



СМЫСЛЫ И ОБРАЗЫ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА В СИСТЕМЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

С.К. БАШИЕВА, А.И. ГЕЛЯЕВА, З.А. КУЧУКОВА

«Движущаяся география» глобализирующегося мира сегодня, как никогда остро, поставила перед Россией комплекс вопросов, связанных с формированием российской национальной идентичности. При этом ориентиром никак не может быть «смирительная рубашка» советской идентичности, императивно подводившая все составные элементы «союза нерушимого» к единому гомогенному знаменателю. Совершенно очевидно, что следует искать некий вариант российского «мультиверсума», где бы каждая этноединица имела стимул не только к самовыражению и самопрезентации, но и к конструктивному диалогу с сопредельными культурами с осмысленным учетом общего и особенного, локального и универсального.

В этом отношении, на наш взгляд, недооцененной областью остается лингвокультурология, способная посредством анализа языковых архетипов, концептов пролить многомерный свет на этническую картину бытия, раскодировать «логос и голос» народа. К счастью, лингвокультурология, немислимая без компаративистики, не замыкается на этноцентризме и разворачивает широкую сеть сравнений, сопоставлений, воспроизводящих модель поликультурного мира. В данной статье с позиций лингвокультурологии и, обращаясь к фундаментальным категориям времени и пространства, мы ставим перед собой цель пролить свет на сущностные особенности карачаево-балкарской, и шире, кавказской этнической идентичности, а также выявить, что в них специфического и что – общего, российского.

Временная модель мира: человеческие измерения

Время является одной из сложнейших онтологических категорий, представления о котором чаще всего носят антропоцентрический характер. Так, греческие философы Антифонт и Криптолай «признавали время мыслью и мерой, а не объективной субстанцией»¹. Августин Блаженный считал время внутренним

переживанием души. Такой антропологический подход к рассмотрению категории времени решает вопрос в пользу субъективности этой категории. «Мы сами, — пишет О.Шпенглер, — являемся временем...»². Наверное, стоит ограничивать время как физическую сущность, математическую абстракцию и время как субъективное переживание человека. Математическое время является иным временем, чем «время внутренней судьбы человека»³. Вербальные описания временных отношений отражают время, «схваченное» человеческим сознанием, то есть то, каким образом человек воспринимает время.

Временная парадигма в языке включает в себя такие когнитивные поля, как в древности (давно), прошлое, недалекое прошлое, настоящее, будущее, отсутствие времени (значение «никогда»). Кроме того, в понятии «время» сопряжены представления, относящиеся к разным мирам человека: физическому, философскому, историческому, бытовому, духовному. В отличие от пространства, время недоступно чувственному восприятию. Течение времени осознается не само по себе, а опосредованно — через восприятие изменений, происходящих в пространстве. Сопряженность пространства и времени, осознанная вербально, имеет непосредственное отношение к человеку, к сопряженности его тела и духа, ибо тело человека в материальной форме существует и в пространстве, и во времени, а «жизнь человеческого духа имеет только временное измерение»⁴. Не в этой ли сопряженности тайна и истоки различных способов языкового выражения пространственно-временных отношений, а значит — и ощущение идентичностей бытия?! Если пространственные объекты человек наделяет своими внешними, физическими свойствами, то время, являющееся для него не просто хронологической и хронометрической единицей измерения событий и явлений, а духовным параметром жизни, — акциональными свойствами, тем самым превращая в ценностный компонент картины мира. Кроме того, по словам Л.Н. Гумилева, «одним из индикаторов определения состояния народа... является отношение этнического сознания (каждого данного народа) к категории времени»⁵.

Естественно, что временные номинации различных языковых культур дают возможность проследить историю развития этнических сообществ, их традиции, культуру, нормы поведения, отношение к жизненным ценностям. В русском языке: давным-давно, в петровские времена, в мирное время, в военное время, в детстве, до седьмого колена; в карачаево-балкарском (кар.-балк.) — сабий

заманында «в детстве», сау заманында «при жизни», нарт ёмюрден къалгъан кёмюр (поэт.) «наследие древних времен (времен нартов)», жети атагъа дери «до седьмого колена (до седьмого отца)», урушну заманында «во время войны», заманны излеми «требование времени», эртде-эртде заманда (зачин сказок) «давным-давно», таш тегене, агъач элек болгъанда «в те далёкие времена, когда были каменные корыта и деревянные сита».

Особый интерес в этом контексте представляют образные выражения, свидетельствующие об эпохальных событиях в жизни того или иного народа. Так, в карачаево-балкарском языке присутствуют языковые единицы, позволяющие «обнаружить этногенетические корни происхождения народа и его религиозного мировоззрения»⁶: мажюсю заманда «во времена язычества», чууут къачха табыннган заман «время, когда поклонялись иудейскому кресту», тонгуз эт ашагъан заман «время, когда ели свинину», гяурла болгъан заман «время, когда были неверные» и т.д. Приведенные языковые факты помогают восстановить хронологию иудейского, христианского периодов в истории карачаево-балкарского этноса и подтвердить этнографические данные, а по сути – проследить генезис этнокультурной идентичности. Известно, что «хазарские правители пытались распространить у алан иудейскую веру», а затем «падение Хазарского каганата (965 г.) ускорило христианизацию в Алании»⁷, а аланы, заметим, являются генетическими предками балкарцев и карачаевцев⁸.

О приверженности карачаевцев и балкарцев к христианской религии, «о христианском пласте» в культурной идентичности свидетельствуют также названия месяцев и дней недели (никкол ай «июнь» (предположительно месяц святого Николая), геуурге кюн «вторник» (день святого Георгия), байрым кюн «пятница» (предположительно день святой Марии)⁹, а также некоторые названия населенных пунктов (Тотур, т.е. Федор, Аушыджер предположительно «св. Георгий», Шовгенбаш – «Главный священник»¹⁰. Историографами отмечен и иудейский «след» в языке кавказских горцев: например, название селения (которого сейчас нет) в Чегемском ущелье Дора (Джора) – «крест»¹¹, название дня недели шабат «суббота». Безусловно, приведенные выше примеры представляют культурологическую ценность.

