Формы жизни и ландшафты культуры

С. Д. Домников

Сергей Дмитриевич Домников, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора философии культуры Института философии РАН. 109240, Москва, ул. Гончарная, 12/1. E-mail: domino-70@mail.ru

Автор рассматривает как исходное основание мировосприятия и первичное условие формирования культурной традиции комплекс отношений человека с ландшафтом. Этот базовый уровень социально-экологической организации в статье представлен как система пространственно-технологического и адаптивно-экологического порядка, которая конструируется отношениями человека и ландшафтной среды, совокупностью жизненно важных и культурно значимых для человеческого существования объектов внешнего мира. Главной функцией культуры оказывается адаптивная, тогда как ландшафту отводится активная роль в оформлении человеческого мира: в усвоении первичных хозяйственных навыков, развитии технологий и связанных с ними программ и стратегий жизнедеятельности. По мнению автора, в исторически достоверных моделях культуры воплощаются типологически разные формы социального ландшафта, организующие во времени и пространстве локальные «жизненные миры». Так, классический ландшафт заключает в себе область «нехватки Другого», в обращенности к которому формируются язык и культура, знаки и символы, отпечатывающиеся на теле живого ландшафта. Автор фокусирует свое внимание на исследовании генезиса аграрной культурной традиции, для чего рассматривает соотношение дискурсов экзистенциально-феноменологической философии и философской антропологии в перспективе изучения «форм культуры». Автор следует общей эволюции классической проблематики античной антропологии с различением *dzōon* (живое) и *bios* (форма жизни), которая развивается в направлении проблематизации «символической формы» в современной философии культуры (Э. Кассирер). Также в статье прослеживается применение данного корпуса методологических подходов к проблематике философии культуры и экологии ландшафта культуры.

Ключевые слова: тотемизм; антропология; форма жизни; форма культуры; символическая форма; ландшафт культуры.

DOI: 10.22394/2500-1809-2016-1-1-38-67

Исходным основанием мировосприятия и первичным условием формирования культурной традиции является комплекс отношений человека с вмещающим ландшафтом. 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» (Топоров, 2000: 84). Исходной характеристикой *своего* места выступает его обусловленность «кормящей» функцией, а идеологической основой «причастности месту» — материнский комплекс кормящего ландшафта.

Этот базовый уровень социально-экологической организации представляет система пространственно-технологического и адаптивно-экологического порядка. Он целиком определяется со-от-

ношением человека и ландшафтной среды, совокупностью 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 связанных с ними программ и стратегий жизнедеятельности.

Ландшафт и культура

В исторически достоверных моделях культуры воплощаются типологически различные формы социального ландшафта, организующие во времени и в пространстве локальные «жизненные миры». Во всех доходящих до нас сведениях о культурном прошлом самых разных обществ в той или иной форме освещаются динамически развертывающиеся процессы онтогенеза, закрепляемые в качестве культурных моделей (типов и уровней) отношений к миру. Каждый из этих уровней восприятия в фиксируемых моделях текстовых репрезентаций отличается глубиной и объемом, но вместе они составляют своего рода матрицу восприятия мира человеком. Наполняемость этой матрицы не только в диахроническом, но и в синхронистическом срезе естественно отличается для разных сред и людей, носителей ментальности социальных страт, культурных и социальных позиций и т. п. Но вместе с тем она составляет основание социальной памяти и выступает носителем программ социально-культурной идентичности общества в целом. Ее ячеистая структура вполне отвечает представлениям экономической и социальной антропологии о принципах пространственной организации традиционных обществ.

Вертикальная динамика ее сетевых параметров вполне соответствует тезису экономической антропологии, предлагающей рассматривать общество как сетевой режим многоуровневых отношений взаимного труда, обмена и обязательств. Уточняя базовые характеристики относимых к тому же порядку крестьянских обществ, Дж. Скотт объединил их термином «моральная экономика», или «этика выживания» (Скотт, 1992a, 1992b). В таких обществах, по мнению К. Поланьи, можно выделить два полярных способа социально-экономического взаимодействия: реципрокцию и редистрибуцию (Polanyi, 1971, 1944, 1959). Низовые элементы социально-экономического взаимодействия предполагают режим реципрокции — обязательного дарообмена между сородичами, близкими соседями и друзьями. Верхние уровни социальности, организованные властными структурами, образуют режимы редистрибуции — обязательных деяний центральной власти, использующей их для своих и общественных нужд, а также как резервный фонд, предназначенный в том числе для перераспределения.

«Примитивные экономические системы организованы так, что размещение труда и земли, организация производства в области земледелия, скотоводства, строительства и т. д., а также распределение произведенных продуктов и услуг специалистов выражаются в обязательствах по отношению к родственникам, членам племени, в религиозном и моральном долге» (Polanyi, 1971; цит. по: Антонова, 1998: 25). Общественные отношения этого типа, предполагающие сетевую пространственную организацию, очевидно, конвертируются в общую вертикаль сложно структурированной сети организующих социальность отношений обмена — распределения.

Таким образом, исходный уровень социально-экологической организации представляет собой система пространственно-технологического и адаптивно-экологического порядка. Она целиком определяется соотношением ландшафта и реальных, то есть доступных человеку, технологических средств и навыков, в формировании которых активная роль принадлежит вмещающему или «кормящему» человека ландшафту или природной среде (среде обитания). Высшие уровни образуются надлокальными принципами социальной организации. Взаимообусловливая друг друга, общество и ландшафт образуют территориально-организованный режим взаимной адаптации социального и природного порядков.

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

Высокая плотность этих сетей обусловливает тотальность заключающего человека универсума, жесткость внутрисоциальных отношений вплоть до полного смешения субъект-объектных характеристик. Следствие этого — непререкаемость авторитета традиции, которая вся — воплощение живой ткани социальности и принципа всеобщей связи, претворенное в ландшафте и слитое с социальностью сакральное тело тотема.

Ландшафт и тело тотема

Термины «тотемизм» и «тотем», отмечает О. М. Фрейденберг, вполне условны и восходят к первобытной дородовой архаике. «В науке

этим термином было названо 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 слитность в них единичности со множественностью — с другой. <...> 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 — светилом, зверем, камнем, растением» (Фрейденберг, 1998: 30–31).

Этот способ мировосприятия непосредственно связан с определяющей на ранних этапах культурогенеза функцией «правополушарного типа мышления» (Коул, 1997; Найссер, 1981; Режабек, 2003). С позиций когнитивной психологии «восприятие обычно начинается с размытого, недифференцированного целого, которое постепенно модифицируется и разрабатывается...» (Режабек, 2003: 36). «Первичная, биологически значимая ориентация в мире происходит по контурному очертанию предмета, по его нерасчлененному абрису. <...> Правополушарное мышление — это мышление, ретуширующее демаркационные линии между вещами. Затушевывание специфики отдельных фрагментов позволяет „схватывать“ и оценивать ситуацию в целом, без детального анализа составляющих ее элементов» (Режабек, 2003: 38–39). 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, заключает в себе предпосылку любого мифологического мышления. Поэтому примем всю условность термина «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 внешней природе, происходит и с ним». В этом способе мировосприятия «пространственные ощущения — самые ранние. Они вызывают первые восприятия явлений в форме образной наглядной конкретности» (Фрейденберг, 1998: 32). Через совокупность внешних образов (форм) окружающих человека тел и вещей в архаическом сознании формировался образ мира как всевмещающего космического тела, подвижного и изменчивого, тела тотема — живого существа и природного мира как такового, вбирающего человека без остатка. В его фантастическом облике сливались пространство и время, единичное и всеобщее, универсальное и локальное, прошедшее и будущее. 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 Л. Нидерле. Среди поликефалических изображений он упоминает

о знаменитом четырехликом збручском идоле, Четыребоге, Триглаве, пятиглавом Поревите, семиглавом Ругиевите. Чехословацкий этнограф Крушина-Черный также останавливался на феномене многоголовости, отмечая его связь с другим феноменом — многососцовости, которым представляется «кормящее тело».

