погребальных обрядах, обрядах инициаций и домостроительства («строительная жертва»), так и в ритуалах нового года, сезонных циклов и т.п.

Данная модель невозможна вне гетерогенной модели мира и хозяйственной «распорядительности» в пространствах *освоенного*. Особенностью этих тел является их многосоставность, лоскутность, подразумевающая возможность их разрушения, смешения элементов и воссоздания заново, разбирания и собирания, смерти и воскресения. Уничтожая ритуальную «куклу», человеческий коллектив уничтожал устаревший мир, утратившее силу его воплощение, придавая новому возрождающемуся миру энергию собственной ритуальной активности и открытости.

Идентичные образы представлены в земледельческих культурах в многочисленных «лоскутных» или гротескных телах, сначала всем миром изготавливаемых (из ветвей, соломы, лоскутьев тряпья), сшиваемых-связываемых-сплетаемых, затем чествуемых в продолжение нескольких дней, повсюду выставляемых в качестве центрального персонажа праздника и, наконец, по окончании торжества раздираемых на части, разбираемых-растаскиваемых-сжигаемых-потопляемых-погребаемых и т.п.

Именно антропоморфное тело, обладающее магической силой, становится залогом отчуждения и присвоения. Это мистическое тело, простертое различными аспектами себя во внешние объекты, претворенное в мире и равносущее миру и человеку, олицетворяющее собой мир как Целое и хозяйствующего субъекта, держателя Целого мира. Это тело — воплощение витальной силы, творящей миры (движением, танцем, делом, страстью, порывом, желанием) — проекция дуальной мифо-поэтической традиции, выражающей мир, который никогда не тождественен себе, и человека. Дуальность здесь утверждается как первичная фор-

ма обобщения феномена человеческого тела, блуждающего в переживаниях отчужденности и близости другого, который всегда — оно само (собственная часть, орган или функция) и одновременно Другое (соседствующее и проникающее, несущее боль и страдание). Та же дуальность раскрывается через расширяющиеся серии «отказов»-(табу) на убийство, каннибализм, инцестуальные отношения и т.п., и «свойскости» (-статусности) посредством санкционированной систем родства, поколенческого статуса, договора, отношений дара и обмена, властного вмешательства, территориальной близости и т.п.

### **Миметическое и креативное**

Устойчивость хозяйственного комплекса позволила человеческому миру выделиться в качестве самостоятельного, однако таковой статус во всей его полноте был реализуем лишь в принятии человеком на себя функции управленца и распорядителя-посредника, имеющего возможность физического влияния на ландшафт и ответственного за пространство *собственного* и *освоенного*. Его позиция одновременно трансцендентна и имманентна миру. Дробление мира в этой позиции — раздробление самого себя, а подчинение фрагментов мира общему порядку — воспроизводство собственной целостности. В обращении *собственного* уже не просто ландшафт структурирует человеческое пространство, воспроизводя его как множественное существо, доверяющее собственным феноменальным проекциям, но и сам человек структурирует и организует и, тем самым, преобразует ландшафт, наделяя собственные культуротворческие интенции космогоническим статусом миростроительства.

С неолитом связана поистине революция в духовном развитии человечества. Социальный прогресс сопровождался открытием неизвестных прежде отношений, связей и смыслов в природе. К этому периоду относится оформление целого ряда мотивов, ныне относимых исследователями к порядку «переходящих» (мигрирующих) мотивов, т.е. имеющих широкое хождение в самых разных культурах. На протяжении нескольких тысячелетий они являются культурным достоянием человеческой истории и онтологическим основанием не только дописьменных культур, но и письменных традиций современных обществ.

Оформляющаяся структура текстов этого типа воспроизводила в структуре генотекста идентичные программы онто- и космогенеза гетерогенного порядка. В качестве истории мира в этих текстах предстает история (судьба) человека земледельческой культуры, отражающая путь человека к *собственному* месту в мире. Этот путь рисуется как движение человека в различных ландшафтах: дом — поле — лес/пустыня — иной мир (гора/небо — море/подземелье) — с чередой подвигов на этом пути. Событие подвига подразумевает обретение магических способностей, нового знания, умения или практического опыта, нередко аккумулированных в добываемой вещи и непосредственно способствующих обретению семьи, имущества (богатства), социального статуса. Остановки на этом пути носят характер усвоения и распространения хозяйственных практик по мирам, репрезентируя прагматики различных видов и типов деятельности. Отношения человек-мир выстраиваются как дуальные, двусторонние и обратимые.

Из иных миров человек приносит в свой мир новые вещи, продукты, сведения, навыки тех или иных видов деятельности и связанные с ним дескриптивные

системы знаний, смыслов, правил и порядков (навыков) обращений с вещами, собственные онто-эпистемо-логики. Все, включенное в круг социально-практической деятельности и упорядочивающее безграничное многообразие мира, обретает в хозяйственной модели мира завершенные очертания оцельненности и сбалансированности.

### **Прецедентность и репрезентативность**

Внешнее множество и разнообразие составляющих хозяйственное целое элементов, в свою очередь, обосновывается соответствующими телесными практиками. Структурируемый хозяйством человеческий мир посредством дифференцированных форм предметной деятельности включается в структуру мифологического ландшафта Космоса. На примере структурного анализа т.н. «длинных» или «древесных» текстов (термины В.Н. Топорова<sup>100</sup>) космогонических и инициальных мифов, волшебной сказки, шаманских или жреческих текстов, повествующих непременно о странствиях героя по мирам, можно проследить эту общую топографическую модель мира, присущую самым разным культурам во всех различиях. В пунктах своих остановок, воспроизводящих проекции различных ландшафтов, человек выступает как помощник и труженик, раскрывает в себе множество функций. Он ухаживает за деревом, помогает животным, борется с вредителями, сражается с врагами, выращивает урожай, выступает создателем или добытчиком вещей, и в ходе своего пути занимается решением космогонических задач. Каждая из отдельных функций в имеет самостоятельный космогонический статус в гетерогенной модели, каждым фрагментом которой (гештальтом) репрезентируется Целое мира.



В каждой точке пространства человек, выполняя возложенные на него обязанности, выступает как магический оператор и регистратор определенного хозяйственного и природного локуса и, в целом, предстает как мироустроитель. При этом он остается в качестве лишь распорядителя предоставленных ему в обращение пространств, и выполнять заданную им функцию он оказывается способен лишь освоив необходимые «схемы» и «модели», хозяйственные навыки, т.е. выступая в качестве помощника хозяина или «гения» места.

Полнота хозяйственного статуса и магической компетентности хозяина обретается с полным прохождением цикла космического странствия, ознакомления со всем множеством доступных человеку миров, с освоением всего комплекса материально-предметных и хозяйственных практик, соответствующих им стратегий и сопутствующего круга обстоятельств, их обуславливающих. Только тогда Человек превращается в носителя Целого Мира, и только в этом качестве он вступает в отношение с держателем этого Целого<sup>101</sup>. Проходя путь внутри миров, совершая космическое путешествие, человек завершает его выходом на поверхность, к рубежам, на порог Мира, где только и возможно созерцание Целого. И только отсюда открывается обозрение собственного места, и это место осмысливается в инстанции свернутого Целого мира, переданного человеку как Дар в обращение *собственности*.

