

МЕТАФИЗИКА ПОВСЕДНЕВНОСТИ И СВЯЩЕННОЕ

Между идеей
И повседневностью
Между помыслом
И поступком
Падает Тень
Ибо Твое есть Царство...

Томас Элиот (перевод А. Сергеева)

Под метафизикой я буду подразумевать собственно мета-физическое (или сверхъестественное, или по-ту-стороннее) в том его виде, в котором оно обнаруживает себя в обращенных к нему действиях, а также и переживаниях, связанных с его проявлением. Мирча Элиаде ввел для определения такого явления особое слово — *иерофания*: «Человек узнает о священном потому, что оно *проявляется*, обнаруживается как нечто совершенно отличное от мирского. Для объяснения того, как проявляется священное, мы предлагаем термин «иерофания» (*hierophanie*), который удобен прежде всего тем, что не содержит никакого дополнительного значения, выражает лишь то, что заключено в нем этимологически, т. е. *нечто священное, предстающее перед нами*. Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаней, проявлений священных реальностей. Между элементарной иерофанией, например проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христи-

анина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевидная связь преемственности. И в том и другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то “потустороннего”, какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего “естественного” мира, т. е. в “мирском”»¹. Элиаде использовал слово *сакральное* (sacred): его концепция иерофании была основана на противопоставлении профанного и сакрального. Вслед за Эмилем Дюркгеймом и Рудольфом Отто он использовал категорию священного для описания общих черт разных религиозных традиций. Мы же постараемся различить метафизический опыт и священное и посмотреть на то, каким образом в современной российской повседневности существует то и другое. Для этого мы обратимся к нашим полевым исследованиям современной городской и деревенской культуры и рассмотрим имеющиеся у нас результаты и наблюдения с этой точки зрения.

Метафизический опыт и дискурс

Но сначала необходимо определить то, что стоит за метафизическим опытом. Я намеренно избегаю определения «религиозный опыт». Религиозная традиция может снабдить нечто, переживаемое человеком, объяснением и предложить ему символическую форму. Когда религиозные толкования встроены в культуру родителей, образования и т. д., адепт этой культуры опознает свой опыт иной реальности в предло-

женных ему категориях и символах. Так, например, деревенская женщина, стараясь объяснить своим городским собеседницам-студенткам, кто такой *доброходушка*, т. е. привлекая ту традицию объяснения «вещей невидимых», в которой она выросла, ищет слова, чтобы девушки опознали то, о чем она говорит, через традицию объяснения, которой, как она полагает, они владеют:

<А доброходушка только у хороших людей, в хорошей семье?> Ну, всё равно, ...в каждом доме, говорят, доброходушка есть. Домовой это, домовой. Просто вот сказать, — домовой.<А вот говорят, эти доброходушки и в городе тоже есть в квартирах?> Говорят, что есть, да. <Так они именно в каждом доме?> Да, да, у каждого дома домовой есть. <Это не у человека, а именно у дома, да?> А кто знает! Его никто не увидит, живет он. А если видит, у нас вот по сельской местности так говорят, если схватывали — видали. <Захватывали?> Да. <А это как?> Ну вот застанут, дает скотине доброходушка, видали, а я дак не видала, я и врать не стану. А есть, говорят, видали дак такой, какой хозяин, такой и доброходушка. Весь похож на его. <Внешне что ли?> Да, и внешне и всё вот дает. <Характером?> Да, раньше, видишь, вот старики были, — дак полотна не было в деревне, всё свое домотканое было, подштаники, ну кальсоны белые, холщевые, рубаха. Даки видали вот во всём этом белом, есть, видали, что в окурят скотине дает, как хозяин, дак скотине дает. А дак не знаю, не видала. А говорят, есть, видали.

Вера Ивановна старается объяснить, что говоря о доброходушке, она говорит о нескольких вещах. О том, что опыта видения у нее не было, в своей убежденности она полагается на тех, кто видел явления той силы, которая обеспечивает порядок жизни человека и семьи (домохозяйства). И тут она переключается с описания на наставление:

В город вот поедешь в гости, дак доброходушку с собой приглашай. <А как?> А вот: «Батюшка, доброходушка, я поехала, и ты со мной поедь». <Откуда вот поеду?> Да. <Именно в город если едешь?> Да, да. <Даже если в гости?> Да, в гости. Там тебе меньше напостынет, он место тебе даст. Да поедешь — опять с собой зови. <То есть куда бы я не ехала, всегда доброходушку надо звать с собой?> Да, да-да-да. <Так это получается, он с тобой постоянно.> Да. <А если в другую страну едешь, то тоже зовёшь с собой?> Ну, тоже надо с собой звать. <А он охраняет как-то?> Да. <А дворовый какой-нибудь есть, дворовой?> Вот это и есть этот, он и есть, это один самый дворовой, ломовой и доброходушка. Это один-то и тут всё. <А там, например, просто на улице какой-нибудь есть тоже хозяин?> А на улице дак это опять ты, у каждого хранитель свой есть, ангел-хранитель, позовешь, и ангел с тобой пойдет. У каждого человека, как человек рождается, так и ангел дается,

¹ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 17.

говорят, у каждого человека он. Ты идешь, и он возле тебя идет, ты его не видишь².