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 Крушины-Черного, многоголовые изваяния представляют собой «образы общественной организации, при которой они могли возникнуть. В частности, интересна поликефалия каппадокийских фигур как отражение культа праматери. От нее идут две линии: одна — в направлении поликефалии вообще, позднее — мужской поликефалии, другая — в направлении полимастии (многососцовости), то есть абстрагированного изображения *природного плодородия*» (Трубачев, 2007: 8–9). Трансформация образов от поликефалии к полимастии, возможно, является следствием перехода номадических сообществ (кочевых в недавнем прошлом народов) к оседлости и открытию *кормящей функции ландшафта*, с которым непосредственно сливается образ многоликой социальности.

О. Н. Трубачев в этой связи обращает внимание на «необходимость проводить различие между поликефалией как первичным явлением (непосредственное отражение родовой организации) и дальнейшим развитием ее как самостоятельного иконографического типа. Есть примеры мужской поликефалии и ряд переходных (от женских к мужским) форм. Интерес представляет первичная поликефалия — несомненный образ современной социальной организации и, насколько можно судить по полимастии и другим женским чертам фигур, — именно матриархального рода» (Трубачев, 2007: 9).

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 действо. 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 поняты нерасчлененно и конкретно, где человек и мир субъектно-объектно едины» (Фрейденберг, 1998: 32). Однако это весьма своеобразный дискурс, оперирующий доместоименными и предпадежными формами, не знающий синтаксиса и граммати-

ки, не «повествующий» *о* или *про* нечто, но топологизирующий самого субъекта «вовне» в это «нечто» (экстериоризация), но также качественно «переводящий» это «нечто» извне — вовнутрь самого субъекта (интериоризация). Истоки синтаксиса образуются в этих экспрессивных эллипсисах субъекта и объекта, которыми субъект «проглатывается» объектом, как и объект «поглощается» субъектом в топологии безлично осуществляемого действия.

Речь идет и о феноменологии зарождающихся языковых структур. К таковым феноменам в лингвистике обращается О. Н. Топоров при изучении проблемы деиктических «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 деиктическое **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 некиим 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)» (Топоров, 1993: 135–136). В таковом 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 действа, 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...» (Фрейденберг, 1998: 32–34). 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 признаком; 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., то есть «тотема».

Обретение места

Тотем, в котором можно угадать как отпечаток действия Другого, так и след собственного альтер эго, и есть ландшафт, мир как таковой, воплощенный в конкретности опыта освоения места, его за-

мкнутости и средоточии как места обитания коллектива, проникнутого взаимными воздействиями, 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» (Фрейденберг, 1998: 39–40). 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, мертвых и живых, формирующих образ самого места.

В одном из тотемических мифов южноамериканских индейцев, исследуемых К. Леви-Стросом, можно наглядно представить, каким образом человек связывает свое существование с существованием ягуара (Леви-Строс, 2007). Жизнь животного и его смерть отождествляются с циклом жизни человеческого коллектива. Охотничья магия целиком сосредоточена на установлении связи человека и животного, подчинении промыслового животного воле человека. Заговоры и заклинания «ловили» животное в словесные сети, пронзали его воображаемыми копьями и стрелами, «опутывали» его человеческими желаниями. Танцевальные движения не просто магически пленили зверя, но и вырабатывали и формировали навыки коллективного действия. Животное должно выйти на нужную тропу, попасться в расставленные ловушки или оказаться на доступном для нападения расстоянии, оно должно подставить нужную часть тела для пущенной стрелы или метательного снаряда. Магия и повторение являются источником внушения метафизической связи и полной взаимности субъекта (желания) и объекта (желания).

Образ животного в мифах представлен амбивалентными характеристиками. Оно — верховное божество, источник надежд на выживание группы и разного рода благодеяний, главным среди которых мыслится само рождение человека от животного. Но оно же и источник страхов. Его тень и его рык мерещатся повсюду. В одном из мифов Леви-Строса (M_{9a}) герой, двигаясь по направлению к дому, слышит три зова: скалы, дерева ароэйра и гниющего дерева. Путник предполагает, что зов издает преследующий его ягуар. В архаическом мифе в этой связи можно предположить способность ягуара воплощаться или превращаться в дерево, скалу и другие тела и объекты ландшафта. Именно ягуар, мясо которого использовалось в пищу, в мифе выступает кормильцем, но в опосредованной форме: он кормит изголодавшегося героя мифа, причем жареным мясом, в то время когда человек не знал огня и жарки. В тотемной мифологии с ягуаром связаны и всевозможные культурные обретения человеческого коллектива. Они же приурочены

и к определенным пространственным объектам, которые суть простертое в пространстве тело ягуара. Огонь вместе с навыками его добывания и сохранения и даже жарка мяса являются навыками, которым человек научился у ягуара и приобрел в его пещере. Лук и стрелы ягуар добыл в лесу и подарил человеку, рассказав, как ими пользоваться. Он обучил человека ходить тайными тропами и понимать следы. Ягуар привил людям анатомические знания и навыки обращения с собственным телом. Он показал человеку, где находится сонная артерия (M_{12}), научил его смертельному удару и т. п.

В архаическом охотничьем мифе, основанном на охотничьей магии, можно предположить, что весь комплекс вещей, знаний и навыков, связанных с охотой на ягуара, целиком ассоциирован с его сущностью и мифы о дарении охотничьих знаний и оружия можно отнести к тому же архаическому комплексу. В качестве объекта охоты животное превращалось в субъект любого «охотничьего сценария», с которым знакомили молодежь племени: так ягуар становится основным актантом инициатического мифа. Знакомство с повадками хищника, вероятно основанное на успешной охоте и добыче этого дикого зверя, связано с представлением о мужестве. Когти ягуара и его шкура и, вероятно, другие части его тела (лапы, череп и пр.) становились знаками отличия для прошедшего инициацию и, таким образом, означали переход из подросткового во взрослое состояние, получение права на интимные отношения со взрослыми женщинами из противоположного клана, а при оседлом образе жизни — на обзаведение женой и семьей и т. п. Аналогичная тема становится достоянием сюжета «сакрального брака» между человеком и диким животным. Секс (с животным) и смерть (животного) некоторым образом увязываются в архаическом мифе.

