

«ЗЕМЛЯ» И «ОГОНЬ» - АРХЕТИПЫ РОССИЙСКОГО СОЗНАНИЯ

ФЕНЬКО Анна Борисовна - кандидат психологических наук, научный сотрудник Института человека РАН.

Основное содержание исследования - выделение двух основных архетипов, или ментальных схем, определяющих отношение человека к традиции. Это образ почвы, «матушки-земли», являющейся источником и хранилищем национальной и территориальной культурной традиции, и противоположный ей образ дома, домашнего очага, в котором поддерживается негасимое пламя духовной культуры, передаваемой из поколения в поколение. Эти древнейшие первообразы определяют сознание и поведение человека и обладают колоссальным эмоциональным и энергетическим потенциалом.

Из органического, естественного понимания традиции как некоей "культурной почвы», или «духовного источника», который существует до и независимо от сознания конкретных людей, вытекают идеи неразрывной связи человека с тем реальным физическим, пространством, на котором он родился и вырос, любовь к идеализированной деревне, к "малой родине», тоска по «корням» и «истокам», разные проявления ксенофобии. В рамках этого архетипа не существует проблемы передачи или усвоения традиции, культура всасывается «с молоком матери», и никаких усилий от человека для ее усвоения не требуется.

Образ культуры-дома, т.е. культуры, создаваемой и поддерживаемой усилиями живых людей, предполагает совершенно иное понимание роли и ответственности личности, отдельного человека за судьбу традиции. Индивидуализм западной культуры означает не только автономию и свободу человека от традиционных норм и предписаний, но и его ответственность за соблюдение и воспроизведение этих норм.

Мать-земля и ее блудные дети

Призыв к возвращению в лоно духовной традиции народа означает для традиционализма в первую очередь восстановление этнического и территориального своеобразия, обеспечиваемое неразрывной связью с «землей», почвой, родовыми истоками. Как реакция на оскудение и нивелирование национальных культур в результате распространения массовой постиндустриальной культуры и так называемого западного образа жизни такой призыв закономерен и звучит из уст целого ряда европейских мыслителей. Например, представители «альтернативного стиля» - нового движения культурной реформации на Западе - противопоставляют буржуазному функционализму, прагматизму и утилитарному подходу к культуре идеал спонтанности, близости к природе, укоренения, перехода к обществу малых форм, к соседству. Вместо технологической культуры, продуктом которой является «всемирно-исторический индивид», альтерната висты провозглашают примат «территориальной культуры», культуры «жизненного мира», основанной на принципе целостности [1].

Эта идеология близка взглядам русских славянофилов как прошлого, так и нынешнего столетия, которых сближает с современным неоромантизмом и регионализмом критика буржуазного рационализма, ориентированность на территориальную «общину», культ «естественности», «органичности», «спонтанности», «целостности», приписываемых традиционной народной культуре. «Культура одновременно означает и действенное почитание высших сил, и возделывание земли, - пишет православный мыслитель В.Н. Ильин. -Поэтому есть высшая мистическая связь между культурой и земледелием - возделыванием и почитанием матери-сырой земли, любовью к ней... Культура -словно гигантское растение, укорененное в матери-сырой земле и обращенное к вечному солнцу» [2, с. 132].

Конечно, связь культуры и земледелия ничуть не важнее, чем ее связь с добыванием огня и обработкой металлов. Достаточно вспомнить культуру скотоводческих племен, давших миру Ветхий Завет, или древнегреческую культуру, главной отраслью которой было отнюдь не земледелие, а морская торговля. Так что связь между культурой и землей -всего лишь один из мифов, существующих наряду с другими, например, прометеевским, отождествляющим культуру с огнем. Тем более - «сырая земля». Это и вовсе вопрос климата. Но такая случайная, на первый взгляд, вещь, как выбор метафоры для осмысления своей культурной традиции, определяет, как мы увидим, очень многое.

