

ГЛАВА XV

МОДЕЛЬ «КУЛЬТУРЫ ОКЕАНА»

Итак, навигационные практики микронезийцев и элементы картины мира — суть плоды одного типа мышления, поэтому они а priori обладают некими общими характеристиками в сфере особого пространственного восприятия действительности.

Очевидно, что речь идет о том мышлении, которое принято называть «первобытным», «дологическим», «мифологическим» и которое, как считается, наиболее ярко проявляет себя именно в мифологии. Последняя, однако, помимо космогонических и космологических представлений («картины мира»), существующих в том числе ментально, проявляется вовне в виде «текста», созданного средствами обрядовых действий или фольклора.

Если мы обратимся к особенностям построения пространства собственно в микронезийских повествованиях, то увидим, что помимо диффузии, взаимоналожения «мифологического» и «рационального», включенности навигационной логики в мифологическое восприятие мира (и наоборот) существует некая независимая область, в которой миф не пересекается с рациональными версиями традиционного знания.

Само по себе существование некоего текста подразумевает наличие уровней взаимодействия: собственно героя, о котором повествует данный текст, реципиента — того, к кому он обращен, и посредника — исполнителя или рассказчика. Даже в случае отсутствия последнего сам текст выполняет эту опосредующую функцию, благодаря которой, вне зависимости от формы передачи мифа, персонаж пребывает в пространстве мифа и действует по его законам. Можно было бы сказать, что в этом и состоит отличие: в одном случае мы имеем дело с фактами реальной жизни, в другом — с условностью, формой, стилем изображения. Для нас, впрочем, важно не просто констатировать это очевидное различие, а рассмотреть, каким видится пространство в фольклорных произведениях, обращая внимание, прежде всего, на динамические аспекты.

Рассмотрим поведение героя в пространстве одного локуса. Когда действие разворачивается в одном «кадре», пространство

является, по сути, единой проекционной плоскостью, на которой располагаются все герои и события. Есть только один план — первый, и на нем действует тот персонаж, на котором в данный момент останавливается повествование. Как для героя (изнутри), так и для наблюдателя (снаружи) не существует перспективы, создаваемой путем расположения неравноценных (или неравнозначных в момент действия) объектов в пространстве. Появление динамического фактора — смещения героя относительно каких-либо персонажей или объектов, казалось бы, подразумевает глубину пространства, но она также носит довольно условный характер и может обозначаться, например, чередованием действий: «Юноша вышел из каноэ, подошел к мужскому дому, взобрался на помост вождя...» Д. Фишер, анализируя явление, которое он называет семантическим оформлением мифа, приходит к выводу, что данная последовательность говорит о «фокусировании» на описываемой сцене, приближая место, на котором будут разворачиваться события [Fischer 1966: 115].

Тем не менее такое «укрупнение масштаба» носит скорее смысловой, а не пространственный характер, оно обращено к реципиенту. Герой движется, как актер по сцене, а мы как будто подкручиваем колесико театрального бинокля. При этом мы следим именно за героем, остальные предметы и объекты просматриваются в качестве фона. В.Я. Пропп отмечал, что данная особенность — «равнодушие к обстановке, в которой совершается действие», — характерна для всех видов фольклора [Пропп 1976: 90–91]. Таким образом, мифологическое пространство одного локуса — это скорее некая декорация, причем набор составляющих ее предметов значительно важнее, чем их расположение.

Другим показательным аспектом оперирования пространством в фольклоре является особенность перемещения мифологического героя *между* локусами. Такое передвижение, в отличие от движения героя в пределах ограниченного, обозримого пространства, связано с качественным изменением «декорации», преодолением больших пространств, пересечением границ. Большинство перемещений в мифе, как правило, осуществляются единым актом, не столько представляя собой процесс, сколько обозначая его. Справедливо это и для микронезийской мифологии. Например, вертикальное движение здесь может осуществляться при помощи дыма, по морю герой путешествует, обратившись в плавающий плод [Сказки и мифы Океании 1970: 257; Lessa 1966].