В земледельческую эпоху при переходе к оседлому образу жизни и культу дома, с которым связано происхождение малой нуклеарной семьи, у ягуара появляется ревнивая и мстительная жена. Именно она оказывается содержателем образцового дома «царственного животного» ягуара, в котором мифологический персонаж-человек, незнакомый с домашним образом жизни и способом приготовления пищи на огне (то есть с жаркой мяса), обнаруживает горящий очаг, откуда он получает пылающие угли. Непосредственно у жены ягуара он находит прялку и приобретает знания о прядении и инвентарь для прядения (M_8). Можно предположить, что это позднейшие напластования опыта оседлого земледельческого образа жизни и вновь обретенных на этом этапе развития общественного сознания и культуры навыков нарративной организации текста и в целом мифопойесиса на матрицу архаического охотничьего мифа.

Ягуар был не просто жителем степной саванны или лесной сельвы, он был царственным животным. И человек, переживая себя сопричастным жизни животного, располагал себя в одном с ним иерархическом статусе. Степень близости животного и человека является предельной вплоть до полной тождественности либо со-

стояния родства. Классическая клановая тотемическая организация первобытной жизни исходила из признания животного-тотема прародителем человеческого коллектива. В архаических мифах по всему миру Животное представлялось ближайшим родственником предков человека, прародителем человеческого коллектива, изображалось в качестве покровителя живущих поколений людей, трактовалось как царственное животное.

Архаический мотив господства животного представлен в виде сюжета с охотой ягуара за тенью человека. Это явно «ослабленная» версия мифа, но его распространенность в многочисленных версиях одного и того же мифа у разных племен и групп индейцев свидетельствует о том, что некогда миф об охоте зверя на человека имел всеобщую актуальность.

Животное в древние времена — центр и основание жизни первобытного племени, поэтому оно ассоциируется с нуждами группы как таковой. Оно — объект культа и магических процедур, источник страхов и влечений, помыслов и надежд первобытного человека. Его охотничьи тропы — это маршруты передвижений людей-охотников. Замыслы животного, его нрав, его намерения и желания — объекты пристального наблюдения человека, а его ловкость, сила и быстрота — объекты желания, имеющего целью не только порабощение, но и овладения и причащения человеком-охотником. Еще Аристотель в «Никомаховой этике» заметил, что в своих желаниях человек преследует сверхцель обладания чужими желаниями. А З. Фрейд связывал эту установку с наследием архаической магии. Таким образом, уже в исходных установках действий существование зверя оказывается сопричастно культурной жизни человека, животное превращается в зеркало, в которое всматривается человек, силясь обнаружить источник собственной идентичности. Потому и царственное животное мерещится человеку повсюду.

Отношения с животным строятся на основании взаимности. Человек убивает животное, но он и подчиняется животному. Это отношение дара и обмена. Человек соблюдает в отношении с животным строгие правила: не убивает зря, не охотится на детенышей, сохраняет в неприкосновенности отводимый для животного участок леса или саванны. Это означает связь с животным, предполагающую как возможность его убийства, так и заботу о животном, создание условий для воспроизводства его вида. В этом — секрет амбивалентности таковых отношений, особого понимания взаимности.

Место и имя

Видение чего-либо, то есть восприятие в тотемическом мифе, означает проявление тотема, сливающего видящего (субъекта) и видимого (объекта) в «пространстве видения». Проявление означает узнавание, а следовательно, фиксацию позиции места, подлежащего име-

нованию, то есть освоению и утилитаризации, но также мифологизации и сакрализации. Именование не просто актуальность для меня, само именование относит вещь к инстанции своего и тотемного (социального и всемирного). Выход в имя, устанавливающий отношение животного или растительного (тотемного) и человеческого, отмечает выход в пространство *собственного*, обозначаемого, к примеру, в архаическом Египте иероглифом «что от плоти» (Перепелкин, 1966: 118; 1988: 30 и сл.)[1]. Обнаружение причастных к моему телу и его нуждам (а также к телу и нуждам других) мест и вещей сопровождает выделение связанных с ними локусов (вмещающих их пространств-тел). Апперцепция «произведенный, рожденный, вскормленный (матерью)», по мнению О. Н. Трубачева, была заложена в основание раннесоциальных терминов родства (Трубачев, 2007: 56).

Но только с переходом к оседлому образу жизни имена оказываются носителями характеристик вещей, отличимыми от статуса и телесности их обладателя. Только относительно устойчивости позиции места мир начинает фиксироваться в метафорических отношениях вещей, их движении и сообщении. В эргативной трансформации языка, классифицирующего объекты по двум основным классам — одушевленности (активности) и неодушевленности (пассивности), тела и вещи становятся обладателями самобытных миров. Автономность человеческого мира определяется через осмысление автономности миров птиц и животных, рыб и пресмыкающихся, трав, деревьев и кустарников, отдельных ландшафтов и природных объектов — водоемов, горных круч и ущелий, равнин и оврагов и т. п.

Каждый локус, уже посредством именования обретающий олицетворяющего его «хозяина», и каждый хозяин места превращались в агента и участника (экономических) отношений взаимных даров и обменов. Он становился сотворцом сети взаимного кормления и, таким образом, 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*. Тотемический архетип в оседлом мире переносится на пространство внутреннего мира и обитания человека. Само жизненное пространство наделяется тотемными характеристиками, а погребение предков в орбите этого пространства превращает его в родовое существо.

Вещь как носитель качеств места и само место — одновременно миф, локус, тело, время, пространство. Образ мира здесь — ми-

1. Варианты: «сотворенное мышцей моей собственной» или «что от особы» и т. п. См.: Берлев,1972: 172, 174 и сл.

фологический 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, способ существования мира, не терпящего никаких разрывов. Кладбище превращается в центр социального единения и ритуальную площадку. «А. Н. Веселовский приводит факты побратимства: 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» (Трубачев, 2007: 41 и сл.). Тело-шкура быка здесь олицетворяет тело тотема, как и кладбище — тело предка, причащение которого соединяет людей в единый круг живых и мертвых. «...Путем еды или питья (смазывания) крови люди становились как бы соплеменниками (союзниками, кунаками). Обмен вещами создавал тот же институт социальной близости, потому что вещь тоже представлялась тотемом. Отсюда произошел обычай обмена подарками».

Внутренний мир и пространство освоенного

Феноменология дара уходит корнями в архетипику тотемистического 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 встречи 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», претворение в тело ландшафта. 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 и кормящему ландшафту, это, собственно, и не социальное, но непроницаемое 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 («*особого*», то есть обособленного), закрытого и комфортного. Маркером такового 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 (мужчины, рода) и земли (женщины, 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.

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 просигналить детским «дай» и «хочу», чтобы получить желаемое.

Домашний мир свершается по этим законам утробного благополучия. Одно здесь перетекает в другое, пересекается, накладывается и наращивается, скрещивается и поглощается. Здесь сливается «всё со всем», отражается «всё во всём». Через овнутривание человеку открывается образ мира как «всеобщей пригнанности вещей», 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» (Фуко, 1994: 55).

В этом мире, взятом самим по себе, невозможна проблематизация. Но этот мир уже обладает границами: стены дома отделяют

его от внешнего мира, а сам мир отсрочивает свое соприсутствие в доме границами территории совместного поселения. Тема домашнего хозяйства сводится к физиологическим процессам, свершается внутри социального тела. Для нее применима физиологическая терминология «захвата», «поглощения», «сращивания», выхода вовне и погружения вовнутрь. Так в античной культуре возникает дихотомия Космоса и Хаоса: украшенного, добротно сколоченного мира (Космос) и зияющей бездны и всепоглощающего чрева (Хаос). 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. Но вещь, как и дом, это уже изъятость из среды, присутствие формы в облачении бесформенного.