Собеседница говорит девушкам о том, что для объяснения этого опыта могут быть использованы иные слова: то, что у нее в деревне зовется доброходошкой, могут назвать ангелом-хранителем. А также и о том, как наличие этого опыта и знания влияет на поведение человека: он живет в постоянном общении со своим «ба-тюшкой-доброходошкой».

Метафизический опыт трансперсонален: он всегда предполагает выход на границы субъективности, выход на границы «я». Он может быть дан как переживание себя как части чего-то большего, чем ты сам — себя как части коллективного социального тела, «мы» (семьи, рода, группы). Это переживается в состоянии праздника, ритуала или сложно организованного совместного действия, например — сенокоса³. «Один экстаз, — замечает в своей лекции о религии и идеологии Г. Померанц, — растворяет личность в толпе. Другой — наоборот: более тихий, возвращает из толпы личность к себе»⁴.

Выход на границы субъективности может быть и не связанным с вовлеченностью в «мы». Он переживается в акте альтруистического напряжения воли, когда в ратном подвиге или родовой муке человек, преодолевая инстинкт самосохранения и боль, выбирает *не себя*. Метафизические переживания случаются в пороговых состояниях «перемены участи», для которых религиозные культуры и предполагают ритуалы. Посредством переходных ритуалов происходит изменение социального статуса и связанных с ним ролей. Переживание бесстатусности, или лиминальности, как это состояние было названо Виктором Тэрнером, ставит человека перед вопросом, кто я. За ним следует во-

прос, связанный с первым: кто тот Другой, перед которым я есть, перед Которым я есть даже тогда, когда все от меня отошли⁵.

Метафизический опыт являет себя в экзистенциальном страхе. Такой страх вызывается индивидуальным переживанием границы реальности, или, в определениях Хайдеггера — «удерживанием в ничто» на пределах *сущего*⁶. «В экзистенциальном страхе “становится не по себе”... Все вещи погружаются в некое безразличие, и мы вместе с ними. Не то чтобы все исчезает, напротив, отдаляясь от нас, все вещи обращаются к нам. Это отдаление сущего в целом, которое в экзистенциальном страхе окружает нас со всех сторон, вызывает гнетущее чувство... Экзистенциальный страх открывает ничто»⁷. Экзистенциальный страх близок тому переживанию, которое испытывает ребенок, оставшись один дома, или когда он просыпается среди ночи и застаёт всех спящими. Шторы подозрительно шевелятся, вещи готовы ожить, в доме еще кто-то есть, кто-то, кто не спит. Те же, кто спит, отлетели так далеко, что уже не могут помочь тебе в этом, полном неведомого присутствия, мире. Твердость жизненного мира, или, если пользоваться словами Мамардашвили, его «плотность»⁸, его топология, обеспечивает воспроизводимыми из дня в день совместными действиями обитателей дома, их совпадением в делах и словах, их взаимной координацией. Жить дома, по определению Альфреда Шютца, значит «иметь в своем распоряжении совместно с другими часть пространства и времени, а значит, окружающие объекты в качестве возможных целей и средств, а также иметь общие интересы, на которых базируется более или менее гомогенная система релевантностей...»⁹. Устойчивость и осмысленность жизненного мира обеспечиваются наличием других. Чтобы мир

² ФА СПбГУ Сям24-6. Интервью записано от Веры Ивановны Головкиной (1926 г. р., местной) в д. Пиглинская Сямженского р-на Вологодской обл. 20.07.2005 Ю. Ю. Мариничевой, Д. К. Туминас.

³ См. Гл. главу «Техники тела, согласованность и память» (автор Юлия Мариничева), раздел II в настоящем издании на с. 74–94.

⁴ Померанц Г. Собрание себя. Курс лекций, прочитанный в Ун-те истории культур в 1990–1991 гг. М., СПб., 2015. С. 17.

⁵ См.: Бубер М. Я и Ты (1-е изд. — 1923); Франк С. Духовные основы общества: введение в социальную философию (1-е изд. — 1930); Розеншток-Хюсси. Практическое знание души, или Прикладная психология (1916). Об опыте подобно-го рода писал Альфред Шютц, рассматривая ситуацию человека, возвращающегося с войны домой. См.: Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. Очерки по феноменологической социологии / пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой; науч. ред. пер. Г. С. Батыгин. М., 2003. С. 207–221.

⁶ Хайдеггер М. Лекции по метафизике / пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. 2-е изд. М., 2014. С. 32.

⁷ Там же. С. 29.

⁸ Мамардашвили М. Стрела познания. М., 1998. С. 242.

⁹ Шютц А. Возвращающийся домой // Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. С. 213.

оставался твердым, нужен другой человек, который подтвердит, что видит, слышит и ощущает то же, что и ты и так же, как и ты. С возрастом мир, в котором ты живешь, все более твердеет: «гомогенная система релевантностей», подтвержденная множеством взаимодействий, обеспечивает топологию реальности.

