



# Личность в контексте культуры

Ян Чеснов

## МИФ О ПРОМЕТЕЕ И ВИТАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ЛИЧНОСТИ

### 1. Прометей – проблема Эсхила? Древних греков? Мировая?

Исторический  
контекст написания  
трагедии «Прометей  
прикованный»

С тех пор как Эсхил (525–456 гг. до н.э.) написал трагедию «Прометей прикованный» [1], внимание к ней не ослабевает. Конечно, суждения о том, что в великом произведении решались важнейшие проблемы отношения личности и человечества, абсолютно верны. Так же нет сомнений, что гений Эсхила вырос в самую трудную, но и прекрасную эпоху истории Афин: свержение тирании сыновей Писистрата, когда Эсхилу было 16 лет, победы над персами при Марафоне (490 г.), морская победа у Саламина (480 г.) и последовавшее устранение угрозы мощного внешнего врага. В ходе этих событий крепла афинская демократия. Так, верховный аристократический суд Ареопаг был ликвидирован за пять лет до кончины Эсхила. Зато после персидских войн распространилось понимание «привнесенной доблести», т.е. полученной путем воспитания. Но сам Эсхил был потомственным аристократом, эвпатридом. В своей собственной эпитафии он отметил только доблесть в Марафонском сражении. Ничего о своей грандиозной славе драматурга. Эта аскеза, как и долг воина, сражавшегося с копьём в руке, не привиты, а восприняты как родовые черты.

Личностное  
превосходство  
Прометея над  
Зевсом

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

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

Роль Кавказа  
в мифе о Прометее

В древнегреческих источниках информация о Прометее распределена странно. Самое раннее свидетельство Гесиода (ок. 700 г. до н.э.), который настроен к герою мифа отрицательно, может быть, в силу своего антифеминизма. У Гомера вообще нет упоминаний имени Прометея. Некоторые современные авторы опираются на эти неясности и говорят, как Роберт Грейвс, о том, что миф о Прометее сочинил сам Гесиод в качестве антифеминистской притчи [2]. И при всем этом вдруг – трагедия Эхила о Прометее. Мы можем предположить, что миф о герое-похитителе огня, если и не был целиком воспринят, то во многих своих ходах мысли подпитывался со стороны. Кавказ играет здесь выдающуюся роль.

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

Есть все основания считать, что это был язык древнейшего населения Кавказа – нахский. Чеченский и ингушский цикл о героях, добывших огонь у бога, судя по плотности структурных связей, семантической близости и языковым совпадениям, вплоть до имени героя, все это заставляет по-новому обратиться к происхождению и смыслу знаменитого мифа. В чеченском языке бытует речение, которое можно считать формулой мифа о герое-богоборце: кичливому человеку говорят «Ты же не тот, кто принес головешку из божьего очага» [3].

Сравнительно-антропологический метод исследования

Нахские и индоевропейские предки тесно соприкасались на стадии генезиса этих мифов. Их циклы, рассмотренные ниже, подтверждают теорию Вяч. В. Иванова и Т. В. Гамкрелидзе о ближневосточной прародине индоевропейцев, где они соприкасались с горными хурритскими племенами [4].

Наша исходная сравнительно-антропологическая позиция по отношению к материалу основана на факте большого разнообразия форм проявления мифа о богборце и страстотерпце в сферах лексической, нарративной и ритуальной, обнаруженного у современных народов нахской языковой принадлежности. Есть все основания в таком случае применить метод Н. И. Вавилова, определявшего очаги одомашнивания растений по признаку локального разнообразия их генетических форм. Сравнительные данные по другим регионам мы будем привлекать, исходя из понятия ядерного и периферийного пространственного размещения мифа. В ядерном (очаговом) локусе следы давно прошедшего семиозиса охватывают все сферы интеллектуальной жизни человека. Особого внимания заслуживают лингвистические данные, вроде отмеченного выше чеченского речения: они дают в руки надежную путеводную нить в лабиринте сложных исторических ходов творческой мысли и ограничивают поисковое пространство. При этом мы не должны опасаться возрастания степени наррации, когда мифологические сюжеты становятся, к примеру, сказочными или выражениями обыденной речи. На периферии эти следы разобщены, структурно не связаны. Таковы, скажем, тоже очень интересные предания о Девичьих горах и Бабиной горе на берегу Днепра под Киевом, где в сюжет вплетен родильный мотив. Но кавказские охотничьи мифы о богине охоты, рожавшей на скале от охотника ребенка, будущего богборца, и вообще циклы мифов о рождении из камня более разнообразны. На Кавказе эти сюжеты бытуют в наше время. Их, несмотря на окружающий эзотеризм, еще удастся фиксировать в полевом этнографическом исследовании.

Сравнительно-антропологический метод в таком исследовании предполагает предварительную работу по установлению и отбору фактов. Этому особенно благоприятствует личное присутствие этнографа в очаге формотворчества. Оно способствует активному общению с населением при обсуждении сложных натурфилософских проблем. Люди, которым задаются такие вопросы, вступают в дискуссию между собой. Тогда то, что фикс-

сируется этнографом, представляет собой их коллективную этнологическую интерпретацию, данную здесь и сейчас. Эта коллективная интерпретация, чтобы стать по сути виртуальной антропологической герменевтикой, должна быть реинтерпретирована исследователем. Тогда эта герменевтика становится частью всеобщего сравнительно-антропологического метода. Конечно, здесь ответственность собирателя – профессиональное кредо.

Ареал исследования

В наше время работе на месте способствует солидный образовательный уровень местной интеллигенции и понимание важности задачи. Полевые исследования ведутся мной в основном у грузин, абхазов, вайнахов (чеченцев и ингушей), адыгов (кабардинцев, черкесов, адыгейцев), гораздо в меньшей мере у других народов Кавказа. Ареально это исторические области Западного Кавказа, связывавшего мир переднеазиатских культур со степным миром Причерноморья. Связи с Балканами, в том числе с Древней Грецией, становятся в науке все более интригующей проблемой.

## 2. Миф – это суд и оправдание личности

Миф как поиск человеком собственной идентичности

Миф о Прометее и аналогичные ему созданы на основе усилий человека собрать свою собственную идентичность. Миф ставит вопрос «Чем человек задан?». Но не только этот вопрос. Собранная таким образом идентичность – это не совсем то, что называют личностью, готовой и цельной. Различие в том, что идентичность еще более проблематична, чем личность, хотя более субстанциальна. В глубине тысячелетий, когда люди жили замкнутой общиной в несколько десятков человек, для каждого ее члена ресурс средств для идентификации был слаб. Но обладание этими людьми личностью современная наука отрицать не может. Попытки найти свою личность, как оказывается, начались одновременно с проблесками первой мысли у доиспанского человечества [5]. Оно жило коллективами, где были специалисты разных дел (охотники, обработчики камня) и был и культ – представления о должном. Вопрос о должном можно сформулировать по-другому: «Чем человек оправдан?» А раз так, то получается, что человека вела необходимость стать человеком, ориентация на будущую встречу с самим собой.

