

## ФЕНОМЕН ПУТЕШЕСТВИЯ В КАТЕГОРИЯХ ИДЕНТИФИКАЦИИ И ОРИЕНТАЦИИ

**Введение.** Исходными аспектами человеческого бытия в мире К. Норберг-Шульц полагает идентификацию и ориентацию, позиционируя первую в качестве основы чувства принадлежности человека, а вторую — как основу для его стремления и способности фигурировать как *homo viator*, что тоже является частью человеческой природы [1, с. 5]. Сравним в феноменологии места И-Фу Туана: «человеческие существа нуждаются и в месте, и в пространстве. Жизнь человека — это диалектическое колебание между безопасным пристанищем и приключением, привязанностью и свободой» [2, с. 194—206]. Категорию пространства, ориентации в пространстве, членения пространства, т. е. определения места, своего и чужого, Т. Чепелевская называет одной из важнейших категорий, отражающих и формирующих модель мира, а «движение в пространстве — универсалия, отражённая в любой модели мира; движение как реальное, так и метафорическое, степень его интенсивности и направленности не только актуализирует конкретную модель мира, но и определяет её структуру» [3, с. 375]. В глобальном мире, где индивидуальное пространство человека способно расширяться до планетарных масштабов, усложнилась не только его способность к ориентации, но и, в силу этого, способность к идентификации. Человек постепенно забывает путь домой и жажду поиска этого пути. Но растраченное в постоянном движении чувство Дома не отменяет потребности в нём, заставляя человека ностальгически искать и разочарованно отвергать временные ориентиры и приюты, надеясь, тем не менее, на обретение пристанища и себя в конце пути.

**Основная часть.** Модели различных путешествий (путь-дорога, жизненный путь, путешествие в мир иной, путешествие в свадебной, праздничной календарной обрядности) отличаются друг от друга конкретной целью и содержанием действия. Однако все они объединены одним мотивом — движения через границы и сферы (зоны, локусы) мифопоэтического пространства, который задаёт определённый стереотип магического (совокупности утилитарного и символического) поведения путешествующих людей [4, с. 226]. В этом контексте модели различных путешествий подобны. Об этом подобии в своих работах утверждают специалисты, изучающие «переходные» мотивы в погребальной, свадебной, календарной обрядности древних и современных народов (Л. Виноградова, Т. Золотова, Л. Невская, В. Ольховский, М. Подольский, О. Седакова, А. Соболев, В. Чистяков и др.). Но несмотря на общий «культурный крен» современных научных исследований и осознание «укоренённости» современных социокультурных процессов в культурной традиции, этномифологическая составляющая культурной истории ещё не нашла должного понимания в своей инвариантной сущности — как носитель информации о тех алгоритмах и моделях, которые закладываются в основу становления любого нового культурного порядка и осознания человеком своего места в новых культурных параметрах.

Одним из таких инвариантных алгоритмов поиска и обретения человеком себя в координатах идентификации и ориентации является мифологическая модель путешествия, которая и стала предметом данного исследования.

В стилистике словарно-культурологического определения путь (дорога) — это 1) мифологема движения, пространственно-временной ориентации и цели; 2) аспект смысла жизни и вектор истории; универсалия научного и художественного познания и культурного творчества. Значимое наполнение в аспекте пути получают слова-сигналы: «порог», «граница», «перекрёсток», «центр», «край», «кайма», «рамка», «межа», «указатель» («придорожный камень», «столб», «крест», «веха»), «поворот», «мост», «застава», «круг», «кольцо», «спираль», «синусоида», «стрела», «возврат», «горизонт», «горизонталь/вертикаль», «ступик», «обочина», «поле», «тропа», «гора», «серпантин» и т. п. [5, с. 421]. В силу этого создание целостной картины движения человека в пространстве диктует необходимость «осмыслить семантическую наполненность каждого фрагмента пространства, через который идёт передвижение, соотносить магические акты, которые осуществляют путешественники, с конкретными фрагментами пространства, изучить семантику этих актов» [6].