Страх, описанный Хайдеггером, связан с переживанием нетвердости мира, который обычно кажется очень твердым. «Изначальный экзистенциальный страх в здесь-бытии обычно подавлен. Но этот страх прямо здесь. Только спит. Во всем здесь-бытии чувствуется его дыхание: слабее всего в робости и боязливости, почти неощутимо в «да, да» и «нет, нет» деловых людей, лучше всего — в сдержанности и совершенно явно — в отваге и дерзновенности... Экзистенциальный страх дерзновенных ни в коем случае не является противопоставлением радости или маленьким удовольствиям размеренной жизни. Он находится вне подобных противопоставлений и состоит в тайном союзе с веселостью и щедростью созидающих»¹⁰. Метафизический опыт связан с переживанием глубины мира, присутствием в реальности иной реальности¹¹. «Мягкость» мира не только страшит, но и манит. На границах отвердевшего мира скрывается не только самое страшное, но и самое ценное. Только на этих порогах возможно становление новых отношений и связей, возможность обнаружения нового мира и нового себя¹².

Но если опыт границ как переживание — случается, то знание о том, что у «твердого мира» есть края, которые обнаруживаются, когда обнаруживается изменение «пространства-времени», — такое знание должно быть от кого-то получено. Дискурсом, который описывал и размечал топологические швы, для крестьянского большинства населения дореволюционной

России был фольклор: сначала — волшебная сказка. Такие сказки рассказывали детям лет семи и старше, у которых уже случился опыт первого экзистенциального кризиса. Они уже столкнулись с «мягкостью» мира, и для них стали важными истории о том, как в таком мире действовать¹³. Позже были рассказы о мире сил и, еще позже, — слова и правила, как вести себя в социальном мире, участниками которого являются и люди и силы. «У всего есть свой хозяин, у куста, у поля, у леса, и со всеми нужно уметь договариваться», — сказала мне одна из моих вологодских собеседниц, объясняя необходимость проситься у лешего, когда идешь в лес за грибами, и проситься у банника, когда отправляешься мыться в баню. Взрослея и принимая на себя новые социальные роли и сферы ответственности, деревенские мужчины и женщины с каждой новой социальной ступенью получали и новое знание о том, как относиться к своему метафизическому опыту¹⁴. Для благородных и городских сословий дискурсом, который описывал и размечал границы топологических непрерывностей, был религиозный дискурс тех конфессий, к которым они принадлежали. Но поскольку он же был и дискурсом власти и контроля, разговор о метафизическом опыте, отличавшийся от позиции религиозного института, оказывался у черты легитимности, а иногда и за ней¹⁵.

Атеистическая культура Советской России оставила эти области опыта без дискурсивного «присмотра». Экзистенциальные страхи были признаны боязнью того, чего не существует. Описывая религиозные представления, советские учебники начинали объяснение с того, что древние люди не знали законов природы и поэтому боялись ее сил. И религиозный, и мифологический дискурс были допущены в публич-

¹⁰ Шютц А. Возвращающийся домой. С. 34.

¹¹ О. Александр Мень писал: «Религиозный опыт можно в самых общих чертах определить как переживание, связанное с чувством реального присутствия в нашей жизни, в бытии всех людей и всей Вселенной некоего Высшего Начала, которое направляет и делает осмысленным как существование Вселенной, так и наше собственное существование» (Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. Т. 1: Истоки религии / предисл. С. С. Аверинцева; худож. В. Г. Виноградов. М., 1991. С. 16).

¹² Жиль Делёз назвал этот феномен складкой и описывал через образ «единогослия»: «Проблема в том, чтобы понять, каким образом индивид мог бы выйти за пределы собственной формы и своей синтаксической связи с миром для того, дабы войти в универсальную коммуникацию событий, то есть для утверждения дизъюнктивного синтеза не только по ту сторону логических противоречий, но даже алогических несовозможностей. Индивид должен осознать себя как событие, а осуществляющееся в нем событие как другого индивида, как бы привитого к нему» (Делёз Ж. Логика смысла / науч. ред. Я. Б. Толстов; пер. Я. И. Свирского. М., 1998. С. 236).

¹³ Адоньева С. Б. Волшебная сказка и традиционная культура. СПб., 2000.

¹⁴ Адоньева С. Б. Силы и хозяева // Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 66–98.

¹⁵ У границы легитимности и за ее чертой оказывалась такие разные явления, как толстовство и имяславие, старообрядчество и секты См.: Забытые страницы русского имяславия. Сб. документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. М., 2001; Булгаков С. Философия имени. М., 1997; Сенина Т. А. (монахиня Кассия). Последний византиец. Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. СПб., 2013; Эткинд А. Хлыст. Секты. Литература и революция. М., 1998; Панченко А. А. Христовщина и скобчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

ную речь только на правах «художественного вымысла» или *суеверия*, т. е. заблуждения, обусловленного невежеством. Соответственно, те поколения советских людей, которые прошли через школьное образование и не имели возможности, как наши деревенские собеседницы и собеседники, получить онтологическое толкование своему опыту от «невежественных», но властных в своих домах бабок — «отсталых крестьянских элементов», оказались лишенными толкования того, что ими переживалось.

Опыт и практики вне легитимного дискурса

Как я полагаю, именно поэтому метафизические эксперименты составляли досуг, а также предмет переживаний многих советских городских детей¹⁶. Они делали «секретки»¹⁷, «вызывали» гномиков, пиковую даму, конфетного короля, и, так же как и их родители, — дух Пушкина и Лермонтова, Ленина и Сталина. Как показывают наши полевые интервью, деревенские жители поколения 1920–1950-х годов о подобных практиках обычно не знали. О них знали только те, кто родился в шестидесятых и позднее, или те, кто уезжал учиться в город и жил в общежитиях и школах-интернатах. Включение в эти игровые практики, очевидно, происходило тогда, когда рядом уже не оказалось бабушек-толковательниц, которые посредством сказок и страшных историй присваивали страху объекты, превращая его из экзистенциального страха *ничто* в конкретный страх чего-то¹⁸.