С точки зрения теории номинации, а шире – специфики «этнической картины мира» небезынтересны способы определения времени через отношение к другим явлениям и событиям, как, например: кар.-балк. ач жыл келген эдиле «приехали в голодный

год», малла тау артына сюрюлген жыл «в год, когда скот был угнан за перевал», Пагону маллары кырылгъан жыл «в год, когда у Паго пал скот» и другие, в которых единицей измерения выступает не календарный год, не конкретные даты, а какие-то экстремальные, а потому запомнившиеся события.

Подобное восприятие времени, как отмечает Н. Гумилев, особенно характерно для народов, зависящих «от природы непосредственно». В то же время «встречаются племенные группы без отсчета времени, поскольку климатические условия их ареалов стабильны: бушмены в Калахари, некоторые племена Австралии и Новой Гвинеи, обитатели Огненной Земли и т.п.»¹² Появление же в языке единиц, обозначающих календарное время (месяцы, дни недели), несомненно, демонстрирует то, что оно стало играть у народов социальную роль, выступая «фактором общности».

Существуют, как известно, два основных представления, две главные, базисные модели времени (циклическая, линейная) — время как повторяемость однотипных событий «жизненных кругов» и время как однонаправленное поступательное движение¹³.

Повторяемость в языке временных циклов — смена дня и ночи, недель, месяцев, времен года и т.д. — находит особенно яркое отражение в языке. Так, в русском языке «слово «время» произошло от древнерусского «веремья» — «вращение, коловращение», отсюда и глаголы, с помощью которых описывается время, — течет, бежит, идет, летит, кружится, мчится, спешит, торопится и т.п. В основе образа времени лежит вращающееся движение как отражение природного ритмического цикла»¹⁴. Цикличность времени четко выражена в таком символе, как круг — рус. все возвращается на круги своя, земля круглая, кар.-балк. дунья кезиудю «всему свое время (то есть все возвращается)».

А для кавказца, заметим, основной характеристикой времени является его предельность, цикличность. Время в обыденном представлении, как и пространство, не абстрактная протяженность и «пустая» длительность, оно имеет начало, конец (предел, границы). Предельность временных представлений карачаево-балкарского этноса воплощена в категориальном обозначении заман (кар.-балк.) «арабск. время, период, эпоха, пора»¹⁵ и чакъ «уст. время, пора, период»¹⁶. Но наиболее ярко расчлененное выражение цикличности и предельности времени, начала и конца отражено в концептах кезиу (кар.-балк.) «очередь, период, пора»¹⁷ и ууахты «время, смерть»¹⁸. Если в концепте заман сознание горцев запечатлело представление о нерасчлененном течении време-

ни, то в концептах кезиу и ууахты — о линейном, циклическом, способном дробиться на самостоятельные сегменты. Смысловым компонентом понятия ууахты является необратимость времени, бессилие человека против течения времени, предопределенность какого-либо события: ууахты келсе «если наступит срок», а также абсолют смерти (ууахты жетсе — кьоймаз «если смерть придет — не минует»). Своего рода контекстуальным синонимом понятия «ууахты» в карачаево-балкарском языке является слово ахырзаман (букв.: конец времени) для обозначения конца света, т.е. конца всего (ср. кьыяма — светопреставление).

Известно, что язык как явление социальное, содержит в себе отпечаток психологии, мировидения народа-носителя. Он являет собой наиболее доступный и универсальный «информационный след» о прошлой жизни того или иного этноса. Очевидно, феномен времени и пространства интересовал человека с момента осмысления им окружающего мира, а потому он запечатлен в мифологических образах. Например, бог Зерван в иранской мифологии, богиня Ангерона в римской мифологии персонифицируют время, в частности, бог Зерван являет собой бесконечное время, а богиня Ангерона — смену времен года.

Наиболее ярко временная парадигма и пространственные отношения представлены в образных выражениях, фразеологизмах, пословицах и поговорках. Например, по фразеологизму кьалаупела заманда благодаря архаичному компоненту кьалаупела (время хаоса, стихийных бедствий), мы можем судить о древних временах, когда на земле царил беспорядок. В русском фразеологизме провалиться в тартарары, карачаево-балкарском жерни жети кьатысында «в преисподней» прослеживаются древние представления народов о подземном мире, который к тому же в понимании балкарцев и карачаевцев находится под семью слоями, ярусами.

Некоторые хронологические номинации связаны с конкретными историческими фактами. Так, в карачаево-балкарском языке: Николай заман «время правления царя Николая» — с периодом правления царя Николая, ёлетден бери «со времен холеры» — со временем, когда холера унесла многие жизни (по рассказам старожилов в начале XX века). В этих и других дескрипциях содержится богатая культурная и социально-историческая информация.

Языковые данные также свидетельствуют о том, что, как в пространственной, так и во временной сфере в номинациях соответствующих категорий использованы в целом одни и те же семантические мотивировки, одни и те же принципы наимено-

вания, которые обусловлены единством основных параметров и характеристик пространства и времени (начало, конец, предельность, протяженность, дальность, близость и др.)

Так, во многих номинациях как пространства, так и времени, использованы названия частей тела человека: карачаево-балкарские баш «голова», аякъ «нога» для обозначения начала и конца (жылны, айны, ыйыкъны башында «в начале года, месяца, недели» букв.: голова года, месяца, недели; жаз башы «весна» букв.: голова лета; айны, жылны аягъында «в конце месяца, года» букв.: ноги месяца, года) и бел «поясница» для обозначения середины во временной ориентации (кече белинде «в середине ночи» букв.: поясница ночи). В меньшем количестве наименования частей тела служат для обозначения времени в русском языке: все уже позади, впереди, повернуть время вспять (от существительного «пятка»). В приведенных примерах очевидно антропоцентрическое начало, проявляющееся в ориентации мотивировок на сферу человека, в переносе «человеческого» кода в семантическую зону времени, в использовании принципа аналогии в номинации.

