Опыт тела в восточнославянской культурной традиции

Кириленко Е.И.

Body experience in the east-slavonic culture tradition

Kirilenko Ye.I.

Сибирский государственный медицинский университет, г. Томск

© Кириленко Е.И.

В современной науке тело — предмет внимания не только естествознания и медицины, но и гуманитарных наук. Особый интерес, в том числе и для медицинского дискурса, представляет этнический опыт тела.

В работе выявляются особенности опыта тела в восточнославянской культуре на основе анализа мифологической традиции. Этот опыт характеризуется выраженным интересом и амбивалентным отношением к жизни тела, природосообразностью телесных стандартов; эмоциональной интенсивностью; в культуре приоритетен опыт социального тела.

Ключевые слова: восточнославянская культура, мифология, этнический опыт тела.

In the modern science, the body is an object of interest not only to the natural science and medicine, but also the humanities. Of special interest, in particular, for the medical discourse, is the ethnic body experience.

The paper reveals features of the body experience in the east-slavonic culture from the analysis of the mythological tradition. This experience is characterized by the pronounced interest and ambivalent attitude to the body's life, natural body standards; and emotional intensity. The experience of the social body is of highest priority in the culture.

Key words: east-slavonic culture, mythology, ethnic body experience.

УДК 411

Понятие тела человека является важнейшим в медицинском дискурсе. Медицинский опыт телесен. В ситуации болезни человек вслушивается в жизнь тела, всецело отождествляет собственное существование с его реакциями. Когда тело слабеет, когда развивается болезнь, тогда внезапно обнаруживается, что «мое тело — это я сам» [18]. Понятие «тело» обозначает, прежде всего, единично представленный абстрактный объект. Реально существующее тело человека несет бесконечный ряд характеристик: это женское или мужское тело, детское или старческое, худое или полное, больное или здоровое и т.д. Открывающийся нам образ тела есть всегда некоторый опыт, осуществляющий селекцию бесконечного ряда признаков. Таков возможный опыт тела эстетического, медицинского, спортивного и т.д. «Включение „человека телесного“ в социокультурное пространство влечет за собой существенные последствия для его тела, превращающегося из биологического феномена в явление социокультурное, приобретающего в дополнение к своим природно-заданным атрибутам свойства характеристики, порожденные социальными и культурными

воздействиями» [14]. Набор признаков, зафиксированный в качестве устойчивых параметров в определенной культурной традиции, определяется как телесный канон культуры. Опыт тела имеет этнокультурную специфику, учет которой оказывается важным и в клинической практике. Различно, например, отношение к больному на Западе, где болезнь требует уединения, покоя, и на Востоке, где «больной — это „кровать в центре гостиной“» [9].

Этническую специфику телесного опыта остро чувствовали великие живописцы. Создавая образ тела, внушенный им опытом жизни в определенном культурном пространстве, они в известном смысле «физиологи, точно так же как писатели — психологи... Вы видели, — обращается И. Тэн к своим читателям, — у флорентийских художников тот длинный, тонкий, мускулистый тип с благородными инстинктами и способностями, какой может развиваться только у трезвой, изящной, деятельной, остроумной породы, и в сухой притом стране. Я показывал вам у венецианских художников округлые, волнистые и правильно развернутые формы, полное и белое тело, рыжие или

светло-русые волосы, тот чувственный, полный ума и счастливый тип, какой может развиваться в светлом и, однако ж, влажном крае, посреди таких итальянцев, которые по климату близки к фламандцам и настоящие поэты в деле сладострастия. У Рубенса вы можете видеть белого или бледного, розового или красного, лимфатического или сангвинического германца, охотника до мяса, большого едока, высокого, но довольно толстого уроженца северного и болотистого края; формы у него неправильные, расплывшиеся, преизбыток тела, грубые и распушенные инстинкты, его рыхлое тело тотчас краснеет при наплыве ощущений, легко портится от непогоды и страшно искажается под рукой смерти. Испанские живописцы поставят перед вами тип своего племени, сухое, нервное существо с крепкими мышцами, отвердевшими на суровом ветре его Сьерр (горных хребтов) и под зноем его солнца, — существо упорное и неукротимое, все кипящее чуть сдерживаемыми страстями, все пылающее внутренним огнем, черное, строгое и высохшее среди резкотонных темных тканей и туч угольного дыма, которые, вдруг раскрывшись, покажут вам иногда чудный розовый колорит, живой румянец молодости, красоты, любви, энтузиазма, разлитый по свежим, как полевой цвет, щекам». Художник «извлекает и дополняет коренную основу физического существа... и вот, при помощи картин, историк распознает телостроение и телесные инстинкты данного народа» [26].