Этнокультурный уровень коллективного бессознательного, определяющий этот выбор, исследуется Г. Гачевым на материале словообразования в европейских языках. В частности, исследование образов Пространства и Времени посредством анализа этимологии этих понятий выявляет преобладание в германском космосе вертикальной оси, а в русском - горизонтальной. «Даль и Ширь здесь святее Глубины и Высоты» [3, с. 199]. Г. Гачев описывает русский Космос, его глубинную структуру как образ Матери-сырой земли-России, рождающей русский народ, который ей и сын, и муж. Очевидна связь этого образа с универсальной мифологемой «великой Матери-земли», присущей всем земледельческим цивилизациям. Одновременно с ролью основы, лона человеческой жизни земля понимается как этическое начало, что характерно для крестьянского сознания и является основой традиционного почвенничества, ярким представителем которого был Ф.М. Достоевский: «Родиться и всходить нация, в огромном большинстве своем, должна на земле, на почве, на которой хлеб и деревья растут... В земле, в почве есть нечто сакраментальное. Если хотите переродить человечество к лучшему, почти что из зверей поделайте людей, то наделите их землю -и достигнете цели» [4, с. 96].

В первобытной мифологии образ Великой матери-земли ассоциируется с бессознательной природой в отличие от культуры. Вслед за психоаналитиками Э. Нойман [5] рассматривает человека как постепенное освобождение от Матери, в процессе которого фигура Великой Матери получает негативное освещение: это дикая природа, колдунья, кровь, смерть. В героических мифах битва с драконом олицетворяет борьбу с хтоническими силами хаоса и победу духовного начала. Любопытно отметить, что славянская мифология не знала космогонических мифов с их главной темой преобразования хаоса в космос. Еще в прошлом веке русский филолог Ф. Буслаев писал о том, что славянский мифологический эпос не создал ни пантеона богов, подобного греческому или скандинавскому, ни «культурного героя», освобождающего мир от чудовищ, цивилизующего и преобразующего землю [6, с. 34].

Итак, культура-земля. Она вечна, неизменна, была от века и во веки пребудет. К ней неприменимы понятия «больше-меньше», «лучше-хуже». Она щедра к тем, кто ее возделывает и почитает, но благосклонна и к «блудным сыновьям», покидающим ее. а затем возвращающимся, чтобы припасть к ее лону. Она - мать, она нас рождает, кормит, опекает, но она же - и могила, в которую мы возвращаемся после смерти. Именно смерть знаменует окончательное возвращение человека в лоно традиции - не отсюда ли безусловное почтение к мертвым и посмертная слава презираемых при жизни людей?

Совсем другими свойствами обладает культура-огонь. Огонь не всегда под рукой: его нужно добыть (украсть, получить в дар) и постоянно поддерживать. Если ты уснешь, огонь погаснет, поэтому нужно все время бодрствовать. На поддержание огня уходит не меньше усилий, чем на его добывание, и лично от тебя зависит, будет ли пламя высоким и чистым или слабым и чадающим. Огонь дает живительное тепло, обогревает жилище и готовит еду, но, выйдя из-под контроля, он становится опасен и разрушителен. Все эти свойства огня нашли свое отражение в европейском понимании культурной традиции.

Различия между этими двумя образами традиции, которые весьма условно можно обозначить как западный и восточный, определяют понимание и ценностное отношение к

целому ряду фундаментальных понятии. Например, для мифологемы «культуры-земли» очень характерно предпочтение «естественного» перед «искусственным», романтическое «возвращение к природе», поэтика детства и т.п. Заявляя, что «внутренняя самодвижущая сила искусства и внешняя насилующая власть искусственности абсолютно непримиримы» [2, с. 15], В. Ильин даже не замечает, что эти «абсолютно непримиримые» понятия имеют один корень. Для него искусственное - синоним мертвого и механического, откуда всего один шаг до признания «демонизма техники» и утверждений, что паровоз - изобретение дьявола. Культура-огонь, напротив, есть нечто рукотворное, существующее лишь за счет совершенствования технических навыков и постоянной самодисциплины. Даже в Чернобыльской аварии нет никакого демонизма, а есть элементарная человеческая лень и безответственность - вполне, между прочим, естественные. Для человека, как и для животного, естественно заснуть, если он устал. Но человек культуры, оставленный дежурить у костра, этого не сделает. У ядерного реактора - и подавно. А. Ахматова говорила: «Мы родились, а на земле уже есть Шекспир». Теперь мы родились, а на земле уже есть атомный реактор. И если мы, в силу собственной лени, тупости, ограниченности не соответствуем уровню культуры (в том числе и техническому), достигнутому нашими предшественниками, то виновата в этом не техника, а мы сами. «Власть искусственной механической организации - безлюбивна и антиэротична» (В. Ильин), но при чем же здесь ни в чем неповинная техника? И почему, скажем, у Пушкина - творчество, а у Ньютона, например, «организованная и умерщвляющая искусственность?» Дух дышит, где хочет, и в математических формулах, между прочим, тоже. Помимо опьяняющей «эротичности» и гениальной беспорядочности человеческому творчеству свойственно и иное: красота ясной и отточенной мысли, холодная острота анализа и математически выверенное совершенство форм.