Антропоцентрическая направленность номинаций, связанных со временем, имеет, как уже отмечалось, и этноспецифические особенности. Если в пространственных номинациях человек запечатлел в целом себя, свой внешний вид, уподобил себе конкретные пространственные реалии, то в обозначениях времени он отражает свое активное, ценностно ориентированное отношение к миру.

Так, для обыденного сознания карачаевцев и балкарцев в отличие от статичного пассивного пространства, которое «стоит», «лежит», «смотрит» (кар.-балк. таула мудах къарайдыла бийикден, сиеледиле... «горы печально глядят с высоты, стоят...»), время динамично, активно. Оно идет, летит (заман окъ учханлай барады), бежит (заманны жортууунда «в беге времени»), подгоняет себя (ёмюрле бир бирин сюре барадыла «а годы (века) идут, подгоняя друг друга»). Карачаевцы и балкарцы сравнивают ход времени с полетом пули: заман окъ учханлай барады «время летит, как пуля».

Осознавая скоротечность времени, бренность своего существования, человек пытается беречь, ценить время, тратить его с умом: жалгъан дуня «бранный мир», букв.: искусственный мир, заман жокъду «нет времени», заман табаргъа «найти, выкроить время», заманны къызгъаныргъа «жалеть о (пропущенном) времени», заманны аяргъа «экономить время», кезиуонде «вовремя»; заманында «вовремя» (ср. рус.: время — деньги; найти время, беречь время, потерять время и др.). Такое свойство, как

быстротечность, повышает ценность времени в глазах человека: къарап-къарагъынчы «в мгновение ока», кезню жумуп ачхынчы «не успеешь глазом моргнуть» (ср. рус.: оглянуться не успеешь, время пролетит; моргнуть не успеешь; в мгновение ока). Однако у времени есть и другое свойство – тянуться: рус. время тянется, долгий день; сравни: англ. time hangs heavy on one's hands «время тянется» (дословно «время тяжело висит на руках»).

Как предмет анализа большой интерес представляют также языковые единицы в значении «никогда», «отсутствие времени». Например, в таких выражениях, как атам (анам) къабырдан кё-тюрюлсе да «если даже родители воскреснут» – букв.: «если отец (мать) встанут с могилы», эшекге мюйюз чыкъса да «когда у осла вырастут рога» (ср. рус.: когда рак на горе свистнет), Черек ёрге айланса да «даже если река Черек потечет вспять», имплицитно присутствует отрицание возможности действия во времени.

Время как ценностный компонент языковой картины мира

Антропоцентризм временной модели мира обнаруживается, прежде всего, в том, что «время – и универсальная, и коллективная, и индивидуальная ценность, качественный параметр, вносящий свой вклад в организацию всех других ценностей»¹⁹. Небезынтересно в этой связи отметить, что самое дорогое, ценное для человека – жизнь – определяется через понятие «время». Так, в толковом словаре карачаево-балкарского языка наряду с другими значениями «жизнь» трактуется как «период (время) существования индивида»²⁰. Поскольку жизнь – время, отпущенное человеку от рождения до смерти, то неудивительно, что индивид и социум небезразличны к тому, чем оно заполнено: полезными делами или праздностью: мангылай тери бла жашаргъа «жить своим трудом», къолу къымылдагъанны аузу да къымылдар «у кого руки работают, у того и рот работает» (т.е. добудет себе пропитание), эртде тургъанны эркек аты тай табар (букв.: у того, кто рано встает, у того жеребец жеребится), иши-кючю болмагъан адам «бездельник», ишлемеген тишлемез «кто не работает, тот не ест», ашда-бёрю, шиде-ёлю «в еде – волк, в работе – мертвец». Время для горца измеряется включенными в его параметры социально значимыми совершенными (и несовершенными) делами. Негативный оценочный компонент содержат такие номинации, как тюшжат диалект. «человек, любящий спать до обеда», айланатур диалект. «праздношатающийся», кюнюн кеч эталмай айланган «тот, кто бесцельно проводит время».

Языковые данные свидетельствуют о том, что народ, чья жизнь была в полной зависимости от активного труда в определенное время года в суровых природных условиях, не мог вольно обращаться со временем. Поэтому выполнение дела в срок, вовремя — наиболее поощряемая, а привычка откладывать все на завтра — наиболее порицаемая этническим сообществом норма поведения: иги ишни болжалгъа салма, аман ишни болжалдан алма «хорошее дело не откладывай в долгий ящик, плохое дело не начинай (ни в какой срок)» (ср. рус.: куй железо пока горячо, не откладывай на завтра то, что можно сделать сегодня, лови момент и др.).

Сфокусированность человеческого восприятия на отклонениях от нормы и стереотипа жизни, отмеченная Н.Д. Арутюновой²¹, находит отражение и в концептуализации времени. Медлительность, выполнение дела в течение долгого времени, как и поспешность, — антиценности для этноса: чийбел «нерасторопный, рохля», ашыкыгъан суу тенгизге жетмез посл. «торопливая река моря не достигает», жел ургъанлай «быстро, поспешно» (букв.: как будто ветром снесло), женгил аякъ кир басар «поспешишь — людей насмешишь», кёп жат да бек чап посл. «много будешь лежать, придется догонять (т.е. упустишь время)» (ср. рус.: лодырь, бездельник; Тише едешь — дальше будешь). «Золотая середина», занимающая ведущее место в шкале ценностей народа, также находит отражение в языке: сабыр тьюбу сары алтын посл. «спокойствие (неторопливость) ценится как чистое золото». В приведенных примерах события оцениваются субъектом на основании принципа «приемлемо-недопустимо», т.е. с точки зрения их соответствия норме, установленной человеком.