Помимо обращения к художественному материалу опыт тела может быть исследован через обращение к мифологической традиции. Архаический миф проникает в глубины дописменной духовной истории. Мифоритуальная традиция хранит некоторый бессознательный опыт, является «коренной интуицией» (В. Иванов), которая обнаруживает себя в разных формах культурного дискурса. Именно обращение к мифологическому слою опыта позволяет исследовать мир культуры не в динамике событийных рядов, а как поле трансформации неких исходных структур. Трактровка мифа в рамках функциональной теории, концепция мифа как образцовой модели (М. Элиаде) открывает возможности исследования культурного космоса в «осевом» измерении, где первоначальный (мифоритуальный) опыт в своих существенных характеристиках повторяется, воспроизводится в слоях, этажах культурной динамики.

Миф, диверсифицированный в фольклорной традиции, художественном опыте, языковых структурах,

причастен к фундаментальному опыту существования культуры.

Вот как фиксирует этот бессознательный (и в общем телесный) культурный опыт В.И. Даль применительно к пословице, которая «не сочиняется, а вынуждается силою обстоятельств, как крик или возглас, невольно сорвавшийся с души... это стоны и вздохи, плач и рыдания, горе и утешение в лицах...» [8].

«В некотором смысле понимание мифологии равносильно припоминанию» [15]. Мир мифа требует не только теоретических концептуализаций, которые разрушают достоверность непосредственного опыта жизненного мира, но и погружения в мифопоэтическую реальность. Внешняя хаотичность мифологической поверхности на деле суть застывшие, замеревшие моментные волны мифопорождения. Это мгновенные акты жизни сознания, выстраивающего смысловую реальность.

Реконструкцию опыта тела в национальной культурной традиции следует предварить выявлением специфики архаического мифологизма.

Картина мира архаического сознания насыщена интенсивной символикой. Священная сущность мира не только многообразно является, она связывает разные явления (Леви-Брюль назвал это принципом партиципации). Миф запечатлевает прорастание всеобъемлющих связей между фрагментами реальности. Мифологический опыт апеллирует к власти природных стихий: для излечения от недуга следует «рано поутру на заре пройти к ручью, зачерпнуть воды по течению, закрыть посуду и возвратиться домой молча и не оглядываясь. Добавив в сосуд 1—3 угля из печи, печную глину, щепоть соли, нужно взбрызнуть водой на больного или обливать его дважды — на утренней заре или вечером» [1]. Раннее утро, заря, так же как и время захода солнца, — это время напряженное, время изменений, начала и конца, порождения, пробуждения и завершения света, Жизни. Ручей символизирует земные соки, проистекающие из чистых земных недр, является стихией очищающей и исцеляющей. Зачерпнуть воду по течению означает соответствовать линии природной жизни. Закрытый сосуд предохраняет воду от проникновения нечисти. Оглянуться, отозваться на зов — попасть во власть демонического. Добавление в воду углей — насыщение ее животворящей силой огня. Печная глина символизирует приобщение к сакральной силе печи — силе, освящающей жизнь дома, те-

лесную сторону существования его обитателей, — порождение, развитие плода, жизнь, питание, старость, смерть. Соль — универсальный апотропей, отгоняющий нечистую силу: хлеб-соль не только символ гостеприимства, но и оберег. Брызги — аналог небесного дождя.

Порядок связи между разными явлениями утверждает сложный символизм мифологического сознания: накапливаемые в форме непосредственного опыта смыслы образуют разветвленную сеть интерпретационных аппрезентаций.

Соответственно, символизм архаического сознания задает интенсивную символическую проработанность тела. Тело в горизонте мифа открывается в его символической анатомии, физиологии, его символической архитектонике, выражающей его целостность.

Тело — материя жизни, ее основание. Телесный — первичный опыт взаимодействия с миром, и именно он является доминирующим в архаическом сознании. Культурный опыт в архаической культуре тотально телесен. Мир, социум, утверждающий тотальный ритуализм поведения как атрибут социального тела, индивидуальное ядро личностного опыта (лексема «зрачок» имеет значение «человечек глаза» [1, 7]), открываются через телесный код.

Границы в опыте тела оказываются подвижными: внешнее и внутреннее, субъективное и объективное переплавляются, взаимопроникают. Так, тело может иметь космический масштаб; космическое тело выступает как воплощение картины мира, оно может твориться из высших субстанций. М. Элиаде среди антропогонических мотивов упоминает творение человека из слез Бога, из пыли, смешанной с кровью Бога [30].

Можно говорить о социокультурном опыте, индивидуальном опыте тела, которое, начавшись с границ кожного покрова, может сконцентрироваться в опыте «внутреннего тела». Космический биологизм, так же как и в значительной степени социокультурный опыт тела (пожелание «здоровствовать» — реликт социального опыта тела), — характеристики традиционного сознания, тогда как индивидуализированные модели поведения современной культуры актуализируют индивидуальные формы опыта тела (ср.: «Свой рост и положение в постели Лара ощущала сейчас двумя точками — выступом левого плеча и большим пальцем правой ноги. Это были плечо и нога, а все осталь-

ное — более или менее она сама, ее душа или сущность, стройно сложенная в очертаниях и отзывчиво рвущаяся в будущее» [25]).