Домашняя экономика

Концепция дома, которая оформляется в неолитическую эпоху, воспроизводила 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, взывающего к пристальному вниманию и напряженному всматриванию. Здесь в полной мере обнаруживается та дуальность традиционного мировосприятия, позволяющая проявлять внутренние замутнения и неопределенности через внешние различия и, наоборот, посредством внутреннего различаемого проникать в сферы внешней замутненности и неразличимости. Играми различий определяется дуальность сакрального и витального, предполагающая идею перехода, связи-отношения, то есть культ и ритуал, но также и хозяйство, фиксирующее комбинации различий и их отношений.

Домашний мир и его обиход, собственно, уже есть «экономика» (греч. *eco, (w)oikos* — дом, огражденное пространство) и хозяйство (и.-е. **kes-, *ko (z)-, *ko (s)-* внутреннее как *овнутриваемое*, употребляемое вовнутрь, утробное, глубинное, ср. с греч. *hosia, ὁσία* (с целым списком производных *ἅγιος ἁζομαι, ἅγιος, ὁσίη, ὁσία, ὁσίος* и т. п.), имеющее отношение к сакральному, погруженное или вовлеченное в обращение сакрума, вмененное человеку в обязанности. Однако, как отмечал Э. Бенвенист, «*ὁσίη* четко определяет нечто противоположное *ἱερος* и не значит ни „жертва“, ни „ритуал“, но, напротив, обозначает действие, которое делает „священное“ употребимым, то есть превращает мясо, предназначенное богам, в пищу, которую могут есть люди» (Бенвенист, 1995: 353 и сл.). Его источник — переживание причастия своему миру как носителю це-

лого, через *архетип кормления* и причастности родовому телу[2]. 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 (Мифы народов мира, 1992: 9, 579) 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. 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» (Режабек, 2003: 38, 45–46). Такому подвижному восприятию свойственна «иррадиирующая, расфокусированная генерализация сенсорной информации, могущая быть сфокусированной на любом конкретном предмете», любом гештальте. «В филогенетическом плане правополушарное реагирование явилось наследием палеолита: того периода, когда человеческая гортань была качественно недоразвита и доминирование правополушарных механизмов было неизбежным» (Режабек, 2003: 37). Психологами отмечается «адаптивное значение такого способа переработки информации», который опирается при этом на аффективные механизмы психики» (Лурия, 1979: 64). 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 (Лурия, 1974). В мир едва различимых образов и представлений вносятся уточнения и дефиниции, он начинает усложняться и дифференцироваться, перестает быть только внутренним миром чувств и переживаний, воплощением собственной телесности (аффекта) и открывается как объективированный мир реальности.

2. 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, 2005: 118, 158, 162, 164, 190 и др.

Обусловливая друг друга, общество и ландшафт образуют территориально-сориентированный, а по сути, телесно-позицированный режим взаимной адаптации социального и природного (экологического) порядков. Таковая система закрепляется посредством становления и воспроизводства первичной поселенческой сети. Как отмечают антропологи: «На ранних этапах истории <...> объекты природного ландшафта (оазисы, горы, водные источники и пр.) маркировались строго по родам. В результате образовались „родовые территории“, имевшие выраженные естественные границы. Кровнородственные коллективы, возводящие свою генеалогию к общему предку-родоначальнику, воспроизводили особый тип поселенческой организации. При освоении территории наиболее важен центрирующий объект (долина, гора, озеро и т. п.), то есть место, где собирались люди, проживавшие в пределах какой-либо территории, для проведения общественных мероприятий. Так оформились родовые места поклонения, консолидирующие вокруг себя человеческие коллективы. В целом такое пространственное образование может быть названо территориально-родовым комплексом (ТРК). Совокупность комплексов образовала сложную сетчатую пространственную структуру, в ячейках которой взаимодействовали люди и обожествленные ими экологические силы природы. В ареал влияния святыни входили многочисленные жертвенники духам-хозяевам ландшафтов» (Огудин, 2001: 24).

Этот тип поселенческой структуры основан на кровнородственных принципах, которым на ранних этапах истории человека соответствует тотемический архетип. Тело тотема в наиболее архаических версиях тотемических мифов представляется как воплощенный ландшафт. Уже впоследствии с распадом родовых отношений на смену кровнородственной организации приходит территориальный (соседский) принцип расселения. Так что над первичным уровнем ТРК со временем надстраивается сетевая структура складывающихся территориальных общин. Его организующим началом выступает мифологический и поддерживающий его мифоритуальный комплекс матери-земли. Идеологически он закрепляет значимость общности места проживания и обосновывает общинный архетип, стимулирующий социальные институты взаимной поддержки и коллективной взаимопомощи.

По мере утверждения деревенского принципа расселения и роста отношений между общинами, развитием отношений обмена и систем власти возникают тенденции к дальнейшей консолидации общества. В своей работе «Воображаемые сообщества» Б. Андерсон блестяще показал, что любая социальная общность моделируется сознанием человека (Андерсон, 2001). Общество существует и является устойчивым лишь до тех пор, пока человек воспринимает его таковым. Переход от локальных структур к системе «большого общества» оказывается обусловлен развитием надлокальной

мифопоэтической традиции, представляющей собой контаминации различных моделей отношений человека с ландшафтами-местами, инвертированных в общее пространство социального ландшафта-мира. Востребуемый на этом уровне аппарат ресурсного обмена предопределяет дальнейшую эволюцию систем власти и организации, нуждающейся в универсальных надлокальных идеологических структурах, каковыми выступают большие религии. Их влияние поддерживает институт формирующейся центральной власти, а также исторически складывающийся отчасти на базе родовых святилищ, отчасти на основе роста местного авторитета жреческой корпорации (позже церковной власти) сакральный институт храмовых и дворцовых комплексов.

Указанные уровни могут быть представлены как генетически взаимосвязанные хозяйственные комплексы, обеспечивающие потоки социально-природного и социально-экономического обмена. Вместе они и составляют единую систему территориальной организации традиционного общества. В фундамент каждого территориального комплекса заложена сложная архетипически обусловленная мифоритуальная основа, скрепленная наличными социальными ресурсами, увязывающими вместе интересы центра (силы, власти) с потенциалом территорий (земли). Каждому из отмеченных уровней соответствует определенный способ восприятия мира и особый режим социального действия и коммуникации. Социальное действие при переходе с одного уровня на другой выражает процессы усложнения социальной организации и становления надлокальных систем власти и администрирования, а также адаптации общественного сознания к усложняющимся формам общественной организации. Ритуал становится универсальным средством адаптации человека как к режимам социально-природного, так и политико-экономического взаимодействия. Субъектами социальности в ритуале выступают не только живые люди, но и мертвые предки, а также одухотворяемые силы природы, демоны мест (локусы и вещи) и духи плодородия, воплощенные в живом теле ландшафта.

В то же время выделенные комплексы соответствуют различным уровням достоверности и абстрагирования материально-практического, религиозно-познавательного и интуитивного опыта, которым оперирует традиция.