Особенность традиционных текстов — их прецедентный характер. Узнаваемость текста (как структуры, прагматической или образной констелляции) — гарантия его «поддержания» традицией. «Для практики стимулы не существуют как объективная истина услов-

ных и обусловленных пусковых устройств, а действуют только при условии их встречи с агентами, способными их узнавать»<sup>102</sup>. Прецедентность традиционного текста обусловлена габитуарными стратегиями обуславливающих их структур «практического действия», организующих миры («поля практик») как их трактует П.Бурдьё. «Практический мир, который конституируется в отношении с габитусом как системой когнитивных и мотивирующих структур, есть мир уже достигнутых целей, способов применения или рынков, которым нужно следовать, и объектов, средств или институтов, поскольку закономерности... стремятся проявляться как необходимые и даже природные уже в силу того, что они лежат в основании схем»<sup>103</sup>. Носителями таких схем и обосновывающих их структур мотиваций выступают и традиционные тексты (включая хозяйственные, обрядовые, бытовые, календарные и т.п.), обусловленные спецификой практического характера мышления, погруженного в подвижные структуры «жизненного мира».

### **Габитус или медиальная персональность**

Земледелец существует не просто в пространстве между мирами. Носитель габитуса, он осуществляет и распорядительные и мироустроительные функции. Будучи убежденным в собственной адекватности и соответствии миру, человек выступает как управитель и организатор, устанавливающий отношения между мирами Вселенной, предстает в определенном смысле утверждающим миропорядок. Отсюда – мессианство, озабоченность судьбами мира как один из ракурсов традиционной социальности и миропонимания.

Взаимодействуя с многообразием миров, хозяйствующий субъект погружается в пространство различий и спецификаций и через них реализует какую-то часть себя, распознает себя как функцию космического тела и вместе с тем в зеркале каждого фрагмента обнаруживая себя-Другого. Каждый локус окружающего пространства, каждое дерево, растение или животное для земледельца имеют свой «характер», требуют особого подхода, особого отношения, особого набора технологических принципов, особых стратегий, предполагающих, в свою очередь, реализацию человеком себя-функции, частичного себя. Жизнь человека разбита на сегменты, фиксируемые как собственное само-различие (фиксации себя-разного). В одном случае от него требуется внимание и обходительность, в другом – грубая физическая сила, в третьем – тонкий рациональный расчет. В одном случае человек рассчитывает на бросок и стремительность, в другом – на выдержку и выносливость.

Гетерогенная онтология – онтология различий, переносимых извне во внутренний мир человека, неизвестная тотемизму. Через внешние различия и собственные миметические способности человек обнаруживает себя-разного, в итоге застаёт себя как рассеянное во времени и пространстве множество распределенных между «собой» и «другими» отношений «Я – Другой», т.е. не вполне равных себе, лишь в той или иной степени отождествляемых с собой (феноменологических) Я. Каждое из таковых Я – лишь пространство *между*, порыв или посыл и постоянная угроза разрыва, шизоидное ощущение расщепленного существования, преодолеваемого только непрерывностью самой деятельности.

Подобно личности, внутренняя социальность (социальное тело) образуется посредством интериоризации (усвоения) объектных моделей гетерогенного каркаса внешней социальности. Социальность выступает в качестве метафоры Мира и предполагает собирание «в себе» внешних «образов» и «отражений» себя через Другое, множественность проекций Себя. Образ мира (как и Себя) в качестве Целого реализуется через собирание его фрагментов.

## **Глава 12. Антропология хозяйства**

С дуальной природой традиционного сознания, непрерывно увязывающую миф и реальность, связана способность человека, совершая «выходы» (из себя) и «погружения» (в иное), оставаться на поверхности, удерживать идентичность, сохранять тождественность самому себе. Эта способность, в том числе поддерживаемая хозяйством, обеспечивается универсальной функцией мимесиса («подражания»).

Социальное движение (действие и познание) в рамках концепции гетерогенной онтологии изоморфно движению фольклорного персонажа, странствующего между пространствами «своего» и «иного» миров, пересекающего всевозможные границы и барьеры, исходящего из локальности своего мира во внешнее пространство (иных миров) и непременно возвращающегося обратно, пребывающего порой одновременно в двух измерениях («своего» и «иного»), т.е. в пространстве перехода.

## «Лоскутное тело». Модель медиальной репрезентации

Отношения внешнего и внутреннего регулируется ритуалом, предписывающим определенный динамический порядок «выхода» и «возвращения», собирания и разбирания.

Через такого рода странствия и достигается постижение себя-разного, собственных различий, которые впоследствии подлежат ритуальному собиранию. Выход за пределы своего мира в другой означает смерть в качестве человека и воскресение в качестве представителя иного мира. Путешествие (посещение иных миров) подразумевает наращение (обретение или усвоение опыта «иного мира»), выход на новый уровень оцельнивания и универсализации, обнаружение в себе элементов иного мира, распознавание человеческого существа как универсального. Вся жизнь человека — это развертывание человеческой природы, наращивание потенциала универсализации, подготовка к неизбежным дальнейшим перевоплощениям (новым формам жизни после смерти). Пространство культуры в этом дуалистическом контексте — это одновременно пространство между мирами (медиальность или лиминальность) и пространство, охватывающее миры (тотальность). Та и другая концептуализация человека отражается в двойственном статусе человеческой телесности: 1) частичное или фрагментарное тело: тело-аффект (в терминологии М.Мерло-Понти) или телопорог (в терминологии В.Подороги); 2) тело гротескное или доминантное/силовое.

Первый тип тел распознается в персонажах-функциях, как их представлял В.Я.Пропп на примере сказочных персонажей, «прикрепляемых» к тем или иным

персонажам-помощникам и посредникам (онтологическим концептам). Все они действуют как расцепленные тела: тела-аффекты, тела-функции, недостаточные сами по себе.

Единство Целого позиционируется культурой через воспроизводство многосоставности, многоликости, многозвучии, все-смешанности в качестве образов мира и тела. «Лоскутные» тела (гротеск) в народной культуре – ритуальные тела, предназначенные для шумного чествования, игрового пародирования. Их универсальный статус подразумевает одновременно чествование и глумление. Таковы в русской земледельческой традиции обрядовые тела Масленицы, Кукушки, Русалки, Троицкого деревца, Костромы, Ярило/Купало и др., изготавливаемые из соломы или веток облаченных «одетых» в ветошь, тряпье и лоскутья. Таковы «лоскутные» тела праздничных ряженных, юродивых, персонажи-«перевертыши» сказового фольклора (дураки, шуты, воры и проходимцы), вертепные «фигурки» затейников и ярмарочные «Петрушки», персонажи сказок (типа «бычок смоляной бочок», Курочка Ряба (Пеструха), Змея-шкуропея или образы типа сказочного персонажа-богатыря: «Рожа шитая, нос плетёный, язык строчёный, ноги телячьи, уши собачьи» (Афанасьев. Т. 2, № 233)) и др. Все они представляют своего рода вариации и персонификации «гротескного» тела (М.Бахтин), феноменологического тела (М.Мерло-Понти) – воплощения Целостности, моделирующей множественность, с явной акцентировкой «переходных» состояний. Как и социальность (социальное тело), собственное тело здесь переживается через «общность всех». Персональность в этой модели – носитель общности, вне которой нет человека.

