

Пыжова Елена Игоревна

учитель

ГБОУ «СОШ №50»

г. Санкт-Петербург

соискатель

ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет»

г. Краснодар, Краснодарский край

DOI 10.31483/r-43510

ОБРАЗ «ДОМ-АЛТАРЬ» В РОМАНЕ Т.Н. УАЙЛДЕРА

«ДЕНЬ ВОСЬМОЙ»

Аннотация: архетипический образ Дома, сопоставленный с семьей, предками, с одной стороны, выполняет роль «родового гнезда», а с другой – реализует мифологическую модель хранилища памяти не только конкретного семейства, но и человечества. В статье рассматривается становление и формирование архетипа Дом-алтарь в американской литературе XX века и, в частности, его реализация и воплощение в романе Т.Н. Уайлдера «День восьмой».

Ключевые слова: архетип, архетипический образ, дом, алтарь, жертвоприношение.

В американской литературе XX века (в частности, первой его половины) одним из центральных архетипов, воплощенных в творчестве романистов, стал архетип Дома. Архетип, попадая в художественное пространство литературного произведения, никогда не существует в чистом виде: он становится индивидуальным – авторским, и только восходит к архетипу. Так в творчестве Уайлдера мы находим несколько разновидностей архетипа Дома (мы будем называть их архетипическими образами). Среди них и довольно традиционные (например, *дом-убежище* или *дом-темница*), другие – более неожиданны и оригинальны; таковым мы считаем образ *Дома-алтаря*, что, несомненно, берет свои корни в глубокой древности (здесь речь идет о ритуальных манипуляциях при закладке фундаментов, к примеру, у сербов и болгар [2]). Архетипический

образ Дома, сопоставленный с семьей, предками, с одной стороны, выполняет роль «родового гнезда», а с другой – реализует мифологическую модель хранилища памяти не только конкретного семейства, но человечества. В нашей статье мы рассмотрим, каким образом формируется архетипический образ Дом-алтарь в романе американского прозаика и драматурга Торнтона Найвена Уайлдера «День восьмой».

Обладая амбивалентными свойствами, дом не только отражает внутреннее устройство жизни человека, отгораживая его от всего мира, разделяя «свое» и «чужое». Термином «дом» обозначается и социальная организация пространства. Так в некоторых индоевропейских языках домом называли не жилье [12; с. 293], а семью. Эта модель микромироустройства соответственно имеет свои ритуалы и традиции, обряды и мифофольклорные представления [10; с. 58].

Рассмотрим коннотации термина «дом». В словарях русского и некоторых европейских языков домом обозначают *«жилое или (для учреждения) здание, произведение архитектуры»*. В европейских языках этому значению соответствуют: house, building в английском языке; das Haus, das Gebaude – в немецком; maison – во французском; casa – в испанском; edificio – в итальянском. Второе значение – *«квартира, а также семья, люди, живущие вместе, их хозяйство»* (flat – брит. англ., apartment – ам. англ.; das Haus – нем.; immeuble – фр., исп.; edificio – ит.). В данных языках есть также и третье значение слова «дом» как очага (home – англ.; das Heim – нем.; logis – фр.; domicilio – исп.) [3; с. 168]. Четвертое значение слова «дом» – владение (фр. domaine восходит к лат. dominium) [3; с. 167]. В древнегреческом языке οἶχος обозначало Вселенную, δῆμος, δῆμος – землю, страну, край, область, население, народ; в древнееврейском языке bait – кров, семью, жилище, строение, определенное место, а также хозяйство, быт семьи или народа, наследство, иерархию, порядок [11; с. 135].

Так, в первом значении мы ведем речь о материальном, а в третьем – о духовном. Очаг – это символ спокойствия, надежности, равновесия и защищенности. В древности огонь очага не мог погаснуть (естественно,

важность определялась тем, что его добыча была трудоемкой, значительно позже огонь стал восприниматься как благодать). Поэтому и благополучие человека соответствовало надежности домашнего очага, а сам очаг становился священным.

Жертвоприношение издревле рассматривалось как одно из важнейших событий в религиозной жизни человечества. Алтарь, жертвенник, храм – все это составляло единое целое. Сама жертва символизировало соединение (воссоединение) с Богом. Вне ритуальной сферы мы можем говорить о переживании состояния «жертвы» или «жертвенности». В этом случае психологическое состояние во многом схоже с ритуальными жертвоприношениями.

