

УДК 008:130.121.3

Граница как универсалия культуры

© Беспмятных Н. Н.

Учреждение образования «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы», Гродно

В статье обосновывается возможность анализа категории границы как культурной универсалии. Раскрывается архетипический характер границы, ее ключевое место в инвариантной мифологической структуре мира. Граница предстает как универсальная категория, выражающая системность миропорядка, его дифференцированность, единство однородности и неоднородности макро- и микрокосма. Рассматривается типология границ: от обыденного употребления термина до символической интерпретации данного определения. Автор анализирует то обстоятельство, как видимая граница становится отражением высших и абсолютных границ иных миров.

Методологическим основанием исследования являются осмысление сакральной сущности мифа и концепция мифологической модели мира, при которых граница выступает как организующий принцип. Основываясь на современных теоретических позициях, исследователь рассматривает мифологическую структуру мира как сложную и упорядоченную систему, дифференцированную на базовом уровне по шкале космос/хаос с двумя видами границ (пространственной и темпоральной).

Ключевые слова: граница, миф, картина мира, пространство и время, архетип.

(Искусство и культура. — 2011. — № 2(2). — С. 91–97)

Borderline as a universal of culture

© Bospamiatnykh N. N.

Educational establishment "Grodno State Yanka Kupala University", Grodno

The article considers the possibility of the analysis of the category of the borderline as a culture universal. It discloses the archetype character of the borderline, its central place in invariant mythological structure of the universe. The borderline is presented as a universal category, which expresses the system character of the world arrangement, its differentiation, unity of the homogeneousness as well as of the non-homogeneousness of macro- and micro-cosm. Considers the typology of borderlines, from the everyday use of the term to the symbolic interpretation of the definition. The author analyzes how visible borderline reflects supreme as well as absolute borders of outer universes.

The methodological basis for the research is considering the sacral essence of the myth and the concept of the mythological model of the world when the border is an organizing principle. Basing on modern theoretical positions the researcher considers the mythological structure of the universe as a complicated and structured system, differentiated on the basic level according to the scale cosmos/chaos with two types of borders (spatial and temporal).

Key words: borderline, myth, picture of the universe, space and time, archetype.

(Art and Culture. — 2011. — No. 2(2). — P. 91–97)

Разработка проблемы культурных универсалий, их онтологического, гносеологического и методологического статусов представляется одной из актуальных задач теоретической культурологии. В науке эта проблема поставлена и сделаны существенные шаги в направлении ее решения. М. А. Можейко

предложено продуктивное определение культурных универсалий как категорий, «в которых конституируется мировоззрение, специфичное для той или иной культурной традиции» [1]. Близок к предыдущему подход В. С. Степина, который рассматривает культурные универсалии как «категории, которые

Адрес для корреспонденции: e-mail: mbsp@inbox.ru — Н. Н. Беспмятных

аккумулируют исторически накопленный социальный опыт и в системе которых человек определенной культуры осмысливает, оценивает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его опыта» [2]. Предпринята спецификация культурных универсалий не только на дефинитивном, но также на содержательном, структурном и иных уровнях. При этом содержательно «на уровне сознания повседневности универсалии культуры не осмысливаются ни с точки зрения их статуса, природы и пределов функционирования, ни с точки зрения их наличия как таковых» [1, с. 163]. Предложены различные типологизации и номенклатуры культурных универсалий, включающие универсалии субъектного и объект-субъектного рядов [1, с. 163], категории, которые «фиксируют наиболее общие, атрибутивные характеристики объектов, включаемых в человеческую деятельность» (пространство и время), и «особые типы категорий, посредством которых выражены определения человека как субъекта деятельности, структуры его общения, его отношения к другим людям и обществу в целом, к целям и ценностям социальной жизни» (человек, общество, добро, зло и т. п.) [2, с. 345]. Вместе с тем, проблема природы культурных универсалий продолжает оставаться одной из наиболее сложных и исследованных далеко не исчерпывающим образом.

Не входя в обсуждение всех теоретических аспектов, связанных с проблематикой культурных универсалий, отметим следующее. Ни в одной из известных нам номенклатур универсалий культуры и их обоснований не представлена категория «граница». Между тем, эта категория, вне всякого сомнения, обладает статусом культурной универсалии наряду с *пространством* и *временем*, а также *дорогой*, *домом* и т. п., поскольку является наиболее общей атрибутивной характеристикой универсума человеческого бытия, выражающей его «порядок», и архетипом со-

знания, в котором заложена способность к подобному «упорядоченному», структурному и дифференцированному восприятию универсума.