Множество внешних регулятивных центров, собственно, и предполагает их топологизацию, фиксацию посредством «прикрепления» к месту (идентифицирующему объекту). Распознавание внутреннего осуществляется через внешнее, через другое. Внутреннее (сущностное, смысловое) предполагается через отношения и игру внешнего (оформленного), через усвоение внешнего и извне задаваемого (А.Ф.Лосев), санкционированного и априорного. Целое невозможно как абсолютная стабильность и потому не существует вне игровых форм репрезентаций.

### **«Космическое тело». Модель тотальной репрезентации**

При характеристике данной модели показательны тексты заговорной традиции, присущей всем земледельческим культурам. Особый интерес представляет в заговорах мотив «чудесного одевания» (одевания светом, зарей, солнцем, месяцем, облаками) с последующим обретением сверхъестественных способностей и наделением космической мощью. Примечательно, что для такого рода текстов характерно содержание социальной направленности – в восточнославянской традиции это особая разновидность заговоров «на власть», «на судей»<sup>104</sup>. Социальный контекст этой разновидности заговоров подчеркивает, что пределы социальности вбирают в себя и все многообразие вмещающего человека природно-экологического ландшафта.

Заговор из Олонецкого сборника второй четверти XVII в.: «Се аз, раб имрек, стану благословя[сь], пойду перекрестясь, оболуку на себя красное солнце, опояшусь све[т]л[ой] зорей, поттычюсь частыми звездами,

возьму руке млад светел месяц и пойду в чистое поле и встречу своего аггела хранителя и пречистую мать Богородицу; и молюсь и плачусь: “Покрой меня кровом своим и крылома своима и огради меня ризою своею и от колдуна и от колдуниц, от ведуна и от вещ[иц], и от всякого злаго человека, и от всякой злой притчи на воды и на земли”»<sup>105</sup>.

В заговоре к власти из тетради саранского подъячего Федора Соколова (1718 г.) имеется своеобразный вариант формулы: путь, начавшись в реальном пространстве, как бы продолжается на небесах, в пространстве сакрализованном и всемирном; субъект идет сквозь солнце, месяц, зарю, звезды, приобретая при этом чудесные свойства небесных светил, их красоту и светоносность: «Лязи раб Божии имрк помолясь, встану перекрестясь, пойду из избы дверями, з двора ворота в чистое поле, путем дорогою, скрозь красного солнца, скрозь красного месяца, скрозь белой зори, скрозь светлой луны, скрозь частых звезд...»<sup>106</sup>.

Аналогичный мотив «чудесного одевания» миром — в другом заговоре: «Освечусь я светлым месяцем; осияюсь красным солнышком; препояшусь буйны ветры, отычусь часты звезды. Солнце деснует, луна в теле ходит; по главе моей звезды ходят». По существу, речь идет о разрастании человеческого тела до пределов космического тела, о его превращении во вселенское существо, простертое в пространство других миров и стихий, как овладение космическими стихиями.

Приводя этот текст, А.Л. Топорков дает к нему блестящий комментарий: «Субъект как бы отождествляет себя с этим пейзажем, увеличивается в размерах, расширяется и занимает собой весь горизонт. Он одевается, опоясывается, утыкается небесными светилами,



которые воздвигают вокруг него непреодолимую преграду. Дальше речь идет о солнце, поднявшемся высоко в небо, и выглядит все так, как будто люди стоят, задрав головы и не отрываясь смотрят на него». Силовая составляющая текста «заговора на власть» обнажается в следующих словах «...сходит грозная туча, гром и маланьи и огненное молние, и я... войду в грозовую тучу, покроюся громом, маланьей и огненным молнием. И сколь грозна грозная туча, гром и маланья и огненное молние, стал бы и я... был грозен и страшен, боялис бы и трепетались...»<sup>107</sup>.

Если в сказочной модели человек передвигается от мира к миру, осуществляя посредническую медиальную функцию, то «протагонист заговоров к власти осмысляется как фигура вселенского значения; его явление в мир приобретает мессианский характер и призвано чудесным образом преобразить мир. Субъект заговора одевается в особую священную одежду (одеяние, пояс, украшения); приобретает гигантский размер, вырастает головой до небес, расширяется, заполняя собой вселенную. Он приобретает при этом светоносность и красоту, свойственные солнцу, месяцу, заре, звездам, облакам. Имярек не просто ограждается от врагов и украшается светилами; он перерождается и внутренне, и внешне.

Он черпает свою силу у солнца, месяца, звезд и зари; становится могущественным и несказанно прекрасным...»<sup>108</sup>. Для знатока и исследователя фольклора очевидны многочисленные параллели данного образной модели с мифологическими образами других космогонических персонажей, наделенных признаками гигантизма, гротескности и семантикой химерических признаков. Благодаря собственной фрагментарности,

многоликости, лоскутности, нетождественности самим себе и «огненности» (связывающей различия), такие персонажи наделяются признаками оборотничества, способностями к перевоплощениям, полетам: силовой «простертости» или «претворенности» в мир, адекватности и, одновременно, нетождественности миру очеловеченной природы.

Модель отождествления себя с отдельными фрагментами мира и воплощения в них для успешного оперирования ими, манипулирования ими и Целым миром в инстанции Меня-Самого оказалась универсальной и распространяемой на прочие ареалы культуры. Она же открыла универсальность мира человеческой культуры как хозяйства, равноценного миру природы и тотемных существ, и его уникальность, поскольку именно человек оказывался модулятором силовых линий единого космоса, разбираемого и восстанавливаемого при непосредственном человеческом участии. Сам мир превращался в собрание множества миров, возможность различного сочетания которых наглядно представляют сходящиеся различные ландшафты (ареалы). Именно ландшафт *освоенного* (место обитания) представляет с этих позиций исходные варианты собирания и разбирания наличных миров (полноту или неполноту, сочетаемость и несочетаемость, удобство или неудобство и т.п.), имеющих определенное отношение к качественной оценке этих локусов человеком. С этих позиций выбор места (для проживания, поселения, основания участка поля, выгона скота и т.п.) получал вполне качественный, т.е. доступный человеческой рациональной оценке характер.

## Хозяин. Трикстер. Каннибал

Хозяйственное обращение человека с миром — волевое, силовое, манипулятивное (конструктивное и деструктивное) подразумевает аналогичное отношение к самому себе и Другим. Хозяин выступает в мире природном и социальном одновременно как деспот и насильник и как заботливый отец и попечитель; как воплощение и блюститель строгого порядка и как мимикрирующий Трикстер и Кошун; как благообразный Мирносец, держатель целого мира, и как зверский садист и расчленитель тел. В рамках своего царства-хозяйства он предстает как кормилец и как каннибал, одновременно, выступает как мироустроитель и извращенец. В этой амбивалентности образа рачительного хозяйственника и психотика, страдающего перверсивными расстройствами, — противоречие самого мира, ограниченного хозяйственными рамками, обращаемого в косном порядке Сущего. Его механика осложнена множественными режимами, навязывающими иллюзию его мнимой достаточности и операбельности и, одновременно, оставляющими человека в позиции неуверенности относительно исключительной верности решения и результативности. Эффектность и эффективность — еще один узел рассогласованности онтической и онтологической установки. В этой неизбывной неудовлетворенности порядком вещного — источник онтологической неуверенности, заставляющей человека обращаться в поисках истоков собственной человечности к инстанции «по ту сторону» хозяйства.