Семиотическая насыщенность тела сопрягается с идеей гомогенности макро- и микрокосма. Семантический горизонт человеческого тела способен бесконечно расширяться. Сопрягаются телесные события космические и человеческие: появление и исчезновение звезды на небе символизирует соответственно человеческое рождение и смерть. Кто спит под вечер в феврале, наспит кумаху (лихорадку) [21]. Большой вес у новорожденного — недобрая примета: его «тянет» к себе земля [16]. Кровать по своему устройству в доме соответствует элементам космоса: верхняя часть кровати царя Михаила Федоровича называлась «небо» или «подволоки» [11]. В немецких источниках изголовье постели называется «небо» [13].

В народном сознании согласованы, изоморфны события природные и человеческие: у невесты «резвы ножки, куньи лапки» [13]. Болезнь можно было передать дереву, забив в дупло ногти больного [19]. В Германии больной носил птенца куличка, затем возвращал его в гнездо. Древние передавали болезнь, прижимая щенка к больному месту [19].

Телесно организовано пространство дома, повседневная жизнь человека: дом — лицо хозяина, дворец — лицо царя. Без шапки русский человек подходил ко дворцу. Запрещено было подходить ко дворцу больному человеку [11].

Дом в народном сознании живой: магия человеческого тела и хлеба участвуют в определении места закладки дома. Об этом повествует, например, синодальный лечебник XVII в. Три испеченных хлеба нужно было положить под мышки и на сердце. Затем, взойдя на место постройки дома, следовало «спустить» на землю «три хлебца подпазушные и от сердца». Если два или три хлебца лягут коркой вверх — это добрый знак для строительства [5]. Около домашней поленицы гадали о суженом: гладкое полено с тонкой корой обещало хорошего и красивого жениха, полено с шероховатой корой — некрасивого на вид и т.д. [13]. Вновь построенный дом необходимо было обновить свадьбой [13].

Точно так же связаны события семейные (а община — это большая семья) и личностные: съесть за кем-то из домочадцев недоеденный кусок — лишить его

силы и счастья [3]. Ложка или хлеб за обедом выпадают — гость спешит [6].

В телесном опыте важно пространственное распределение телесных масс. Мифологическое пространство разнокачественно, ориентация тела по вертикали соответствует вертикальному устройству мира и опосредованным образом маркировано, хотя архаический опыт тела, по-видимому, несет инверсивную семантику. Существует известная симметрия верха и низа. У Бахтина зад — это «обратное лицо» или «лицо наизнанку» [4]. В архаическом опыте утверждается сакральный характер низовых функций, причастных к таинству порождения [4]. Б. Малиновский отмечает запретный характер, абсолютную приватность и изоляцию акта мочеиспускания и дефекации в силу страха перед магическими возможностями использования человеческих испражнений в колдовских целях [17]. Моча в славянской традиции — аналог небесного дождя, божественного семени, грудного молока — влага, порождающая и питающая жизнь. По замечанию А.Н. Афанасьева, слово «сцать» — выпускать мочу — лингвистически тождественно глаголу «сосать» = «ссати», т.е. вытягивать из груди молоко [1]. Помет (конский, козий) использовали в магической медицине [13].

Идея центра организует телесное пространство, выделяя главные и периферийные органы. Само пространство тела переживается по-разному. Оно может быть насыщено благоговейными чувствами — так же как в доме таковым центром является печь — место, насыщенное покоем и благоговением. Со старогреческого *ἐπίστιον* (семья) переводится как «покоящиеся близ огня» [1]. Печь — священное место в доме, она не допускает брани, нельзя плевать на угли, следует прикоснуться к печи после проводов покойника. На печи лежали, лечились (обряд перепекания). В народном сознании целебны зола и пепел, а также «печина» (печная глина), ее добавляли в питье больному. В Польше осыпали пеплом постель больного. Корневая основа слова «воскресать» — «кресс» — пламя [1]. Печь для русского человека — защитница, целительница, охранительница, кормилица, пророчица (если рассыплется сложенные в печи дрова или выпадет кирпич — к беде [1]).

Абсолютно нечиста баня. Соответственно в теле низовым органам и функциям противостоят главные органы: *голова* как «сосредоточение жизненных сил,

вместилище души и ума» [22]; *кости* — основа человеческой телесности; *кровь* в традиционном сознании — символ жизни; *сердце* — центр телесной и духовной жизни, ее источник; *душа* — сокровенная суть человека «находится либо в голове, либо в ямке под шеей, в груди, животе, сердце и т.д.» [22]; *жилы*, которыми крепится тело, как дуб — корнями (ср.: дву-жильный).

Каковы существенные характеристики опыта тела в русско-славянской культурной традиции?