Движение неотъемлемо не только от пространственной, но и от временной составляющей. Но поскольку способ передвижения носит чудесный характер, его процесс сжимается и крайне редко развернут и в пространстве и во времени. Волшебность (мгновенность) перемещения героев (которая может обеспечиваться констатацией смены локуса либо временными формулами: «скоро сказка сказывается...», «долго ли, коротко ли...» и т.п.) есть отчасти и особое свойство пространства. Такое сжатие пространства до двух точек «здесь» и «там», когда «там» сразу же, без какого-либо перехода становится новым «здесь», приводит к разрыву мифологического пространства. Оно состоит из отдельных локусов, связующая среда между которыми отсутствует.

Зачастую единственная информация, которой мы располагаем по поводу местонахождения и взаиморасположения локусов, это то, к какому миру («своему» или «чужому») они принадлежат. Таким образом, для мифологического повествования интерес представляет не топография, иначе говоря, относительное взаиморасположение локусов (и тем более смена их позиций в зависимости от движения героя), а их свойства, определяемые принадлежностью к чему-либо (небесный мир, подводный мир, «остров духов» и т.п.). Мифологические локусы — это некие наименования, условность, характеризующая которую важнее ответить на вопрос «что?», а не на вопрос «где?». Такое лишение пространства собственно пространственных характеристик заставляет его застыть. Подвижность находится как бы внутри героя. А дискретность его перемещения, отсутствие среды «схлопывает» пространство, лишает его глубины и проецирует на плоскость.

Одной из характерных особенностей как фольклорного, так и мифологического времени—пространства В.Я. Пропп называет закон «хронологической несовместимости», заключающийся в «несовместимости нескольких действий одновременно в разных местах». С учетом такой характеристики, как односторонность сказки, это вполне очевидно: «действие совершается по движению героя, и то, что лежит вне рамок этого движения, лежит вне рамок повествования» [Пропп 1976: 92]. Все, сказанное Проппом на примере русского фольклора, в целом вполне справедливо и для фольклора микронезийского. Здесь мы также можем видеть последовательное действие и движение повествования за героем. Встречается и частный случай проявления закона хронологической несовместимости,

когда при введении в канву сюжета второго героя первый «находится в бездействии, иногда даже просто спит» [Там же: 93]. Так, в микронезийском фольклоре мы находим мотив временной смерти героя и его оживления, характеризующийся бездействием умершего и активностью помощника [Lessa 1966: 10] (краткий перевод сказки см. Приложение 4).

В данном эпизоде, правда, можно отметить наличие одного нюанса. Фраза «по мере того как он приближался, тело сына Иолофата постепенно восстанавливалось» в некотором смысле может рассматриваться с точки зрения вовлечения двух героев в пространственно-временную связь. Но, разумеется, этого примера не достаточно, чтобы можно было подробно говорить об объемности пространства микронезийского мифа или его принципиальных отличиях в этом смысле от мифологии других народов. По крайней мере, данный пример не опровергает формулу обычного перемещения в мифе, которая задается двумя координатами — временной и пространственной, но таким образом, что действие в обоих случаях разворачивается в некоторой плоскости: либо по «вертикали», либо по «горизонтали».