«Прохватывание будущего» и проект личности

Такая потребность, названная О.И. Генисаретским (очевидно, вслед за гуссерлевской протенцией) «процепцией» – «прохватыванием будущего» [6], указывает на линейное восприятие времени. Оно дает человеку

возможность осуществить свой собственный проект – свою личность. Значит, уже у древнейшего человека помимо сиюминутного времени, «времени-пятна» так же существовало время отложенное, но могущее присутствовать сейчас, т.е. время виртуальное. Фрагментное сосуществование времен и есть черта виртуальной реальности. В зазорах между константной и виртуальной реальностями человек оказывался свободным для поиска своей идентичности-отличия от других, но сначала он должен обзавестись критериями этого поиска, т. е. личностью. В этом свободном поиске возникало все, для того необходимое, в том числе понятия и мифы. Надо думать, что О.С. Генисаретский, выдвигая также концепцию антропологема [7], имел в виду тот или иной способ прохватывания человеком своей будущего – проекта личности. Такое прохватывание является, по-моему, построением виртуальной реальности, дающей критерии для идентичности, реализуемой в константной реальности. Ясно, что человечество, живя в полионтичном мире, находится в условиях риска. Религии – это системы, призванные такой риск оправдать своим предельно возможным прохватыванием.

Недостаточность мифа

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

Миф о Прометее – антропологема «чем человек оправдан?»

Миф о Прометее и его собратьях это описание Страшного суда, одной из важнейших антропологем, ставящей вопрос уже не «Чем человек задан?», а «Чем человек оправдан?». Мысль мифа о Прометее состоит в самооправдывании героя на своем собственном могильном камне. Прометей – говорящая им самим его эпитафия о его деянии-риске.

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

«Поминок по самому себе»

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

Отсутствие скота и огня порождает сомнение

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

Поясним ситуацию на другом примере. Речь идет о балкарских свадебных обрядах, которые в 1992 году изучались вместе с Бузжигитом Кучмезовым. Мы обратили внимание на странный обряд, имевший место «в языческие времена». Девушка по достижении зрелости вместе с братом и его женой всходила на крышу дома. Там она произносила формулу заклинания. В ней говорилось, что у того парня, который намерен взять девушку в жены, нет скота. А если есть скот, то нет огня. Отметим ситуацию неопределенности, сомнения. Другой адресат заклинания – некий Ассы-Буссу, которого она

просит уйти, но оставить свой огонь. В этом тексте девушка себя именуется красным камнем, который нуждается в белом. Сваты могли приезжать к девушке после такого обряда. В балкарском фольклоре молодые мужчины именуется «белокаменными» – метафора, указывающая на семя. О камне – носителе зародыша мы будем говорить ниже, как и об огне. Здесь огонь метафорически тоже семя, в силу чего у балкарцев беременной женщине уже на огонь нельзя смотреть. Обряд проводится на крыше, потому что девушка, говорящая иносказаниями, обращается к небесному, космическому избраннику. Обратим внимание на то, что скот и огонь оказываются взаимоисключающими ценностями. Причем в заговоре чувствуется большая озабоченность огнем, нежели скотом. В мифе о Прометее все начинается жертвой быка, но апогей мифа – кража огня, чтобы варить мясо.

Огонь в руках женщины

На рассмотренном выше «праздестве заслуг» («поминки по живому») мужчина озабочен добычей быка для жертвы. В балкарском свадебном обряде девушка озабочена огнем. Это и естественно с точки зрения бытовой связи женщины с огнем, а мужчины с животноводством. В той же Балкарии нам приходилось наблюдать, как невеста входит в новый для нее дом по бычьей шкуре. В балкарском свадебном обряде позиции быка и огня размещены так же, как в древнегреческом мифе о Прометее: бык, убитый Прометеем ради дележа мяса между людьми и богами, находится в начальной позиции, как и шкура быка, положенная перед входом в дом на балкарской свадьбе. Невеста, войдя в дом, должна будет подойти к очагу. Символически она ведь приносит огонь, зажигает новый. По всему ее роль сродни прометеевской. И даже в том, что ее поведение сомнительно: люди придирчиво смотрят, как она идет, правильно ли подняла с пути веник и т.п. Потом она часами будет стоять в углу у печи «прикованной». Она только не стонет, как прикованный Прометей. Зато эти стонания в виде плача невесты хорошо известны в русском обряде, особенно на Севере [8].

Обряд как судилище и самооправдание человека

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

торонних глаз. Во все эти моменты жизни ощущается чувство какой-то вины.

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

Миф-имя –  
миф-действие –  
миф-перцепция

Нарративные мифы темой о происхождении явлений культуры скрывают подобные истины, подменяя этиологией вопрос о сущности. В поисках последней, отшелушивая нарратив, мы, прежде всего, упираемся в миф-имя: Вот – Прометей (А.Ф. Лосев утверждал, что вообще всякий миф – это имя). Затем обнаруживаем миф-жест, т.е. действие: похищение героем огня. А в конце концов находим миф-перцепцию: видящую и указывающую природу. Логика рассматривания мифа о Прометее укладывается в эту трехчленную формулу. Мы шли от его имени, которое стянуло на себя составные части. Выделили деяния героя, герменевтически обнаруживая деятельную интригу мифа – прежде всего похищение огня. А в конце концов выдвигаем причинно-следственное объяснение мифа, которое состоит в констатации того, что миф о Прометее исходит из концепции видящей способности огня/солнца, т.е. в факте наделяния природы указательной (даже указательно-судебной) функцией. Если природа (во многих развитых теологически традициях говорится «Бог») нас видит, то она одобряет или не одобряет своим судом наши деяния, чтобы потом идентифицировать нас с неким именем. Жить в такой ситуации неуютно и мы создаем миф-нарратив, чтобы не быть подследственными. Отчуждаем от себя субъектность своих поступков в миф-нарратив. В этом кроется вся рационалистичность и всеобщность мифа, иногда сползающая в тотальность.

Герменевтическая  
задача антропологии – как понять  
архетип человека?

Так работая с мифом, мы выполняем герменевтическую задачу антропологии – за деталями и фрагментами обнаружить общее. К примеру, нельзя проблему человека взять и сформулировать сразу как понятие о человеке или как «архетип человека». Это аналог знаменитого рассуждения о «генерале вообще». И М.М. Бахтин утверждал, что нет человека вообще [9]. Зато антропологи определяют частности, указывают на них и ориентируют усилия. Мифы – это антропологиемы-частности, фрагменты, детали и намеки, действующие от лица

природы и маскирующие через иносказания идущий суд над человеком.