Городские советские поколения, как можно судить по нашим интервью, были вовлечены в эти практики раньше: о них рассказывали мужчины и женщины, родившиеся в 1930-е годы и позже¹⁹. Адресаты «вызываний» менялись, но тактики были теми же. Из интервью, приводимого ниже, мы можем видеть, с какими жизненными вопросами «работает» эта игра.

<А когда вы сладкоежку вызывали, то какие чувства были?>

Мы так радовались, что кто-то придет, съест нашу конфетку, кто-то забавный, просто что-то неведомое откуда-то вылезет, непонятно, то ли из зеркала, то ли вообще... Так странно просто было! И конфетка надкусана потом! И такие неопишуемые ощущения потом: «Ооо! Нашу конфетку съели!»²⁰

Такого рода занятия требовали коллектива: сообщая вступив в контакт с иномирным, можно вместе же и испугаться. Зачем детям это занятие? В спиритических сеансах детей нет практической цели. В этих играх проявляется потребность в метафизическом опыте: а есть ли «иное»? Вся ли жизнь ограничена тем, что можно видеть? А также удовольствие от полученного, наконец, объяснения: то, что пугает меня, когда я остаюсь один, всего лишь дух-сладкоежка. А также получение инструментов, для того чтобы контролировать границы мира: топнуть, хлопнуть в ладоши, громко сказать «Пиковая дама, я тебя не боюсь».

В постсоветское время эта потребность удовлетворяется посредством сериалов про вампиров, колдуний и «общающихся с призраками». Сериал «Зачарованные» адресован 10–12-летним, это — его аудитория. Но родители тех, кто теперь смотрит сериалы про маленькую ведьму, имели в своем детстве подобный опыт — они «вызывали»

¹⁶ См.: Осорина М. В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 1998; Адоньева С. Б. Категория ненастоящего времени: антропологические очерки. СПб., 2001.

¹⁷ Адоньева С. Б. «Похороны воробья», или Метафизические опыты в современной культуре // Адоньева С. Б. Категория ненастоящего времени. С. 30–44.

¹⁸ Так, например, рассказав детям, устроившись подле нее ночью на печке страшную сказку про медведя на липовой ноге, бабушка показывала на кружок от сучка на некрашеной половице и сообщала о том, что это — медвежий глазок.

¹⁹ Адоньева С. Б. Дух Пушкина // Адоньева С. Б. Категория ненастоящего времени. С. 68–70.

²⁰ Dtxt15-007_SPb_15-09-03_Soroki-naB.

дух Пушкина и Ленина. Практика, предложенная постсоветской аудитории американскими сериалами для подростков, уже была известна родителям и бабушкам этих подростков. Опыт и переживания, стоящие за детскими спиритическими практиками, нельзя назвать религиозными, но это, тем не менее, опыт и переживания, связанные с метафизическим.

С начала 1970-х годов в советский детский обиход входит еще одна мистическая игра — «похороны панночки». Сюжетный источник игры достаточно очевиден: в 1967 году был снят первый советский фильм ужасов «Вий», в котором панночку играла Наталья Варлей. Приведу одно из описаний игры²¹: «Играют более 5 человек. Панночка ложится на пол и лежит мертвая (повторяя про себя “легче пуха”, настраиваясь так). Все остальные равномерно распределяются вокруг и садятся на колени. Требование серьезности и сосредоточенности, смеяться нельзя. Все по кругу по очереди повторяют: “Панночка помэрла”. Потом вторым кругом: “Будем ее хоронить”. Третьим кругом: “Пусть ее хоронят черти!” И последнее: “Легче пуха”. Под лежащее тело каждый подкладывает указательный палец и тело легко поднимают все вместе вверх. Мы шестером, девочки, поднимали в 12 лет “в меру упитанного в расцвете лет” нашего вожатого — он буквально взлетел на наших пальцах — ощущение помню до сих пор»²².

Мы видим, что и этот эксперимент имеет своей целью обнаружить топологический сдвиг: объекты меняют свои физические характеристики, которые, как учит школьная наука, должны оставаться неизменными. Подобные коллективные практики известны многим, многие в них принимали участие, и при этом они неразличимы с точки зрения публичного дискурса: о них не говорили на уроках в школе, за ними не следили

институты образования. Во всех этих занятиях устойчивым является стремление обнаружить и пережить «иное измерение», ощутить края устойчивого мира.

Психолог М. В. Осорина, анализируя досуг городских детей, обратила внимание на то, что «страшные места», как и страшные персонажи, обладают иными отношениями с пространством и временем: зомби может выйти из водостока, красные руки — из электророзетки. Заглянув в окно пустого дома, можно увидеть прежних, уже умерших, жильцов. В метафизических экспериментах и «страшных историях» детей представлены возможности иных топологий. Коллективные детские игровые практики и рассказы создают формы для пережитого до них и в одиночку опыта экзистенциального страха. Подтверждает это предположение следующее исследование. В 2003 году мы попросили 6–9 летних детей, учеников младшей школы, нарисовать то, чего они боятся, и рассказать про это. Опрос предполагал рисование «страшного», а потом — разговор о том, что было нарисовано. В опросе приняли участие дети трех петербургских школ (около ста человек), а записывали интервью студенты-первокурсники. Через десять лет мы попросили сделать то же самое студентов младших курсов: они просили своих сверстников нарисовать «страшное» и рассказать о том, что именно они изобразили²³.