Целью статьи является обоснование категории «граница» как культурной универсалии.

Материал и методы. Поставленная задача решается на базе концепта мифологической модели мира, который и составляет методологическое основание исследования. Именно в структурах мифологического сознания содержатся те «бессознательные элементы социальной жизни», «бессознательные формы» (К. Леви-Строс) [3], которые составляют архетипические предпосылки культурных универсалий. Экспликация этих элементов осуществляется на основе метода структурного анализа инвариантной мифологической модели мира. Мифологический материал содержит необходимую основу анализа, но не исчерпывается ей и в дальнейшей разработке проблемы должен опираться на данные культурной антропологии и других отраслей социогуманитарного знания, раскрывающих особенности «граничного» восприятия мира.

Категория границы как структурообразующий элемент мифологической модели мира. Ключевой вопрос, который встает в связи с анализом границы как культурной универсалии, заключается в специфике ее мифологической интерпретации. Совершенно очевидно, что термин «граница» многомерен. Антрополог Э. Лич писал о границе как о барьере «между моим огородом и огородом соседа» [4]. Помимо обыденного употребления этого понятия в литературе (Х. Доннан, Т. Уилсон и др.) [5] исследуются государственные, социальные, культурные, символические и иные типы границ. Однако иной смысл данный термин приобретает, скажем, у А. Ф. Лосева в следующем его высказывании: «Однако, как бы мифология ни мыслила себе временную структуру космоса, все-таки необ-

ходим, чтобы время сгущалось в вечность именно на *границе мира*» [6]. И дело не только в различии физического, чувственно воспринимаемого характера границы в обыденном употреблении этого термина и его метафорического, «отрешенного от эмпирического протекания жизни» [6, с. 44], как писал А. Ф. Лосев, употребления. Именно в метафорике открывается «вечное», отрешенное от реальных, физически воспринимаемых и опытно переживаемых границ, употребление понятия «граница», которое восходит к его мифологическим интерпретациям. Более того, нам предстоит убедиться в том, что граница в ее мифологической интерпретации оказывается более «реальной», значимой и фундаментальной, нежели любые земные межи и барьеры. Более того, сами «видимые» границы оказываются, если следовать логике мифологического анализа, лишь отражением, подобием высших и абсолютных границ «иных» миров.

Решение проблемы сущности границы в ее мифологическом понимании опосредовано уяснением специфики мифологического сознания и структуры того мира (миров) с их границами, которые в этом сознании присутствуют. На дорефлексивный характер мифологического сознания и связанные с ним сложности его теоретического анализа указывал еще Шеллинг. По его словам, в мифе «в отдалении возникает мираж смысла, но он тотчас ускользает от нас, и мы устремляемся в погоню за ним, но не можем его догнать» [7]. Вместе с тем, современная теория мифа (К. Леви-Строс [8], М. Элиаде [9–10], В. Топоров [11] и др.) содержит необходимый теоретико-методологический инструментарий такого анализа. Методологическую значимость для настоящего исследования имеют, во-первых, само понятие *мифа* как «сакрального повествования» [10, с. 12], во-вторых, *концепция мифологической модели мира* как «сокращенного и упрощенного отображения всей суммы представлений о мире внутри дан-

ной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах» [11, с. 161] и, в-третьих, понятие *мифологемы*, раскрывающей системообразующие компоненты мифологической картины мира в чувственно воспринимаемых образах. Граница выступает в качестве организующего принципа инвариантной мифологической модели мира и варьирует в различных мифологических системах, приобретая ту или иную конкретно-образную форму воплощения, то есть выступает в роли мифологемы.

В соответствии с современными теоретическими концепциями мифологии мир, каким он существует в мифологическом сознании, выражается понятием космоса, структурирован и упорядочен. Базовый уровень его структурирования — дифференциация *космоса* и *хаоса*. Между ними всегда существуют два типа границ, которые правомерно определить как темпоральные и пространственные.