Сами иносказания нуждаются в герменевтике. Антропология – герменевтическая наука, к сожалению, очень трудоемкая в своих деталях, пережитках и мелочах\*. Но ее обширное поле хорошо пахнет по сию пору сравнительно-исторический плуг. Надо только стараться класть борозду к борозде без огрехов.

### 3. Кавказские данные

Кавказ как пространство действия мифа о Прометее

С точки зрения толкований древнегреческого прометеевского мифа кавказские версии вызывают особый интерес уже приуроченностью страданий прикованного героя к скале на Кавказе. А бытование в этом регионе в разрозненном виде эпических нартовских сюжетов о добыче огня у чудовища (адыги и осетины), рождение богборца из камня (абхазы, осетины, чеченцы), особенная связь героя с женщиной – то Великой матерью, то любовницей, то ведьмой (чеченцы, грузины, абхазы, тюркские народы) и т.д. – все это ставит регион Кавказа в исключительное положение.

Последние годы были отмечены публикациями старых и не введенных в науку записей самостоятельных чеченских версий, а некоторые из них были сделаны в недавнее время.

Чеченский миф о герое-богборце

Первая запись чеченского мифа о герое-богборце, носящем имя Пхармат, сделана рукой моего учителя в области антропологии чеченцев Ахмадом Сулеймановым. В 1937 году от своего отца Сулеймана миф был записан на горном итум-калинском диалекте. Русский перевод его сделан в 2002 году журналистом Р.Нашхоевым [11]. Другой вариант мифа, где герой назван Пхяри (ласкательная форма от Пхармата) был зафиксирован тем же Ахмадом Сулеймановым в 1940 году. Это произошло в горном обществе Зумсой. Информантом был старик по имени Гела, живший на труднодоступной вершине горы Гелой-корта («Вершина Гелы»). Вариант этот переведен на русский язык лингвистом проф. К.З. Чокаевым [12]. Русский перевод его опубликован в 2002 году Р. Нашхоевым [13].

Саид-Магомеду Хасиеву принадлежит запись в Восточной Чечне в с. Курчалой в 1968 году своего варианта мифа о герое, добывшем для людей огонь. На этот раз героя зовут Са – значимое имя, смысл которого может

\* Проблема «мелочей» как условий точности в антропологии рассмотрена в работе Я.В. Чеснова [10].

Похищение огня –  
подвиг мужчины

быть передан понятиями «свет» или «душа». Вариант опубликован С.-М. Хасиевым в 1991 году [14].

Ранее, в 1990 году, этнограф Зура Мадаева упомянула в своем исследовании вайнахских народных праздников миф о боге грозы Селе, который только один в начале мироздания обладал огнем. Он кинул в подобрывшегося вора головешку из костра, от просыпавшихся угольков земля согрелась [15].

Во всех вариантах кавказских мифов о похитителе огня это подвиг мужчины, свидетельство храбрости. Женщина здесь сопresentsует. Ниже мы эту типологическую черту сопоставим с другими региональными сюжетами мифа. Пока же отметим важный для анализа источниковедческий момент: на уровне фразеологизмов языка миф о похитителе огня наиболее выражен у чеченцев. Сошлемся в доказательство на приводимое речение в статье К.З. Чокаева: «Ты же не тот, кто принес головешку из божьего очага» [16]. На уровне невербализованного ритуала мифологема небесного огня, по моим наблюдениям, наиболее читаема у абхазов. В некоторых местах Абхазии в начале 1980-х годов при убое барана к порезу на шее животного прикасали горящую головешку. Исходя из общекавказского восприятия головешки как ипостаси молнии можно сделать вывод о смысле ритуала – он повышал семиотический статус жертвы. Человек, убитый молнией, в этом регионе рассматривается избранником божества.

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

Связь древнегреческого мифа о Прометее с колхидо-иберийскими сказаниями о прикованном Амირани уже была отмечена грузинским исследователем Михаилом Чиковани [17]. Другой грузинский фольклорист, Елена Вирсаладзе, на материале грузинских охотничьих мифов с привлечением абхазского сказания о богорборце Абрскиле поставила генетические вопросы всего цикла [18].

#### 4. Реконструкция нахского мировоззрения

Мотив лицемерия:  
желания страдальца  
быть увиденным

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

бы его муки были увидены. «Зри диво», – обращается Прометей к титану Океану. «Вижу», – ему отвечает титан [19]. В переходе от слепоты к зрячести О.М. Фрейденберг видела суть топической организованности трагедии Эсхила. Прометей, давший огонь, следовательно, видение, сам нуждается в лицезнении себя. В Греции культ героев развился из культа умерших. Герой себя показывает, чтобы быть достоверно-подлинным. Титаны приходили к скале страстотерпца и смотрели на него.

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

Увидеть –  
приветствовать

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

В 1987 году автор вместе с Ахмадом Сулеймановым выезжал в район горы Гелой-корта (общество Зумсой). Среди местного населения гора известна еще под именем «Священной». Оказалось, что старик Гела жил на этой горе до 1944 года (времени высылки чеченцев) и дальнейшая судьба его не известна. Совпадение имен сказителя и горы мне представилось неслучайным. Слово «гела» в вайнахских языках имеет отношение к обозначению солнца и ритуалов, ему посвященных. «Гал» в нахских языках восходит к корню «видеть». Это слово присутствует в названии одного из самых почитаемых в прошлом вайнахских храмов Гал-ерды в Таргимском ущелье в Ингушетии. Это название воспринимается местным населением как имеющее значение «видящий,

Приветствие  
Солнца

творящий день» (материал экспедиции 1993 г.). В топонимике Чечни и Ингушетии формант «гал/гел/гул» довольно заметен: ущелье Галанчож, селение Гули и т.д. Таким образом, имя Гела указывает на жреческую должность, исполнение которой приурочено к «Священной вершине», и не является собственно именем. Примечательно также название общества Зумсой, которое местные жители связывают с названием ежа (зу). В чеченском мировоззрении это животное, просыпающееся с лучами летнего солнца, считается священным и носителем мудрости. На то, что некоторые подразделения чеченцев носят ритуально-кастовые названия, особое внимание обращает внимательный чеченский этнограф Саид-Магомед Хасиев.

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

Аналог Священной вершине мы находим в горной Ингушетии – это знаменитая гора Цай-лам (по-ингушски правильное написание Цей-лоам), иногда по-русски именуемая Столовой горой. По преданиям, это гора нартского богатыря Сеска Солсы, родившегося из шишки на камне [20]. На вершине горы стоит сохранившийся храм.