Яркой экспрессивностью отличаются и поэтические представления времени в языках народов Кавказа. В них мы находим благоговение перед силой времени, его мифологизацию и персонафикацию: Тау черекча, терк озадыла кюнле, жашлыгына къайтыр кёпюрню заман ырхылары элтгендиле²² «Дни быстро протекают, как горная река, мост, ведущий в юность, унесли сели времени. Хронотоп многих стихотворений Кайсына Кулиева основан на поэтической формуле «как при Гомере», подчеркивающей циклическое возвращение всего, что было. Отмечая амбивалентное отношение Времени к человеку, автор пишет: «Время! И медом нас кормило, и ядом»²³. Существует концептуальная разница между объективно данным временем и его субъективным восприятием — эту истину открывает для себя влюбленный лирический герой

Алима Кешокова, убеждающийся в том, что «в часиках рвется пружина, если сходятся двое, любя!»²⁴.

Проведенный анализ «хроноса» показывает широту его смысловых горизонтов в кавказском лингвокультурном измерении. В сознании горца сосуществуют линейное время вечности, циклическое время природы, «вздыбленное» время национальной истории и микровремя отдельной личности. Время вечности — стержень бытия, оно совершенно и внутренне упорядочено замыслом Всевышнего. Вертикаль вечного времени «обёртывается» концентрическими кругами природной жизни, поддерживающими онтологический порядок универсума. Каждое прожитое личностью мгновение питает и формирует родовое или этническое «летоисчисление», которое, в свою очередь, укрепляет абсолют вечного времени.

Исследованный лингвокультурологический материал, отражающий временную и пространственную парадигмы, свидетельствует о том, что такие универсальные свойства естественного человеческого языка, как антропоцентризм и антропоморфизм, получают своеобразное преломление в культурно-смысловом мире этносов, лишней раз указывая на «ментальные разломы» и культурные контрасты в российском цивилизационном пространстве.

Пространство в мировосприятии человека — к спектру смысловых оттенков

Среди базовых категорий, на которых строится вся система человеческих знаний, наряду со «временем» числится и «пространство». А если конкретнее — реальное регионально-географическое пространство откладывает неизбежный отпечаток на ментальность этноса, формируя психологический облик его представителей, этнокультурные и онтологические характеристики.

О влиянии пространственных черт на мировосприятие народа можно судить, прежде всего, по системе мер, складывающейся наряду с официальной метрической системой в архаичном когнитивном мышлении разных народов. Так, по древнеанглийскому законодательству земель, принадлежащей дому лендлорда, считалась «земля, описанная радиусом расстояния, на которую хозяин с порога мог забросить своё копьё»²⁵. У тибетцев в ходу была мера пути, определяемая расстоянием, при прохождении которого сосуд с горячим чаем остывает настолько, что его можно выпить. Финны пользовались мерой пенникуулум, равной примерно 10 км, — на таком расстоянии древние суоми — охотники

слышали собачий лай. В Японии до сих пор площадь измеряют татами – величиной циновки в 1.5 кв.м. Согласно этнологической науке, «расстояние у чукчей измерялось энергетикой человека: «недалеко – только два раза вспотеть»²⁶. Кавказец, выросший в горах, где визуальное измерение расстояния обманчиво, больше доверял акустическому измерению – «один человеческий крик» («бир кычырым»).

Какие выводы можно сделать из этих фактов? Для англичанина с его «островным мышлением» характерно радиальное, концентрическое сечение пространства. В японской системе «терраисчисления», скорее всего, отразился дефицит земной тверди, дробящейся на малые форматы. Чукча, тибетец для измерения расстояния обращаются к термальным, температурным величинам, как к самым верным, в условиях сурового климата. Зооморфная стереометрия финнов тоже объяснима: плотную субстанцию лесистой зоны, естественно, архаичному финну целесообразнее было мерить звонкой акустикой собачьего лая. Земля кавказца, как выясняется, подчинена вертикальному ритму, она возвышается над уровнем земли, оказываясь в воздушном пространстве, поэтому и меряет его древний горец единицей «крика», прибегая к стихии воздуха. Горец чувствителен к параметрам голоса, тембру, громкости; знает место и время, когда следует переходить на шепот, поскольку громкий крик может вызвать в хрупкой системе гор сход лавины или камнепад.

Общим в приведенных примерах можно считать то, что человек, являясь «мерой всех вещей», из глобального все же вычленяет локальное, «досягаемое». В этом смысле для измерения территории он применяет этноантропологические величины, далеко не произвольные, а подсказанные спецификой ландшафта, температурным режимом, иными гео- и топографическими показателями «местопребывания». Вот еще один яркий пример «первичности» экосистемы: в сознании русского человека понятие «навести порядок» связывается с глаголом «убрать» (убрать посуду, убрать постель), т.е. фактически воссоздается равнинная микромодель пространства. Для горца (балкарца) «порядок» ассоциирован с глаголом «собрать» – собрать посуду, собрать постель. Создание окультуренной стопки, кучки в данном случае обусловливается подсознательным импульсом горца гармонизировать свой микромир с упорядоченностью, «дизайном» горного пространства.

Как показывает лингвокультурологический анализ, есть непреложный закон соответствия художественного, духовного про-

странства физико-географическому пространству, составляющему основу онтологического контекста личности. Подчеркивая соразмерность экосистемы народа его духовной культуре, Д.С. Лихачев называет природу «выражением души народа», а «пейзаж страны элементом национальной культуры»²⁷.

В свою очередь, гносеологический уровень поэзии отмечает яркие примеры пространственных ориентаций в мире, порой настолько противоположных, что аннулируется сама этническая витальность, не способная вписаться в новые координаты бытия. К примеру, основой художественного конфликта в поэме О. Сулейменова «Глиняная книга» является диаметрально противоположное отношение двух племён к пространству. Вождь одного из скифских племен, завоевав территорию персов, пытается принять бытийные измерения другого мира, вписаться в него:

«огонь костра запер в печь...
пространство стенами огородил»²⁸.