Обращение с различными фрагментами мира с позиций мозаичной стратегии их собирания-разбирания, прилаживания и прочих манипуляций с ними в рамках материально-предметных практик предопределяет

возможность переноса таковой модели на человека. Собранность и разобранность, соотнесенность человеческих «фрагментаций» с элементами космического порядка, т.е. «телесный состав» (порядок собранности) человека, простертого в мир и общество всем своим существом, предполагают возможность сочетания и проявления в нем различных социальных и магических качеств и способностей. С этой же стратегией, очевидно, связана и практика человеческих жертвоприношений, факты которых в более раннюю доземледельческую эпоху формально неизвестны. Все они органически включались в архаическую (а по сути универсальную) идею хозяйства, которое и представляло собой отобранные и санкционированные традицией способы и системы манипулирования фрагментами мира и тела.

Примечательно, что конституирующим началом общего бытового контекста являлась дуальная идея жертвенности и силовой доминантности. Но та и другая поддерживалась установкой конструктивной упорядоченности и хозяйственной распорядительности миром. Человеческое при этом рассматривалось как орудие и функция космического.

Жертва для носителя неолитической и энеолитической культур предполагала определенный порядок состава элементов (частей тела), допускающая возможность корректировки порядка этого состава или его изменения. Представляется, что именно ландшафт и его локусы, имеющие своих хозяев или духов, являлись агентами даров и обменов, взаимные потоки которых регулировались установленным традицией порядком принесения в качестве жертв (превентивных даров) всех возможных видов растений, животных и самого человека.

Практики манипуляции с телами и их фрагментами фиксируются в похоронных ритуалах наиболее ранних земледельческих культур и отчетливо прослежива-

ются в дальнейшем. В неолитическую эпоху это уже не просто фиксированное направление захоронения тел относительно сторон света, но и порядок обращения с костными останками: высушивание тел, отделение мягких тканей от кости (экскарнация) и отдельных фрагментов от тела, обжиг и истолчение костей или их окраска, отделение головы и т.п. Эти элементы обращения с телами широко внедряются в практику погребальной обрядности именно в неолитическую эпоху, достигая предельной интенсивности и вариативности в кочевых и энеолитических культурах.

Аналогичные интерпретации предполагаются исследователями и при изучении древнейших скульптурных изображений человека, т.н. антропоморфной скульптуры<sup>109</sup>.

### **Идеальное тело. «Фигура оцельнивания»**

Элементы неолитической культуры закладываются в основание земледельческой культуры как таковой. Это не означает тождественности мировоззрения носителя раннеземледельческой культуры и, к примеру, средневекового крестьянина в Европе, в России или в Китае. Речь идет об антропологической специфике, нашедшей выражение именно в рамках земледельческой культуры, основания которой были заложены в эпоху неолита и через тысячелетия донесены в том или ином виде до наших дней носителями традиционных крестьянских культур.

Примечательно воспроизводство земледельческими культурами исходного дуального контекста (в восприятии тела человека и способов его позиционирования). В феноменологической перспективе, в частности, заметно, что внутреннее пространство поселения,

с одной стороны, включает в себе элементы бесформенности (кромешной «сплошности», «всеобщей пригнанности вещей»), отражающей критерии внутренней децентрированной социальности (характерные для телесной модели репрезентации)<sup>110</sup>; с другой, — налицо четко выраженное и обращенное вовне начало хозяйственного структурирования. Именно хозяйственная структура земледельческого сообщества предполагает динамику эволюции поселенческой организации и обнаруживает свой источник в сфере внешней социальности, которая определяется дифференцированными характеристиками вмещающего ландшафта и опосредуемыми ими «полями практик»<sup>111</sup>.

Для каждого фрагмента местности характерна особая стратегия или круг стратегий и особая прагматика, обуславливающая или задействующая определенные телесные способности, взрывающая телесную «сплошность» на фрагменты. Тело человека становится выразителем различных функций, осуществление которых закрепляется традицией помимо практики в языке, мифе, ритуале. Набор подобных функций в рамках тех или иных культур оказывается достаточно ограничен, что позволяет их выделить в качестве особых тем и мотивов традиционных текстов. Именно «ограниченность набора» этих функций обеспечивает легкую идентифицируемость поступка и, тем самым, обучаемость и подконтрольность человека в рамках коллективного целого. Следование предписанным этими наборами системам правил, соблюдение и воспроизводство самого набора этих моделей служит гарантией групповой идентичности для каждого отдельного члена группы и стабильности группы как таковой.

Характеристика выделяемых функций в идеале соответствует совокупности материально-предметных практик, завязанных на характеристики вмещающего

человека природного ландшафта, который становится тематизирующим в области культуры пространством человеческой деятельности или хозяйства. Вместе они образуют сеть стратегий, преодолевающих и одновременно продуцирующих дуальность тела и ландшафта: устанавливающих между ними режимы соответствий и диссоциаций, разрывов и срастаний, слияний и расщеплений, — проникающих из ландшафта, разрываемого практиками, в человеческий мир.

\* \* \*

Пространство организуемых ландшафтом хозяйства миров — их порядок и отношение, а также позиция человека в рамках наличных технологических возможностей — задает базовые характеристики земледельческого сообщества. Ландшафт-Хозяйство детерминирует мифо-ритуальный контекст культуры и организуется им. Человеческий мир, таким образом, выступает как пространственно организованный, сложный и многоуровневый, «обращенный» к органике живого мира социально-природный континуум. Ландшафт практической деятельности и опосредуемый им мифологический порядок трактует это пространство как своего рода феноменологическую проекцию социального тела. Простирающееся вовне, оно образует самостоятельные локусы — зоны «нарощенной телесности», воплощаемые в телесных (вещных) субстратах культуры.

Хозяйственными и операциональными стратегиями во многом определяется место человека, санкционируются и организуются функции-аффекты, задающие различные порядки обращения тела. Пространство обращения феноменов и артефактов культуры обуслов-

ливается характеристиками объектов вмещающего ландшафта. Практический (или прагматический) аспект этой обращаемости связан с идеей хозяйства (практической деятельности) как возможностью манипулирования фрагментами мира и произвольной организации фрагментов пространства (включая пространства Других).