Путешествие людей всегда происходило и происходит в мифологическом пространстве [7], которое имеет различные по семантической содержательности зоны, разделённые границами [8, с. 341]. В древних культурах существовали чёткие представления не только о границах, разделяющих «тот» и «этот» свет, но и о том, в какие моменты они открываются. Как отмечает Е. Левкиевская, «Легче всего это происходит на различных рубежах, поворотных точках, как временных, так и пространственных. В пространстве роль “ворот”, через которые можно проникнуть из одного мира в другой, играют различные естественные и созданные человеком границы: пороги и окна дома, печная труба, ворота, межи полей, границы между сёлами и тому подобные места, а также водоёмы (особенно омуты и водовороты) и деревья. Во времени такими рубежами в сутках являются полдень и полночь, а в году — периоды зимнего и летнего солнцестояний и, в меньшей степени, весеннего и осеннего равноденствий» [9]. Система границ, сложившаяся в славянских народных традициях, не только чётко обозначала пространственные и временные границы освоенного мира, но и регламентировала социальные, семейные и общественные отношения, вообще отношения с «чужими», а также ограничивала или регулировала контакты с сакральным [10, с. 130].

В этой системе координат особое место занимает дом как воплощение сакрального центра, а также альфа и омега — исходная точка и цель любого путешествия. Представляя собой самостоятельное замкнутое пространство, ограниченное от внешнего мира и контролируемое человеком, дом противостоит открытости, неограниченности, неопределённости и хаосу чуждого пространства и является средством защиты от его опасностей для человека. Т. Цивьян отмечает, что дом — это мир, приспособленный к масштабам человека, поэтому структура дома в основных чертах повторяет структуру внешнего мира; созданный человеком и принадлежащий человеку дом существует отстранённо от него и приобретает самостоятельную значимость и активность, обеспечивая защиту живущих в нем людей и осуществляя связь с внешним миром [11, с. 72]. Наиболее значимыми элементами дома в семиотическом плане являются его границы — стены, крыша, пол. В качестве границ жилища С. Махлина определяет также локативы (печь, стол и др.), подчёркивая при этом семиотическую значимость и первостепенность входов и окон [12, с. 56]. Именно эти элементы дома «выполняют одну из важнейших функций человеческого жилища — обеспечивают вход/выход и укрытие от внешнего мира, визуальную и сакральную связь с окружающим миром. Если окна, дверь, порог — элементы дома, “открывающие” его, то стены, крыша, углы “закрывают”, скрепляют его как в физическом, так и в мистическом смысле» [13, с. 131].

Пределы границ жилища обозначил М. Элиаде: «Ограда, стена или круг из камней, замыкающие сакральное пространство, принадлежат к числу самых древних архитектурных моделей святилища» [14, с. 141]. По убеждению М. Элиаде, семантика дверей и порога (А. ван Геннеп также рассматривает порог как часть двери) — это не только барьер, граница, разделяющая и противопоставляющая два мира, но и, с другой стороны, это то парадоксальное место, где они сочетаются, где мир мирского может перейти в мир священного, — именно поэтому оно и является столь значимым [15, с. 25]. Уточним, что понятие сакрального пространства предполагает идею повторения некой изначальной иерофании, которая освятила некогда данное пространство, преобразив его, придав ему особый смысл, иначе говоря, отделив его от окружающего профанного пространства [16]. Таким образом, порог и дверь жилища — граница между внешним (чужим, враждебным) и внутренним миром, щит от инородного пространства, знак начала и завершения, место пребывания душ предков родного дома, символ встречи и разлуки, надежды, оберег, — «это рубеж между чуждым миром и миром домашним, если речь идёт об обычном жилище, или рубеж между миром профанным и миром сакральным, если речь идёт о храме» [17, с. 24].