Призывая к возвращению в лоно народной мифопоэтической традиции, традиционализм противостоит рационалистическому пафосу демифологизирования, свойственному либерально-просветительской идеологии. Однако он пытается спасти для себя идеал рациональности, переосмысливая его и противопоставляя «плоскому» просвещенческому рационализму и позитивизму «рефлектированную реинституционализацию мифопоэтической традиции», «наращивание свободы сознания в отношении своих мифопоэтических корней, полную вменяемость относительно них» [7, с. 213]. Беда лишь в том, что изнутри мифа никакая рефлексия мифопоэтических корней неосуществима, и для того чтобы обрести «вменяемость» относительно них, необходимо занять по отношению к своему мифу внешнюю позицию, выпасть из него целиком и полностью.

И миф, и рациональность представляют собой целостные реальности со своей особой логикой, и представить себе их «смесь» в той или иной пропорции попросту невозможно. Если под свободой сознания понимать свободу мысли, способность неискаженного восприятия реальности (а это и есть рациональный идеал), то такая свобода возможна только при отвлечении от всего «своего»: своей повседневной жизни, «корней» и истоков, которыми она питается. «Истина - если у тебя ее нет - всегда исходит от другого, чужого. А если она у тебя есть, то ты сам себе чужой. Любая "своя" истина - личная, семейная, профессиональная, национальная, классовая и т.д. - всегда жульничество, совершаемое в личных или общих интересах» [8, с. 74].

Последовательное развертывание мифологемы «почвы-традиции» и «культуры-древа» неизбежно приводит к тому, что единственно подлинной и «первичной» объявляется этнорегиональная традиция, уходящая своими «корнями» в землю - уже не в метафорическом, а в совершенно прямом смысле. Под «мифопоэтической традицией» понимается не любая мифология, а лишь автохтонная, национально-территориальная, четко прописанная в пространстве и неизменная во времени.

В отличие от «культуры-земли», «культура-огонь» не имеет жесткой связи с определенной территорией. Огонь легко поддается транспортировке - может быть поэтому европейская традиция, складывавшаяся на основе прометеевского мифа, получила статус мировой? Традиционализм неодобрительно отзываясь о культуре, «экспортируемой из каких-то отдаленных центров», называя ее «культурой второй руки» и «суррогатом подлинной мудрости» [7, с. 390]. Но свойство огня - распространяться, если есть «пища» и кислород, так же, как свойство земли - пребывать в неизменности и неподвижности, питая своими соками корни растений. От особенностей почвы и климата зависит, какие именно «цветы» на ней вырастут, поэтому «пересадка» культур, с точки зрения почвенничества, - операция болезненная и даже губительная. Огонь же остается одним и тем же независимо от того, в каком месте разведен костер и какие дрова в него подбрасывают. Именно для

культуры-огня справедливо утверждение о том, что культура одна и едина, а различны лишь способы или практики ее «поддержания», практики духовного производства. Для этой традиции характерно и некоторое пренебрежение или безразличие к тому, что брошено в костер («Когда бы вы знали, из какого сора...»). Экологический и энергетический кризисы - неизбежное последствие господства именно этого типа культуры.