Кормление и организация

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 след-

ствие, 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 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 властью человека при поддержке демонического Хозяина или как проявляемое качество человека-Хозяина, собственно, и возникает проблематизация человеческого мира как хозяйства. Обозначившаяся сначала едва-едва тема порядка превращается в проблему жизнеустройства, требующую непрерывного разрешения и пересмотра. В колышущемся универсуме дуализируемого рациональностью мира возникают «зазоры», открывающие широкий простор символической, собственно культуротворческой деятельности. Раскрытие в динамике жизненного развития места организации преображает образ мира. Из пространства видимого, которым оперирует тотемистический миф, человек переключается на инстанцию невидимого, чаемого, предполагаемого. Подобная установка в оценке оснований собственного мира приводит и к соответствующим ожиданиям от других миров, моделируемых как миры-«хозяйства», миры-«царства», «сил» и «властей» и т. п. Именно таковыми мы застаем их в традиционном фольклоре.

Пространство мира разрезается на дискретные зоны и участки, которые семантически выделяются человеком и дифференцируются, структурируются, в логическом плане выстраиваются в серии пропозициональных множеств, распределяются по принципу большей витальной или сакральной насыщенности, а с утилитарных позиций — доступности и близости человеку. 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 действ и обмена продуктами жизнедеятельности. Вероятно, аналогичные функции переходят к так называемым большим

домам (Т. Корниенко), нестандартным постройкам (Ю. Андреев), престижным строениям (О. Оранж), 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. Ритуальное кормление является обязательным элементом обрядовых действий, за исключением «ритуалов бедствий» (В. Тэрнер). Бедствие или болезнь является следствием не разрыва связей, а, наоборот, прорыва демонического потустороннего существа в этот мир и бесчинства в нем, потому и отношения с ним регулируются не ритуалами кормления, но логикой «разрыва», «изгнания» или «противоборства (ритуального конфликта), которыми 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 культуротворчество.

Витальное и сакральное

Отношение хозяйства и культуры в структурном отношении тождественно отношениям витального и сакрального (Чеснов, 1999: 22 и сл.). Локусы сакрального культурными средствами отмечают разрывы в живой ткани витальности, то есть 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 видении облаченным в «заплаты» сакрального. Именно сакрум обнажает наличие «дыр» и «разрывов» в органической ткани социальности, и его прорывы облачают «локусы разрывов» в ритуальные «слова» и «вещи». Они могут быть «теми самыми» или «другими», в том числе теми, которые некогда обеспечивали «сшивание» социального тела в дру-

гих 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.

Именно здесь — в инстанции коллективного сознания/бессознательного — совершается событие встречи Витального и Сакрального и глобальная медиальная трансформация — развертывается 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, так как ритуал не может быть непрерывным: указывая на непрерывное, он сам — воплощение временности, срочности, пограничности, ибо 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 знаки и смыслы, то есть символические формы. Ибо в них (знаках-вещах и культурных артефактах) заложен механизм встречи «природного и культурного», мира и человека, запечатлевается одно в другом, наполняется семантикой перехода-связи-отношения-обмена.

В традиционных культурах, где отсутствует тотальная обособленность (изъятость) человека от 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 просвечивает 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.

Все, что происходит в этом мире, есть отклик 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 всесвязности 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 взаимопроникновение и связь миров служат наилучшей метафорой для осмысления характера витальности, которая есть единство всех форм жизни, обмен жизненными силами, продуктами жизнедеятельности и живыми энергиями при самобытности и самостоятельности каждого.

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

Место и мир

Помимо мифа, становясь обладателем места, человек становится и обладателем мира. И только в этом качестве — обладателя Мира — определяется его понимание собственного отличия от животного состояния.

Заслуга в осмыслении этой проблемы принадлежит М. Хайдеггеру. Сопоставляя отношения между обделенностью миром (*Weltarmut*) у животного и мирообразующим (*weltbildender*) человеком, Хайдеггер стремится соотнести основополагающую структуру Dasein — бытие-в-мире с животным и, таким образом, задаться вопросом об истоках и смысле той открытости, которая осуществляется деятельностью человека. Как известно, Хайдеггер упорно отвергал метафизическое определение человека как animal rationale, живого существа, наделенного языком (или разумом), когда бытие человека представало как некая добавка к «просто живому». В параграфах 10 и 12 «Бытия и времени» он стремится продемон-

стрировать, как свойственная Dasein структура бытия-в-мире уже всегда предпослана всем (как философским, так и научным) концепциям жизни, так что жизнь всегда определена лишь на основе этой структуры, но «путем привативной интерпретации». Бытие-в-мире возможно только как «бытие миром». Термин «становление» не из хайдеггеровского лексикона, но он напрашивается из трактовки человека как weltbildend («образующий мир»), в связи с которым речь может идти и об онтологии человеческого мира как особого «образа бытия» (Агамбен, 2012: 61).

Жизнь превращается у Хайдеггера в онтологическое понятие: «Жизнь есть особый образ бытия, по сути доступный только в Dasein. Онтология жизни осуществляется путем привативной интерпретации; ею определяется то, что должно быть, чтобы могло быть нечто такое, как просто-только-жизнь [nur-noch-Leben]. Жизнь не есть ни чистое наличествование, но и ни Dasein. Dasein опять же никогда не получится онтологически определить, установив его как жизнь (онтологически неопределенную) — и сверх того еще что-то другое» (Хайдеггер, 1997: 50).

Существо становления

Эта метафизическая игра предположения и отсрочки, нехватки и восполнения между человеком и животным и раскрывает подлинное бытие Dasein. В этом непрерывном соотнесении человеческого с животным в самом человеке и усматривается та пропасть, которая их отделяет, «бездна между человеческим (humanitas) и животным (animalitas)». Эта бездна — в самой их близости и в укорененности в человеке, проходящая сквозь человека, вздыбливающая или вспахивающая его. Ее незримое присутствие предстает как нечто неуловимое и отсутствующее, но относимое к обладанию «местом» и несводимости к «месту», через которое человек прозревает собственную определенность, бытие-себя, как бы подвешенное между «не-способностью-оставаться-тем-что-оно-есть» и «не-способностью-сойти-со-своего-места» (Агамбен, 2012: 62; Хайдеггер, 1997: 369).

Через рассуждения Хайдеггера, замечает Агамбен, красной нитью проходит трехчастный тезис: «Камень лишен мира [weltlos], животное обделено миром [weltarm], человек формирует мир [weltbildend]». Формирование места — собственно деятельность, в которой осуществляется человеческое бытие-в-мире и которой определяется его статус как Присутствия. В этом смысле неспособность быть Присутствием, или «обделенность миром» — определяющая характеристика животного. Обделенность миром у животного Хайдеггер выражает терминами из биологической теории Якоба фон Икскюля «Umwelt и Innenwelt»[3]. Последний термин развертывается

3. Внутренний мир (*нем.*)

в человеке как мир значений, и в этом смысле икскюлевская теория может быть причислена к разряду семиологических, трактуя внешний объективный мир как систему знаков (sema), предметная сфера которых для человеческого сознания предполагает инстанцию внутренних значений. Значение в этой теории — тропическая схематизация действия, возникающая вследствие разрядки нервного напряжения. Эту «разрядку» Хайдеггер определил как действие «растормаживания». Специфика «растормаживающего» — его прикрепление к ландшафтному опыту и соответствующих объектов в пространстве, как бы присваивающих себе определенную биологическую функцию.