А. ван Геннеп полагает, что «только главная дверь, т. е. дверь, освящённая специальным ритуалом или же ориентированная в благоприятном направлении, является местом проведения обрядов входа и выхода. Другие же входы не имеют значения промежуточной области между миром семьи и внешним миром» [18]. Значительно более убедительной выглядит трактовка символической функции двери (парадной двери) как средства «регламентированной» связи с внешним миром, которая обеспечивает замкнутость жилищного пространства и безопасность находящихся внутри. В фольклорном мире закрытую изнутри дверь невозможно открыть снаружи [19]. «Регламентированную связь с внешним миром представляют двери. Вот почему так много ритуалов, загадок, присказок, связанных с дверью» [20]. Дверь, укреплённая оберегами, нарисованным крестом, как правило, является непреодолимым препятствием для нечистой силы, ей противостоят окно и печная труба, которые служат входом/выходом для существ сверхъестественного мира [21]. В отличие от двери, входы через окно, дымоход и т. д. символизируют «нерегламентированную» связь с внешним миром [22].

Регламентирующую функцию двери дублируют связанные с ней элементы — замок и порог, которые также заключают в себе сакральный смысл. С образом двери, с действием отпирания двери, через которую на этот свет «впускается» новая жизнь, ассоциируются в народном сознании роды. Для благополучного исхода родов, для того, чтобы они были скорыми и лёгкими, отпирались все имеющиеся в доме замки, вплоть до самых маленьких [23, с. 374]. Открытость замка как материального элемента границы через магический механизм уподобления способствовала, по народным представлениям, размыканию сакральных границ между мирами и облегчала процесс перехода младенца из потустороннего бытия в земную жизнь. В триедином граничном комплексе «замок—дверь—порог» наибольшим сакральным статусом обладает порог, который разделяет два пространства [24], выступает концентрированным выражением границы домашнего пространства [25]. Ритуальный смысл порога храма или дома, какими бы различными способами не оценивали и не интерпретировали его в течение веков, также объясняется «отделяющей функцией границ» [26]. Это символическая граница между домом и внешним миром, между миром живых и миром мёртвых, место обитания охраняющих жилище душ предков, непроходимое препятствие для нечистой силы. В соответствии с такими представлениями кое-где в Украине вплоть до XIX в. сохранялся обычай закапывать у порога умерших некрещёных младенцев, чтобы каждый, кто переступает порог, «крестил» их [27, с. 319]. На Гуцульщине перед обрядом крещения ребёнка укладывали именно на порог, а мать переступала через него трижды [28].

У порога есть своя «стража»: боги и духи, защищающие вход и от злых людей, и от дьявольских и иных злых сил. Поэтому именно на пороге совершаются жертвоприношения божествам-хранителям. Также на пороге в некоторых древневосточных культурах (Вавилон, Египет, Израиль) произносились приговоры [29, с. 25—26]. Как замечает А. ван Геннеп, «Охрана границы, могла быть непосредственной или опосредствованной: она препоручалась божествам границ (например, тем, что изображены на вавилонских кудурру), Гермесу, Приапу и им подобным; защита от проникновения на подобную территорию носит, таким образом, характер собственно магически-религиозного запрета» [30]. «Переступить порог» означает приобщиться к новому миру [31], перейти в новое состояние. С древнейших времён начало любого нового этапа символизировалось открытием или прохождением врат, переходом через порог. Поскольку в научных исследованиях традиционной обрядовой культуры термин

«переход» используется для обозначения трёх различных ритуальных реалий, то исследовательница украинских обрядов М. Маерчик предлагает «различать такие виды перехода: переход социальный (изменение социально-возрастного статуса), переход территориальный или пространственный (смена места жительства/пребывания), переход мистический или мифический (символическая трансформация лица, символическая смерть, символическое преобразование). Все они связаны между собой, но содержательно различны [32, с. 6].