Анализ этих материалов позволил заметить следующее. Страхи, которые изображали студенты, можно назвать социальными: они боялись «одиночества в старости», «предательства друзей», «госэкзаменов». А также — физическое повреждение и боли: пореза, падения, ожога и др. Вместе с тем они иногда называли и изображали и то, что было основным для рисунков

²¹ URL: <http://childhood-ru.livejournal.com/59113.html>

²² Комментарии и обсуждения см.: <http://4stor.ru/histori-for-life/62949-pannochka-pomerla.html>

²³ Материалы этого исследования хранятся в архиве Пропповского центра, частично они доступны на сайте www.pragmeta.ru. См. также: Языки страха: женские и мужские стратегии поведения. Доклады и материалы междунар. науч.-практич. конференции / под ред. Н. М. Герасимовой, Е. Л. Мадлевской. СПб., 2004.

и рассказов детей. Для первоклассников главными страхами были страхи пустоты, пауков, ходячих мертвецов и вампиров и др. (ил. 1, 2).

Рассказывая о своих рисунках, они определяли страшное очень конкретно: «кладбище, где похоронен мой дедушка»; «старая конюшня, потому что там какие-то человечки бегают, красные и зеленые»; «звезды (прикрепленные на потолок спальни): они по ночам светятся — ужас!»; «старый заброшенный дом (напротив дачи), вампир с крыльями, дорога, старый сгоревший сарай и сгоревшее дерево без листьев». Как можно видеть из этих определений, они рисовали и описывали свой собственный конкретный опыт страха, свои переживания, а не усвоенные представления о том, чего следует бояться. Они изображали шкафы с приоткрытыми дверцами, могильные холмы, под которыми скрыты (но изображены в размер холма) мертвецы, восставшие огромные овощи Бондюэль (ил. 3, 4, 5). Последние были страшны, потому что в том, что они стали огромными, обнаружилась неустойчивость мира. Время и пространство, обычно «чудовищно плотные», утрачивают свою плотность, когда вещи начинают гулять в размерах, время удлиняется и укорачивается, живое ведет себя как мертвое, а мертвое как живое.

Некоторые из опрошенных младших школьников рисовали две картинки — одну с тем, чего стоит бояться (маньяков, войны, наркотиков, полетов на самолете), другую с тем, чего они боятся на самом деле. Здесь-то и оказывались шкафы, звезды на потолке, пауки в ванной, водостоки и души, из которых может появиться что-то, кроме воды. Если у младших экзистенциальный страх преобладал — границы мира обнаруживались в любой точке времени и пространства, оставленной без присмотра, то у старших преобладали страхи, усвоенные через дискурс взрослых. Общим был один — страх небытия (смерти, пустоты, темноты), страх *ничто*.

В силу материализма и атеизма советской школы метафизический опыт советских детей оставался неразличимым для атеистически воспитанных взрослых и потому — бесконтрольным. Современные дети также обходятся с ним подручными средствами: происходящее и переживаемое обозначается тем, что подвернется, — из фильма и книжки, позже — из компьютерной игры и сериала.

Итак, метафизический опыт и коллективные практики, связанные с его переживанием, могут существовать вне категории священного. Священными они становятся тогда, когда рекрутируются властью, каковой бы ни была ее природа — группы или государства, и полагаются в основание этоса. Чтобы

это показать, обратимся к истории употребления слов «святой» и «священный» и определим, какие значения вкладывались в них в русском языковом употреблении нового и новейшего времени.

Священное: договор и обет

В середине XIX века, когда В. И. Даль составлял свой словарь, определение священного не вызвало особых затруднений. Оно было основано на доминирующем дискурсе: «святой, духовно и нравственно непорочный, чистый, совершенный; все, что относится к Божеству, к истинам веры, предмет высшего почитания, поклонения нашего, духовный, божественный, небесный». В той же словарной статье описывалось и значение слова «священное»: «святой; освященный; заветный; нерушимый». Священными могут быть отношения между людьми, если они были освящены участием в них божественного: любые договоры и совместные начинания освящались совместной молитвой, обращенной к Богу (браки, торговые сделки, закладка зданий и кораблей). Таким образом, этим качеством определено как то, что можно наблюдать — предметы и явления видимого мира, как то связанные с миром метафизическим, так и то, что относится к горнему внутри человека — его внутренние качества. Совершенное «внутри» и совершенное «снаружи» имеют одно общее метафизическое основание. В этой точке граница между субъективным и объективным исчезает²⁴. Приведенные В. И. Далем определения и примеры не предусматривали конфессиональных различий в определении священного: *священное* лежало в основе всех религий Российской

²⁴ Подчеркнем это, поскольку такое — пронизывающее внутренний и внешний мир священное — противоречит картезианскому разделению на субъект и объект. Это разделение определило «объективную» науку Нового времени и до сегодняшнего дня определяет образование.