Сам тип традиционной культуры и традиционного сознания задавал амбивалентное отношение к телу. В коллективистском обществе нормировалась и регламентировалась телесная жизнь иерархически доминирующей фигуры. Подвергалось легитимации — как в публичной, так и в частной сфере — поведение царской персоны, предполагавшее замедленность движений, сдержанность в проявлении эмоций, прямой и неподвижный взгляд, тихий голос. На водосвятие приближенные выводили царя под руки. Царь держал строгий пост: «Великим постом... царь Алексей обедал только три раза в неделю, в остальные же дни кушал по куску черного хлеба с солью, по соленому грибу или огурцу и пил по стакану полпива» [11]. Это мотивировалось помимо прочего «архетипом высокой престижности» в архаическом сознании: властное лицо осознавалось как сакральный центр мира, поддерживающий космическое равновесие, что не допускало никакого произвола в его поведении [3]. С поведением царской особы было сопоставимо поведение молодых на свадьбе — князя и княгини, демонстрировавших максимальную сдержанность и пассивность [3]. Та же сдержанность присуща поведению колдуна, знахаря, вежлива на свадьбе. Вежливца — колдун, приглашенный на свадьбу, чтобы обезопасить происходящее от магического вмешательства. Он сохраняет «важный» вид, предается веселью только после завершения всех обрядовых действий [13]. Нормированность поведения центральной фигуры контрастирует с телесной раскрепощенностью остальных. Царь — глава общества, он сдержан и аскетичен. Мир разгулен. Колдун, ведун, знахарь окружены таинственностью, сдержанны, молчаливы — их поведение контрастирует с повседневным миром общинной жизни. На свадьбе «все поезжане напиваются и наедаются до последней крайности», пляшут и поют, а молодые «едят и пьют умеренно, сохраняют непоколебимое спокойст-

вие, молчат, скромничают, сидят степенно и важно» [13].

Таким образом, в культуре обнаруживается два полюса стандартов телесной жизни, заданных мифологически и социально мотивированной иерархией традиционного общества (знатность, достоинство выражалось в минимуме движений). Эту двойственность можно связать и с основными духовными традициями, определявшими культурный опыт русского человека, той складкой в культурном опыте, когда дух телесного аскетизма утверждало на Руси православие, однако сохранял значение и языческий культ тела.

Составитель «Домостроя» уговаривает читателя сохранять «телесное бесстрашие», «есть и пить вам во славу божию, не объедаться, не упиваться» [10], но описание возможных блюд в «Домострое» указывает на страсть к угождению чрева — столь пространен представленный там ряд всевозможных блюд и яств. Впрочем, минимализм движений знатных особ также вел к разрастанию тела: знатные люди не ходят пешком, ездят в санях, на повозке, становятся тучными, полными; дородный человек — то есть «честный человек» [3]. Г.П. Федотов пишет о телесной тяжести московской жизни [28]. У В.И. Даля для неумеренно питающегося человека упомянуто множество синонимов: чревобесник, невоздержно лакомый, чревоугодник, чревонеистовый, чревоненасытный, чревообъедец, раб чрева своего, обжора и сластоужка [7].

В повседневной культуре обнаруживается напряженная чувствительность к жизни тела: оно зудит, свербит, чешется в разных частях, что фиксируется, закрепляется в символическом коде культуры. Исследуются отдаленные и периферийные отделы: «подколенки свербят — путь будет» [1]. Мельчайшее проявление телесной жизни — предмет разглядывания и символического истолкования: белые пятна на ногтях, цвет ногтей говорили о здоровье и болезни человека [21]. Телесная жизнь, телесные реакции находились в центре внимания: по трепещущему сердцу ворожея определяет неверность жен [13]. В случае воровства предметом наблюдения был живот подозреваемого. «Если в доме случалась пропажа и признаков никаких не было, кроме одного подозрения, то призывали ворожею или ведуна, и эти обличители присматривались к животу подозреваемого... Можно предполагать, что

от этой ворожбы возникла пословица «Плохо лежит — брюхо болит» [13].

Тело раскрепощено, спонтанно, стихийно, активно в своих проявлениях.

В русской традиции плевков — постоянный, символически отмеченный элемент ритуальной практики, в то время как в европейской культуре он подвергается нарастающей регламентации по мере усиления цивилизирующего воздействия на личность [31].

Символика плевка: изначально слюна — божественное проявление, «метафора дождя» [1]. Русский знахарь «дует и плюет», что символизирует ветер и дождь как целебные и предохранительные средства от злых духов [1]. При заговоре на кровь сплевывают на рану или в сторону [13]. Заговор на присущение (а наговаривают на соль, пиво, пряник или вино) завершается троекратным плевком [13]. Требовалось слегка плюнуть на глаз, больной ячменем [13].