Пальма первенства в деле систематизации и концептуализации обрядов перехода заслуженно принадлежит французскому этнографу, фольклористу, исследователю первобытной религии А. ван Геннепу, который искал общую логику в различных ритуалах, невзирая на значительные различия в формах их протекания. В результате учёный в своём фундаментальном труде 1909 г. “Les rites de passage” («Ритуалы перехода») выдвинул и обосновал тезис, что большое количество различных обрядов выполняют одинаковую функцию: организуют переход человека из одного состояния в другое, из одного мира (космического и общественного) в другой. Такие обряды учёный назвал обрядами перехода (rites de passage). Согласно соображениям исследователя, ритуалы перехода состоят из трёх последовательных стадий: прелиминарной (сепарация) — стадии выхода из предыдущего состояния; лиминарной (переход) — стадии пребывания между состояниями; постлиминарной (агрегация) — приобщения к новому состоянию [33].

Путешествие является специфической областью деятельности человека, которая обладает устойчивыми традициями в выборе дня пути, подготовке к путешествию, проходах, остановках на отдых и ночлег, этикете гостя и т. д. После завершения этапа выхода из дома, отправления коллективом человека (группы лиц) в дальнюю дорогу «каждый уходящий человек переставал быть членом конкретного коллектива, переставал играть в нем свою функциональную роль — он “умирал” для общества. Для обеспечения благополучного возвращения в “этот мир” — “последующего оживления” необходимо было уже на данном этапе соблюсти значительный комплекс обрядовых действий, количество которых напрямую зависело от тяжести, опасности предстоящего пути. Осуществление этой суммы знаний в присутствии и при участии всего коллектива, для осуществления замыслов которого отправлялся в дорогу человек, привело к тому, что данный комплекс обрядовых и магических действий сохранился до настоящего времени у целого ряда народов» [34, с. 139].

Особую роль играют так называемые «нейтральные области»: каждый, кто переходил с одной территории на другую, в течение достаточно длительного времени находился и в жизни, и в магически-религиозном смысле в особой ситуации: он оказывался между двумя мирами. Эту ситуацию А. ван Геннеп назвал промежуточной (marge): «это промежуточное состояние, одновременно и воображаемое и реальное, в большей или меньшей степени выражено во всех церемониях, которые сопровождают переход из одного магически-религиозного или общественного состояния в другое» [35, с. 22]. Переходные состояния очень опасны как для самого человека, так и для окружающих, потому что, во-первых, он находится как бы на границе «того» и этого миров и уязвим для нечистой силы, а во-вторых, он сам или ещё не человек, или уже не человек, то есть существо, соприкасающееся с по-сторонним миром и способное невольно навредить окружающим [36].

Последним этапом традиционной культуры передвижения человека являлся этап возвращения домой, сопровождаемый комплексом ритуалов агрегации [37], соотносимых (в обратном порядке) с обрядами сепарации. Как следствие, человек «воскресал» для семьи, общества (коллектива), из которого он ранее удалился. На этом этапе «происходил обратный “переход” всех горизонтальных границ мифологического пространства. При осуществлении этого перехода у многих народов в древности существовал жёстко регламентированный комплекс обрядов, смысл которых сводится: а) к благодарению всех, кто поддерживал путника в дороге (оставшихся “домочадцев”, духов предков, живых родственников в других населённых пунктах; б) очищению путника от влияния “неорганизованного пространства”; в) недопущению прорыва элементов “хаоса” в “космос”. Только после проведения целого комплекса сложных обрядов происходило “принятие” человека в коллектив» [38, с. 122].