Но этим же порядком определяются и пространства смыслов, исходящие из мотивов встречи «этого» и «иного» (других) миров, прочитываемые как актуальные отношения внутреннего и внешнего, планов содержания и выражения, производства и потребления и т.п. Включенные в отношения взаимности — даров и обменов, встреч и расставаний, приходов и уходов — локусы смыслов оформляются как реальные фрагменты живого ландшафта. В живом мире они включены в органическую ткань распределительно-топической сети всего пространства человеческой жизнедеятельности. Фрагменты ландшафта, предполагающие изначально различные сценарии отношений человека и природы, выстраиваются через фиксируемые традицией отношения вещей. Однако, позиционируя актуальные зоны сопряженных с человеческими нуждами смыслов, эти смысловые локусы оформляются таким образом, что установочной прективной моделью для них выступают уже отношения людей. Хозяйство и культура становятся друг по отношению к другу в позицию зеркального отражения и «обратной перспективы».

Инстанцией смысла обусловлено и переключение с порядка «манипулирования вещами» (фрагментами ландшафта) на порядок собственной самоорганизации человеческого мира (манипулирования фрагментами себя). Этот аспект хозяйственного «видения» является определяющим в организации социальности и функционировании процессов семиозиса культуры.



## Заключение

Традиционно в классической социологии общество рассматривалось как системный объект, с присущими всякой системе параметрами центра и границ, принципами рациональной организации и т.п. Земледельческая община, однако, изначально не вписывалась в подобную логику классического знания. Еще К. Маркс обратил внимание на выпадение крестьянства из всякой модели рациональности. И вплоть до сегодняшнего дня практически отсутствуют более или менее репрезентативные модели аграрной локальности.

В сельском обществе, к примеру, всякие попытки обнаружить единый функциональный центр обречены. Организующее начало в общине не просто отсутствовало, но оказывалось расплыено или рассредоточено (причем достаточно неравномерно) между отдельными домохозяйствами. В этом случае перед нами *структура с несколькими центрами*.

Более того, отдельные импульсы организационных воздействий могли бессистемно или циклически исходить из разных центров: деревенская мельница, кузница, гончарная мастерская, изба знахаря или колдуна (шамана), обеспечивающие потребности всего общества, в разное время принимали на себя социально организаторские функции (в таком случае перед нами *структура с подвижным или «плавающим» центром*). Но и это не все. Организующее пространство локальности начало власти зачастую располагалось не внутри, а пребывало вовне социальности. Церковный приход, помещичья усадьба, государственный чиновник или налоговый агент, городской рынок, заезжий торговец или перекупщик и т.п. — это все центры вла-

сти, пребывающие вовне локальности и тем не менее оказывающие на нее самое мощное воздействие. В таком случае перед нами *структура с внешним, извне расположенным центром*, т.е. структура «эксцентричного» порядка.

Причем все перечисленные центры не являются постоянными — и тогда это *модель с «пульсирующим» центром*. Власть, таким образом, является для традиционного типа локальности «мигрирующей», аморфной, ее источник представляется неопределенным и расплывчатым в пределах и вовне социального порядка. Причем внешний источник властного начала для традиционного мировосприятия является не только фактически преобладающим, но и предпочтительным. Власть земли в ландшафтных (сетевых) стратегиях востребовала идею организующего центра — «власти над землей»<sup>112</sup>.

Еще больше сложностей возникает у исследователей при попытках использования для анализа традиционного типа социальности эволюционных моделей. Классические теории развития разбиваются вдребезги при столкновении с циклическими характеристиками социальной динамики земледельческих обществ. Еще В. Тэрнер, работающий в рамках структурализма, описал земледельческое сообщество, колеблющееся между параметрами «коммунитас» (община равных) и «структуры» (иерархии), и вслед за этим остроумно определил общество не как структуру, а как «процесс»<sup>113</sup>. Локальность одновременно знает власть (и представляющее ее начало иерархии, структуры и т.п.) и не ведает власти, ценит ее внешнюю атрибутивность и воплощаемые ею функции, но принципиально понимает под ней нечто иное, нежели понимаем мы.

При этом несомненно более важными для деревенской общины являлись не параметры внутренней структуры и внутренней организации, но параметры устойчивости общества как целого. Пространство социальности не просто не имело здесь центрированного характера, но как будто намеренно расплылось, а ритуальные «площадки» (временные центры) оказывались, как правило, вынесенными за пределы деревенской околицы, размещаясь в границах леса, на поле, кладбище и т.п., причем оказываясь разнесенными в пространстве. Это придает вид неопрятности, хаотичности и неорганизованности, дисгармоничной скученности, нагроможденности, симультанно-суггестивной смешанности «перебрасываемых» с места на место и обращаемых традицией тел и вещей, требующих непрерывной (т.е. периодической) мобилизации.

Таким образом, сельская община оказывалась крайне «неудобной» для исследователя структурой. Структурные ее параметры, впрочем, сложно отрицать, поскольку применительно к семейной крестьянской организации и отраслевой организации производства структурные подходы вполне «работали», хотя, как признавали экономисты—аграрники и антропологи, и не исчерпывали всей сложности внутренних отношений<sup>114</sup>. Классические научные подходы, таким образом, нуждались в постоянных дополнительных коннотациях, а любые жесткие модели всякий раз разбивались о неформальность сельской организации, о девиантность традиционного (признаваемого в качестве «нормативного») поведения.

Концепция Кормления и Ландшафта деятельности как специфической стратегии, воспроизводящей модель социально-природного взаимодействия, усло-

вие собственного существования и «рамку» бытия, как нам представляется, позволяет расширить наши представления о традиционном типе социальности и уточнить параметры его историко-культурной спецификации. Отстраненное знание о мире здесь отсутствует. Взгляд человека формируется не знанием о мире, но самим миром как внутреннее видение, организуемое и детерминированное условиями применимых в этом мире социальных практик. Резонансные характеристики традиционного текста и хореографический статус человеческого существования в традиционной модели мира требуют от человека расположения «повсюду» в мире, ибо отовсюду исходят волны властного влияния, вызывающие к «отклику» культуры и индивидуальной человеческой отзывчивости и мобильности. Это обстоятельство требует от человека превращения собственного существа в резонатор циклической изменчивости и динамики природных процессов.

Таким образом, исследователь традиционной культуры может понять и особый статус власти в таких обществах, представляемой как вынесенная вовне инстанция того же дирижизма. Модель мира и модель социума сливаются в этом симультанном видении в расплывающихся контурах некоего общего тела космического существа: «приходящего-уходящего», присутствующего и отсутствующего, могущественного и зависимого, заключающего в себе человеческое существо и одновременно отстраненного от него алло-персонажа (термин В.Н.Топорова) фольклорного текста. Подчиняющийся человеку законам воспроизводства природных форм и дирижирующий сопод направленностью человеческой и природной жизни, этот образ прекрасной и безобразной Природы пред-

стает как образ космического двойника человека. Этот мета-образ позволяет понять характер и природу требуемой традицией иерархии, осмыслить специфику пространяемой в этих отношениях статусов зависимости и подчиненного состояния, которые диктуются хорovým контекстом традиционной экологии как земледельческого способа существования в мире<sup>115</sup>.