империи. Но, тем не менее, предполагалось, что священными (а значит и *заветными*, и *нерушимыми*) могут быть только договоры между единоверцами. Именно по этой причине в ситуации межконфессиональных браков по закону Российской империи один из супругов должен был принять веру другого: только в этом случае супруги могли принести «священные обеты».

В Толковом словаре под редакцией Д. Н. Ушакова, созданном в 1930-е годы, *священное*, как и *святое*, определяются как «книжные» и «устаревшие» религиозные понятия, а также как понятия стилистически окрашенные — риторические, поэтические: «1. Обладающий святостью, признаваемый божественным (церк.). Священное писание. 2. Связанный с религиозным культом, относящийся к богослужению (церк.). Священные гимны. Священная утварь. 3. Оправдываемый религией, соответствующий религиозно-нравственному идеалу (церк., ритор.). Священные войны (напр., мусульман против христиан). 4. Перен. Необычайный, возвышенный, как бы мистический (поэт., устар., иногда ирон.).»

В дискурсе начала 30-х годов XX века священное прямо связывается с религиозным, последнее не приветствуется и относится к «устаревшему» или поэтическому. Учитываются как актуальные лишь переносное и ироническое значения. Позже, в послевоенное время, ситуация словоупотребления меняется. В нормативном толковом словаре, который был издан в 1949 году, *святое* и *священное* вновь обретают прямой смысл, но он уже не предполагает «метафизическую часть»: «святой: 1. В религиозных представлениях: обладающий божественной благодатью. *С. старец. С. источник. Святая вода* (освящённая). 2. Проникнутый высокими чувствами, возвышенный, идеальный (высок.). *Святая любовь к Родине*. 3. Истинный, величественный и исключительный по важности (высок.). *Святое дело. Святая обязанность*».

Меняется и значение «священного», пополняясь новыми социальными смыслами: «1. В религии: обладающий святостью, божественный; соответствующий религиозному идеалу. 2. Относящийся к религиозному культу. *Священная утварь*. 3. Чрезвычайно почётный и исключительный по важности, *Священная обязанность. С. долг*. 4. Исполненный благоговения. *С. трепет. С. восторг*».

У *святого* и *священного* появляется новое, секулярное, значение: святым уже не в переносном смысле называется «истинное», «возвышенное», «идеальное», «величественное» и «исключительное по важности». Так священное становится оценочным, а не онтологическим определением. Примерами *святого чувства* или *святого дела* служат любовь

к родине и исполнение обязанностей по отношению к ней же. Святое как внутренний опыт доступа к метафизическому исчезает, святым именуется то, что постулируется таковым на уровне доминирующего дискурса. Слово активно входит в словарь советского человека во второй половине 1930-х годов: святым называют материнство²⁵, священной становится война в тексте Василия Лебедева-Кумача, написанном в 1941 году. В «Толковом словаре языка Совдепии»²⁶ авторы размещают словарную статью лишь на слово «святыня». Тем не менее, как показывает «Национальный корпус русского языка», в текстах, написанных в период с 1935 по 1980 год священными бывают: Байкал (в песне), храм (речь идет о театре), долг (воинский и материнский)²⁷. Переживать священное предписано там, где манифестированы общие ценности: у могилы Неизвестного солдата, у вечных огней (на мемориальных площадках) и тогда, когда ты свою приверженность им подтверждаешь, принося воинскую присягу или пионерскую клятву «перед лицом своих товарищей».

В постсоветское время священным вновь становится то, что именовалось так до 1917 года: все, что относится к религиозному культу. Но остается священным и то, что было признано таковым в советское время. Право признавать или не признавать что-то священным осталось во власти институций, государственных или религиозных. Священно то, что признает священную власть.

Такое положение дел вполне укладывается в научные определения, которые использовали науки об обществе, обходившиеся без метафизики. В работах Эмиля Дюркгейма качеством священного обладают коллективные представления, «идеальные» (т. е. лишённые онтологии), но действующие так, как если бы они были ре-

²⁵ Первое из найденных мною советских употреблений этого определения по отношению к материнству: «Мы не имеем права больше калечить женский организм и лишать государство будущих советских богатырей. Мы не имеем права отнимать у женщины великое, святое чувство материнства» (*Юшкова В. А. Советская женщина — счастливая мать. М., 1937. С. 28*).

²⁶ *Мокиенко В. М., Никитина Т. Г. Толковый словарь языка Совдепии. СПб., 1998.*

²⁷ Национальный корпус русского языка: <http://www.ruscorpora.ru>

альными: «Коллективные представления очень часто наделяют вещи, к которым они относятся, качествами, которые вовсе не существуют в такой форме или в такой степени. Из самого обыкновенного объекта они могут сделать могущественное священное существо. Хотя силы, которые были созданы таким образом, чисто идеальны, они действуют так, как если бы были реальными; они детерминируют поведение человека с той же степенью необходимости и физического принуждения, что и реальные объекты... Конечно, солдат, который погибает, защищая свое знамя, жертвует собой не во имя куска ткани. Все это происходит потому, что социальное мышление в результате заключенного в нем императивного авторитета имеет силу, которой индивидуальное мышление никогда не может обладать; эта сила, которую социальное мышление имеет над нашей индивидуальной мыслью, может заставить нас видеть вещи в удобном ему свете...»²⁸.