Невозможно, как видим, чётко определить рубеж между путешествием в мифологическом и реальном пространстве, как невозможно провести границу между системой мифов и повседневностью: они постоянно соприкасаются друг с другом, создавая неповторимый облик конкретных культур. Изучение мифа вне пространства повседневности никогда не может быть полным и всесторонним. Вместе с тем миф даёт возможность конструировать представления об обыденном мире [39, с. 300]. Сегодня мы переживаем своеобразный «мифологический ренессанс» [40, с. 10], заново осознавая мифологизм как часть культурного и личностного сознания человека, как иную форму отражения реальности, наряду с наукой, искусством и прочими способами отражения мира. Мифотворчество снова признаётся неотъемлемой частью жизнедеятельности людей: человек либо обращается к уже существующим мифам, сказкам, легендам, либо создаёт новые. Политическая мифология, сетевой фольклор, обилие фэнтезийной и эзотерической литературы (и всё более заметное возрастание интереса к ним) — вот лишь те немногие сферы, где отражаются новые тенденции в изменении мировоззрения и мышления современного человека [41, с. 182]. По сути, происходит сочетание граней реального и воображаемого, совмещение реальностей — объективной и мифологической, — и это созвучно определяющей тенденции постмодерна. Определить в этом хаосе изменений свойства развития отдельного индивида и общества в целом представляется очень важным, поскольку это может оказаться не только ключом к пониманию сути социокультурных процессов в фундаментальном смысле, осознания противоречивых тенденция культурогенеза, но и полезным для решения важных практических задач сохранения культурной идентичности.

**Заключение.** Путешествие, сопряжённое с уходом из родного дома, с особой остротой даёт возможность осознать, что дом, жилище, обитель, семейный очаг — это средоточие основных жизненных ценностей человека,

семьи и рода. Человек уходит в большой мир, чтобы вернуться. Безусловно, по мере нарастания процессов глобализации место пребывания человека постепенно утрачивало первоначальные сакральные смыслы, а понятие дома как личного жизненного пространства человека, семьи, общины, природы разрасталось до масштабов Отечества, а затем и Космоса как всечеловеческого дома. Тем не менее неизменной оставалась такая важная характеристика дома, как отмеченная Р. Геном идея центра, равно как и осознанное или неосознанное, но неистребимое стремление человека вернуться к нему. И именно на фоне этой идеи возрождаются полузабытые сакральные смыслы духа местности (*genius loci*), формируется новый тип ценностного отношения к родным пенатам, что чрезвычайно актуально для современной Украины, где процесс самоидентификации происходит крайне болезненно из-за накопившихся противоречий в системе ценностей — национальных и локально-индивидуальных (территориально-культурных, этнических, религиозных). И в данном контексте идентификация через локальность, когда за основу приняты ценности дома, малой родины, её природы и культуры, могли бы снять наиболее острые противоречия процессов личностного самоопределения. Кроме того, обращение к данной проблематике в контексте философской и культурологической мысли может рассматриваться и как альтернатива тем тенденциям, которые растворяют локальное культурное начало, унифицируя его в глобальной массовой культуре.