До принятия ислама в 1860-е годы ингуши отмечали в конце июня праздник, посвященный богу Солнца Мятцели, покровителю плодородия людей, скота и полей. Жрец (цай-саг), одетый в белое, по словам авторов конца XIX – начала XX вв., совершал моление, стоя лицом «к Солнцу» [21]. До сих пор у ингушей сохранилась память о том, что в цикл этого летнего празднества входил обряд, по которому люди проводили ночь на горе и утром вместе с жрецом приветствовали солнце. Культурное отношение к Солнцу столь значимо для вайнахов, что у аккинцев, ныне живущих в Дагестане, было предание, что они начали переселенческое движение с горного района между теперешней границей Ингушетии с Чечней, идя на Восток в сторону восхода Солнца.

Кормление Солнца

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

Хозяева земного огня – кузнецы. В грузинском варианте мифа они связаны с похитителем небесного огня Амирани тем, что ежегодно по Великим четвергам (перед Пасхой) стучали молотом по наковальням – укрепляли цепи страдальца [22]. Осуждение богоборца выходит далеко за кавказские рамки. Самого Прометея поращали еще Горацей.

Овладение стихией за счет риска

Напомним, что освобожденному усилиями Геракла от своих мук Прометею по воле Зевса, окончательно его не простившего, была оставлена цепь с куском скалы на ее конце. Не вдаваясь особенно в историю вериг-цепей в христианстве, выскажем мнение, что и это добровольное мучение, и цепи, которыми бьют себя шииты на празднике Шахсей-Вахсей в память погибшего Хусейна, все имеет отношение к теме прикованного героя. Главное, что эти мучения добровольны и осознанны, как и жизнь чеченского жреца Гелы. Положение реальных жрецов и мифических героев амбивалентно. Они овладевают стихиями за счет риска.

### 5. Размещения огня

Размежевание фрагментов мифа

Обратим сейчас внимание на то, что для сопоставления сложных сюжетных образований нам было необходимо разоформлять их на функционально-топические позиции. Позиция вины и страдания в мифе о Прометее главная. Но нам надо дать картину и других топических размещений. Эта задача облегчается тем, что антропологическая реальность сама по себе есть фрагментная система, где эти самостоятельные фрагменты свидетельствуют друг о друге. Но фрагменты, наделенные таким свойством, занимают все же относительно самостоятельные позиции в распределительно-топическом

пространстве. Назовем такие свойства топологическими размещениями, или просто размещениями. Занимая свои размещения, фрагменты реальности субстанциально могут совершенно отличаться друг от друга, но взаимно свидетельствовать о своем присутствии. Размещения фрагментов отнюдь не символические формы друг друга, но они связаны символическими отношениями. В этой свободной связи и состоит, очевидно, сокровенная и теплая тайна символа, о которой писал С.С. Аверинцев [23]. Рассмотрим в этом плане важную для нашего мифа тему огня.

Мифология огня  
амбивалентна:  
огонь приносит  
и благо, и несчастье

В древнегреческом мифе Прометей у богов крадет огонь. Это деяние считается благим для людей. Правда, получив огонь и вкусное мясо, а богам оставив запах сжигаемых жертвенных костей, люди стали смертными. Они получили в придачу сексуально обольстительную Пандору и бедствия из ее ящика. Так и повсюду в мифологии огня – он амбивалентен, приносит благо и несчастье. Но дело в сущности в том, что та или иная валентность огня не аксиологична, а топологична. Положительная или отрицательная оценка огня зависит от тех топологических соприкосновений, в которые он попадает в мифе. Но как бы то ни было, деяние Прометея соответствует тому, что в науке получило название «священной кражи». Обычай такие широко известны. Сюда относится казалось бы безобидное мнение любителей комнатных цветов, что отросток, взятый без ведома хозяев, хорошо приживется. «Священная кража» это перераспределение блага, ресурсы которого ограничены. Можно было бы посчитать, что подобные сюжеты возникли на руинах представлений о золотом веке, когда плоды и животные сами двигались в дом, «когда люди заботы не знали», по словам Лукреция Кара. Но оказывается, что мифы о краже огня бытуют у народов с самой архаической культурой, вроде австралийских аборигенов.

Священная кража

Дж. Фрейзер после «Золотой ветви» обратился к подобным культурам и издал книгу «Мифы о происхождении огня» [24]. Основной мотив в архаике – это «священная кража». Часто ее совершают птицы, как у австралийцев. Птицы сопричастны добыванию огня и в наших сюжетах. Не говоря об орле Прометея, сошлемся на чеченскую версию, где похититель Са с огнем в полосте растения поднимается из преисподней на орле. Топологическое соприкосновение огня с птицей дает, как правило, его положительную коннотацию. В одном из чеченских мифов с похитителем огня в темени

летит небесная женщина Сата, превратившаяся в птицу. Но с пищей птицы находятся в отрицательном для человека размещении. Отсюда распространенный на Кавказе обряд «победить птиц». Он заключается в том, чтобы утром увидеть или услышать птиц следует хоть что-то поев; иначе весь день будут неприятности. Вера в кукование кукушки как сообщение срока жизни на Кавказе распространена так же, как и в Европе. Птицы несут неблагоприятное уходящее от человека время. У якутов зима олицетворяется птицей, лето – приходящий бык-годовик. Души умерших у славян и у многих других народов считаются птицами. Прервать неблагоприятное центробежное птичье время можно центростремительным обрядом: пищей, направленной в желудок, катанием на спине, как в Португалии, при первом куковании и т.д.

Женщины причастны к самым важным моментам истории. В упомянутом мифе о Са владелицей огня была Великая Мать. Но она не отдавала огонь сыновьям, а чтобы они не убежали, она ломала им бедра. Гефест, сын Геры, был хром, это случилось с ним, очевидно, когда мать, его недолюбливавшая, сбрасывала его на землю с Олимпа. Жестоки женщины также в австралийских мифах об огне: две женщины дрались друг с другом, у одной переломилась ее палка-копалка и из обломка вылетел огонь. Женщины обладали огнем до мужчин. На нем они втайне готовили пищу. От мужчин огонь они прятали в своих гениталиях. Такими сюжетами, собранными со всех концов света, наполнена названная книга Дж. Фрейзера.

Материалам Дж. Фрейзера оценку в духе фрейдизма дал Г. Башляр: огонь опасен, «он изначально подлежит всеобщему запрету; отсюда вывод: социальный запрет – это наше первое всеобщее знание об огне» [25]. Что меня здесь не устраивает? Психоаналитическая метода напрямую из частного выводит всеобщее, не задумываясь о законах экспозиции, рассматриваемых герменевтикой, и не различая этап интерпретации (толкования) от заключительной процедуры – причинно-следственного объяснения.