Но одновременно развивается другая семантическая линия. Рот принимает, но он же низвергает отторгаемое содержимое. Плевков — знак низвержения чужеродного начала, а также унижения, оскорбления. Плевков есть способ освободиться от присутствия не свойственного организму начала. Если болезнь мыслится вещественно, ее изгнание также возможно при помощи сплевывания. От сглаза мать трижды вылизывает лицо младенца и сплевывает [13]. Мотив удаления, изгнания возможен в имитативном действии: тогда плевков возникает как жест отторжения, а также снижения, унижения, поношения, изгнания. «Плюнуть на себя нечаянно — иметь напраслину или к скорой обнове» [13].

Акцентированное внимание к жизни тела сопровождается особым отношением к телу мертвому как принадлежащему иному миру. Историки зафиксировали факты использования фрагментов мертвого тела в колдовских целях — зуба мертвеца, мертвой руки, жира мертвого человека. Но в целом мертвое тело в традиционной русской культуре табуировано. Вследствие этого господство мифологических структур в опыте препятствовало развитию анатомического знания. В культуре доминировал символический взгляд на жизнь тела. «Русский народ никогда не касается до внутренних частей тела человеческого, но он судит только умершего по наружному цвету и положению тела... Наши чародеи, несмотря на свою дерзость, не смеют прикасаться к трупам людей» [21].

Рациональное знание о структуре тела в России получило развитие довольно поздно. В Европе XVI в. — золотой век научной анатомии, тогда как в России научная анатомия получила развитие только в первой половине XIX в. Мертвец — посланник из иного мира, вокруг него возникает ситуация особого напряжения, где события развиваются по иным, отличным от человеческих законам: шить саван предписывалось иглой от себя, на живую нитку и т.д. [3]. Вызывающее священный страх мертвое тело окружено интенсивной магической обрядностью [23]. Его природа определяется не физиологическими, но символическими свойствами: оно может успокоиться в могиле или, не находя покоя, тревожить живущих. Тогда это нечистое тело, которое можно нейтрализовать только осиновым колом по принципу: нечистое действует на нечистое. Нечисто больное тело: «Человек, умерший в судорогах и спазмах, клал неизгладимый порок на будущую часть своего семейства» [21].

Родовое тело могучее, огромное. Телесная норма ассоциируется с телом толстым. По наблюдениям англичанина Коллинса, у русских «маленькие ножки и стройный стан почитаются безобразием. Красотою женщин они считают толстоту. Худощавые женщины почитаются нездоровыми» [12]. По замечанию Корба (XVII в.), «женщины московские носят широкое платье, и их тело, нигде не стесняясь убором, разрастается как попало» [12]. В народной культуре определение «толстый» насыщается безусловно положительным значением. На свадьбу в доме жениха застилают пол соломой, чтобы жить молодым не «голо», а богато, или, по народному выражению, «толсто» [13]. В традиции свадебной обрядности невеста одевала кроме своего платья все подарки жениха, потому на ней оказывалось кроме двух платьев «две фаты, две рубашки, двое чулков, а башмаки всегда подарок жениха. Теперь двойное одевание выводится» [13]. Двойной одеждой (две шубы) украшали себя и другие участники обряда [13]. Свадьба на Руси сопровождалась ритуальными многодневными возлияниями и перееданием. Само стилистическое оформление некоторых ритуальных формул свадебного обряда имело раблезианский характер. Торгуясь с посланниками жениха и расписывая достоинства невесты, ее брат сообщал, что за время пребывания в отчем доме невеста съела «пять бочек бураков (свеклы), три бочки капусты, четыре вола (быка), шесть кабанов (баранов),

десять овец, сто гусей, двести кур, семьдесят пять уток, двадцать кулей хлеба» и выпила «пять бочек пива, две бочки меду» и пр. [13].

Напротив, мир демонический населен существами слабыми телесно. «По общим понятиям, домовый представляет дух бескрылый, бестелесный и безрогий» [13], Лихоманки — «тощие, слепые, безрукие уроды, такие, что хуже смерти» [21]. Кикимора «то-нешенька, чернешенька» [21].

Впрочем, в бытовой культуре установилось представление о некоторой норме, мере. Стандарты тела определяли его привычный облик: оно не чрезмерно высокое и низкое; не чрезмерно пухлое, но и отнюдь не тощее. Все, выходящее за эти рамки, обращает на себя внимание. «Рост, отклоняющийся от среднего, в русском языке если и оценивается, то отрицательно» [27]. Брови, сросшиеся у переносицы, отмечаются как признак некоторой особенности и трактуются амбивалентно: «Срослые брови сулят счастье» [6]. Но сросшиеся вместе брови — и примета вовкулака [1]. Изобилие волос на теле — признак счастья, но косматые волосы — признак нечистых духов [1]. Чрезмерная толщина обращает на себя внимание: вукодлак — «тучный, раздутый» [1]. Но и тело худое, как отмечалось, не в почете: холодный дух осени у белорусов — Жицень — с тремя глазами и вклученными косматыми волосами, а также *малорослый, худощавый*, с суровым выражением лица [1].