«Императивный авторитет» «социального мышления» являет себя в доминирующем дискурсе. Именно дискурс делает «из самого обыкновенного объекта» «могущественное священное существо». Таким образом, священное понимается как продукт социального мира, его важная часть, связанная с ценностными суждениями, авторитетом и властью. Советская эпоха создавала свои площадки для производства такого священного: пионерские «линейки» с поднятием флагов и караулами при них, неугасимые огни на площадях, присяги и клятвы. Советское священное также предполагает определенные переживания: в пионерском, военном и прочем строю ты переживаешь себя частью чего-то большего, чем ты сам. Размыкается граница между «я» и «мы». Именно это переживание — слияние в общем строю, выход за грань едино-

кой субъективности и объединение в коллективное социальное тело представлено в финале фильма «Цирк» (1936, реж. Г. Александров). Об этом переживании разговаривают шагающие на майском параде под марш «Широка страна моя родная» герои: «Теперь понимаешь? — Теперь понимаешь!».

Мераб Мамардашвили называл такой способ производства священного человекотехносом: «Раз уж допускается и постулируется генеративное свойство живых и сознательнодеятельных популятивных систем, то ясно, почему, откуда и для чего образуется “святое” пространство... Этой особой реальности артефактов (“производящих произведений”), с их публичным пространством, чертами религиозного освящения, культа и магии сверхъестественного, фетишизма и мифической реальности и тому подобному, можно не замечать до тех пор, пока все эти метафизические, культово-религиозно и так далее освященные комплексы рассматриваются как представления, а не как человекотехносы, не как технология производства чего-то в человеке»²⁹.

Практики и дискурсы, обращенные к метафизическому опыту, сообщают переживаемому форму — ритуальную и нарративную. И при этом такие практики и дискурсы могут по-разному соотноситься с доминирующим дискурсом. Переживаемое в них может быть названо *священным*, и тогда становится легитимным «коллективным представлением», обеспечивающим общий порядок — этос. Например, паломничество советских граждан к Мамаеву кургану в 1960–1980 годах было обязательным пунктом всех туристических маршрутов по Волге. Дискурс священного был совмещен с ритуальным действием. В зале воинской славы мемориала надпись: «Да, мы были простыми смертными, и мало кто уцелел из нас, но мы выполнили свой

²⁸ Durkheim E. *Elementary Forms of the Religions Life*. Glencoe, 1954. P. 228–229.

²⁹ Мамардашвили М. Стрела познания. С. 93–94.

патриотический долг перед священной матерью-родиной»³⁰. В центре зала — огромная каменная рука с факелом, рука гиганта, чье тело находится под землей, ритуальное действие — медленное движение по кругу и возложение цветов, заложено архитектурной конструкцией сооружения и предписано правилами посещения мемориала. Ритуал, через который прошли многие сотни тысяч советских людей, создавал общее священное. Назначенная идеологическая ценность становилась частью общего жизненного мира, переживание, вызванное ритуалом, связывалось со значением. Посредством святого пространства в человеке нечто производилось: он приобщался к назначенному священному.

Практики и дискурсы могут полагать священное и для отдельной группы, и тогда оно будет положено в основание ее идентичности. Таковы практики и дискурсы деревенских жителей СССР: заговоры, причитания, кладбищенские трапезы, мифологические рассказы, почитания деревьев, источников и возведение обетных крестов. Все это старательно фиксировали и описывали фольклористы и этнографы, исследуя русскую «традиционную культуру», но избегая вопросов о ее актуальности. Эта сфера жизни советской деревни никак не была представлена в общеобразовательных программах советской школы. Учебники высшей школы рассматривали мифологию, магию и культ мертвых как культурные формы ушедших в прошлое общественно-экономических формаций, как «пережитки», именно поэтому фольклористы-собиратели старались узнать у своей деревенской собеседницы «повадки» доброхоушки, их интересовал персонаж традиционной мифологии, а не жизненный опыт Веры Ивановны и ее мир. Лишая деревенский дискурс экзистенциальных оснований, обесценивая его актуальный

этос, научный дискурс фольклористики снимал очевидный конфликт жизненных миров. Предметом разговора деревенских жителей, когда они рассказывали о духах дома, поля, леса и воды, об общении с мертвыми посредством причитаний и снов, о наказании, постигшем тех, кто разрушал церкви, был их метафизический опыт. Локальный дискурс обеспечивал их опыт формой. Но с точки зрения городских собеседников-фольклористов, существующих в ином жизненном мире, они воспроизводили известные им «былички» и «бывальщины». Оцениваемый доминирующим дискурсом как «суеверия и предрассудки», метафизический опыт, тем не менее, встраивался в социальную ткань жизни деревенских сообществ посредством обетных практик и определял ее этос. Так, например, в окрестностях поморских и мезенских деревень жители устанавливают кресты по обету: как благодарность или прошение. Метафизические переживания, связанные с этой практикой, поддерживаются локальным дискурсом: например, в ситуации крайней нужды советуют сходить к обетным крестам, попросить. Одна из моих мезенских собеседниц, на мой вопрос о том, к какому кресту она ходит «обещаться», рассказала историю, которая случилась в 60-е годы XX века. Ее старшая сестра училась в с. Лешуконском. Оттуда матери пришла весть, что дочка в больнице, и жизнь ее в опасности. Женщина запомнила, как ее мать, получив это известие, достала ткань и села вышивать крест. Рано утром на следующий день она вместе с младшей дочкой отправилась к кресту, который стоит в десяти километрах от деревни. И только потом они стали собираться в райцентр. Священное локального сообщества, мезенской деревни, не совпадало с общим советским священным: в советское время ближайшие к деревням кресты были уничтожены, но те, что были установлены вдалеке, в лесах, продолжали служить местом паломничества. Не открываемое посторонним знание об общей святыне и общая забота о ней делают взрослое деревенское сообщество обществом посвященных (ил. 6).