«Хайдеггер называет das Enthemmende — растормаживающим — то, что Икскюль называет «носителями значения» (*Bedeutungsträger* и *Merkmalträger*), и говорит об Enthemmungsring — цикле растормаживания (речь идет об элементах, присутствующих в среде животного, которые высвобождают и провоцируют реакцию органов животного на среду: сам термин включает в себя варианты перевода «среда обитания» и «окружающий мир») — там, где зоолог говорит об Umwelt, окружающем мире. *Wircorgan*[4] соответствует хайдеггеровской *Fähigkeit zu,* способности-к, которая определяет орган в противоположность простому механическому средству. Животное замкнуто в кругу своих растормаживающих реакций, и точно так же, как у Икскюля, его перцептивный мир состоит из небольшого числа элементов. Поэтому животное, «вступая в отношения с Другим, может встретить только то, что задевает его способность быть и приводить в движение. Все остальное *a priori* неспособно проникнуть в круг, где существует животное» (Агамбен, 2012: 63).

Человек в этом отношении представляется как антипод животного, но свобода — его неточное определение. Более того, *свобода становится объектом косвенной критики Хайдеггера. Свобода* не есть отсутствие или несформированность у человека адаптивных реакций — таковые он должен проявлять по отношению к общественным нуждам, — но ограничение способности человека к «возвышению» Миром, что означает отсутствие или недостаточность собственно человечности в человеке. Опыт социальной адаптивности в этом смысле неотделим от адаптивного опыта как такового. Именно торможение животных инстинктов (недопускаемых к растормаживанию) и ограничение свободы культурной формой в этом смысле как раз и открывают доступ духовному измерению. Это не означает превознесения «несвободы» (для внутреннего мира со стороны внешнего социального мира или культуры), поскольку речь идет о самой способности «быть миром», или о внутреннем переживании несвободы собственного произвола как необходимости и условия жизни в обществе и формирования в человеке чувства социальной сопричастности.

4. Действующий орган (*нем.*)

Сама ограниченность свободы культурой, не распускание или «отпущенность» сами по себе, но *распускание в культуру* производит человека, запирает в нем зверя. Запирая отдельные клапаны животных инстинктов и вводя прочие в определенную культурную форму, в человеке раскрываются каналы, не замыкающие человека, а открывающие его, связывающие человека с Другими, с Миром и Богом. Речь идет и об основаниях этики, которые, как известно, Кант начинал со способности к *common sense* (общему чувству), то есть разделять «общее мнение» и, кроме того, сочувствовать (Кант, 1966: 250 и сл.). Рациональность в этом случае приобретает иную форму — ответственности за собственный жизненный мир. Быть человеком в рамках любой формы и означает деонтологический предикат «быть миром».

По мнению Хайдеггера, свойственный животному способ бытия, который определяет его отношение с растормаживанием, — это оцепенелость (Benommenheit). Хайдеггер многократно обыгрывает здесь этимологическую фигуру родства между термином benommen («оглушенный», «оцепенелый», но также и «лишенный», «тот, кому препятствуют»), eingenommen («включенный», «втянутый внутрь») и Benehmen («поведение») — и все они отсылают к глаголу nehmen, «брать» (с индоевропейским корнем **nem*, означающим «делить», «наделять»). <...> Если оцепенелость — сущность животного и оно целиком включено в круг своих растормаживающих элементов, то оно не способно ни по-настоящему действовать (handein), ни вести себя (sich verhalten) по отношению к ним; оно способно только на поведение (sich benehmen)» (Агамбен, 2012: 64).

Хайдеггер проникает в само существо примитивной эргативной семантики, разделяющей объекты по принципу пассивности и активности, которые становятся маркерами признаков одушевленности/неодушевленности. Оцепенелость животного, фиксируемая в грамматических формах языка, ставит их в зависимость от воли человека, возвышающегося над животными и устанавливающего, таким образом, иерархические отношения в мире, мыслимом как мир различий и положений (статусов) — различных форм существования. «Поведение как способ бытия вообще возможно лишь благодаря погруженности-в-себя [Eingenommenheit] животного. Мы характеризуем специфически животное при-себе-бытие, не имеющее ничего общего с самостью [Selbstheit] относящегося к чему-либо человеку как личности, эту самопогруженность животного, в которой только и возможно всякое и любое поведение, как оцепенелость. Только потому, что животное по своей сути как бы оглушено [benommen], оно может вести себя [benehmen] <...>. Оцепенение служит условием возможности того, чтобы животное вело себя, согласно своей сущности, в некой окружающей среде, но никогда — в каком-либо мире [in einer Umgebung sich bennimmt, aber nie einer Welt]» (Хайдеггер, 1997: 347–348).

По Хайдеггеру, животное лишено способности восприятия сущности («чего-то как чего-то»), то есть доступа к сущности, здесь

есть лишь инстинктивное поведение. Ему присуща вовлеченность-в: «Итак, оцепенение животного означает: сущностную отнятость у него какого бы то ни было восприятия чего-то как чего-то, а поэтому при такой отнятости имеет место вовлеченность-в... следовательно, оцепенение животного означает прежде всего модус бытия, при котором животное в своих отношениях с Другим лишено возможности или, как мы еще говорим, у него отнята возможность вступать в отношения и относиться к этому Другому как к таковому, как к наличному, как к сущему. И как раз потому, что животное лишено этой возможности воспринимать как нечто то, с чем оно соотносится, как раз поэтому оно может быть абсолютно погружено в это иное» (Хайдеггер, 1997: 360).

Устанавливать различие, по Хайдеггеру, не означает изымать человека из причастности миру живого как таковому. Способность быть, то есть соотноситься с другим, распространяется и на способность быть живым, удерживающим трансвалентность между *zoon* (живое) и *bios* (форма жизни), или признавать в себе качество живого и одушевленности. Очевидно, сама эта способность как человеческая должна быть связана с определенной концептуализацией человеческого как живого, то есть представлением и пониманием того, что есть живое, к которому мы принадлежим.

Быть зверем и быть растением — разные способы быть, но «живое» как термин охватывает и зверя, и растение, и насекомое, и пресмыкающееся и т. п., то есть живое как множество форм жизни. Именно жизнь становится *предметом*, который тотемизм уже проблематизирует, каков бы ни был избран *объект* тотемических пристрастий общества. Это и обусловливает становление клановых систем, в которых разные группы или коллективы людей становятся носителями разных тотемных наименований. Иными словами, тотем остается лишь знаком различия, транслируя имя и «форму», через обладание которой человек становится уже не животным. Даже если это животное-тотем, имя которого принадлежит человеку и присвоено человеком, оно присвоено человеком как таковым, прорастающим сквозь оболочку тотема, возвышающимся и преодолевающим собственные заданные рамки, в которых он улавливает «культурную форму». Именно заданность культурной формы предопределяет саму возможность «возвышения» над внешне установленной условной заданностью нечто, что иначе неопределимо.

Отношение культурной формы и внутреннего наполнения (и переполнения, прорывания, собственно, возвышения в человечность) может трактоваться в духе разграничения *ноэмы*, то есть выраженным содержанием, имеющим дело с внешней предметностью, и *ноэсы*, планом внутреннего содержания, возможно и не получившим своего полного выражения, или будучи высказанным — все же остающимся недосказанным, недовыраженным. Эти два плана никогда не совпадают в силу различия своей феноменологической

природы, но связаны друг с другом, сориентированы друг на друга, сонаправлены с аналогичными планами Другого.