Если для европейской традиции безразличным (или, по крайней мере, несущественным) оказывается пространственное измерение мира, то для русской патриархальной традиции характерно пренебрежение временным измерениям. В патриархальном мире традиционалистов и почвенников существует только один способ взаимодействия индивида с традицией - это разрыв и последующее восстановление связей, возвращение «в родное гнездо». Такое возвращение к природе, к детству, к пережитому и утраченному единству с миром - излюбленный мотив деревенской прозы (еще одна черта, сближающая русское почвенничество с европейским романтизмом). «Если мы так стремимся к земле, если нам так нестерпимо хочется прикоснуться к ней беззащитным телом и почерпнуть сил, то не кроются ли тут невидимые, но неразрывные корни родства с материнским лоном, постоянно и накрепко связывающие с роженицей. Наверное, нет большей тоски, чем тоска по земле. В воспоминаниях ты почему-то всегда молод и лежишь в июльской траве, запрокинув руки за голову и взглядом утопая в сверкающем небе. Ты - травина, цветок, собрат среди бесчисленных братьев, прорастающий на воле...» [9, с. 28].

Такое «возвращение Блудного сына» не всегда бывает успешным. Вновь ощутить утраченное единство с природой мешают необратимые изменения, происходящие с душой человека, оторвавшегося от своих «корней», «Я же, отвыкший от прежнего лада, вдруг решил прикоснуться к нему, не понимая, что он отторгает меня. Я был чужой, с душою взвихренной и самолюбивой, много всяких слов протекло через нее, оставя след, я полузабыл природу чистого детства...» [9, с. 20].

За совершенное грехопадение, т.е. за добровольный разрыв с традицией предков, человек расплачивается тем, что уже никогда не может ощутить в душе прежней гармонии, «прежнего лада». Здесь обнаруживается камень преткновения патриархального сознания: невозможность примирить его с личным самосознанием, с индивидуальной памятью. Традиционализм видит в индивидуальности зло, от которого следует избавляться, приобщаясь к родовым ценностям. Однако пробуждение индивидуальности, личного самосознания - процесс необратимый. Совершить обратный путь от личности к недифференцированному родовому сознанию означает обречь себя на мучительную, и, главное, бессмысленную деградацию. Это не имеет ничего общего с раскаянием, составляющим смысл евангельской притчи о Блудном сыне.

В притче, помимо Блудного сына, есть еще один примечательный персонаж. Это «хороший» сын, никаких предписаний не нарушавший и никуда из дома не уходивший. Явное предпочтение, которое отдается отцом «плохому» сыну перед «хорошим», а также противопоставление «девятиста девяти праведников и одного грешника» (разумеется, в пользу последнего) свидетельствует только об одном: добровольное принятие закона и традиций отцов в результате свободного акта раскаянья важнее, чем бездумное и безответственное исполнение установленных правил.

Это противопоставление «хорошего» и «плохого» сына имеет и другое значение. Оно указывает на неустранимое различие (даже в случае полного и абсолютного раскаянья и такого же безоговорочного прощения) между человеком, прошедшим определенный путь, осуществившим те или иные поступки (в том числе и ошибочные), и человеком, остающемся целиком в рамках традиции, не прошедшим через «разрыв первичных уз» (Э. Фромм) и формирование индивидуальности. Путь, пройденный Блудным сыном - его уход из дома, скитания, раскаянье и возвращение - навсегда остается у него за плечами, необратимо изменяет его внешний и внутренний облик - изменяет настолько радикально, что сама возможность описанной в притче развязки представляется почти немислимой, чудесной. Ее нельзя предположить себе, не предположив существование бесконечной божественной милости, способной совершить чудо — чудо преображения и воскресения раскаявшегося грешника. «Ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся» [Лк., 15, 24].

В жизненном мире почвенников и традиционалистов нет места раскаянью, нет места чуду. В их мире все протекает «естественно», само собой: и передача традиции из поколения в поколение, и возвращение к ней «заблудшей овцы». Культура для них всегда уже есть, уже где-то позади, и путь к ней - это путь назад, к национальным истокам, к

духовным «корням». В европейском понимании культура, духовность - всегда впереди, это только возможность, только нечто предвидимое, чаемое, что осуществляется лишь посредством веры, и в этом смысле - чудесное. Мандельштам говорил о Пушкине, Овидии. Гомере как о «радостных предчувствиях»... «Вчерашний день еще не родился. Его еще не было по-настоящему» [10, с. 41].