Ритуальный характер жертвоприношения, его способ, цели или направленность разнообразны, также как и жертва. Ею могут быть любые объекты природы, вещи, животные, части тела человека и, наконец, сам человек. Способ принесения в жертву варьируется. М. Мосс, один из исследователей функции жертвоприношения и ее роли в ритуале, писал: «Жертвы были обычно в некоторой степени дарами, дающими верующим право на их Бога» [15, с. 173].

Рассматривая акт жертвоприношения на уровне синкетического сознания, мы можем определить, что *благо*, даруемое Богом, воспринимается прежде всего как *пропитание*. В то же самое время жертва становится не просто даром-подарком, а частью пропитания, добываемого с божьей помощью, т. е. фактически едой [1]. В составе ритуального жертвоприношения жрец – поглотительносимого дара, так как ему вменялось в обязанность съедатьносимые дары. Тайлер Э.Б. подчеркивал, что жертвы первобытных цивилизаций «*состояли из съестного <...> божество так или иначе съедало жертвенные явства*» [6, с. 471]. Это замечание относится ко всем мировым религиям: божество само вкушает пищу и приглашает гостей на трапезу. Это означает, что архаичный ритуал жертвования «святого дара» и еды как таковой практически неразличимы. Более того, древний храм традиционно соединял в себе и кухню, где приготавлялась пища, и столовую, где пища съедалась. Отсюда параллель

между алтарем, на который возлагались приносимые дары, и кухонным столом, на который выставлялась еда.

Обратимся к роману «День восьмой». «*Беата Эшли... установила твердые правила, превышающие обыкновенные нормы житейского обихода. Она требовала, чтобы к столу являлись в точно назначенное время, чтобы никто не начинал есть, пока не будет прочитана молитва*» [8, с. 70–71]. Рассматривая «Вязы» – дом семейства Эшли – как алтарь, уместно будет предположить, что трапеза, за которой ежедневно собирались гости нового пансиона Коултауна, – это своеобразный ритуал, подготовка к совершению жертвоприношения. Не случайно Уайлдер отмечает, что *правила, установленные Беатой, превышают нормы*. Гости вместе со своей хозяйкой (она же и кормилица – «Пансион «Вязы» – комнаты со столом») не начинают трапезы без молитв. Все эти ритуальные манипуляции служат одной единственной цели – ежедневному акту принесения жертвы во имя общего блага каждого, находящегося в стенах дома.

В Греции V века жертвоприношение существовало в несколько отстраненной форме так называемого «фармака», которого город содержал за свой счет, чтобы в нужный момент можно было принести его в жертву (необходимость наступала, если городу грозил голод, нашествие врага и т. п.). Роль такого «фармака» в «Дне восьмом» исполняет одна из дочерей Беаты и Джона – Софи. Однако в отличие от архаичных воззрений, в романе фармак сам обеспечивает микро-город – семью Эшли: она продает лимонад, распродает старые книжки и завалившиеся на чердаке без надобности вещи, присматривает за детьми и, наконец, именно на плечи Софи ложится вся тяжесть по обустройству домашнего пансиона.

Будучи ближе всего к отцу – Джону Эшли – именно Софи избрана стать жертвой во имя общего блага семейства. Именно в Софи, как и в Джоне, теплится самое главное качество – надежда – «*состояние духа и форма мировосприятия*» [8, с. 60]. Однако мы не ведем речи об открытой религиозности семейства. Ритуальность в действиях – это больше внутреннее состояние уклада, нежели что-то открытое постороннему взору, возможно, даже неосознанное самим

семейством: «*Все члены семейства Эшли по воскресеньям ходили в церковь, но дома никаких религиозных обрядов не совершали. Молиться о чудесном спасении свыше Софи сочла бы слабостью*» [8; с. 61].

Определение Софи в качестве жертвы бессознательно. Ни Беата, ни другие члены семейства, естественно, не желали столь мрачной участи своей сестре и дочери. Инициация жертвоприношения происходит негласно, на уровне психологического восприятия действительности. Однако именно Беата предстает в роли жрицы, принесшей свое дитя в жертву. Это согласуется с архаичными ритуалами, в которых жрецом, вершителем судьбы, зачастую выступала мать или супруга: «*Она воспринималась в космогонических воззрениях как активная составляющая нерасчлененного первомира-Хaosа, которая должна была совершать жертвенный акт отчленения от себя мужской половины*» [1; 7]. Автор указывает, что именно Софи более всего походила на отца. И в силу сложившихся обстоятельств именно ей пришлось занять его место в «Вязах».