Но этого ему не прощают соплеменники, казнившие его, как преступившего основной закон кочевья: пространство, простирающееся у скифов до бесконечности, заковычивается преградами, дробится на части. О. Сулейменов в гротесковой форме показывает ситуацию, когда невозможность слияния племен оказывается обусловленной не историко-экономическими причинами (отношение покоренных и завоевателей), а сводится к драме несоответствия пространственных параметров.

Г. Гачев, анализируя мировоззрение кочевника, приводит интересный пример из киргизского фольклорного цикла об Алдаркосе — хитроумном пройдохе. Некий глупый богач приехал на базар продавать своих баранов. Вечером Алдаркосе пригласил его к себе в гости и любезно предложил переночевать в своей юрте. Гость, проснувшийся утром, увидел перед собой открытое пространство: оказывается, хозяева ночью забрали юрту, всё имущество богача и растворились в степи. Г. Гачев отмечает запечатленную в подтексте сказки «факультативность крыши и стен юрты», способных исчезнуть, как мираж, предоставив степняку желанную возможность оказаться в более привычной среде «неограниченного космоса»²⁹ в любой момент, — в чём, собственно, и заключается экзистенциальная сущность кочевника.

«Стереометрия» горца

В соответствии с кавказской «стереометрией» идеал горского поселения представляет собой крепость, систему самодостаточ-

ного и закрытого пространства. Для достижения онтологического спокойствия горцу важно иметь «пояс безопасности», обеспечивающий замкнутость со всех сторон. В северокавказском нартовском эпосе постоянно используется эпитет «гранитная крепость» для обозначения идеального поселения. Сходным определением «укромное местечко» древние сказители формулируют свое представление о совершенном локусе. Лингвокультурология позволяет выявить диаметрально противоположное отношение разных народов к единой пространственной модели. Так, если кавказским горцем идеализируется «укромное пространство», то в представлении латиноамериканца «пространство замкнутое, измеренное, ограниченное ассоциируется с несвободой, подчас с тюрьмой»³⁰.

Фольклор северокавказских народов изобилует сказочными сюжетами о богатырях и богатыршах, сила и удаль которых подчеркивается тем, что они способны легко преодолевать заборы и ограждения, не пользуясь воротами или калиткой. В одной из сказок «отец велит сыну огородить скотный двор. Сын натаскал из лесу жердей, поставил забор, а ворота не стал делать. Ведь их надо каждый день отпирать и запирать, а зачем, когда скотину можно через забор перебросить? Вот и стал джигит по вечерам брать коров за ноги и перекидывать их во двор, а утром выбрасывать обратно»³¹.

В данном отрывке отпечатались коренные устои мироощущения горца, для которого важна ситуация максимальной защищенности со всех сторон, подкрепляющаяся гротесковой идеей «присутствия отсутствия» ворот. Типологически сходный сюжет встречается и в транснациональной кавказской легенде о девушке Лячин (Сокол). В её случае мотив «неиспользования ворот» наряду с ландшафтными факторами предопределяется ещё и орнитогенным именем героини, отдающей предпочтение воздушному пространству.

Оппозиция «внутреннее – наружное» проявляется в широком спектре устойчивых мотивов, связанных с понятиями «граница», «дверь». У горца чрезвычайно обостренное отношение к сохранности своего культурного пространства, поскольку, помимо всего прочего, здесь сосредоточено множество сакральных объектов (Священные камни, горы, деревья и т. д.). Граница представляется как самый напряженный участок пространства в силу своей удаленности от сакрального центра. Сделать свой мир непроницаемым для вторжения чужого, инородного – одна из форм онтологического, культурного самоутверждения для горца.

**«Горец спотыкается в степи»:
вертикаль как мера пространства**

Можно себе вообразить, какого масштаба «экзистенциальный шок» пришлось испытать северокавказским народам (балкарцы, карачаевцы, чеченцы, ингуши), наделенным подобным мировидением, в момент насильственного выселения с исконных мест обитания в горах в 1943 – 1944 гг. «Выселенческий» фольклор запечатлел очень важные в этноонтологическом отношении образы, культурологическая интерпретация которых позволяет уточнить некоторые существенные особенности ментальности кавказских горцев. Они характерны тем, что «наружное» и «нижнее» синтезированы. Беда приходит «снизу» в образе солдат и офицеров НКВД, машин-студебеккеров, товарных вагонов, предназначенных в принудительном порядке переместить людей в чуждую для них среду обитания. Творимое воспринималось народом как унижение в прямом и переносном смысле. Фольклорно-лирический цикл, посвященный депортации горцев, сохранил любопытные сюжеты о трагедии людей на геосенситивном уровне, когда рельефы места обитания оказываются несоразмерными, несозвучными изначальной экосистеме спецпереселенца и, тем самым, усугубляют чувство тоски и безысходности. Вот самое первое впечатление горца, оказавшегося в чуждой этносреде: «Как добрались туда, настороженно посмотрели, / Там ни одного вертикального стебелька не было»³².

Лейтмотивом многих поэтических балкарских текстов является неизбывное стремление героя найти в иноприродной среде казахских степей какую-то вертикальную твердь, не гонимую ветром опору. Так, широкое хождение в народе имеет песня о старике-балкарце, который прижимает к груди и целует камень, найденный им в степи. Известна песня о девушке-балкарке, обсаживающей двор кукурузой, чтобы «перебить» степную бесконечность. «В совершенно голом месте находимся» – так характеризует новую среду обитания героиня песни-плача о сталинской депортации кавказских народов. Или вот как глазами народа видит степь поэт-горец, родившийся в степном регионе: «бескрайняя, голая, ровная», поэтому его лирический герой, в котором пробуждается инстинкт горца, «дом возводя, обращает его окна к горам»³³. Метой сакральной географии отмечен монолог горца-депортанта, умирающего в казахстанской степи: «Чтобы воздух кавказских гор достигал меня, / Похороните меня на холме!», судя по тексту народной песни.