«Труд свободы»

Столь же противоположными оказываются и разворачиваемые на основе этих двух мифологем представления о свободе. Понятие свободы у почвенников и традиционалистов связано с понятиями «естественности», «органичности», т.е., в конечном счете, не столько с культурой, сколько с природой. Такой интуицией свободы обладали многие славянофилы, например, И. Ильин: «Я разумею свободу как способ быть и действовать: как уклад души и инстинкта: как живой стиль чувства и его проявления, - естественного, непосредственного, откровенного в личном и искреннего в великом. Я разумею свободу как ритм дыхания, речи, песни и походки, как размах души и полет духа: как живой способ подходить ко всему и вступать со всеми вещами и людьми - в отношение и общение» [11, с. 57].

Для нетрадиционалистов свобода также является синонимом «естественности», первобытности, самоценности личного бытия. Лейтмотив такого понимания свободы есть легкость, отсутствие напряжения. Человек дышит легко и свободно, если ему не приходится делать чрезмерных усилий, что-то преодолевать, с чем-то бороться. Свобода как синоним легкости означает добровольное подчинение течению жизни, погружение в ее поток, естественность ничем не стесненного движения по заранее выработанному и опробованному другими маршруту. А этот маршрут и есть традиция - уже в более узком, но по-прежнему «геодезическом» смысле. С этой точки зрения традиция, культура - всегда уже нечто готовое, наличное. Она существует помимо нашего участия, как бы сама собой. И, чтобы продолжать традицию, достаточно припасть к ее истокам - почве, корням, «родовой праоснове творчества» и т.п.

Противоположное понимание свободы, характерное для европейской культуры, сформулировал М.К. Мамардашвили, ссылаясь на картезианскую философию непрерывного творения как на его интеллектуальный источник. Для него «человек - это прежде всего постоянное усилие стать человеком... это не естественное состояние, а состояние, которое творится непрерывно» [12, с. 311]. Традиция понимается здесь не как то, что длится само собой, каким-то естественным образом, а как результат постоянного усилия и постоянного бодрствования у очага, в любую минуту готового либо погаснуть, либо спалить все вокруг. «Если вы думаете, что можно естественным образом продолжать традицию, как если бы она была самой жизнью и можно было бы продолжать ее так же, как продолжаешь жить. -то это заблуждение. Можно подумать, что традиция - как твоё дыхание: ты дышишь и живешь, чему-то следуешь и тем самым она продолжается. Между тем человеческий опыт кричит о том, что нет этого... ибо бытие - это высшее честолюбие человека - ничем не гарантировано, нет никакого механизма, который единообразно и надежным образом воспроизводит бытие или, вернее, производит бытие эффект существования, бытия» [12, с. 390]. Механизма - нет, но есть практики, в ходе которых человек воспроизводит себя и свое бытие. Эти практики и составляют содержание культуры.

Подобное представление о человеке и культурной традиции разрабатывает в современной психологии психотехнический подход. «Психотехнический подход предполагает, что становление человека... происходит в контексте определенной практики, так что невозможно уже отделить искусственные воздействия и компоненты от естественных, точнее, все естественное в психике при соответствующей ретроспективной реконструкции может быть рассмотрено как искусственное, как вызванное психотехническим воздействием» [13, с. 68]. Такая реконструкция не может понравиться приверженцам идеала естественности и органичности, однако ей подвергаются структуры не только человеческой психики, но и телесности, что практически сводит на нет всю территорию «природного», «самобытно-первобытного» и «непосредственного», отвоdivшегося ранее в изучении человека в область биологии или ничем не стесненного мифологизирования, связанного, например, с темой пола и национальности. Как бы это ни было противно романтически-поэтической установке, «человек - существо не просто культурное, но искусственное, а культура - не просто устойчивая форма социальной жизни, но и процесс социализации, окультуривания... процесс формирования психики и телесности» [13, с. 83].