Первая, *темпоральная граница* дуализма «космос/хаос» выражается в непрерывном космогоническо-эсхатологическом самовозобновлении мира в координатах циклического времени. Особенность мифологического миропонимания заключается в том, что миф повествует о творении «в начале всего» [10, с. 17]. *Космогония* раскрывает процесс превращения неупорядоченного хаоса в организованный космос как «ставший» мир и рисует величественные картины его происхождения. Эти картины варьируют в различных мифологических системах (Гелиопольская космогония, «Теогония» Гесиода, космогонический гимн Ригведы и т. п.), но в конечном итоге представляют собой процесс превращения неупорядоченного хаоса в организованный космос. Человек и природа, жизнь и смерть, города и страны, труд и любовь, праздники и будни — все вовлечено в гигантский космический круговорот, в котором некогда было начало всему. «Мир и человек, — пишет М. Элиаде, — существуют только потому, что сверхъестественные существа творили «в начале всего»» [10, с. 17]. Это нача-

ло и есть исходная темпоральная граница космической организации. Темпоральный аспект границы между хаосом и космосом, следовательно, выражается в рубеже, который преодолевает находящийся в процессе становления мир как структурированный космос. Однако это не снимает конфликтной оппозиции «космос/хаос», которая разрешается в эсхатологии победой хаоса и гибели мира в результате вселенской катастрофы. Эсхатологические мифы рисуют впечатляющую перспективу гибели мира (Рагнарёк «Младшей Эдды», завершение четырех «великих юг» древнеиндийских пуран, «Великая година» древнеримских Сивиллиных пророчеств и т. п.), за которой следует его очередное возрождение. В конечном итоге история предстает как непрерывная смена фаз творения и разрушения мира, дифференцированного темпоральной границей. Последняя выступает как мифологема (например, потоп в «Эпосе о Гильгамеше»). При этом темпоральная граница на концептуальном и образно-мифологическом (мифологемном) уровнях выражает временные рубежи его циклов.

Вторая, *пространственная граница* в рамках дуализма «космос/хаос» связана с моделями мифологического топоса. Мифическое пространство предстает в двоякой системе координат: вертикальной и горизонтальной. Первая, *вертикальная*, раскрывает, как правило, трехуровневый характер космоса, включающий землю, небо и подземное царство, или преисподнюю. Уровни мироздания симметричны и архетипичны, а разделяющие их границы носят *сакральный* и мифологемный характер. В большинстве мифологий подобное структурирование мира представляет собой один из первых и важнейших результатов космогонического процесса. Образы трех уровней мироздания содержат в себе как физические, так и метафизические характеристики. Метафизика неба и преисподней заключается в том, что они представляют собой реальности иного, внеземного, сакрально-

го порядка. Небо воплощает *sacrum* как свет, совершенство, источник жизни, вечное блаженство, высший, внеземной позитивный космический принцип. Боги, светлые духи и другие «небожители» обитают в идеальных небесных городах и царствах, принципиально недоступных для людей, отделенных от земного мира *сакральной границей*. Вместе с тем небесное *sacrum* предстает как божественный архетип (небо/земля, Царство Небесное/Царство земное, Град Божий/Град земной и т. п.), отделенный сакральной границей от своего земного подобия. Метафизика преисподней в определенном смысле противоположна небесной. Чаще всего эта область именуется Царством Мертвых (ад Двуречья, Хелль нордической мифологии, Аид древних греков). В греческой, нордической и других мифологиях разработана подробная «топография» преисподней с реками, полями, рощами, городами, дворцами и т. п. Во многих мифологических комплексах граница между земным и подземным мирами приобретает чувственно воспринимаемый образ (река Стикс) и может рассматриваться как мифологема. Метафизика Неба и Подземного Царства облечены в мифологическом сознании в физически воспринимаемые формы, благодаря чему вертикальная модель мира с его границами приобретает «симметричность».