Архетипика архаичного культа прослеживается и в мироустройстве «Вязов». Отчужденность, обособленность Беаты и ее дочерей от внешнего мира, изолированность, напоминают уклад афинянок (проповедование «домашнего культа» [9, с. 23–25], формирование домашних традиций, возведение в рамки алтаря домашнего очага). Стоит отметить, что именно женщина традиционно выступала в качестве жрицы в архаичных религиозных культурах. Поэтому выбор «карающей руки матери» оправдан. Закон жертвы – основной закон жизни. Однако избыточность энергии провоцирует принесение источника в жертву, ради всеобщего блага (обратим внимание, что именно «воля Софи к жизни» [8, с. 55], то, что «*от нее так и веяло энергией*» [8, с. 56] становится камнем преткновения в отношениях между дочерью – созидательницей и матерью – разрушительницей). Так древние афиняне прятали своих дочерей от окружающего мира – в религиозном аспекте они становились жрицами семейного культа, а наиболее приближенная к отцу – хранительницей дома-очага. В «Дне восьмом» созидательная энергия, не принятая, не растроченная на

благо, приводит к внутреннему взрыву – Софи сначала впадает в забытье, а впоследствии теряет рассудок. И если древние жертвоприношения подразумевали умерщвление «жертвенного агнца», то жертва начала XX века приобретает совершенно иные формы: уличные драки с применением оружия, так называемые «непрямые самоубийства» – опасные виды труда, испытание техники (жертва во имя технического прогресса) и психические заболевания (Софи) [7].

Высшей формой жертвоприношения считается огненная жертва. Жертва – средство обращения, средство получения огня: *«Все вещи суть размен огня, и один огонь меняет все вещи, как товары суть размен золота, и на золото меняются все вещи»* [7]. Особого рода огонь домашнего очага. Он не только принимает жертву, но и сохраняет приносящего ее. Огонь домашнего очага – священен. Позже этот культ был перенесен с огня на очаг – дом. Само жилище (родовое имение) стало восприниматься как нерушимое, святое. Так филологически тождественными выступают слова хоромы (жилище, дом) и храм (освященное место богослужения).

Культ домашнего очага свойственен и американской культуре. Его многовековая трансформация и ассимилирование приводит к слиянию культового очага и кухни с утварью, где центральным объектом выступает стол (что немало важно – при рассмотрении устройства алтаря и его альтернативы именно стол будет занимать важнейшее место). *«В доме американца главное помещение – кухня, где собираются все члены семьи... Кухня – сердце американского дома, поскольку здесь происходит чрезвычайно важный ритуал – приготовление ужина. Это ритуал, объединяющий вернувшихся вечером членов семьи. Приготовление ужина соответствует коду дома»* [4, с. 48]. Очаг – это символ связи с предками. Издревле он оберегался от осквернения. Но именно перед очагом выстраивался алтарь, на котором приносились бескровные жертвы. Традиционно ими были лепешки. В «Дне восьмом» *«Беата пекла по праздникам свои знаменитые немецкие имбирные пряники* [8, с. 66] и «румяные лепешки»,

которые «мистер Боствик, бакалейщик, всегда был готов выставить у себя в лавке на самом почетном месте» [8, с. 84].

Еда, угощения занимают особое место в культе домашнего очага да и в культе жертвоприношения в целом. Так, Е.А. Тюгашев в исследовании «Экономика семьи и домашнего хозяйства» отмечает: *«В обмен на смерть дети кормят умерших родителей (в родительские дни и недели). Кормление мертвых сохраняет их существование в загробном мире и является необходимым условием возрождения предков в нарождающихся поколениях. Забвение несло душам предков вторую смерть, а их гнев был чреват для общины голодом. Живые поддерживают жизнь мертвых, а мертвые дают жизнь живым... Поэтому еда – как акт и как предмет – есть жрата и жертва. Трапеза – совместная еда мертвых и живых»* [7]. Эту особенность совместных трапез мы встречаем и в романе Торнтона Уайлдера. Более того, возможность «столоваться» [8, с. 64] – это отличие «Вязов» от других постоянных дворов и гостиниц.

Чем же диктуется особая ритуальность ежедневных обедов? Сама особенность трапезы имеет свою особую историю. Так в традиции североамериканских индейцев еда особого рода позволяла перейти из царства живых в царство мертвых. Подобные отсылы имеются и у маори: *«даже переправившись через реку, отделяющую живых от мертвых, еще можно вернуться, но кто вкусил пищи духов, тот не вернется никогда»* [14, с. 28]. Таким образом, включение пищи мертвых означало приобщение к ней, возможность получить специфическую магическую силу. Герой, вкушающий подобную пищу, показывал, что он не только не боится вкусить ее, что он имеет на это право, но и то, что он не чужой.