Таким образом, вопрос о свободе решается в этих двух подходах прямо противоположным образом. Если для «традиционализма» свобода - это синоним легкости, естественности и органичности, то для концепции «непрерывного творения» все наоборот. «История, культура, мысль - все это неприродные образования, поскольку они основаны на одном неприродном или "искусственном" явлении, которое называется свободой, пронизаны ею. Природные же явления не знают свободы, и в этом смысле свобода -неприродное, неестественное явление. Отсюда следует, что не может быть естественных механизмов свободы. Если есть механизмы - нет свободы, а если есть свобода - то это некий неприродный элемент» [12, с. 393].

В последнее время очень много говорится об экологии, и, в частности, об «экологии культуры» и «экологии человека». При этом совершенно упускается из виду, что сохранение и защита природы и сохранение и «защита» культуры - это принципиально различные виды деятельности. Лучший способ охраны природы - оставить ее в покое, не вмешиваться. Процессы регуляции и воспроизводства осуществляются в природе автоматически, сами по себе. Но если, например, «оставить в покое и не вмешиваться» в развитие ребенка, мы получим Маугли, а если культуру, наподобие заповедника, огородить забором и тщательно оберегать от воздействий и вмешательства, она превратится в резервацию. Феномены личности и культуры не являются самовоспроизводящимися, на их воспроизводство и сохранение требуется столько же труда и усилий, сколько и на их создание.

Таким образом, в европейское понимание свободы неизбежно входит мотив труда, усилий и даже борьбы - борьбы человека со своей собственной косной природой. Мамардашвили говорит в этой связи о свободе как о «неком действии над собой, т.е. действии над нашим телом, психикой. Это некое первичное насилие свободы над нашим естеством» [12, с. 395]. Под «естественном» в данном случае подразумевается натуральная, природная основа, над которой надстраиваются собственно человеческие, культурные функции тела и психики. Однако «естественное» не обязательно понимать лишь таким образом. Иное значение этого слова имеет в виду В. Бакусев, когда замечает в уже цитированной статье, что «естественное состояние человека... - личность, а точнее, растущая личность. Естество, как и бытие, не внизу, у дикаря, а наверху; это перспектива, открывающаяся в процессе личностного роста, созревания... Следовательно, естественность, истинность, подлинность - это то, к чему человек приходит, становясь личностью, а не то, от чего он уходит и что является, таким образом, неестественным уделом большинства» [14, с. 214].

Дом, фундамент, очаг

Двадцатый век, в отличие от девятнадцатого, в большей степени ориентированного на «перспективу» и движение вперед, отмечен обостренным вниманием ко всему, от чего человек «уходит» в своем развитии, уходит, может быть, слишком поспешно, не успев разобраться с тем, что осталось позади. Весь психоанализ, в том числе и юнгианский, целиком посвящен этим попыткам разобраться в прошлом: индивидуальном, историческом и доисторическом (дикарском). Именно на взглядах Юнга хотелось бы остановиться несколько подробнее, поскольку выделенные им «архетипы коллективного бессознательного» представляют собой, по крайней мере на первый взгляд, определенную аналогию «аксиоматическому слою культуры» и «аксиоматическим состояниям сознания», описываемым в концепции «рефлектированного традиционализма».

Выделяя три основные «метаисторические» функции культуры - творение, хранение и спасение, традиционализм приписывает Юнгу ориентацию на функции хранения и спасения. Однако между погружением в глубины мифопоэтической традиции, к которому призывает традиционализм, и исследованием глубин коллективного бессознательного, которому была посвящена вся жизнь Юнга, существует принципиальное значение. Как бы ни был исследователь на том или ином этапе увлечен открывшейся перед ним картиной многообразной, мрачной и загадочной архаической символики сновидений, алхимических трактатов и мистических учений, он не устал подчеркивать ценностную нейтральность выделяемых им психических структур. С точки зрения Юнга, образы коллективного бессознательного «несут на себе все приметы дикарского состояния души» и имеют по отношению к сознанию характер компенсации. Стремление выявить эти образы отнюдь не безобидно, ибо нельзя заранее сказать, «будет ли это сделано к добру или ко злу, к

исцелению или погибели» [15, с. 142]. Единственной гарантией от безумия и одичания, которыми грозит неподготовленному любителю «бессознательных глубин» такое погружение, является контроль древнего, рационального сознания и способность нравственной оценки, которая сохраняется у человека до тех пор, пока сохраняется его индивидуальность и личная ответственность. «Отныне непозволительно "впадать" - и даже в добро. Так называемое добро, в которое впадают, утрачивает свой моральный характер» [15, с. 273].