Сакрализация структуры мира и его границ предопределяет ситуацию человека с его мифологическим сознанием, которая называется *пограничной* («земное» как промежуток между трансцендентными «верхним» и «нижним» мирами), транзитивной (временный характер земного бытия) и фатальной (предзаданность и лимитированность сакральными границами экзистенциальных модусов земной жизни). Попытки преодолеть границы земного и божественного миров или, говоря современным языком, совершить трансгрессию в мир божественного, в принципе невозможны. Греческий миф о Дедале и Икаре, так же, как библейский

миф о Вавилонской башне, повествует о наказуемости попыток подобного рода. Тем не менее, прижизненный трансцензус границы «земное/небесное» оказывается возможным лишь как «практически-духовное», по определению М. С. Кагана [12], отношение человека к «небесному» и выступает в трех аспектах: как коммуникация с «небесным» («Книга Иова»), причем в традиционных культурах она обычно жестко ритуализирована; как реактуализация, т. е. воспроизводство божественного архетипа [13] и как многообразный «религиозный опыт», в котором субъективно преодолевается граница профанного и сакрального [9, с. 85]. Эти три аспекта связаны, хотя каждый имеет свою специфику. В отличие от «небесной» границы, перспектива преодоления границы Царства Мертвых оказывается неизбежной, сопряженной с прижизненной подготовкой, и связана с представлениями о бессмертии души и загробном воздаянии («Суд Осириса» в «Египетской книге мертвых»). В мифах встречаются единичные случаи трансгрессии в преисподнюю живых людей (Одиссей, Эней) с их последующим возвращением из Царства Мертвых.

Горизонтальная граница космоса отделяет его как организованное, центрированное и обитаемое «человеческое» пространство от иного пространства, населенного демоническими, хтоническими и иными «темными» силами. Граница между этими мирами окрашена в эмоционально отрицательные тона. Как мифологема она выражается в западной линии горизонта (Восток/Запад), туманном побережье острова (обитаемый остров/Мировой океан), реке (Нил как граница Царства живых с его городами и Царства мертвых с его некрополями) и отличается большой вариативностью. Ее наиболее общая картина включает неподвижную сушу, окруженную водным пространством («Видение Гюльви» из «Младшей Эдды»). Горизонтальная упорядоченность мифического пространства выражается в иерархичности космоса и предстает как

пространство, дифференцированное *границей* *sacrum/profanum*. При этом *sacrum* центрирует мир людей, символически обозначая в нем то, что М. Элиаде называет иерофанией [9, с. 30–31]. Иерофания символически выражается в различного рода воображаемых или реальных, однако мистифицируемых объектах («мировое дерево», лестница, гора, храм, город, башня), которые обычно находятся на «святой земле» и приобретают сакральный смысл [13, с. 25–32]. Эти объекты связывают воедино горизонтальную и вертикальную структуры космоса, выполняя функцию «мировой оси», и выступают в качестве *граничных знаков* между мирами. Сакральный центр соотносим с периферией как приграничной областью «человеческого» и «чужого» и «опасного» пространства. В этом случае граница выступает как то, что необходимо и возможно преодолеть, и такое преодоление как постоянное *движение к центру* составляет высшую цель земного существования «мифологического» человека. В современных культурах рудиментом подобного движения как преодоления границы *sacrum/profanum* являются паломничество и описанные антропологом В. Тернером состояния «лиминальности» человека, находящегося в зоне такой границы и переживающего трансгрессию в «иную реальность» [14].

Мифологическое представление о структуре миропорядка и его границах не только отражало в обобщенном виде опыт людей далекого прошлого, но имело экзистенциально-личностный смысл, поскольку сам человек оказывался сопряженным со всеми космическими мирами. Человек как микрокосм был связан с универсальной космической структурой, а *границы его бытия в известном смысле оказывались гомологичными границам макрокосма*. Прежде всего, это *границы собственной телесности* и окружающего тело пространства. С ними связаны *границы внутренней телесно-духовной организации* (египетская мифология, к примеру, зна-

ла семь уровней такой организации). К тому же, границы «своего»/«чужого» социально-культурного пространства всегда были опосредованы знаково-символическими формами групповой принадлежности и носили, как показывают культурно-антропологические исследования, принудительный и безальтернативный характер. В этих условиях особое значение приобретали практики переходов. Не следует упускать из виду, что социологическая и культурологическая категория *перехода*, рассмотренная в аспекте границы, есть не что иное, как символическая трансгрессия культурных рубежей индивидуального бытия. Наконец, и это принципиально важно, мифологическое сознание помогало человеку преодолевать *границы жизни и смерти* и обеспечивало, по М. Элиаде, защиту от истории [13, с. 216], а по А. Ф. Лосеву — самоутверждение в вечности [6, с. 92].