Итак, священное — результат социального договора, конвенции. Именно поэтому словари разных эпох предлагают для него разные толкования. Социальным производным такого священного, его продуктом, являются коллективные ценности. Они полагают область должного (совокупность императивов) или этос общества. Опыт священного предполагает переживание границ субъективности, но эти границы могут быть размещены в пределах общего жизненного мира, это — мы-переживание. Именно в силу содержащегося в нем трансперсонального опыта коллективной субъективности священное может полагаться в основании секулярного социального порядка. Назовем так социальный

³⁰ Адоньева С. Б. *Дух народа и другие духи*. С. 241–243.

порядок, в основании которого отсутствует коллективное переживание метафизического: нет священного завета, нет договора с Богом, признания Его присутствия и взятых на себя обязательств, нет скрижалей и коллективной жертвы.

Метафизический опыт, напротив, не конвенционален. Это — опыт переживания глубины мира и собственной глубины, он обнаруживает края реальности, ее «складки». Мы узнавали о них на собственном детском опыте переживания экзистенциального страха и позже, во взрослом возрасте, если он просто случался в ситуациях крайних, или становился предметом рефлексии, например, в поздних фильмах Андрея Тарковского, в книгах и высказываниях о. Александра Меня, Г. С. Померанца, А. Ф. Loseва или Д. С. Лихачева.

Но дискурс, который, как показал Мишель Фуко, определяет легитимные высказывания и формирует «дискурсивные формации» не способен отменить переживаний опыта, в том числе и опыта метафизического. Оказавшись на долгое время вне легитимного дискурса, такой опыт осваивался посредством частных дискурсов и практик повседневности, обеспечивавших к нему доступ. Они существовали вне публичного пространства, и поэтому оказывались в тени, вне идеологического контроля. Граждане Советского Союза встраивались в общество, в котором было место священному, но статус священного определяло государство. Иное священное теплилось свечками у иконостасов, обращение к нему было действием, очевидно, антигосударственным. Молящиеся Богу бабки, которых рисовали советские школьники вместе с «мексиканцами на велосипеде» и «медведями, которые лезут на дерево» совершали свое подвижничество, бесстрашно поддерживая повседневными практиками утренних и вечерних молитв и пасхальных куличей отличный от общего советского жизненный мир. На окраинах социально структурированного бытия — на задворках и свалках, под кроватью и в шкафах, на чердаках и в подвалах дети, чей мир еще только «отвердевал», имели дело с метафизическими границами, но обесцененный школой мир «молящихся бабок» не сообщал их опыту своих символических форм.

Частные практики и дискурсы современной повседневности удерживают не только твердость жизненного мира. Силами *лицом-к-лицу* существования первичных сообществ они создают площадки, с которых видны границы мира, различима его мягкость. Со времен Мирча Элиаде религиозные культуры представляются имеющими устойчивую смысловую топографию: сакральное — в центре, профанное — на периферии.

Сакральное — структурировано, проработано, организовано, символически выверено, профанное — размыто, неопределенно, слабо структурировано и т. д. Но современность демонстрирует иной порядок: метафизический опыт не скоординирован по отношению к священному. Он — частное дело каждого. Современное российское государство, которое предлагает общее священное — то бессмертные полки, то святые дары — мало знает о метафизическом опыте, как мало знают о нем и те, кто использует «народные» обряды в фольклоризованных представлениях, не различая их мистериальных планов. Священное прежних сообществ, составлявших когда-то население страны, профанируется стремлением власти использовать его для нужд общегосударственной идентичности, назначенной «сверху»: попытка тех, кто думает, что Бога нет, организовать тех, кто, как они предполагают, в Бога верит, под свои священные знамена. В опыте как минимум четырех последних поколений жителей России отсутствуют легитимные практики священного договора, полагающего социальный порядок. Это право, предполагавшее связь с метафизическим посредством подвига обета или жертвы, было узурпировано государством, когда оно создавало свою власть, сначала — империей и Святейшим Синодом, потом Советами с Партией и Лениным.

«Храм в своем здесь-стоянии изначально сообщает вещам их вид, а людям — видение себя. Эта возможность остается открытой до тех пор, пока творение остается творением, пока бог не покинул его»³¹.

Сегодня метафизические переживания и экзистенциальные страхи скрываются в частности повседневных дел, переживаний и частных разговоров, детских игр и взрослого творчества. Метафизический опыт, если он оказывается ар-

³¹ Heidegger M. *Origin of the Work of Art* // *Poetry, Language, Thought*, ed. And trans. Albert Hofstadter. New York, 1971. P. 43.

тикулирован, взрывает локальный социальный порядок иерофанями, изменяющими траекторию жизни отдельного человека или малой группы, но не участвует в том коллективном договоре, который задает общий этос.