Таким образом, юнговские архетипы имеют мало общего с «аксиоматическими состояниями сознания», определяемыми как «эмоционально-ценностные константы внутренней жизни», и с фундаментом культуры в виде «прописей» и норм поведения. Коллективное бессознательное не задает никаких норм, напротив, чаще всего оно разрушает все привычные моральные и интеллектуальные установления, компенсируя их слишком жесткую заданность. И вместе с тем, оно, действительно, в определенном смысле является фундаментом сознания и культуры, по крайней мере в понимании самого Юнга.

Поскольку мы ведем речь не о том, что такое культура и сознание «на самом деле», а о метафорах и образах, уместно сослаться на образ сновидения самого Юнга, приводимый им в «Воспоминаниях, снах, размышлениях...». Я имею в виду знаменитый сон о доме и о путешествии по его этажам, начиная с верхних - современных - и кончая подвальными, наполненными археологическими древностями и доисторическими останками [16]. Этот образ человеческой психики как многоуровневого (многоэтажного) дома с различными историческими «отложениями» на каждом этапе имеет огромный эвристический потенциал. Во-первых, он помогает прояснить различия в понимании «основы» или «фундамента» культуры в западной и восточной традициях. И культура-дом, и культура-дерево нуждаются в основе, в земле, но нуждаются по-разному и в различной степени. Выстроив надежный и прочный фундамент, строители приступают к верхним этажам здания, надстраивая их один над другим более-менее автономно. Жильцы верхних этажей, конечно, знают о существовании подвала, но не спускаются туда без особой нужды. Пока фундамент не даст трещину, о нем обычно не вспоминают, занимаясь благоустройством жилых помещений. Иное дело - дерево, корни которого постоянно должны высасывать влагу из почвы, чтобы крона оставалась зеленой и цветущей. Постоянный вертикальный ток пронизывает культуру органического типа, так что она не в состоянии ни на минуту забыть о своих корнях и истоках, вынуждена постоянно о них заботиться.

И еще одно отличие. Питательные вещества, высасываемые из почвы, представляют для дерева безусловную ценность, жизненно необходимую пищу. Отсюда - безоговорочно положительное отношение, преклонение и пиетет перед тем, что можно отнести к «питательной основе» данного типа культуры. А вот содержимое подвала не оказывает непосредственного влияния на жизнь дома - туда можно поместить и сокровища, и ненужный хлам, а можно и запереть узника. Поэтому «нижний слой», фундамент культуры рукотворного типа не окружен религиозным почитанием, скорее, это предмет любопытства детей, которым не разрешают спускаться в подвал своего дома.

Жизненным центром, сердцем дома является не фундамент, а очаг. Все, сказанное выше о культурной символике огня в европейской традиции, остается верным и в рамках метафоры дома, если учесть, что самое здание возводится вокруг очага и служит для его защиты от дождя и ветра. Жертвенник в языческом храме, горящие свечи перед алтарем, лампадка в «красном углу» - результат отделения символического значения огня от его утилитарных функций [17, с. 30].

Концентрация интеллектуальных и духовных сил вокруг «очагов», или центров культуры - закономерное и естественное явление для культуры-дома. Повседневная жизнь, домашняя работа, отдых - все это происходит вблизи очага. Никому не придет в голову жить в холодном погребе или на неотапливаемом чердаке. А вот с точки зрения носителей иной культурной метафоры - земли, или почвы - такие явления, как «перекачка мозгов», отток наиболее одаренных людей в крупные города, профессионализация и отрыв деятелей культуры от родной почвы, представляют собой несомненное зло, ибо жизнь отдаленных регионов творчески «обесточивается», а деятели культуры в свою очередь лишаются «энергетической основы творчества, силы земли». Понятие «центра» для этого типа культуры вообще лишено смысла, ибо земля не имеет ни центра, ни периферии, а понятие «край земли» актуально, скорее, для маргинала-путешественника (босьяка и бездельника), чем для крепкого, трудолюбивого крестьянина. Регионализм, провинциализм, неприязнь к «столицам» так же характерны для этого типа культуры, как в полный скептицизм относительно возможностей «выбора» между различными традициями или «отождеств-