Поэтическая строка «Горец спотыкается в степи»³⁴ может показаться оксюмороном для этноса с дисцензиональной психологией, но в рамках карачаево-балкарской ментальности она воспринимается как реалистический художественный образ, выражающий геоморфологическую аксиологию горца. Если и дальше, как советует Г. Гачев, пытаться «баграми метафор ловить явления духа»³⁵, то можно привести любопытный текст стихотворения «Горец в степи»³⁶. В нем карачаевскому поэту удастся воссоздать точный психологический портрет горца-изгнанника, пораженного «фантомной болью»: горы, скалы от него «отсечены», но он продолжает их осязать благодаря врожденной этноонтологической памяти. Кавказский странник в среднеазиатской степи захотел прислониться к привидевшейся скале и упал на землю. Произошло несовпадение реального пространства с этнопсихологическим представлением о пространстве.

В книге французского философа и литературоведа Г. Башляра «Грёзы о воздухе» встречается интересная психотерапевтическая категория «лечение местностью», в отдельных случаях применяющаяся и в практике психоаналитиков. Суть лечения заключается в том, что моделируется ситуация, когда «бессознательное становится хозяином нашего единства и направляет нас к воображаемой местности»³⁷, исцеляющей сердце, отягощенное отрицательными эмоциями. Данная мысль ещё раз подчеркивает привязанность и приверженность человека своей, исконной модели этнокультурного пространства.

Как известно, атрибутивная сущность этноса нередко бывает зафиксирована в его самоназвании: балкарцы настолько неотделимы от гор, что даже в основу этнонима «таулу» («люди гор») положена пространственная семантика, которая, естественно, приобретает и метафизическое значение. Горы предопределяют линию поведения горца во всех сферах его жизнедеятельности: физической, моральной, духовной. Гора — самая значимая, основополагающая категория в ментальности кавказца, определяющая его онтологическую картину мира. Характерно отсутствие в большинстве кавказских языков понятия «горизонт», поскольку всё окружение одинаково охватывается взглядом, измеряется шагом, ощупывается руками. Внимание горца не рассеивается в беспредельном пространстве жителя равнины, оно более сосредоточенно. Экстенсивный путь освоения мира ему заменяет интенсивное, углубленное изучение своей маленькой Вселенной, границы которой ограждены горами. Являясь подобием крепост-

ных стен, горы одомашнивают окружающий мир, наделяют его полнотой бытия и сообщают чувство защищенности. Пространственный контекст горца изучен им основательно: нередко именами собственными наделяются не только массивные объекты, но и деревья, камни, дикие звери; крупным планом рассмотрены причинно-следственные связи мира. Нераспыленность внимания в силу огражденности пространства позволяет горцу ощутить мир в единстве — мир небесный, человеческий, животный и растительный. О внимании горца к мельчайшим проявлениям жизни говорит эпизод из народной сказки «Джигит и его друзья», где герой признается: «Я — всеслышащий. Лежу между двумя муравейниками, слушаю, о чем говорят муравьи, и смеюсь. Смешные истории рассказывают они!»³⁸.

Вертикаль как код этнического бытия

Согласно классификации Г. Башляра, кавказцев, вероятно, можно отнести к ацензиональному этническому сообществу, наделенному «комплексом высоты». Выше мы отметили, что самоназвание балкарцев связано с понятием «гора». В этом плане бросается в глаза и осмысленная переключка между понятиями «ёр» — высота и «эр» — мужчина, поддерживаемая фонологической параллелью, сохранившей метакод бытия. Человек инстинктивно ищет вертикали. В том же ряду находится двусложное понятие «таукёл» (в переводе «гора» и «душа»), нацеливающее каждый структурный элемент личности на вертикальную ритмику. Метафора этой глубинной координации многократно отражена в единицах карачаево-балкарского языка, среди которых «титольной формулой» является текст приветствия. По мнению Г. Гачева, «надо быть внимательными к привычкам будничного словоупотребления, поскольку многие фундаментальные категории и понятия замечаются там», объясняя «шкалу ценностей, что формулируют национальную ментальность данного народа, его культуру»³⁹. Кабардинец и балкарец, приветствуя своего соплеменника, говорят: «Как ты стоишь?» В данной формуле приветствия актуализировано перво-степенное для горца вертикальное измерение бытия. Без исключения у всех северокавказских народов в коммуникативной системе ярко выраженную этикетную ценность имеет формула «стояния»: невеста должна стоять; младший не имеет права сидеть, если стоит старший; вставанием приветствуется не только входящий в помещение, но и проходящий мимо, иногда, в сельской местности, даже проезжающий в автомобиле и т.д. Демонстрация «вертикальной

позиции» связана с внутренним ментальным равнением встающего на «гору», которая, одновременно проецируясь на объект приветствия, возвышает его онтологический статус.

Вертикаль как онтологическая константа со своей особой аксиологией категорий «верх» и «низ» определяет специфику кавказской ментальности. Для сравнения приведем противоположный вариант, отмеченный А. Кофманом, исследователем латиноамериканского художественного образа мира. «В латиноамериканском пространстве властвует горизонталь. В хаотической непрерывности пространства герой не ищет вспомогательных структурирующих вертикалей. Герой движется наугад, извне континента — в глубину, движется, чтобы раствориться в пространстве, и это растворение становится высшей степенью самореализации»⁴⁰, — пишет А. Кофман. Как далее показывает исследователь, анализируя художественные тексты кубинских авторов, «мотивы отрыва от земли, взлёта, верха могут трактоваться как негативные, а «низ», ассоциированный не с низменным, а исключительно с земным началом, обретает позитивный смысл»⁴¹. В сознании латиноамериканца всё подлинное, естественное, прочное, надёжное, проистекающее из жизни предков, сосредоточено в земной субстанции; верх же, вбирает все артефакты цивилизации (небоскрёб, ракета, самолёт) и таит в себе идею легковесного «отрыва от культурной почвы», родины. Изучение, например, художественной «топографии» романа «Белая шаль»⁴² кавказского писателя показывает обратное: верх является обителью чистоты, света, «белой шали», воплощающей высокую нравственность, внизу же располагается сфера разлагающей дух цивилизации с её городами, низменными страстями и пороками.