У белорусов существуют в фольклоре образы четырех времен года: Ляля — весна, Цеця — лето, Жицень — осень, Зюзя — зима. В облике холодных времен года проступают асимметричные миру человеческому признаки: Зюзя — босой, с непокрытой головой, а также *небольшого роста*, с длинными белыми волосами и бородой; Жицень — худощавый. Теплые периоды сохраняют положительные черты: Ляля, дух весны, — юная, красивая и стройная дева. Цеця, дух лета, — дородная и красивая женщина [1]. Вообще природное тело соотносительно возрасту меняется. Преобладающими являются стандарты мощного, крупного тела, худощавость принадлежит миру демоническому.

Телесные интуиции утверждают примат родового, коллективного, многорукого и многоязычного тела, поглощающего индивидуальное телесное пространство. Это тело родовое, природное, могучее. Сфера обитания человека допетровской, а также послепетровской Руси отражает коллективистские стандарты жизни. Во

дворце — святая святых культурного пространства — осуществлялось ежегодное кормление 60 нищих и юродивых [11]. Обрядовая частота поцелуев — симптом телесной континуальности, непрерывности. Уста — область сокровенного, поцелуй возникает в зоне интимности. Частота его применения (целованию подвергались части тела — плечо, рука, нога, голова, а также священные предметы — крест, книга, икона и т.д.) — признак включенности индивидуального существования в пределы гигантского родового тела, где телесный мир переплетен с вещественным и осознается как область глубоко личная.

Для традиционного сознания опыт телесности простирается до пределов родового коллектива, закрепляется опыт родового, коллективного тела. Все, что происходит в поле родовой телесной жизни, отзывается, резонирует в индивидуальном теле. Если где-то обсуждают человека — у него щеки и уши горят.

Для родового природного тела нагота — привычное состояние, элемент ритуальных практик (обряд опахивания и пр.). Нормы стыдливости отличны от современных. Община устраивает коллективное ликование по поводу подтверждения целомудрия невесты с публичной демонстрацией доказательств [13]. Ритуально оформляются сведения о состоянии девства невесты: знаком девства был посланный жениху черствый хлеб, в противном случае он получал мягкий [13] и т.д.

Символика наготы: это атрибут нечистой силы («в Белоруссии верят, что русалки бегают нагие, притом беспрестанно кривляются, так что видевший хоть одну из них сам будет всю жизнь кривляться»), а также ритуальный элемент магического воздействия языческой обрядности (опахивание, гадание у бани) [13]. Природное естество — нагое, оберег действует именно на нагое тело: невеста в свадебном обряде пермяков «опоясывается по голому телу лыком» в качестве защиты от колдунов [13]. Лечение соняшницы предполагает обвязывание лыком нагого тела [21].

Жизнь тела в культуре необходимо связана с мифологией здоровья — болезни. Здесь важную роль играет мотив чистоты — нечистоты. Здоровое тело — ритуально чистое. Болезнь ассоциируется с состоянием нечистоты. Чистота осмысливается не как гигиеническое, а как сакральное явление: священное — это чистое. Архаический опыт утверждает сакральную, потому очищающую природу природных стихий — огня,

земли, воды: вода стоит около покойника — чтобы душа омылась и предстала перед небесным Судьей [1]. Умывшийся недоступен дьяволу. Не помыв руки (или не обтерев их о землю), нельзя было приниматься за еду [22]. Нечистый, немытик — черт. Нечистый колдун. Нечистый покойник, так как он уже принадлежит другому миру.

Телесные доминанты в культуре проявляются в напряженной эмоциональности: от «бесчинства смехом», от которого призывает воздерживаться составитель «Домостроя» [10], до гнева, выражающегося в способности побить лучиной (по народной примете, если бить домашних или детей лучиной, то это может привести к их общему заболеванию — «высушиванию»); особенно интенсивен гнев властных лиц — от этого существуют специальные чары («Против княжеского и боярского гнева» [13], заговор «На подход к властям или на умиловление судей» [20]). Смех — атрибут языческого мироощущения. Хохот — проявление демонического и метафора грома [1]. Ритуальное веселье царит на Святках и Масленице. С хохотом зовут прохожих русалки. Хохоchet леший [13]. Но это смех устрашающий. Русалки защекочивают до смерти [13]. Плач, как и смех, — важный элемент обрядовой практики. Таковы свадебные причитания («невеста плачет не шутя» [13], на свадьбу приглашаются специальные вытницы); ритуальные причитания на могилах; плач, вой по умершим [13].

Неупорядоченная стихия эмоционального, не знающая сдерживающих факторов, порождала состояния душевной патологии: беснующиеся и кликуши, пророки и пророчицы, по наблюдению В. Даля, — повсеместный факт русской народной жизни еще в XIX в. Интенсивная эмоциональность русских, склонность к «преувеличению» в восприятии действительности подтверждаются лингвистическими исследованиями: данные сравнительных материалов показывают, что в русскоязычной среде наречия «абсолютно» и «совершенно», «страшно» и «ужасно» употребляются в десятки раз чаще, чем языковые аналоги в англосаксонской культуре [2]. Традиция стремилась ввести эмоциональную жизнь в фиксированные рамки, регламентировать ее. Не оплакать умершего означало обречь его душу на посмертные муки, неотпущение грехов, невозможность помогать живым [22]. Но нельзя плакать после захода солнца, после погребения и после возвращения с кладбища [22].