Конечно, «первобытное» пространство, т.е. первобытное пространственное мышление и пространство мифа не совсем одно и то же, но все же последний является наиболее надежным источником для того, чтобы проанализировать особенности пространственного мышления в традиционной культуре. Это видно из совпадения еще одной, очень существенной характеристики. Сама структура «первобытного» пространства аналогична структуре пространства в сказках и мифах, в том числе и микронезийских. В данном случае речь идет о мироустройстве не с точки зрения наполнения / содержания пространства, а о его «форме». В мифе основной акцент делается на создании границ и разделении пространства: на мир людей, расположенный, как правило, на горизонтальной оси, и то, что находится ниже или выше него — области обитания существ нечеловеческой природы. Для решения этой задачи вполне достаточно двухмерной модели, поэтому важной особенностью структуры пространства является наличие всего двух осей — горизонтальной и вертикальной [Сказки и мифы Океании 1970: 225–339; Lessa 1966]. Пространство в мифологическом сознании поляризуется средствами оппозиции «своя сторона — чужая сторона». Именно эта оппозиция приобретает значение внешнего восприятия первобытного пространства в терминах двухмерности [Белков 1996: 33].

Суммируя сказанное, можно попытаться сформулировать, в чем состоят основные отличия между первобытными представлениями о пространстве (в том числе изображаемом повествовательно) и представлениями о том пространстве, с которым имеет дело навигатор. Как мы видели, в навигации окружающее пространство существует в целом как система образов, а движение — это непрерывный процесс, характеризующийся поддержанием пространственно-временной связи между объектами и постоянным контролем над перемещением, так что само соблюдение этой процедуры является залогом успешности.

В навигационном сознании мир выступает как объемный и подвижный, субъект же движения (навигатор) может восприниматься как бы замершим на одном месте; подвижной структуре пространства в навигации соответствует система оперирования, направленная на улавливание этого «внешнего» движения. В текстах мифов пространство и движение дискретны, но пространство лишено перспективы, оно плоское и застывшее как в пределах одной «декорации», так и по всей структуре. Несмотря на то что взаиморасположение различных локусов не всегда определено, структуру эту можно назвать жесткой, т.к. она требует мобильности героя, посредством которой и реализуется оперирование.

Таким образом, с операционной точки зрения, навигационное пространство в микронезийской культуре и пространство мифа оказываются в отношении энантиоморфизма по признаку подвижности / неподвижности.

Нельзя забывать, что австронезийские народы, в особенности достигшие так называемой удаленной (remote) Океании, по мере своего расселения преодолевали огромные расстояния. Исследователи океанийского фольклора отмечали, что мифология по большей части привнесена в этот регион извне, поскольку мореплаватели «подхватывали песни и истории повсюду, где они путешествовали, и пересказывали их» [Luomala 1959: 81]. Поэтому можно полагать, что в мифологической традиции могли оказаться мотивы, не соответствующие процессу адаптации к новым условиям культуры.

Однако представляется, что заимствования — не единственная и, возможно, не основная причина названных расхождений. Согласно Ю.Е. Березкину, миф в меньшей степени, чем другие культурные реалии, подвергается внешнему воздействию. Изменению в мифе подвержены образы окружающей действительности, воз-

можны вариации в интерпретации описываемых событий, но сюжеты, композиция мифа практически не эволюционируют, и «более поздние сюжеты не вытесняли архаические, а добавлялись к ним» [Березкин 1991: 184]. Действительно, ряд мотивов океанийской (микронезийской) мифологии вполне универсален. Это, например, творение мира из частей тела первопредка [Grimble 1972: 42], чудесное рождение (взросление) [Сказки и мифы Океании 1970] или мотив эдипова комплекса [Lessa 1956; Fischer 1966].

Способы перемещения в пространстве, которые позволяют нам его конструировать, также можно отнести к сюжетным явлениям, точнее к пространственному контексту сюжета. Как было отмечено выше, эти элементы являются если не универсальными, то достаточно типичными для множества мифологических текстов. Разумеется, носители протоокеанийских культур уже обладали своей сложившейся мифологией, в свою очередь ведшей свое происхождение от еще более ранних материковых народов. Основное ядро этой мифологии, в сущности, в неизменном виде было сохранено мореплавателями, в том числе и этносами, составившими население микронезийских архипелагов.