Но обратимся к еще одному топическому соприкосновению огня. Речь идет об эмбриональной цепи зародышей, которая в культурах народов нашего Севера размещена в очаге. Впервые об этом мне поведала лет 20 назад специалист по народам Сибири Г.Н. Грачева, составившись на свой нганасанский материал. С тех пор показания такие умножились и раскрылась тема, у фольклористов названная «пепельными героями». Это

и абхазо-адыгский Цвицв, мальчик-герой, вечно ковыряющийся в пепле, и чешско-польский Пепел, и всем известная Золушка.

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

Мы переходим к малоисследованной антропологии родов не случайно. Основной тезис данного исследования состоит в том, что образы богоборцев порождены обстоятельствами, в которых человечество пыталось вписать мужской пол в биологически женскую родильную деятельность.

Огонь маркирует начало и конец жизни

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

## 6. Размещения скалы

Символическое приобщение мужчины к деторождению

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

Проблема, связанная определением места мужчины в зачатии, возникла еще до эпохи сапиенса. Об этом говорят оббитые с одной стороны речные гальки, найденные археологами в слоях раннего палеолита. Как правило, такие гальки бывают отнесены от стоянки на некоторое расстояние. Это и есть каменные глаза природы, жаждущие увидеть женщину. Соответствующая этнографическая реалья в виде чуринг, спрятанных вне

Представление  
о движении  
человека во  
времени

стоянок, хорошо известна специалистам по австралийским аборигенам. А. М. Лобок в книге «Антропология мифа» убедительно показал, что оббитые гальки раннего палеолита не являются орудиями [26]. С моей точки зрения, нет никаких оснований сомневаться, что перед нами здесь хранилища каменных зародышей человеческой жизни. Но возникает тогда вопрос по поводу зародышей жизни животных: где же они? Они и не нужны, ибо археологический и этнографический материалы показывают наличие веры в постоянное возрождение их жизней. Значит, человек уже на древнейших стадиях своего существования мыслил себя смертным и нуждавшимся в половом размножении. А коли так, то он изначально обладал каким-то представлением о времени, о вечности, о мгновениях жизни и пытался эти противоречия выразить в камне.

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

«Скальное время»  
как родильное

Но скала Прометея не случайное место наказания, и наше внимание тоже оказывается к ней прикованным. Скальное время оказывается потенциально родильным. Прометей и до своей расплаты породил людей, но ремесленно: известны его изображения на камне, где он занят изготовлением скелета человека. Удивительная параллель в чеченском фольклоре: начало сотворению человека было положено изготовлением

богом скелета, сделанного из дерева. Растительная субстанция говорит о недолговечности человека. Эта коннотация есть и в такой устойчивой системе, как язык: слово «дакиа» означает буквально «высох». Заметим, что имя чеченского богборца и добывателя огня Пхармат, произведено от слова «пхар», обозначения «мастера».

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

Скала – место обитания женского начала

В мифах о сванском страстотерпце Амирани охотник сходится с богиней охоты Дали. «Есть женщина некая Дали...» – так тревожно и прекрасно начинается этот охотничий миф. За любовь охотника она дарит ему дичь. Миф достигает кульминации в эпизоде «Дали рождает на скале». В некоторых вариантах она гибнет, но дитя ее спасено. Это будущий герой Амирани [27]. В сванском, хевсурском и в других аналогичных кавказских охотничьих эпосах скала стала местом обитания женского персонажа. До этого роль женщины сводилась к половому возбуждению мужчины, а вовсе не к родам. В кавказских циклах о богине охоты ее идеал эротический, а не материнский. В абхазском эпосе прекрасную дочь Ажвейпшаа, бога охоты, зовут Тымра – несомненно это имя связано с именем древнегрузинской царицы Тамары. В вариантах, мной записанных в начале 1980-х годов, истории любви охотника с богиней все еще были сокровенной тайной реальных охотников и конкретных фамилий. В одной истории золотоволосая богиня пришла ночевать к охотнику. Они устроились в кукурузнике, в постройке, стоящей на сваях. Утром

жена охотника увидела пряди волос богини, свешивавшиеся сквозь решетчатый пол, и их обрезала. В гневе богиня подняла к небу руки и предредила людям этой фамилии удачу на охоте, но малочисленное потомство. Фамилия действительно малочисленна.

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

Каменное мужское время – сомнительное

Далее наше внимание обращается к русскому былинному богатырю Святогору. Его образ удивительно созвучен самым древним персонажам – носителям скального каменного времени. Вот не может Святогор преодолеть «тяги земной», его ноги от усилия вдавливаются в «Мать-сыру землю». Этот эпизод можно сопоставить с хурритской историей (они говорили на нахском языке, близком чеченскому и ингушскому) о каменном великане Улликумме. Его породил бог Кумарби, сочтавшись со скалой, чтобы победить другого бога. Улликумме помещен в море, где он набирает силу и рост, достигая в конце концов неба. Он все же побежден, будучи лишен связи с гигантом, поддерживающим землю. Святогор иногда описывается как гора или назван Горынычем. Он гибнет в каменном гробу. В.В. Иванов и В.Н. Топоров, исследовавшие сюжет о Святогоре, сближают его с образом камнерукого великана, погибшего от хвастовства в иранском фольклоре [28].

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

Экстравертное страдание Прометея

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

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

Живое религиозное творчество пластично

Среда религиозного мышления кавказцев топически уплотнена. Это должно было бы породить массу спе-

циализированных и замкнутых культов, что имеет место на практике. Подобные микрокульты неустойчивы. Так, в Абхазии в 1980-е годы мне пришлось наблюдать целый ряд процветавших языческих культов. Но они существенно отличались от хорошо описанных культов конца XIX века. Живое религиозное творчество пластично. Оно дает возможность для появления реформаторской деятельности. Ограничиваясь абхазскими примерами, назову смену почитания домашней кузницы и ее божества Шашвы на почитание закопанного в землю огромного кувшина с вином «ахапца» и, наоборот, что совершали конкретные люди, например, родители моих информантов, т.е. в относительно недавнее время [29]. То же самое можно сказать о рецепции христианства или ислама, которые при этом порой изменяются до неузнаваемости. Все это иллюстрирует картину, в которой религиозные верования динамичны и прямо не связаны с социальной жизнью.

Сомнение – особенность кавказского религиозного сознания

Особенная черта кавказского религиозного мышления – сомнение. Во время работы в Абхазии стали бросаться в глаза формулировки молитв с предикатом «если»: «Если ты есть...». То же оказалось свойственным доисламским верованиям ингушей и чеченцев. «На земле плод, говорят, зависит от тебя», – такая отстраненность звучит в ингушской молитве, сообщенной Баширом Далгатом в конце XIX века [30]. А вот молитва, записанная безвременно ушедшей из жизни моей коллегой Зурой Мадаевой у кистин (вайнахов Грузии): «Не смотри на нашу грешность, хотя мы и не считаем себя настолько чистыми (безгрешными), чтобы обращаться к тебе; но если не у тебя, то у кого мы попросим; если ты нам не дашь, то кто же нам даст?» [31]. У тех же кистин Мадаева записала слова молитвы, сопровождавшей поминальную трапезу: «Если этой еде суждено попасть из солнечного мира в потусторонний, то пусть она дойдет до наших умерших» [32]. Вайнахские молитвы примечательны тем, что сомнение будет преодолено не столько тривиальным получением урожая и приплода скота, сколько появлением на свет человека: «чтобы рожденный жил, а не родившийся родился» [33].