ления» с одной или несколькими из них. Действительно, дереву не предоставляется право выбора почвы. С домом все обстоит несколько иначе. Можно жить в том доме, в котором ты родился. (Но можно ли считать его своим - ведь он принадлежит не тебе, а твоим предкам?) Можно жить и в чужом доме - в качестве гостя, наемного работника, арендатора и т.д. А можно выстроить дом самому и быть его полноправным хозяином.

*Живите в доме - и не рухнет дом.
Я вызову любое из столетий,
Войду в него и дом построю в нем.*

* * *

Вступая в дискуссии о преимуществах регионализма и профессионализма, рационализации или мифологизирования, исторического развития или внеисторической повседневности, полезно отдавать себе отчет в тех базовых представлениях и «ментальных схемах», которые определяют наши ценностные предпочтения и логику нашей аргументации. Тот, для кого традиция - живое негасимое пламя, поддерживаемое личным усилием, вряд ли согласится с утверждением, что «беспочвенное не может быть обиталищем свободы». А тот, для кого культура - «гигантское растение, укорененное в матери-сырой-земле», никогда не поймет, что «вообще говоря, задача каждого — стоять на собственных ногах, независимо от всех прочих», и что всякое отождествление с коллективным, будь то «почва», этнос, территория или государство - это «костыли для хромого, щит для пугливого, ложе отдохновения для лентяя, детская для безответственного» [15, с. 288]. Метафора культурного строительства и разрушения помешает ее приверженцам понять тех, кто использует метафору роста и созревания, цветения и увядания. А ведь помимо земли и огня, растений и зданий, есть еще море, горы, дороги, ветры, - и все они могут оказаться метафорами, определяющими наше отношение к свободе, культуре и истории.

Таким образом, надежда на взаимопонимание и достижение истины становится призрачной и постепенно исчезает, как «лицо, нарисованное на прибрежном песке». Единственное, что остается, - это убеждение, что истина все же существует. Существует за пределами приблизительных образов и неточных метафор, и наша задача - стремиться к ней, проясняя основания и глубинные предпосылки нашего мышления,

При всех выявленных нами различиях постклассический европейский рационализм и рефлексированный традиционализм объединяет, по крайней мере, одно: пристальное внимание к истокам сознания и культуры, будь то «архетипы» или «ментальные схемы», покоящиеся в глубине коллективного бессознательного и структурах обыденного языка, или предания самобытной мифопоэтической традиции народов и племен. Будем надеяться, что это любопытство не заведет нас в непроходимые дебри.

ЛИТЕРАТУРА

1. Панарин А.С. Альтернативный стиль и наследование культуры // Проблемы культурного наследования в философской теории и практике современного Запада. М, 1989.
2. Ильин В.Н. Религия революции и гибель культуры. Париж, 1987.
3. Гачев Г. Европейские образы Пространства и Времени // Культура, человек и картина мира. М., 1987.
4. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 23. М., 1981.
5. Neumann E. The Origins and History of Consciousness. Princeton, 1973.
6. Буслаев Ф. О литературе. М., 1990.
7. Генисаретский О.И. Свобода сознания и мифопоэтическая традиция // Упражнения в сути дела. М., 1993.
8. Пятигорский А. Философия одного переулка. М., 1992.
9. Личутин В. Душа неизъяснимая. М., 1989.
10. Мандельштам О. Слово и культура. М, 1987.
11. Ильин И.А. Одинокий художник. М, 1993.
12. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию? М. 1992.
13. Разин В.М. Психология и культурное развитие человека. М., 1994.
14. Бакусов В. В земле человеческой // Юнг. К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992.
15. Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992.
16. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. М., 1994.
17. Башляр Г. Психоанализ огня. М., 1993.