Той же мировоззренческой основе соответствуют и телесные модели социально-природного ландшафта, представляющего собой не просто совокупность «локусов места», но сосуществующих природных тел и персонажей, собственным обращением, взаимодействием и коммуникацией непрерывно пространяющих и условия существования человеческого мира. Каждый из них представляет собой центр власти и зависимости, воплощает ту же инстанцию хозяйства и хозяев, отношения которых требуют взаимности и доверия, жертвенности и силы, но всегда участия в судьбах Целого мира. Среди окружающих человека миров-хозяйств, миров-царств собственно человеческий мир пребывает всегда *в центре*, но реализуется также *между* и *сквозь* другие миры. Существование в таком мире организуется на основании принципов взаимного одаривания и взаимного кормления человека-хозяина и духов-хозяев, взаимного обмена силами и ресурсами и соположения, наложения, даже взаимопроникновения человеческого тела и тел ландшафта.

Традиционные мифо-поэтические модели становятся важным элементом и источником изучения социальности. Эти культурные модели являются универсальными в гетерогенных онтологических интуициях, будучи продуктами коллективного бессознательного массовых идейных течений. К таковым интуициям

относится охарактеризованная М.Бахтиным применительно к карнавальной стихии Средневековья модель «гротескного тела». Референт этого тела — «знаменитое определение божества <сфера, центр которой везде, а окружность — периферия — нигде>», которое, будучи введенным в литературный оборот Ф.Рабле, «не принадлежит Рабле, оно заимствовано из <Гермеса Трисмегиста>, встречается в <Романе о розе>, у св. Бонавентуры, Винченца из Бове и у других авторов; в эпоху Рабле оно было ходячим. И Рабле, и автор пятой книги, и большинство их современников видели в этом определении прежде всего децентрализацию вселенной: центр ее во все не на небе — он повсюду, все места равны»<sup>116</sup>.

Проекцией этой фигуры является мифологическое тело Космического существа, лишенного «опрятности» романтического персонажа, однако наделенного всеми признаками сакрального тела — отелесненная проекция социального ландшафта как Целого мира. С полнотой бытия и упорядоченностью жизни этого тела, проступающего сквозь многообразие форм Присутствия, связаны все чаяния носителей традиционных культур. Жизнеспособность и благополучие этого тела, непрерывность осуществления его естественных физиологических процессов, т.е. его «сытость», его «здоровье» и обихоженность — являются источником социального блага и идеальным воплощением нормы общежития. Телесная проекция мира в этом мироощущении есть предпосылка и организующее начало всякой социальной жизни. Посредством его задается особая проекция хозяйственного видения мира, определяющая условия свободного обращения в нем и обращения с ним.

## Примечания

- <sup>1</sup> Домников С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное аграрное общество. М., 2002.
- <sup>2</sup> Домников С.Д. Пространство гнева: коммуникативный и феноменологический аспект крестьянской ссоры // Моя малая родина. Вып. 4. Пенза, 2007. С. 50–108; *Он же*. Ландшафт практической деятельности // Духовные основания хозяйственной деятельности. М., 2008; *Он же*. Персонаж фольклорного текста // Моя малая родина. Вып. 5. Пенза, 2008; *Он же*. Литургия «окормленных»: Миф. Хозяйство. Культура // Полигнозис. 2008. № 1. С. 109–128.
- <sup>3</sup> Уорнер У. Живые и мертвые. М.; Спб. 2000. С. 588–590; Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М. 2001. С. 9–15; Огудин В.Л. Экологическая функция религии // Этнографическое обозрение. М., 2001. № 1. С. 24 и сл.; и другие.
- <sup>4</sup> Топоров В.Н. О «евразийской» перспективе романа Андрея Белого «Петербург» // Евразийское пространство: Звук и слово. Междунар. конф. 3–6 сент. 2000 г. Тез. и материалы. М., 2000. С. 84.
- <sup>5</sup> Фрейденберг О.М. Введение в теорию античного фольклора // Миф и литература древности. М., 1998. С. 30–31.
- <sup>6</sup> Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего. М., 1997; Найссер У. Познание и реальность. М., 1981; Режабек Е.Я. Мифомышление. Когнитивный анализ. М., 2003 и др.
- <sup>7</sup> Режабек Е.Я. Мифомышление. Когнитивный анализ. М., 2003. С. 36.
- <sup>8</sup> Там же. С. 38–39.
- <sup>9</sup> Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2007. С. 8–9.
- <sup>10</sup> Фрейденберг О.М. Указ. соч. С. 32.
- <sup>11</sup> Цивьян Т.В. Модель мира и её лингвистические основы. М., 2006. С. 109–137.
- <sup>12</sup> Топоров В.Н. Из индоевропейской этимологии IV (1) 1. И.-е. \*egʰ-om (\*He-gʰ-om): \*men-. 1 Sg. Pron. pers. // Этимология. 1988–1990. М., 1993. С. 135–136.
- <sup>13</sup> Фрейденберг О.М. Указ. соч. С. 32–34.
- <sup>14</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001. С. 273–274.
- <sup>15</sup> Фрейденберг О.М. Указ. соч. С. 39–40.
- <sup>16</sup> Там же.

- 17 *Перепелкин Ю.Я.* Частная собственность в представлении египтян Старого царства. М.—Л., 1966. С. 118; *Он же.* Хозяйство староегипетских вельмож. М., 1988. С. 30 и сл., и др. Варианты: «сотворенное мышцей моей собственной» или «что от особы» и т.п. См.: *Берлев О.Д.* Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства, М., 1972. С. 172, 174 и сл.
- 18 *Трубачев О.Н.* Указ. соч. С. 56.
- 19 Там же.
- 20 *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 55.
- 21 *Бенвенист Э.* Словари индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 353 и сл.
- 22 Для демонстрации отношения «внутреннее-внешнее» ср.: и.-е. \**bher-* ‘есть, питаться’ (вовнутрь), но также ‘рожать’ (вовне); \**bhars-* ‘растение, трава’ (возникновение), и.-е. \**dheg-* ‘гореть, огонь’ (уничтожение), но \**uek-*, \**es-*, \**os-* ‘быть, существовать’, русск. ‘вещь’, англ. *thing* ‘вещь’, хетт. *huek* – ‘колдовать, ворожить’, *egh-s* – ‘внешний’, и.-е. \**seu-* ‘родить, явить’, но и.-е. \**ghas* ‘есть’, \**ues* – ‘глотать, съедать’ и т.п. См.: *Маковский М.М.* Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. Сущность – формы – развитие. М., 2005. С. 118, 158, 162, 164, 190 и др.
- 23 Мифы народов мира: Энцикл. Т. 2. М., 1992. С. 9, 579.
- 24 *Режабек Е.Я.* Указ. соч. С. 38, 45–46.
- 25 Там же.
- 26 Там же. С. 37.
- 27 *Лурия А.Р.* Язык и сознание. М., 1979. С. 64.
- 28 *Лурия А.Р.* Об историческом развитии познавательных процессов: Экспериментально-психологические исследования. М., 1974.
- 29 *Мельничук А.С.* Корень \**kes-* и его разновидности в лексике славянских и других индоевропейских языков // *Этимология.* 1966. М., 1968. С. 194–240.
- 30 *Чеснов Я.В.* По страницам работ С.А.Токарева о происхождении и ранних формах религии // *ЭО.* 1999. № 5. С. 22 и сл.
- 31 *Шнирельман В.А.* Возникновение производящего хозяйства М., 1989; *Зубов А.Б.* История религий. М., 1999.
- 32 *Берлев О.Д.* Указ. соч.
- 33 Хлеб в народной культуре: Этногр. очерки. М., 2004. 413 с.
- 34 *Кеес Г.* Заупокойные верования древних египтян. СПб., С. 232.