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

Сомнение – способ субъектного созидания

Сущность жизни в сфере сомнения нам раскрыл другой кавказец, М.К. Мамардашвили, в своей книге «Картезианские размышления». М.К. Мамардашвили писал: «Сомнение – способность созидания заново, но

уже с моим участием, воледержанием, которое есть собранный субъект» [34]. Надо полагать, что собранность субъекта в его деятельной целевой отстраненности от мира эмпирических констант, и есть виртуальная реальность.

Страсть – путь и способ становления и исполнения человеческого существа

Что привело Прометея к его горестной судьбе? Чем был он движим? Не столько внутренними побуждениями, сколько силой обстоятельств. Поток скального изначального времени, в котором он находился и сам был его частью. Прикованный к скале, он и был этим первовременем. Это первовремя творила рука, сколывавшая гальку, а затем разрисовывавшая стены и потолки палеолитических пещер. Никто не подсчитал те колоссальные усилия, которые были потрачены на собирание субъекта. В них входила также деятельность, для которой создавались образы страстотерпцев. М.К. Мамардашвили заметил, что не Елена была причиной любви и Троянской войны, а «мир Елены Прекрасной», а у кого-то «мир скорби». Это сказано им в развитие той мысли, что у Р. Декарта страсть – путь и способ становления и исполнения человеческого существа [35].

Р. Декарт, подчеркивает М.К. Мамардашвили, не разделял низшую природу: страсти, чувствительность и аппетиты, и высшую: дух, мысль, нравственность. Страсти для Р. Декарта особо значимы, потому что они появляются без волевого усилия. Ведь нельзя решить влюбиться или гневаться. Сами мы существуем только после страсти [36]. Миф о Прометее как раз и погружает нас в «необходимо страстный характер исторического элемента в восприятии мира» [37]. Еще Аристотель утверждал, что возможность истины происходит от чувственного опыта [38].

Страстности недостаточно, чтобы рассеять сомнения

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

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

## 8. Витальность и антропология риска

От плача к смеху

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

Но ждем мы праздников. У человечества их долго не было. Скука, угрюмость австралийских аборигенов просто чередовались со спонтанной веселостью. Племенные собрания у таких народов крайне серьезные и даже занудные мероприятия [39]. Смех и юмор еще только пробивались сквозь толстые пласты официальной первобытной социальности. Человек был упакован в несколько ее слоев. В античности смех все еще сильно смахивает на глумление («гибрис»). Им грешили даже философы. Стержнем народной культуры, как это открыл М.М. Бахтин, смех стал в Средневековье [40], причем в позднем его периоде.

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

Смех спонтанен, плач нормирован

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

К сожалению, в отличие от смеха, иронии и юмора плач исследовался слабо. Имеется много этнографических описаний печальных погребальных обычаев. А как быть с ритуальной игрой с покойником, куда тоже проник смех? Такая игра обнаружена П.Г. Богатыревым в Прикарпатье у русин: к мертвому обращаются «Ты чего тут разлегся!» и сбрасывают с лавки [41]. Как классифицировать другие странные обычаи вплоть до поедания умерших? Наука прошедшего века, не справившись с обилием материала, чуть ли не отказалась от теории анимизма, выдвинутой Э. Тайлером еще в 1870-е годы. Анимизм отрицали для самых ранних ступеней развития религиозных верований. Но с тех пор огромные успехи сделала археология, показывающая внутренний мир дикаря все более сложным, где есть место вере в душу.

Душа – вещество  
жизни

Только эта душа разнообразна и не обязательно близка стихии воздуха, как в Ветхом Завете. Она может иметь аналогию с жидкостью, с водой или с огнем. Душу в ее субстанциальном виде предпочтительнее именовать витальностью. Р. Онианс, исследовавший именно эту тему на древнегреческом материале, назвал представление древних о витальности «веществом жизни» [42]. Витальность находится повсюду в мире: в воде, земле, огне и воздухе, и добывается через расчленение единого существа человека, через страдание, как очень рано догадался Ф. Ницше [43]. Судя по всему, слезы (эон) для древних были одним из основных видов витальности. Обильно плачут и Ахилл, и Одиссей. А философ Фалес из Милета (ок. 625 – ок. 547 до н. э.), один из семи мудрецов древности, утверждал, что основа всему вода: земля плавает на воде и благодаря воде все размножается. Сокращение жидкости в организме опасно, поэтому греки усиленно натирались маслами, пили мед и вино. Онианс подчеркивает близость такого тела к влажной субстанции растения и ссылается на исследованные Дж. Фрейзером представления о воплощении в человеке растительного духа [44].

«Слезный аспект  
мира»

М.М. Бахтин не мог не обратить внимание на «слезный аспект мира». Но он рассмотрел его чисто филологически, приписав открытие его У. Шекспиру и сентиментальной литературе. Хотя и здесь интуиция М.М. Бахтина не подводила. Он писал в одном из конспектов: «Есть определенные стороны жизни и человека, которые могут быть осмыслены и оправданы только в сентиментальном аспекте» [45]. Внимательна к античному плачу была О.М. Фрейденберг [46]. Плачи-френы, по Вяч. Вс. Иванову, породили жанр трагедии [47]. Е.М. Мелетинский их вообще назвал истоком эпосов [48]. Как мог плач вызвать столь большие последствия для культуры, если бы он не был завязан на витальные стороны жизни человека? Видно дело не в сентиментализме.

Античный плач был не только по героям, погибшим предкам. Плачет Деметра по своей пропавшей дочери. В Коринфе существовал плач по детям Медеи [49]. В мистериях, связанных с культом Великой Матери, плач совершался по живым, но как бы мертвым участникам-мистам [50]. Суть древних мистерий в приобретении опыта души. И здесь растительно-влажная символика претерпеваний души играла огромную роль, чему служило показывание колоса на Элевсинских мистериях в Греции.

Связь плача  
с цветком

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

В Ираке в пещере Шанидар было обнаружено захоронение неандертальца и при нем пыльца восьми цветковых растений. От букета. Значит, это уже плач? Поражает, если вдуматься, всем хорошо известный девичий плач. У многих народов он приурочен к девичнику, который устраивается накануне бракосочетания. О чем скорбит девушка в строго предписанных плачах? Конечно, о свободе, о прерываемой дружбе со сверстницами, о скором подчинении свекру-властителю. Потом, став молодухой, она продолжит свои песни-плачи с жалобами и проклятиями свекру. И что в русских песнях молодуха желает дому ненавистного свекра? Чтобы он сгорел. Молодое, наполненное «жидкой» субстанцией существо, отрекается от огня, который ассоциирован с «высыхающим» существом. Так ферула или тростник хранит до поры и времени огонь, а потом его выпускают. Девичий плач – слезы и отторжение огня, отсылание его в его собственное размещение.