Совсем иначе происходило формирование практических навигационных навыков. Географические особенности островного мира Юго-Восточной Азии и Океании, обусловив достаточно быстрые и активные демографические и этногенетические изменения, привели к «скачкообразному» развитию ряда культурных реалий. На острие этих метаморфоз оказалось именно искусство мореплавания как необходимая реакция на быстро сменяющиеся внешние условия, а отчасти и как причина этих перемен.

Навигационные знания носили ярко выраженный адаптационный характер, а значит, в отличие от мифологии, имели жесткую пространственно-временную привязку. Кроме того, эти культурные явления формировались в разных регионах, в различные периоды времени и разными темпами. Несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что миф соответствует материковому этапу становления и развития протомикронезийской культуры, навигация — океаническому. Восприятие пространства в обоих случаях обусловлено особенностями окружения и продвижения на каждом из этих этапов. В этом смысле также можно заметить, что многие различия между европейскими и микронезийскими навигационными практиками обусловлены не только различием традиционного и научно-

го типов мышления, но и очевидно «сухопутным» восприятием пространства в нашей культуре. Подобное видение вполне близко современному западному человеку. Мы воспринимаем пространство как нечто неподвижное, а движение в нем — как свойство объектов (субъектов). Более того, несмотря на знания, существующие в нашей культуре, мало кто, кроме профессиональных геометров, способен мыслить объемно. Нашему обыденному мышлению больше свойственно проецировать предметы на плоскость.

В некотором отношении восприятие пространства в микронезийской культуре уникально. Эта уникальность формируется в результате конструирования окружающего мира / пространства средствами мифологического мышления, но с точки зрения рациональных методов оперирования. Успешность и профессиональность последних является императивом для данной, неповторимой по экологическому окружению, океанической культуры.

Если неподвижное пространство с подвижными объектами — плод «сухопутного» мышления и в каком-то смысле концептуализация и самой суши как некой «тверди» неподвижной, непоколебимой и стабильной [Flinn 1985: 74], то подвижный мир с застывшими объектами — это образ, возникший в навигационной практике микронезийцев. Это пространство, каким оно видится с поверхности моря, и отчасти оно и есть само море. Однако противоположный модус — суша с ее неподвижностью — не может быть исключен из системы «микронезийской пространственной идентичности».

Водное пространство как таковое, являясь экологической доминантой, ставит в иной контекст и само понятие земли. С другой стороны, море приобретает истинный статус только в рамках оппозиции земле. Показательным является тот факт, что вместо характерного для «сухопутных» культур противопоставления земли и неба в микронезийской традиции мы сталкиваемся именно с парой суша—море. Барроуз и Спиро подчеркивают, что в языке ифалукцев не существует слова, которое бы обозначало землю («earth») — как сушу и воду — в отличие от неба [Burrows, Spiro 1957: 93]. Земля — это только суша («land»), и она в первую очередь есть «не море». Если небо может иметь ту же структуру, что и земля (океан с островами), то подобного обобщения не может быть между водой и суши, здесь существует четкая граница — как пространственная, так и субстанциональная. Чтобы уподобить первое второму, необходимо сообщение очень важной характеристики, и именно — твердости

(неподвижности). «Однажды утром юноша по обыкновению пришел искупаться перед рассветом и, оглядевшись, увидел остров. Он взял палочку и протянул ее в сторону острова. Море стало твердым, и юноша перешел на остров» [Lessa 1966: 9]¹.

Таким образом, сущность микронезийского пространственного восприятия в целом определяется двумя оппозициями: море — суша и подвижность — неподвижность, где вторые являются качественным выражением первых и в определенном смысле изоморфны им. В контексте всей микронезийской культуры значение этих понятий выходит за рамки мифологической и навигационно-практической форм мировосприятия. Они оказывают непосредственное влияние на различные сферы культуры и создают широкое поле для целого ряда этнографических интерпретаций.