Спонтанность природного тела проявляется в терпимом, нередко положительном отношении к уродству. Последнее иногда даже культивировалось. «Россия изобиловала калеками разного рода». Особенно Ростов Ярославской губернии «славился уродами. Промышленники нищенством, или за деньги, или воровством приобретали детей, подрезывали жилы, выкалывали глаза или делали другое нарушение здоровья тела и уродование и уродов возили по России, эксплуатируя их» [13]. Уродцы, калеки, шуты — постоянный штат развлечений в царском обиходе XVII—XVIII вв. При потешной палате во дворце содержались дураки-шуты, дурки-шутихи, карлы и карлицы. «Они пели песни, кувыркались и предавались разного рода веселостям, которые служили немалым потешением государеву семейству» [11]. При дворе содержались слепцы, распевавшие сказки и былины. Тело уродливое не отталкивало, а развлекало, поражало многообразием форм. Тело — поле природного творчества, привлекательной казалась творческая сила и мощь природы, но не индивидуальная судьба. Вместе с тем калеки могли вызывать суеверный страх: «Калеки — люди, обезображенные разными болезнями, суть несчастливцы, очарованные доками, ведунами», в их теле присутствует нечистая сила [21].

Красота телесная высоко ценилась, но ассоциировалась прежде всего с физическим здоровьем: в первый после зимы гром «девушки умываются с серебра, надеясь получить красоту, белизну тела и здоровья» [13]. Вода во время первого грома «молодит и красит лицо, дает здоровье и счастье» [1]. Коренной идеал красоты — цветущее здоровье. В облике женщины акцентировались признаки, подчеркивающие здоровье, прежде всего румянец (у упыря, которого не принимает земля, свежий румянец на щеках) [1]. Бледность — признак нездоровья или даже развратного поведения [12].

В элитарных слоях общества опыт формирования телесных эстетических стандартов выразился в стремлении преодолеть природу: поскольку нагота — атрибут природного существования, следовало «одеть лицо в известный образ красоты» [12]. По мнению И. Забелина, яркая жизнь старины требовала яркости, предпочитала «теплый, жаркий, живой колорит» для живого, здорового, румяного лица [12]. Используя для украшения белила и румяна накладывались весьма интенсивно, что вполне одобрялось русскими мужчинами и воспри-

нималось как безобразие иностранцами, писавшими о том, что русские женщины румянятся «грубо и неискусно». Одно из проявлений косметической чрезмерности — вливание черной краски (сажи, размешанной на гуляфной водке или розовой воде) в глаза [12].

Отсутствие интереса, внимания, уважения к личности, индивидуальному телу, неразвитость практики культивирования индивидуальной телесности, «заботы о себе» отразились в чрезвычайно жестком, подчас жестоким отношении к телу: практика побоев, физического насилия на Руси, побивания, рукоприкладства существовала повсеместно. Тело индивидуальное не важно. Оно воспроизводимо в массовом порядке. Оно — предмет насмешек, насилия, притеснения, истязания. «Жить родом, а не личностью, жить в круговой зависимости и круговой опеке — это жизнь правильная и счастливая» [12]. Единственным прибежищем индивидуальной жизни в допетровской Руси был монастырь.

От побоев страдали жены. Молодой муж вскоре после отъезда из дома тестя бьет плетью новобрачную: «Покидай нравы отца и матери, а привыкай к моим» [13]. Молодая жена согласно обряду должна была разуть своего супруга. При этом в одном сапоге у него хранилась монета, а в другом плетль [13].

С ритуального побивания начиналось с 1 декабря и им сопровождалось учение детей: при этом вой матерей сочетался с пожеланием отцов учить детей да «ленность укрощать побоями». Под плач матери учитель трижды охаживал плетью нового ученика [21]. Классическое оформление подобной практики находим в «Домострое»: «А про всяку вину по уху, ни по видению не бити, ни под сердце кулаком, ни пинком, ни посохом ни колоть; никаким железным или деревянным не бити; кто с сердца или с кручины так бьет, многи притчи от того бывают: слепота и глухота, и руку, и ногу вывихнут, и перст; и главоболие, и зубная болезнь; а у беременных жен и детям повреждение бывает во утробе. А плетью с наказанием бережно бити: и разумно, и больно, и страшно, и здорово» [12].