В русском этническом ареале летние троицкие праздники были временем максимальной наполненности девичьей жизни соками растительной субстанции. Завивание березки, плетение венков, посещение церкви с букетом цветов обязательно входило в этот ритуал. Современный исследователь русских календарных обрядов и обычаев Л.А. Тульцева обратила особое внимание на оплакивание цветов. Обычай «плакать на цветы» сохранился до сих пор: в церкви во время троицкой службы цветы прижимают к глазам – «надо хоть слезинку уронить» [51]. А.С. Пушкин, потрясаясь внимательный к этнографическому быту, не прошел мимо плача по букету цветов, в народе именуемому «зарей». Среди «привычек милой старины» он отмечает:

В день Троицы, когда народ,  
Зевая, слушает молебен,  
Умильно на пучок зари  
Они роняли слезки три [52].

Стенания героя  
и девичий плач

Плач направлен  
на легитимизацию  
вitalности

Л.А. Тульцева поддерживает мнение И.В. Денисовой о семантической линии троических цветов и плода, выражающей судьбу человеческой души и жизни [53]. Огромный материал Дж. Фрейзера о растительных истоках культа переднеазиатских божеств умирающей и возрождающейся природы, проанализированный им в «Золотой ветви», находит надежное тому подтверждение.

По размещению страсти Прометея находятся вне топки огня, но в топике слез, т.е. жидкости, воды. Сопоставив стенания героя и девичий плач, мы обнаружили их близость, но не на нарративном уровне. Мы оказались в виртуальном пространстве, где нет индукции и нет дедукции, но имеются трансдуктивные топологические преобразования. Одно не просто перетекает в другое, а становясь другим, сохраняет с первым смысловые соприкосновения. Конечно, виртуальность порождается константным миром, но в антропологической топике между ними существует разрыв. И в этом разрыве проявляется подлинно человеческое, которое оказывается универсально единым.

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

Вот что тут еще важно: качество растительности проистекает снизу, из хтонических подземных глубин. Туда была увлечена Аидом Персефона, дочь богини земледелия Деметры, в то время, когда девушка собирала на лугу цветы. Если витальность конечна на этом свете, то истоки ее в мире нижнем. Туда устремлялся и Гильгамеш за цветком бессмертия. Значит, спасение нашей витальности возможно сверху. Эта функция была приписана Зевсу-олимпийцу, который, как Хтоний (Под-

земный), судил мертвых. В этом качестве он выступал также Спасителем (Сотер). Именно он дал людям внутренние критерии социальности – стыд и совесть, так же как и государственность, мораль и порядок. Это подчеркивали мыслители от Гесиода до Платона [54]. Зевс как Сотер спускается со своих высот.

Спаситель  
навстречу людям

Примечательно, что божества, считавшиеся в античности Спасителями, так или иначе связаны с отношением к человеческой витальности и хтонизмом: это прежде всего Асклепий, учившийся врачеванию у хтонического существа – кентавра Хирона, Диоскуры, разными отношениями связанные с подземным миром. И боги восточного происхождения Сарапис, Сабазий и Митра. Шаг к людям делают также другие Спасители: Будда-Майтрейя опускает ногу из цветка лотоса, направляясь к людям, фигура Иисуса Христа, который в Новом Завете назван Сотером, на некоторых старинных иконах выполнена так, что одна его ступня выступает за рамки [55]. Так передана идея Спасителя, идущего к людям вниз. Поэтому нам становится понятной одна странная абхазская молитва, обращенная к «золотым ступням Бога». (Записана автором в начале 1980-х годов.) Однако Спаситель ли Прометей?

Спаситель ли  
Прометей?

Он спускается в преисподнюю Гефеста не за средством витальности, а за искрой огня, средством техническим. Люди в конечном счете лишились бессмертия (т.е. витальности), получили из ящика Пандоры болезни и другие несчастья. Одна надежда осталась для людей. Деяние Прометея амбивалентно. Да, он научил людей, по Эсхилу, который поставил себе целью оправдать Прометея, строить корабли, ремеслам, носить одежду, писать и читать, различать времена года, делать жертвоприношения, гадать [56]. Это Эсхил, мысль которого билась над вопросом несправедливости наказания героя. Но в целом в античной литературе от Гесиода до Горация была иная позиция к Прометею – осудительная. Ее мы фиксируем, как было видно выше, вплоть до этнографической современности.

Прометей –  
трикстер

Решение проблемы амбивалентности Прометея было верно намечено в «Энциклопедии религии», редактировавшейся М. Элиаде, – он трикстер, аналогичный северному амбивалентному герою-обманщику Локки [57]. Трикстер не демиург, не создатель, а перераспределитель благ, часто путем Священной кражи. Боги эти блага создают из самих себя, или словом, что одно и то же. Что же касается трикстеров-перераспределителей, то они – богоборцы в силу своей сущности, в силу

такого своего размещения. Они реализуют себя в ситуации риска. Прометей тоже идет на риск. «Я добровольно пошел на ошибку», – заявляет он [58]. Зная свою «долю», он не бежит от нее. Он ведет себя аристократически. Вот основное социально-психологическое содержание мифа о Прометее, которое всячески осмысливает Эсхил, – право на ошибку и на риск. Тогда верность великого трагика Зевсу и симпатии Прометею, его врагу, т. е. противоречие, долго занимавшее мысль специалистов по античности, лишается смысла. Так же, как эсхиловская идея о том, что Зевс боялся Прометея из-за знания последним условия конца власти громовержца. И. Анненский удачно назвал эту идею «придумкой» Эсхила [59]. У Прометея есть свой внутренний посыл. Кавказские Прометеи всегда знают о своей «доле» и все равно идут на риск. Они аристократы духа. Представление о судьбе-доле по сию пору движет поведением многих людей, хранящих верность истинному кавказству: это от людей такой формации я услышал «бегать от смерти постыдно», «нельзя быть рабом даже обстоятельств».