Ноэма ориентирована на синтаксис и порядок организации предметного мира Другого, и на правах материального субстрата включается в культурную игру языковых и прочих символических форм. Ноэса направлена на внутреннюю форму Другого, на его материальную «пустоту» и духовный голод и потому нацелена на его исключительность и невыразимость самого его существования. В силу этого ноэтический план соединяет то, что находится у истоков выражения в качестве надежды, на тот остаток, который переживается в отчаянии как досада и разочарование от чувства бессилия и ощущения безнадежности, от невозможности быть выраженным, но должным подойти к осмысленности. «Должное быть помысленным» образует таинство любой культуры.

Утопическое чаяние (быть выраженным, и потому надежда быть услышанным) и едва сдерживаемый рессентимент (от несостоятельности этих надежд) вместе порождают отчаянное стремление к повторению очередной неудавшейся попытки. Повторение — сама по себе материализация желания в ландшафте социальности, в котором находит воплощение Плоть мира, которая движет действием. А чувство и переживание, сопровождаемые сознанием собственной невыразимости и нематериальности, обеспечивают внутреннюю подспудную силу и волевое оформление духовного состояния. Но это оформление имеет отношение к духовному миру и «внутренней форме», определяющей неповторимый и совершенно исключительный порядок индивидуальной личностной структуры, прорывающейся всякий раз за рамки задаваемой культурой внешней формы.

Внутренний мир, таким образом, это бесформенность структурированного, заряженного волевым импульсом и дуализированной структурой Возвышенного — с той особенностью, что возвышенное как лишенное определенности формы, и своей принципиальной неоформляемости — единственный источник свободы. Форма культуры и Возвышенность (неоформляемость) — референты в определенном смысле «тождественных», но разнонаправленных «сил», отношение которых производит эффект волевой и эмоциональной разрядки. «Активность» волевого действующего субъекта в каждой структурной единице его личностной организации сочленена с «пассивностью» претерпевающего воздействия, и таким образом эта структура имеет возвратные, то есть удваиваемые на каждом отрезке, механизмы и мощный потенциал развертывания. Акция-реакция может быть оформлена как рефлексия и как волевое решение и т. п. Перед нами силовой универсум, потенцирующий ресурс будущих возможностей развертывания новых культурных форм, преобразующих потециальное в возможное.

Форма задает онтологию (бытие-формой) и, таким образом, определяет правила обращения в задаваемом бытии-формой. Так, Л. Витгенштейн рассуждал о правилах, которые подспудно детер-

минируют не только тот или иной способ действия (культурную форму) согласно ситуации, но и способы восприятия, мышления, воображения. Аналогичную интуицию Х. Плейснер связал с образами (формами) жизни. Можно говорить о формировании тех или иных способов или образов жизни, предопределяющих организацию жизни, выражающей себя в ландшафтных моделях социальности.

Отсутствие исторического опыта предопределяет исключительно ландшафтные стратегии выживания и соответствующие им «образы жизни» — адаптация к ландшафтам и разным видам живого предопределяет и типологические модели: животные, олицетворяющие стороны света в месторасположении традиционного чукотского чума (В. Г. Богораз), или тотемы, регулирующие пространственную организацию деревень индейцев бороро (К. Леви-Строс), или дома североамериканских индейцев квакиутль (Ф. Боас), или стоянки австралийских аборигенов (О. Кабо), и т. п.

История предопределяет возможные передвижения и накопление опыта обживания разных ландшафтов (мест) и наличие множества моделей, не имеющих референтов в реальном ландшафте. Но в историческом опыте мифология становится все более абстрагированной, а деятельность — формальной. Общество выходит на уровень производящих экономик и включается в жизнь хозяйственных систем. В этом случае все заметнее проявляются объективирующая функция сознания и формализованные способы организации (хранения и обработки) опыта. Наряду с рационализацией жизни мифология раскрывает дополнительные возможности воображения, неограниченного и производящего совершенно фантастические ландшафты. Наряду с рациональными моделями (хозяйственной организации или систем родства, упорядочения движения даров и порядка наследования) увеличивается значение фантастических сюжетов, а соответственно, прослеживается востребование фантазирования как особого рода деятельности, когда ценится талант рассказчика, теоретика, выдумщика и фантазера.

* * *

Верность ландшафту и верность мифу — разные типы мифоритуальной и организационной практики, но и в том и в другом случае рациональность гарантировала достаточно четкий и осмысленный характер со-организации форм жизни и пространства, отливающегося в организации форм ландшафта культуры.

Классический ландшафт как среда и условие существования заключает в себе область «нехватки Другого», которой продуцируется мир. В обращенности к Другому формируются язык и культура. Другой отмечает свое Присутствие в структурах деятельности, ее знаках и символах, отпечатывающихся на теле живого ландшафта, в символических формах и моделях культуры, которой раскрывается человек миру и мир воплощается человеком.

Библиография

Агамбен Дж. (2012). Открытое. Человек и животное. М.: РГГУ.
Андерсон Б. (2001). Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле.
Антонова Е. В. (1998). Месопотамия на пути к первым государствам. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН.
Бенвенист Э. (1995). Словари индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс.
Берлев О. Д. (1972). Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. М.: Гл. ред. изд-ва «Восточная литература».
Кант И. (1966). Сочинения в 6-ти томах. Т. 5. М.: Академия наук, Институт философии; Мысль.
Коул М. (1997). Культурно-историческая психология: наука будущего. М.
Леви-Строс К. (2007). Мифологики: Происхождение застольных обычаев. М.: FreeFly.
Лурия А. Р. (1974). Об историческом развитии познавательных процессов: Экспериментально-психологические исследования. М.
Лурия А. Р. (1979). Язык и сознание. М.
Маковский М. М. (2005). Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. Сущность — формы — развитие. М.: КомКнига.
Мифы народов мира (1992). Энциклопедия. Т. II. М.: СЭ.
Найссер У. (1981). Познание и реальность. М.
Огудин В. Л. (2001). Экологическая функция религии // Этнографическое обозрение. № 1.
Перепелкин Ю. Я. (1966). Частная собственность в представлении египтян Старого царства. М.; Л.: Наука.
Перепелкин Ю. Я. (1988). Хозяйство староегипетских вельмож. М.: Наука.
Режабек Е. Я. (2003). Мифомышление. Когнитивный анализ. М.: КомКнига.
Скотт Дж. (1992a). Моральная экономика крестьянства. Восстание и выживание в Юго-Восточной Азии. Нью-Хэвн; Лондон: Изд-во Йельского ун-та, 1976 [Реферат] // Отечественная история. № 5. С. 5–17.
Скотт Дж. (1992b). Моральная экономика крестьянства как этика выживания // Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире / сост. Теодор Шанин. М.: Прогресс. С. 202–210.
Топоров В. Н. (2000). О «евразийской» перспективе романа Андрея Белого «Петербург» // Евразийское пространство: Звук и слово. Междунар. конф. 3–6 сентября 2000 г. Тезисы и материалы. М.
Топоров В. Н. (1993). Из индоевропейской этимологии IV (1) // Этимология. 1988–1990. М.: Наука.
Трубачев О. Н. (2007). История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М.: КомКнига.
Фрейденберг О. М. (1998). Введение в теорию античного фольклора // Миф и литература древности. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН.
Фуко М. (1994). Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.
Хайдеггер М. (1997). Бытие и время. М.: Наука.
Чеснов Я. В. (1999). По страницам работ С. А. Токарева о происхождении и ранних формах религии // Этнографическое обозрение. № 5.
Polanyi K. (1944). The Great transformation. N. Y.: Rinehart.
Polanyi K. (1959). Antropology and Economy Theory // Readings in Antropology. Vol. 2. N. Y.: Crowell.
Polanyi K. (1971). Primitive, archaic, and modern economies / Ed. by George Dalton. Boston: Beacon press.