Социальная модель отдельно взятого атолла в Восточной Микронезии (восток Каролинских и Маршалловы острова) строится на значимости результатов той или иной хозяйственной деятельности. Критерием этой значимости во многом выступает стабильность существования. При всем дефиците именно земля (суша) является источником пусть небольшого, но гарантированного количества средств к жизни. Работа на небольших участках земли, которая могла выполняться в одиночку или силами нескольких членов домохозяйства, оказывалась исключительно женской сферой деятельности. Все вопросы землепользования находились в ведении женщин. Как следствие — наследование земли по женской линии и появление института матриликальности, поскольку после заключения брака женщина не расставалась со своей территорией. С этим, в свою очередь, связан и матрилинейный счет родства. В результате происходит формирование такой социальной модели, где старшинство принадлежит не старшему мужчине, а брату старшей женщины². При этом высокий статус женщины в обществе сочетался с «неподвижностью» как социальной неактивностью — их

¹ Учитывая довольно позднее бытование текста и тот факт, что данная трансформация производилась с целью преодоления водной преграды, нельзя исключать проникновение христианских мотивов. Но даже в этом случае их интерпретация в свете микронезийских реалий особенно интересна.

² Разумеется, модель значительно сложнее, но для нас достаточно охарактеризовать ее основу.

мнение оглашалось и отстаивалось в коллективе голосами мужчин-братьев. В отдельных случаях можно говорить и о идеологической «неподвижности», своего рода ретроградстве, поскольку женщина как бы представляла саму традицию, олицетворяя устой общества.

Занятия мужчин — строительство каноэ, рыбная ловля и другие морские промыслы — требовали объединенных усилий коллектива. Эта деятельность характеризовалась необходимостью перемещений, «подвижностью», не обещая взамен экономической стабильности. Данные качества отчасти сообщались и символикe мужского в микронезийской культуре, соответствуя социальной подвижности мужчины (переход в дом / группу жены) и отсутствию абсолютной власти в общественной сфере [Элкайр 1988; Petrosian-Nusa 2005].

Примечательно, что данная модель функционировала у обществ, обитающих на атоллах. Уже на острове Яп — одном из немногих вулканических, т.е. наиболее крупных и плодородных островов Микронезии, владение землей, локальность брака и вся полнота социально-политических функций переходит к мужчинам. Женщины хотя и рассматриваются в качестве «охранителей» естественных благ, но в реальности обладают незначительной политической властью [Элкайр 1988: 110–116]¹.

Более широкие и сложные социально-экономические связи возникали в рамках межостровного обмена, который в условиях Микронезии являлся важной составляющей экономических отношений, способствуя перераспределению ограниченных ресурсов. Здесь владение землей также играет ключевую роль. Так, население острова Яп, находясь в относительно благоприятных экономических условиях, снабжает своих «малоземельных» восточных соседей самым необходимым — продуктами питания, а взамен получает «предметы роскоши» — украшения, циновки и т.п. Отношения внутри этого сообщества, известного под названием «sawei» («swei»), строятся по принципу патроната. Экономическая стабильность япцев соотносится с их высоким социальным статусом и фактической «неподвижностью»: плавания на Яп — это и обязанность и необходимость для данников.

¹ Элкайр приписывает сходную модель отношений и населению ближайших к востоку от Япа групп Улити и Фаис, полагая, что это может рассматриваться как следствие заимствований.

Таким образом, существование в определенном физическом (экологическом) пространстве определяется не только специфическими способами адаптации в виде практических знаний и навыков. Особенности и семантика основных составляющих этого пространства проникают на различные уровни культуры, формируя модель трансляции и функционирования некоего определяющего для данной культуры содержания. Это еще раз иллюстрирует тот факт, что явления как духовной, так и материальной культуры происходят из одного источника. Особенности конструкции каное и стратегия миграций, традиционные знания и представления, семантика пространства и социально-экономические институты формировались параллельно и обуславливали друг друга. Стандартное утверждение, что культура — продукт мышления, приобретает свою особую конкретность на микронезийском материале.