История Прометея – поединок со всемогущим противником

Итак, смерть выступает в виде основного метафизического разрыва, маркированного плачем. О подлинно человеческом М.К. Мамардшвили писал: «Действительно человеческое в нас лишь метафизическое» [60]. Эсхил знал поэтику плача и прямо вложил плач-френ по Прометею в уста Гефеста, против своей воли приковылавшего героя, и в уста Океанид, прилетевших пообщаться с Прометеем. Но и сам Прометей у Эсхила создает поминки по себе самому, где он прокламирует верность должному, а не прихотям богов. К такому же выводу, ставя эсхиловского «Прометея» с другими греческими трагедиями, пришел в свое время И. Анненский – это отношение к жизни как к акту мужества [61]. История Прометея есть, собственно, не столько боготорчество, сколько поединок его со всемогущим противником. В реальной жизни дух аристократизма, выходящий за пределы древних сословий, поддерживался агональностью. Воспеванию аристей посвящено множество стрóf в поэмах Гомера. Эсхил – продолжатель этой традиции в новых условиях демократических Афин.

Аристократизм Прометея

Аристократизм конденсировал в себе самооценку поведения в тех рискованных ситуациях, которые создавала «видящая» и воздействующая стихиями природа. У Эсхила Прометей, оценивая свои деяния, обращается к стихиям: здесь «естественное» скрыто противопостав-

ляется «искусственному» государственному устройству Афин.

Институты исходного аристократизма сохранила кавказская этнография. «Быть удалцом в горах – значит быть аристократом», – утверждает один из лучших специалистов по народам Кавказа [62]. О внесловном происхождении аристократического чувства говорил М.К. Мамардашвили [63].

Состояние индивидуации – источник страдания

Человеком долга, видно, был старик Гела, в одиночестве встречавший солнце и рассказавший моему учителю историю об удалце Пхармате. Аристократическое одиночество как состояние души присуще людям во всех уголках мира и во все эпохи. Так что зря молодой и талантливый Ф.Ницше писал, что «сказание о Прометее – это изначальная принадлежность всего арийского племенного союза» [64]. Но вот в том, что состояние индивидуации является источником и праосновой всякого страдания [65], он был безусловно прав.

1. *Апта С.* Прометей прикованный // Древнегреческая трагедия. М., 2000.
2. *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. М., 1992. С. 110.
3. *Чокаев К.З.* К вопросу бытования образа Прометеев в фольклоре чеченцев и ингушей // Пхармат. 1992. №1. Соьлжа-гiала. С. 34.
4. *Иванов Вяч. В., Гамкрелидзе Т.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. 1, 2.
5. *Рогинский Я.Я.* Об истоках возникновения искусства. М., 1982.
6. *Рокитянский В.Р.* Наследие Е.Л. Шифферса: попытка систематического описания // Этнометодология. М., 2003. С. 67–135.
7. *Генисаретский О.И., Носов Н.А., Юдин Б.Г.* Концепция человеческого потенциала: исходные соображения // Человек. 1996. № 4.
8. Русский народный свадебный обряд. Л., 1978; Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1982.
9. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 430
10. *Чеснов Я.В.* От коммуникации к культуре, или Зачем сэру Эдмунду Личу нужно понять другого человека // Эд. Лич. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М., 2001.
11. *Нашхоев Р.* Загадки Пхъармата. Диалоги о необычном. М., 2002.

12. *Чокаев К.З.* К вопросу бытования образа Прометей в фольклоре чеченцев и ингушей // Пхьармат. 1992. №1. Собылжа-гiала.
13. *Наишхоев Р.* Загадки Пхьармата. Диалоги о необычном. М., 2002.
14. *Хасиев С.-М.* Подвиг Са // Пхьармат. 1992. № 1. С. 48–50.
15. *Мадаева З.* Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990.
16. Пхьармат. 1991. № 1. С. 34.
17. *Чиковани М.* Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966
18. *Вирсаладзе Е.Б.* Грузинский охотничий миф. М., 1976.
19. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература в древности. М., 1978. С. 353.
20. Этнографическое обозрение. М., 1901. С. 35.
21. *Алборов Б.А.* Ингушское «Галь-ерды» и осетинское «Аларды» // Изв. Инг. научн.-иссл. ин-та краеведения. Т. 1. Владикавказ, 1928. С. 367.
22. *Вирсаладзе Е.Б.* Грузинский охотничий миф. М., 1976. С. 111.
23. *Аверинцев С.С.* Символ // Краткая литературная энциклопедия. М., 1900. Т. 6. С.728.
24. *Fraser J.G.* Myths of the Origin of Fire. L., 1930. С.100.
25. *Башляр Г.* Происхождение огня. М., 1993. С. 25.
26. *Лобок А.М.* Антропология мифа. Екатеринбург. 1997.
27. *Вирсаладзе Е.Б.* Грузинский охотничий миф. М., 1976.
28. Мифы народов мира. Т. 11. М., 1982. С. 421.
29. Материалы экспедиций автора в 1980-х гг.
30. *Далгат Б.* Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3, кн. 2. Владикавказ, 1893. С. 108–109.
31. *Мадаева З.* Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990. С. 67.
32. Там же. С. 33.
33. Там же. С. 43.
34. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 322.
35. Там же. С. 329.
36. Там же. С. 325, 342–347.
37. Там же. С. 343.
38. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 932.

39. *Абрамян Л.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.
40. *Бахтин М.М.* Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990
41. *Богатырев П.Г.* Словацкие эпические рассказы и лироэпические песни. М., 1963.
42. *Онианс Р.* На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999. С. 206–230.
43. *Ницше Ф.* Рождение трагедии. М., 2001. С. 119.
44. *Онианс Р.* На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999. С. 217–218.
45. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. С.365.
46. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература в древности. М., 1978.
47. *Иванов В.И.* Возникновение трагедии. Публикации, комментарии Н.В. Брагинской // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 237–293.
48. *Мелетинский Е.М.* Герой // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 296.
49. *Иванов В.И.* Возникновение трагедии // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 237–293, 264.
50. *Зеленский Ф.Ф.* Эллинская религия. 197, 205
51. *Тульцева Л. А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 157.
52. *Пушкин А.С.* Евгений Онегин. Гл. 11, XXXV.
53. *Тульцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 164–165; *Денисова И.В.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1975. С. 68.
54. *Лосев А.Ф.* Зевс // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1982. С. 463, 465.
55. *Чеснов Я.В.* Шаг Майтрейи: некоторые вопросы изучения кинесики // Этнографическое изучение языка культуры. Л., 1989.
56. *Лосев А.Ф.* Прометей // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 338.
57. Prometheus // Encyclopedia of Religion. Ed. By M. Eliade. V.12. N.Y. and others, 1995. P. 4–5.
58. *Ярхо В.Н.* Трагедия. М., 2000. С. 320.
59. *Анненский И.* История античной драмы. СПб., 2003. С. 225.

60. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 346.

61. *Анненский И.* История античной драмы. СПб., 2003. С. 230.

62. *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996. С. 88.

63. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. Введение в философию. М., 1996. С. 201.

64. *Ницше Ф.* Рождение трагедии. М., 2001. С. 115.

65. Там же. С. 119.

---