Sergey Domnikov, PhD (History), Senior Researcher at the Department of Philosophy of Culture of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240. E-mail: domino-70@mail.ru.

The author considers a complex system of man-landscape relationship as a starting point of worldview formation and a primary condition for the development of cultural traditions. This basic level of social and environmental organization is presented as a space-technological and adaptiv e environmental system, which is constructed by the relations of man with the landscape and by a set of external world objects that are vitally important and culturally significant for human existence. The main function of culture is adaptive, whereas the landscape plays an active role in designing human world, i. e. in acquiring basic economic skills, technology development, and related programs and life strategies. The author believes that the historically accurate models of culture embody typologically different forms of social landscape and organize spatiotemporally the local 'life-worlds'"; for instance, the classic landscape embraces the space of "the lack of the Other". The author focuses on the genesis of the agrarian cultural tradition, and considers the relationship of two discourses—existential-phenomenological philosophy and philosophical anthropology. The article follows the general evolution of the classical anthropology with the distinction of *dzōon* (living being) and *bios* (life form), which led to the problematization of "symbolic forms" (E. Cassirer).

Key words: totemism; anthropology; form of life; form of culture; symbolic form; cultural landscape.

References

Agamben G. (2012) *Otkrytoe. Chelovek i zhivotnoe* [The Open. Man and Animal]. Moscow: RGGU.

Anderson B. (2001) *Voobrazhaemye soobschestva* [Imagined Communities]. Moscow: Kanon-Press-C, Kuchkovo Pole.

Antonova E. (1998) *Mesopotamiya na puti k pervym gosudarstvam* [Mesopotamia on the Way to First States]. Moscow: "Vostochnaya literatura" RAN.

Benveniste E. (1995) *Slovari indoevropejskikh sotsial'nykh terminov* [Dictionary of Indo-European Social Concepts]. Moscow: Progress-Univers.

Berlev O. (1972) *Trudovoe naselenie Egipta v ehpokhu Srednego tsarstva* [Working Population of Egypt in the Middle Kingdom]. Moscow: "Vostochnaya literatura".

Kant I. (1966) *Sochineniya v 6-ti tomakh* [Works]. Vol. 5. Moscow: Akademiya nauk, Institut filosofii; "Mysl'".

Cole M. (1997) *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya: nauka budushhego* [Ciltural-Historical Psychology: A Future Discipline]. Moscow.

Levi-Strauss C. (2007) *Mifologiki: Proiskhozhdenie zastol'nykh obychaev* [Mythologies: Origins of Mensal Customs]. Moscow: FreeFly.

Luria A. (1974) *Ob istoricheskom razvitii poznavatel'nykh protsessov: Eksperimental'no-psikhologicheskie issledovaniya* [Historical Development of Cognitive Processes: Experimental-Psychological Studies]. M.

Luria A. (1979) *Yazyk i soznanie* [Language and Consciousness]. Moscow.

Makovsky M. (2005) *Fenomen tabu v traditsiyakh i v yazyke indoevropejtsev. Sushhnost'—formy—razvitie* [Taboo in the Traditions and Language of Indo-Europeans]. Moscow: KomKniga.

Mify narodov mira. Entsiklopediya [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia] (1992). Vol. II. Moscow: SE.

Neisser U. (1981) *Poznanie i real'nost'* [Cognition and Reality]. Moscow.

Ogudin V. (2001) Ekologicheskaya funktsiya religii [Ecological Function of Religion]. *Etnograficheskoe obozrenie,* no 1.

Perepelkin Yu. (1966) *Chastnaya sobstvennost' v predstavlenija egiptyan Starogo tsarstva* [Private Property and the Egyptians' Representations in the Old Kingdom]. Moscow—Leningrad: Nauka.

Perepelkin Yu. (1988) *Khozyajstvo staroegipetskikh vel'mozh* [Economy of the Old Egyptian Nobles]. Moscow: Nauka.

Rezhabek E. (2003) *Mifomyshlenie. Kognitivnyj analiz* [Mythological Thinking. Cognitive Analysis]. Moscow: KomKniga.

Scott J. (1992a) Moral'naya ekonomika krest'yanstva. Vosstanie i vyzhivanie v Yugo-Vostochnoj Azii. N'yu-KHehvn; London: Izd-vo Yel'skogo un-ta, 1976. Реферат [Peasants' Moral Economy. Uprising and Survival in the Southeast Asia]. *Otechestvennaya istoriya,* no 5.

Scott J. (1992b) Moral'naya ehkonomika krest'yanstva kak etika vyzhivaniya [Peasant Moral Economy as an Ethics of Survival]. *Velikij neznakomets. Krest'yane i fermery v sovremennom mire /* Sost. T. Shanin. Moscow: Progress.

Toporov V. (2000) O "evrazijskoj" perspektive romana Andreya Belogo "Peterburg" [On the "Eurasian" Perspective of Andrey Bely Novel "Petersburg"]. *Evrazijskoe prostranstvo: Zvuk i slovo*. Mezhdunar. konf. 3–6 sentyabrya 2000 g. Tezisy i materialy. Moscow.

Toporov V. (1993) Iz indoevropejskoj etimologii-IV [From the Indo-European Etymology]. *Etimologiya*. 1988–1990. Moscow: Nauka.

Trubachev O. (2007) *Istoriya slavyanskikh terminov rodstva i nekotorykh drevnejshikh terminov obshhestvennogo stroya* [History of Slavic Kinship Terms and Some Oldest Notions of Social Order]. Moscow: KomKniga.

Freidenberg O. (1998) Vvedenie v teoriyu antichnogo fol'klora [Introduction to the Theory of Ancient Folklore]. *Mif i literatura drevnosti.* Moscow: "Vostochnaya literatura" RAN.

Foucault M. (1994) *Slova i veshhi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences]. Leningrad.

Heidegger M. (1997) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Nauka.

Chesnov YA. (1999) Po stranitsam rabot S. A. Tokareva o proiskhozhdenii i rannikh formakh religii [Through the Pages of S. A. Tokarev's Works on the Origins and Early Forms of Religion]. *Etnograficheskoe obozrenie,* no 5.

Polanyi K. (1944) *The Great transformation*. N. Y.: Rinehart.

Polanyi K. (1959) Anthropology and Economy Theory. *Readings in Anthropology*, vol. 2. N. Y.: Crowell.

Polanyi K. (1971) *Primitive, Archaic, and Modern Economies.* G. Dalton (ed.). Boston: Beacon press.