Побои как бы естественно вошли во многие формы ритуальных практик. Если брачный поезд встречает на дороге голик, поставленный вниз комлем, то избавиться от черной магии можно было только с помощью «троекратного крестообразного хлестанья» всех участников [13]. Известны были рукопашные бои и драки на Масленицу, на Петровки [13]. В Вербное

воскресенье, возвращаясь из церкви с освященными прутьями вербы, деревенские женщины хлещут ими своих детей, приговаривая: «Верба хлест, бей до слез» [13]. Бить следовало веткой живого дерева: если бить ребенка сухой веткой, он засохнет [19]. В народной медицине секут Утин, больного порют осиновыми прутьями, кликуш порют кнутом, чтобы бес вышел, больного стегают прутьями вереска, эпилептиков стегают веником, при падучей больного бьют травой чертополоха, из дома горячку выгоняют — нахлестывают стены вицами [19].

В качестве выводов можно обозначить те глубинные установки в культуре, которые, обладая инерционностью, влияют на образ телесности в национальном культурном сознании. Отношение к телу лишено «бьющей» через край восточной чувственности с повышенным вниманием к человеческой плоти» [24], этот опыт достаточно целомудрен, но присутствует выраженный интерес к жизни тела, телесная жизнь отчетливо артикулирована; в эмоциональной сфере телесный опыт достаточно интенсивен, явно приоритетен опыт социального тела, содержание телесного опыта определено близостью к жизни природы, преобладает тело природное, спонтанное, не развита практика индивидуальной заботы о себе. Попытка овладеть телесной природностью сочетается со стандартами природной телесной жизни в массовом сознании и повседневной культуре.

Литература

1. Афанасьев А.Н. Мифопоэтические воззрения славян на природу. В 3 т. М.: К. Солдатенков, 1865—1868. Т. 1. 803 с.; Т. 2. 784 с.; Т. 3. 842 с.
2. Багдасарова Н.А. Эмоциональный опыт в контекстах разных культур // Человек. 2005. № 5. С. 105—111.
3. Байбури А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Л.: Наука, 1990. 165 с.
4. Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит. 1990. 543 с.
5. Буслаев Ф.И. О народной поэзии в древнерусской литературе // О литературе. М.: Худож. лит. 1990. 512 с.
6. Грушко Е., Медведев Ю. Словарь русских суеверий. Н. Новгород: Русский купец и Братья славяне, 1996. 559 с.
7. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М.: Прогресс, Универс, 1994.
8. Даль В.И. Пословицы русского народа. М.: Эксмо, 2005. 612 с.
9. Дмитриева Т.Б., Положий Б.С. Психическое здоровье россиян // Человек. 2002. № 6. С. 21—31.
10. Домострой / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В.В. Колесова. М.: Сов. Россия, 1990. 304 с.
11. Забелин И.Е. Домашний быт русского народа в XVI—XVII столетиях. Т. 1. Ч. 1. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. М.: Языки русской культуры, 2000. 480 с.
12. Забелин И.Е. Домашний быт русского народа в XVI—XVII столетиях. Т. 2. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. М.: Языки русской культуры, 2001. 792 с.
13. Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М.: Издание книгопродавца М. Березина, 1880. 615 с.
14. Культурология. XX век: Энциклопедия. В 2 т. СПб.: Университетская книга, 1998. Т. 1. 447 с.; Т. 2. 447 с.
15. Лотман Ю.М. Миф — имя — культура: Избр. статьи в 3 т. Таллин: Александра, 1992. Т. 1. С. 58—75.
16. Максимов С.В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск: Русич, 1995. 671 с.
17. Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 1999. 208 с.
18. Митрополит Сурожский Антоний. Человеческие ценности в медицине // Врач. 1995. № 6. С. 37—39.
19. Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования и происхождения заговорных формул. М.: Индрик, 1995. 352 с.
20. Русские заговоры. М.: Пресса, 1993. 368 с.
21. Сахаров И.П. Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. Тула: Приокское кн. изд-во, 2000. 480 с.
22. Славянская мифология: Энциклопедический словарь. 2-е изд., испр. и доп. М.: Междунар. отношения, 2002. 512 с.
23. Соболев А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: Лань, 2000. 272 с.
24. Сукаленко Н.И. Сопоставление портрета человека в трех культурных ареалах // ЛАЯ, М.: Индрик, 2004. С. 458—470
25. Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Заговор. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. М.: Наука, 1993. С. 3—103.
26. Тэн И. Философия искусства. М.: Республика, 1996. 351 с.
27. Урысон Е.В. Эстетическая оценка тела человека в русском языке // Логический анализ языка. Языки эстетики. М.: Индрик, 2004. С. 471—486
28. Федотов Г.П. Россия и свобода // Русская идея. В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 177—203.
29. Чехов А.П. Врачебное дело в России // Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. М.: Наука, 1979. Т. 16. С. 277—528.
30. Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998. 604 с.
31. Элиас Н. О процессе цивилизации. В 2 т. СПб.: Университетская книга, 2001. Т. 1. 332 с.

Поступила в редакцию 01.03.2006 г.