Н.А. Смирнова, отталкиваясь от тезиса Г.Д. Гачева, вводит в научный оборот зарубежного литературоведения культурологемы «островное сознание», «островная тема», за которыми стоит пространственный архетип, определяющий специфику художественного сознания британцев. «Хронотопная» общность романов Д. Дефо «Робинзон Крузо», Р. Стивенсона «Таинственный остров», художественных «микроостровов» Дж. Фаулза позволяет автору сделать вывод об «особой привязанности английских авторов к островам», предлагающим «иное измерение Бытия»⁴³. Приведенные примеры показывают нетождественность, мультикультурность пространственных моделей, среди которых карачаево-балкарский художественный этнотоп отличим специфическими чертами, обусловленными онтокодом «вертикаль» (ёр, тик).

М. Эпштейн, рассуждая о том, какая сила притягивает русских поэтов к «южным оконечностям» России, отмечает: «Здесь открывается иной мир – поперек бескрайней, тягучей равнины, встают горы, влекущие ввысь. Этот отрыв от скучной земли, всегда равнинной, равной себе, создает высокое состояние духа, устремленного в сверхземное»⁴⁴. Недаром Кавказские горы были столь притягательны для русских поэтов-романтиков, в том числе А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова, отразивших в своих произведениях «готику духа». Этим же фактором можно объяснить относительно «высокую концентрацию» поэтов в горах (Кавказ, Шотландия, Альпы и т.д.).

Изучение всего мегатекста северокавказской поэзии, начиная с нартского эпоса, и, завершая творениями профессиональных литераторов, выявляет приверженность авторов к «вертикали» на уровне тематики, идеи и образной системы. Расул Гамзатов – один из ярких кавказских поэтов, стихи которого заряжены вертикальной ритмикой и «небесным притяжением». Достаточно вспомнить обилие «орнитогенных» стихотворений аварского поэта, в которых образ птицы воплощает человеческую душу, преодолевшую земное тяготение, устремленную к вечным истинам и духовным высотам. Всемирную известность приобрело его стихотворение (и песня) о «белых журавлях», в которых превращаются «солдаты, с кровавых не пришедшие полей»⁴⁵. Еще более сильное впечатление производит скульптурное решение философской идеи этой песни: в дагестанском селении Гуниб на вершине холма возвышается строго вертикализованный скульптурный комплекс белого цвета в форме журавлиного клина, острой стороной уходящего в небесную бесконечность.

Анализ показывает высокую степень связанности пространственных координат в литературе с конкретной природной средой. Географическая структура Кавказа с горами, «возвышающимися над повседневной равниной человечества» (Истомина Н.), естественным образом предопределяет основную онтологическую константу кавказской ментальности, воплощенную в категории «вертикаль». Из всех пространственных координат для горцев она оказывается наиважнейшей, смысл которой проецируется и на область быта, морали, культуры, духа.

От *Caucasus Incognitus* к идентичности россиянина

Таковы в абрисном изложении культурологические смыслы «времени» и «пространства», во многом определяющие особен-

ности карачаево-балкарской и, шире, кавказской этнической идентичности. Как показывает жизненная практика, основополагающую ценность для человека представляет «онтологический комфорт», состояние его органической вписанности в многомерную систему вечных законов бытия. Данная проблема, как никогда ранее, сегодня актуализирована дестабилизацией глобализирующегося мира, перенасыщенного информацией, экологическими и техногенными коллизиями, угрозой международного терроризма. В этих условиях на вопрос «быть или не быть?» способна ответить, как нам представляется, категория социальной идентичности, наделяющая личность чувством целостности, культурной укорененности и социальной защищенности. Для кавказского горца наличие экзистенциальных опорных точек и стабильных жизненных ориентиров, заданных «впереди идущими старшими», чрезвычайно важно. С этой точки зрения каждый рассмотренный нами микрообраз времени и пространства может быть расценен как онтологический код, предопределяющий «конфигурацию мыслей», «рисунок чувств» и поведение личности. На наш взгляд, известный постулат Сепира-Уорфа об императивной роли языка в формировании мыслительной деятельности⁴⁶ имеет расширенное смысловое значение и легко проецируется на область этнокультурных концептов, регулирующих нравственные законы и не допускающих хаоса в духовном пространстве. В этом смысле изучение северокавказской ментальности является необходимым шагом на пути к постижению общероссийской национальной идентичности (до сих пор остающейся *terra incognita*), ее истоков, закономерностей становления и специфики ценностной структуры. По справедливому замечанию автора, только с этой научной платформы можно вести «речь о формировании моделей прогнозирования и механизмов регулирования процессов консолидации российского сообщества культур и наций, иначе говоря, о стратегии движения к созданию российской социально-культурной идентичности и российской нации»⁴⁷.

Наш анализ, полагаем, дает основание и для выводов более общего плана: этнический фактор является не только неким структурным элементом (вполне органичным, на наш взгляд, или же «факультативным дополнением» — как порой видится на широких дискурсивных аренах) российской идентичности, но и «методологической оптикой», которая приоткрывает новые рефлексивно-смысловые грани социального времени и социаль-

ного пространства, т.е. главных измерений социальной идентичности во всех ее мыслимых модусах – гражданской, культурной, профессиональной, персональной, групповой. В этом контексте лингвокультурология «просится» на самую широкую, социально-философскую арену дискурса по проблематике российской идентичности и процессов ее формирования – становления. А пока же этнолингвистическая культурология остается на периферии научного бытия, в буквальном смысле, – на локальных дискурсивных аренах этнических регионов – лишней раз свидетельствуя о том, что взаимная отчужденность культур, их «параллельное» сосуществование и неумолимо вытекающая отсюда «дискретность» и «мозаичность» культурно-гуманитарного пространства России, порожденные политическими и культурными бурями 90-х годов, увы, сохраняется и поныне, сдерживая процессы формирования российской культурной идентичности – идентичности россиянина.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Налимов В.В.* Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 66.