- 35 См.: Кузмина Е.Е. Сюжет противоборства двух животных в искусстве азиатских степей // Мифология и искусство скифов и бактрийцев. М., 2002. С. 75 и сл.
- 36 Кеес Г. Указ. соч. С. 232.
- 37 Емельянов В.В. Ритуал в Древней Метопотамии.. СПб., 2003. С. 103–104.
- 38 Там же.
- 39 Там же. С. 103 и сл.
- 40 Савельева Т.Н. Храмовые хозяйства Египта времени Древнего царства (III–VIII династии). М., 1992. С. 54.
- 41 Там же.
- 42 Емельянов В.В. Древний Шумер. Очерки культуры. СПб., 2001. С. 286 и сл.
- 43 Перевод В.Емельянова. Цит. по соч.: Емельянов В.В. Указ. соч. С. 289–291.
- 44 Thompson E. Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century // Past and Present. № 50. Feb. 1971. P. 91–115.
- 45 Натали Земон Дэвис. Обряды насилия // История и антропология. Междисциплинар. исслед. на рубеже XIX–XX вв. СПб., 2006.
- 46 Tilly L. The Food Riot as a Form of Political Conflict in France // J. of Interdisciplinary History. Vol. 2. 1971. P. 23–57. Цит. по соч.: Дэвис Н.З. Обряды насилия. С. 119.
- 47 Дэвис Н.З. Указ. соч. С. 119–120.
- 48 Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 351–353.
- 49 Цит. по соч.: Дёмин А.С. «Имение»: социально-имущественные темы древнерусской литературы // Древнерусская литература. Изображение общества. М., 1991. С. 5–55.
- 50 Указ. соч. С. 15.
- 51 Указ. соч. С. 27.
- 52 Указ. соч. С. 41.
- 53 Указ. соч. С. 40, 41.
- 54 Сухова О.А. «Общинная революция» в России: социальная психология и поведение крестьянства в первые десятилетия XX в. (по материалам Среднего Поволжья). Пенза, 2006. С. 67.
- 55 Рахматуллин М.А. Крестьянское движение в великорусских губерниях в 1826–1857 гг. М., 1990. С. 239–240. Цит. по: Сухова О.А. Указ. соч. С. 67–68.

- 56 Крестьянское движение в России в 1857–1861 гг.: Сб. док. М., 1963. С. 428. Цит. по соч.: *Сухова О.А.* Указ. соч. С. 67–68.
- 57 *Даль В.И.* Пословицы русского народа: Сб. В 2 т. Т. 1. М., 1984. С. 190. Цит. по соч.: *Сухова О.А.* Указ. соч. С. 67–68.
- 58 *Семенов Ю.И.* Экономическая этнология. Первобытное и раннее предклассовое общество. М., 1993. С. 75 и сл.; *Антонова Е.В.* Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990; *Она же.* Месопотамия на пути к первым государствам. М., 1998; *Мелларт Дж.* Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982; *Шнирельман В.А.* Возникновение производящего хозяйства. М., 1989. и др.
- 59 Характеристике этой области антропологии посвящена работа П. Бурдые «Практический смысл» (СПб., 2001).
- 60 *Braidwood R.J., Howe B.* Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan // SAOK. 1960. Vol. 31. P. 176–182; *Бадеп Н.О.* Древнейшие земледельцы Северной Месопотамии. М., 1989. С. 247–248.
- 61 *Корниенко Т.В.* Указ. соч. С. 17.
- 62 *Шнирельман В.А.* Указ. соч. С. 40 и сл.
- 63 И.М. Дьяконов относит оформление идеи труда-хозяйства в Междуречье к государственному периоду (*Дьяконов И.М.* Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер. М., 1959); критику концепции Дьяконова см. в: *Антонова Е.В.* Месопотамия на пути. С. 159 и сл. (глава «Назначение людей»).
- 64 *Семенов Ю.И.* Указ. соч.; *Он же.* Власть и земля. Т. 1–2. М., 2003, 2005.
- 65 *Бурдые П.* Практический смысл. СПб., 2001. С. 100–128.
- 66 *Антонова Е.В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984. С. 229.
- 67 Там же.
- 68 Об этом см.: *Гимбутас М.* Указ. соч. С. 14 и сл.
- 69 *Антонова Е.В.* Указ. соч. С. 76 и сл.
- 70 *Цивьян Т.В.* Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // Труды по знаковым системам. Вып. 10. Тарту, 1978 (Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. № 463). С. 65.
- 71 *Корниенко Т.В.* Указ соч. С. 24.
- 72 Там же. С. 23 и сл.

- 73 *Якобсен Т.* Сокровища тьмы: история месопотамской религии. М., 1995. С. 24–30.
- 74 *Douglas M.* Symbolic Orders in the Use of Domestic Space // *Man, Settlement and Urbanism.* Cambridge (Mass.), 1972. P. 513–521. Цит по кн.: *Лич Эдмунд Р.* Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001. С. 9.
- 75 *Антонова Е.В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984.
- 76 См.: феноменологическая традиции от Э.Гуссерля до М.Мерло-Понти.
- 77 *Антонова Е.В.* Указ. соч. С. 184.
- 78 *Мерперт Н.Я.* Очерки археологии библейских стран. М., 2000. С. 66–67.
- 79 *Корниенко Т.В.* Указ. соч. С. 19–20.
- 80 *Чеснов Я.В.* По страницам работ С.А.Токарева о происхождении и ранних формах религии // *Этнографическое обозрение.* 1999. № 5. С. 22 и сл.
- 81 Там же. С. 23–24.
- 82 Там же.
- 83 *Семенов С.А.* Происхождение земледелия. Л., 1974. С. 169; *Антонова Е.В.* Месопотамия на пути. С. 78 и др.
- 84 *Козинцев А.Г.* Переход к земледелию и экология человека // *Ранние земледельцы.* М., 1994. С. 7 и сл.; *Шнирельман В.А.* Указ соч. и др.
- 85 Ср.: последовательность развертывания сюжета в волшебной сказке, заговорном тексте и др. Например: *Агапкина Т.А.* Сюжетный состав восточнославянского заговора // *Заговорный текст. Генезис и структура.* М., 2005. С. 247–292.
- 86 *Хельмут Плеснер.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 197 и сл.
- 87 Ср. подмеченную рядом исследователей такую особенность обществ, перешедших к производящему хозяйству, как «возвращение к охотничьей символической», которую мы определяем как в некотором роде автоматическое «перекодирование» охотничьих архетипов с приданием им присущих дуалистическому мифу новых мифологических коннотаций.