#### Список цитируемых источников

1. Norberg-Schulz C. *Genius loci. Towards a phenomenology of architecture*. New York : Rizzoli, 1980. 213 p.
2. Tuan Yi-Fu. *Literature and Geography: Implications for Geographical Research // Humanistic Geography: Prospects and Problems / ed.: Ley, Marwyn Samuels. Chicago : Maaroufa P, 1978. P. 194—206.*
3. Чепелевская Т. И. Концепты дома и дороги/пути // Категории и концепты славянской культуры : тр. отдела истории культуры. М. : Ин-т славяноведения РАН, 2007. С. 374—386.
4. Матвеев А. В. Традиционная культура путешествия. Общие вопросы // Народная культура Сибири : материалы X науч.-практ. семинара Сибир. регион. вуз. центра по фольклору. Омск, 2001. С. 225—230.
5. Исупов К. Г. Путь в лабиринте // Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века. СПб. : Рус. христиан. гуманитар. акад., 2010. С. 421—437.
6. Матвеев А. В. Традиционная культура путешествия. Общие вопросы. С. 227.
7. Там же. С. 225.
8. Топоров В. Н. Пространство // Мифы народов мира : энцикл. : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М. : Совет. энцикл., 1991—1992. Т. 2. С. 340—342.
9. Там же. С. 202.
10. Левкиевская Е. Мифы русского народа. М. : Астрель : АСТ, 2007. 526 с.
11. Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // Труды по знаковым системам : в ? т. Тарту : Изд-во ТГУ, 1978. Т. 10. Семиотика культуры. С. 65—85.
12. Махлина С. Т. Семиотика культуры повседневности. СПб. : Алетей, 2009. 232 с.
13. Лантух Н. А. Дом как сакральный центр и сакральная граница в русской национальной картине мира // Культура народов Причерноморья. 2000. № 13. С. 129—135.
14. Элиаде М. Трактат по истории религий. СПб. : Алетей, 1999. Т. 1. 391 с.
15. Невская Л. Г. Дорога в погребальном обряде (литовские и русские параллельные тексты) // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. М., 1978. С. 104—108.
16. Элиаде М. Трактат по истории религий. С. 140.
17. Геннеп А. ван. Обряды перехода : Систематическое изучение обрядов. М. : Восточ. лит., 2002. 198 с.
18. Там же. С. 27.
19. Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира. С. 69.
20. Махлина С. Т. Семиотика культуры повседневности. С. 56.
21. Лантух Н. А. Дом как сакральный центр и сакральная граница в русской национальной картине мира. С. 131.
22. Махлина С. Т. Семиотика культуры повседневности. С. 56.
23. Энциклопедия суеверий. М. : Миф : Локид, 1995. 560 с.
24. Элиаде М. Трактат по истории религий. С. 144.
25. Лантух Н. А. Дом как сакральный центр и сакральная граница в русской национальной картине мира. С. 131.
26. Элиаде М. Трактат по истории религий. С. 144.
27. Славянская мифология : энцикл. слов. М. : Элвис Лак, 1995. 416 с.
28. Потапенко О. Поріг [Електронний ресурс] // Словник символів / за заг. ред. О. І. Потапенка, М. К. Дмитренко. URL: <http://ukrlife.org/main/evshan/symbol.htm> (дата обращения: 04.11.2015).
29. Элиаде М. Священное и мирское. М. : Изд-во МГУ, 1994. 143 с.
30. Геннеп А. ван. Обряды перехода : Систематическое изучение обрядов. С. 20—21.
31. Там же. С. 11.
32. Масрич М. С. Українські обряди родинного циклу кризь призму моделі переходу : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.05. Київ, 2002. 20 с.
33. Геннеп А. ван. Обряды перехода : Систематическое изучение обрядов. С. 15, 24.
34. Матвеев А. В., Михалева Т. В. Традиционная культура передвижения человека (на примере этнографической группы казахов Омской области). Отправление в дорогу // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 2001. № 1. С. 138—143.
35. Чепелевская Т. И. Концепты дома и дороги/пути. С. 22.
36. Левкиевская Е. Мифы русского народа. С. 483.
37. Элиаде М. Священное и мирское. С. 25—26.
38. Матвеев А. В., Михалева Т. В. Традиционная культура передвижения человека (на примере этнографической группы казахов Омской области). «Дорога в хаосе», «Возвращение» // Культурологические исследования в Сибири. Омск, 2001. № 2. С. 117—125.
39. Бабаева А. В. Миф в пространстве повседневности // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. СПб. : Изд-во С.-Петербур. философ. о-ва, 2001. С. 300.
40. Апинян Т. А. *Aesthesis et mythos: эстетика перед лицом неомифологизма // Эстетика сегодня: состояние, перспективы : материалы науч. конф. СПб. : Изд-во в С.-Петерб. философ. о-ва, 1999. С. 10—13.*
41. Лисина Е. А. Основные функции ритуализации времени и пространства в сказках и литературе «фэнтези» / Бренное и вечное: социальные ритуалы в мифологизированном пространстве современного мира : материалы Всерос. науч. конф. Великий Новгород, 2008. С. 182—185.