² *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки мировой истории. 1. Гештальт действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1993. – С. 327.

³ *Бердяев Н.Я.* Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 290.

⁴ *Каган М.С.* Философия культуры. – Санкт-Петербург: Петрополис, 1996. – С. 70.

⁵ *Гумилев Л.Н.* Этносфера: История людей и история природы. – М.: Экспресс, 1993. – С. 81.

⁶ *Каракетов М.Д.* Космогонические мотивы в эзотерическом ритуале карачаевцев и балкарцев / Карачаевцы и балкарцы: Этнография. История. Археология. – М.: РАН, 1999. – С. 205.

⁷ *Хатувев Р.Т.* Карачай и Балкария до второй половины XIX в.: власть и общество / Карачаевцы и балкарцы: Этнография. История. Археология. – М.: РАН, 1999. – С. 73.

⁸ *Мизиев И.М.* История Балкарии и Карачая с древнейших времен до походов Тимура. – Нальчик: Эль-Фа, 1996. – С. 361.

⁹ *Джуртубаев М.Ч.* Древние верования балкарцев и карачаевцев. – Нальчик, 1991. – С. 97.

¹⁰ *Лавров Л.И.* Этнография Кавказа. – Л.: Наука, 1982. – С. 38; 40; 42.

¹¹ Там же. – С. 40.

¹² *Гумилев Л.Н.* Этносфера: История людей и история природы. – М.: Экспресс, 1993. – С. 93 – 94.

¹³ Древнетюркский словарь – Л.: Наука, 1969. – С. 97.

- ¹⁴ Михеева Л.Н. Измерение времени в русском языке: Лингвокультурологический аспект // Филологические науки. 2004. № 2. – С. 74.
- ¹⁵ Карачаево-балкарско-русский словарь / Под. Ред. Э.Р. Тенишева и Х.И. Суюнчева. – М.: Русский язык, 1989. – С. 286.
- ¹⁶ Там же. – С. 722.
- ¹⁷ Там же. – С. 337 – 338.
- ¹⁸ Там же. – С. 688.
- ¹⁹ Тейлор Э. Первобытная культура. – М., 1939. – С. 94.
- ²⁰ Карачаево-балкарский толковый словарь. Т. 1. – Нальчик: Эль-фа, 1996. – С. 859.
- ²¹ Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 81.
- ²² Отаров К.С. Избранные произведения. Т. 1. – Нальчик, 1962.
- ²³ Кулиев К. Собр. соч. в 3 т. Т. 2. – М., 1977. – С. 57.
- ²⁴ Кешиков А. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. – М., 1982. – С. 269
- ²⁵ Чеснов Я. Лекции по исторической этнологии. – М., 2001. – С. 53.
- ²⁶ Там же. – С. 53.
- ²⁷ Лихачёв Д.С. Заметки о русском. – М., 1981. – С. 71.
- ²⁸ Сулейменов О. Глиняная книга. – Алма-Ата, 1969. – С. 172.
- ²⁹ Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. – М., 2003. – С. 256.
- ³⁰ Кофман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. – М., 1997. – С. 68.
- ³¹ Кабардино-балкарские сказки. – М., 1991. – С. 24.
- ³² Словесные памятники выселения: народные песни и стихи балкарских и карачаевских поэтов (1943 – 1957 гг.) // Составитель Т. Хаджиева. (На балк. яз.). – Нальчик, 1997. – С. 171.
- ³³ Бегиев А. Слово. Стихи. – Нальчик, 1986. – С. 18.
- ³⁴ Батырбеков Х. Мигидау. Стихи. – Нальчик, 1991. – С. 19.
- ³⁵ Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. – С. 48.
- ³⁶ Берберов Б. Стихи // Заман. 2006. 21 янв. – С. 4.
- ³⁷ Башляр Г. Грёзы о воздухе. – М., 1999. – С. 55.
- ³⁸ Народные сказки балкарцев и карачаевцев. – М., 2003. – С. 154.
- ³⁹ Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. – С. 9.
- ⁴⁰ Кофман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. – М., 1997. – С. 60.
- ⁴¹ Там же. – С. 60.
- ⁴² Толгуров З.Х. Белая шаль (на балк.яз.). – Нальчик, 1974.
- ⁴³ Смирнова Н. А. Тезаурус Джона Фаулза. – Нальчик, 2000. – С. 57.
- ⁴⁴ Эпштейн М. Природа, мир, тайник Вселенной. – М., 1990. – С. 165.
- ⁴⁵ Гамзатов Р. Собр. соч. В 3 т. Т. 1. – М., 1968. – С. 504.
- ⁴⁶ Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М., 1993.
- ⁴⁷ Тхагапсоев Х.Г. Кавказская культура: особенности генезиса и тенденции развития. – СПб.: Астерион, 2008. – С. 193.

Аннотация

В статье предпринята попытка с позиций лингвокультурологии исследовать смысловые грани времени и пространства как измерений этнической идентичности. Кавказская социокультурная идентичность рассматривается в соотнесении с проблемой формирования российской идентичности. Особое внимание уделяется декодировке концептов, символов, архетипов российского культурного космоса.

Ключевые слова: лингвокультурология, социальное время, социальное пространство, этническая идентичность, ментальность, антропоцентризм, вертикаль, фольклор, поэзия.

Summary

The article undertakes the attempt from the position of linguocultural studies to investigate the semantic aspects of time and space as the criteria of the ethnic identity. Great attention is paid to the analysis of the model of Caucasian identity considered in close correlation with the problem of forming Russian cultural identity. Special attention is paid to the decoding of concepts, symbols, archetypes of Russian cultural space.

Keywords: linguocultural studies, social time, social space, ethnic identity, mentality, anthropocentrism, verticality, folklore, poetry.