Заключение. Таким образом, в мифологической модели мира ее пространственно-временная организация была опосредована различными типами границ. Последние не только структурировали мировое пространство, но экзистенциально связывали с ним отдельно взятого человека, для которого эти границы обладали сакральной силой и представляли собой реальность высшего порядка. Выражая онтологическую структуру мифологического космоса, границы выполняли принципиально важные нормативные функции, в том числе связанные с принадлежностью человека к *земле* и *дому* как символам «своего» культурного мира. С этой точки зрения, имеются все основания рассматривать границу как культурную универсалию, выражающую системность миропорядка, его дифференцированность, единство однородности и неоднородности макро- и микрокосма. Подобный подход к границе имеет не только онтологические основания и гносеологические предпосылки. Он обладает определенными эвристическими возможностями, поскольку позволяет лучше понять те типы при-

надлежности, которые в социальной теории обычно квалифицируются как *примордиальные связи и зависимости*. При всем многообразии своих конкретных проявлений и их теоретических интерпретаций («теория непотизма» П. ван ден Берга [15], триада тела, земли и имени как «базовых идолов племени» Г. Айзекса [16] и т.п.) примордиализм основан на сакрализации «своей» территории («закон земли», лат. «*jus soli*») и «своего» социума («закон крови», «*jus sanguinis*»). Отсюда его «внерациональность», «априорность», «невыразимость», «эмоциональная сопричастность» (В. Желязный) [17] и иные характеристики. Сакрализованная в примордиализме оппозиция «свое/чужое» продолжает оставаться существенно важным инструментом идентификационных практик в традиционной культуре. Анализ границы как культурной универсалии дает основания полагать, что истоки примордиализма как идентификационного феномена коренятся в мифологических структурах с их сакрализованными, а потому «предзаданными» и «естественными» границами неизменного порядка бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Можейко, М. А. Становление теории нелинейных динамик в современной культуре: сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм / М. А. Можейко. — Смоленск: СГПУ, 2004. — С. 163.
2. Степин, В. С. Культура / В. С. Степин // Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. — Минск: Изд. В. М. Скакун, 1998. — С. 345.
3. Леви-Строс, К. Структурная антропология: пер. с франц. Вяч. Вс. Иванова / К. Леви-Строс. — М.: Академический Проект, 2008. — С. 37–38.
4. Leach, E. Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych / E. Leach // Rytual i narracja; red. E. Leach i A. J. Gremais. — Warszawa: PWN, 1989. — S. 46.
5. Donnan, H. Granice tożsamości, narodu, państwa; przekład Małgorzata Głowacka-Grajper / H. Donnan, T. Wilson. — Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007. — 235 s.
6. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура. — М.: Политиздат, 1991. — С. 87.

7. Шеллинг, Ф. В. Й. Введение в философию мифологии. Историко-критическое введение в философию мифологии // Сочинения: в 2 т. / пер. с нем. — М.: Мысль, 1989. — Кн. 1. — С. 168.
8. Леви-Строс, К. Мифологии: в 4 т. — М.–СПб.: Университетская книга, 1999. — Т. 1: Сырое и приготовленное. — 406 с.
9. Элиаде, М. Трактат по истории религий: пер. с франц. А. А. Васильева. — Т. I / М. Элиаде. — СПб.: Алетейя, 1999. — 394 с.
10. Элиаде, М. Аспекты мифа: пер. с франц. / М. Элиаде. — М.: Академический Проект, 2000. — 222 с.
11. Топоров, В. Н. Модель мира / В. Н. Топоров // Мифы народов мира: энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. — М.: Рос. энциклопедия, 1997. — С. 161–164.
12. Каган, М. С. Философия культуры / М. С. Каган. — СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. — С. 55.
13. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость: пер. с франц. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой / М. Элиаде. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 14–15.
14. Turner, V. Gry społeczne, pola i metafory: Symboliczne działania w społeczeństwie; przekład Wojciech Usakiewicz / V. Turner. — Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. — S. 9–10.
15. Van den Berghe, P. The Ethnic Phenomenon / P. Van den Berghe. — N. Y. and Oxford: Elsevier, 1981. — P. 11.
16. Isaacs, H. Basic group identity / H. Isaacs // Ethnicity: Theory and Experience / N. Glazer, D. Moynihan (eds.). — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976. — P. 33.
17. Żelazny, W. Etniczność: Ład — konflikt — sprawiedliwość / W. Żelazny. — Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2004. — S. 90–91.

Поступила в редакцию 29.03.2011 г.