- 88 Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984. С. 116 и сл.; Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982.
- 89 Антонова Е.В. Указ. соч.
- 90 Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 42.
- 91 Там же.
- 92 Бибииков С.Н. Культовые женские изображения раннеземледельческих племен Юго-Восточной Европы // СА. 1951. Вып. 15; Бибииков С.Н. Раннетрипольское поселение Лука-Врублевская на Днестре // МИА. № 38. 1953; Антонова Е.В. Указ. соч. С. 118–119.
- 93 «Детерминации, связанные с особым классом условий существования, производят габитусы – системы устойчивых и переносимых диспозиций, структурированные структуры, предрасположенные функционировать как структурирующие структуры, т.е. как принципы, порождающие и организующие практики и представления, которые могут быть объективно адаптированными к их цели» (Бурдые П. Практический смысл. СПб., 2001. С. 102).
- 94 Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М., 2003. С. 14 и сл.
- 95 Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 36.
- 96 Там же. С. 37.
- 97 Там же. С. 40.
- 98 Там же.
- 99 Отношение понятий «кода» и «модели» в рамках концепции Сэпира-Уорфа применительно к фольклорному контексту см.: Цивьян Т.В. Модель мира и ее лингвистические основы. М., 2005. С. 32 и сл. Т.В.Цивьян принадлежит и характеристика растительного кода среди прочих кодов «модели мира» в традиционной земледельческой культуре балканских народов. Та же терминология используется в когнитивной психологии, являясь «наследием» кибернетики как общей теории информации.
- 100 Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового древа» // Труды по изучению знаковых систем. Т. V. Тарту, 1971; Он же. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам, Т. VI. Тарту, 1973.

- <sup>101</sup> Связь этих историй «поисков места» с похоронными обрядами и культом предков с соответствующим мифологическим контекстом придает особый драматизм обретаемой человеком позиции собственного места в мире и его актуального содержания (аспект хайдеггеровского Бытия-к-смерти).
- <sup>102</sup> Там же. С. 103.
- <sup>103</sup> *Бурдые П.* Практический смысл. СПб., 2001. С. 103–104.
- <sup>104</sup> *Топорков А.Л.* Мотив «чудесного одевания» в русских заговорах XVII–XVIII вв. // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 143–175.
- <sup>105</sup> Цит. по: *Топорков А.Л.* Указ. соч. С. 144–145.
- <sup>106</sup> Там же.
- <sup>107</sup> Там же. С. 146–147.
- <sup>108</sup> Там же. С. 169.
- <sup>109</sup> *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М., 2006; *Антонова Е.В.* Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1977.
- <sup>110</sup> *Андреев Ю.В.* От Евразии к Европе. Крит и Эгейский мир в эпоху бронзы и раннего железа. М., 2002.
- <sup>111</sup> На материале археологии, изучающей долговременные неолитические поселения, это особенно заметно при передвижении от одного «слоя» к другому. См., например: *Массон В.М.* Эволюция первобытных поселений Средней Азии // Успехи среднеазиатской археологии. Л., 1972.
- <sup>112</sup> *Домников С.Д.* «Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. М., 2002.
- <sup>113</sup> *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- <sup>114</sup> *Чаянов А.В.* Теория крестьянского хозяйства. М., 1925; *Он же.* Основные идеи и формы организации крестьянской кооперации. М., 1919.
- <sup>115</sup> *Успенский Гл.* Крестьянин и крестьянский труд // *Успенский Гл.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 5–91.
- <sup>116</sup> *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура. С. 401–410.

## Оглавление

Введение .....	3
<b>ЧАСТЬ I. ОПРЕДЕЛЯЯ ХОЗЯЙСТВО .....</b>	<b>6</b>
<b>Глава 1. Истоки хозяйства .....</b>	<b>7</b>
В поисках «кормящего» субъекта .....	8
Тело мира и ландшафты присутствия .....	10
Человек в зеркале ландшафта .....	12
Живое осмысленное .....	14
<b>Глава 2. Происхождение хозяйства .....</b>	<b>16</b>
Обретение места .....	17
Прагматика дара: экономика, семантика, феноменология .....	19
Внутренний мир и пространство освоенного .....	21
Хозяйство и культура: различие и освоение .....	25
Культура и хозяйство: различия и смыслы .....	26
Витальное и сакральное .....	30
<b>Глава 3. Традиционное аграрное общество: тексты зерна .....</b>	<b>33</b>
Семантика зерна .....	34
Жертвенность и царственность .....	36
Символика воскресения .....	39
<b>Глава 4. Традиционное аграрное общество:     литургия «окормленных» .....</b>	<b>42</b>
Социальность как право на кормление .....	43
Жизнь как непрерывность кормления .....	46
«Паче убогихъ не забывайте...» .....	48
Сытость или свобода .....	52
<b>Глава 5. Проблематизация хозяйства .....</b>	<b>55</b>
Хозяйство – «плюс» идеальности .....	55
Хозяйство – «минус» сакрального .....	57
Хозяйство – модус Присутствия .....	58
Проблематизация каузальности .....	60
Хозяйство – удержание Присутствия .....	61
<b>ЧАСТЬ II. АРХЕОЛОГИЯ ХОЗЯЙСТВА .....</b>	<b>66</b>
<b>Глава 6. Генезис гетерогенных структур .....</b>	<b>67</b>
Различие и структура .....	67
Обретение места. Телесность как метаструктура .....	71

<b>Глава 7. Миф хозяйства. Утилизация Самости</b> .....	73
Внутреннее – свое – освоенное .....	74
Пороги социальности: свое – иное – переходное .....	76
Ритуальное – хозяйственное – социальное .....	78
Идеальные тождества и структуры медиальности .....	79
<b>Глава 8. Миф хозяйства. Поэтика <i>vita herbae</i></b> .....	82
Магическое и религиозное .....	83
Ландшафты Присутствия .....	85
Витальное и сакральное .....	87
Человеческое и растительное .....	88
<b>Глава 9. Миф хозяйства. <i>Vita herbae et vita rei</i></b> .....	90
Растительное и социальное .....	91
Тонкие миры витального .....	93
Растительное и сакральное .....	96
Миф и Идея хозяйства .....	97
<b>Глава 10. Онтология хозяйства</b> .....	100
Экзистенциальность хозяйства .....	101
Обращение с различиями: медиальность и лиминальность .....	104
Медиальность и репрезентативность .....	107
Праксис и мимесис .....	111
<b>Глава 11. Текстография хозяйства</b> .....	113
Генеалогия «длинных» текстов .....	114
Миметическое и креативное .....	118
Прецедентность и репрезентативность .....	120
Габитус или медиальная персональность .....	122
<b>Глава 12. Антропология хозяйства</b> .....	124
«Лоскутное тело». Модель медиальной репрезентации ...	125
«Космическое тело». Модель тотальной репрезентации .	127
Хозяин. Трикстер. Каннибал .....	131
Идеальное тело. «Фигура оцельнивания» .....	133
Заключение .....	137
Примечания .....	143

Научное издание

**Домников Сергей Дмитриевич**

**Хозяйство и культура  
Введение в феноменологию традиционного текста**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 08.05.08.

Формат 70х100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 4,75. Уч.-изд. л. 5,73. Тираж 500 экз. Заказ № 016.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: [iph.ras.ru](http://iph.ras.ru)