Вернемся к роману «День восьмой». После ареста и вынесения смертного приговора Джону Эшли меняется и семейный уклад обитателей «Вязов». *«Беата <...> восприняла это как катастрофу, нелепую и бессмысленную. <...> Она как будто вполне владела собой, только один сдвиг произошел в ней. Она потеряла способность мыслить во времени. Ее разум отказывался заглядывать в*

будущее. Он ускользал от соприкосновения с завтрашним днем, с предстоящей зимой, со следующим годом. Не хотел он обращаться и к прошлому. <...> Томило ее <...> глубокое беспокойное чувство, которое она не умела определить словесно. <...> Одним из проявлений этого безымянного чувства была стойкая неприязнь ко всему противоположному – воле Софи к жизни, тоске Констанс по школьным подружкам, молчаливому убеждению Лили, что ее ждет блестящая будущность» [8, с. 54–55]. Автор подчеркивает, что все проявления жизни с ее радостями и горестями не были доступны Беате. Она не просто замерла, а «подобно иудейскому царю Езекии, «отворотила лицо свое к стене». Она безвольно скользила навстречу чему-то завершающему. Навстречу благодетельному концу» [8, с. 56–57]. И если в архаических обрядах речь шла о смерти физической, то Беата становится олицетворением смерти духа. В этом случае мы можем говорить о сходности, к примеру, древнеегипетского культа умерших и ритуальности ежедневных трапез в «Вязах».

Брестэд, американский археолог и историк, занимавшийся вопросами египтологии, а также влияния цивилизаций Древнего Ближнего Востока на становление западной и православной цивилизации, отмечал, что «этот странный, мощный хлеб и пиво, которые жрец предлагает мертвому, не только превращают его в душу и приуготовляют его, но дают ему силу и делают его мощным. Без этой силы мертвый был бы беспомощен. Эта сила должна была также дать умершему способность выдержать враждебные встречи, которые ожидали его в том мире» [13, с. 66]. В «Дне восьмом» читаем: «...кое-кому случалось, явившись в «Вязы» вторично, получить отказ. Неудачники потом острили в баре, что их не сочли достойными общества висильников...» [8, с. 71].

Анализируя роман Уайлдера «День Восьмой» с точки зрения архетипов, мы можем отметить возвращение американской литературы XX века к архаичным традициям, в частности, к теме человеческих жертвоприношений. Отделение внутренней жизни семейства от жизни города формирует обособленный микромир, опирающийся на ежедневные ритуальные манипуляции. В образе

«Вязов» таким образом соединяется образ дома-жилища и культового очага-алтаря. Однако, выполняя функцию алтаря, в то же самое время «Вязы» предстает и как некое божество, во имя жизни которого приносится в жертву одна из дочерей – Софи. Другой вопрос – было ли это обращение сознательным или стихийным? Этот вопрос мы пока оставляем открытым.

Список литературы

1. Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / науч. ред. Л.И. Акимова, А.Г. Кишишин. – М., 2000.
2. Левкиевская Е.Е. Тень // Славянская мифология. – М., 1995.
3. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – М., 1993.
4. Рапай Клотер. Культурный код. Как мы живем, что покупаем и почему / пер. с англ. У. Саламатовой. – 2-е изд. – М.: Сколково, 2010.
5. Рикман Э.А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы / под ред. С.А. Токарева. – М., 1983.
6. Тайлор Э. Первобытная культура / пер. с англ., под ред. проф. В.К. Никольского. – М., 1939.
7. Тюгашев Е.А. Экономика семьи и домашнего хозяйства: учеб. пособие. – Новосибирск, 2002 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://azbook.net/book/123-yeconomika-semi-i-domashnego-hozyajstva/15--1-zhertva.html> (дата обращения: 30.04. 2015).
8. Уайлдер Т. День восьмой. – М., 2011.
9. Фюстель де Куланж Н.Д. Гражданская община древнего мира / под ред. Д.Н. Кудрявского. – СПб., 1906.
10. Шутова Е.В. Архетипы «дом» и «бездомье» и их объективация в духовной культуре: дис. ... канд. филос. наук. – Омск, 2011.
11. Щукин В.Г. Дом и кров в славянофильской концепции. Культурологические заметки // Вопросы философии. – 1996. – №1. – С. 135–146.

12. Benvenisie E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. – T. I. – Paris, 1969.
13. Breasted J.H. Development of religion and thought in Ancient Egypt. – London, 1912.
14. Frazer J.G. The belief in immortality and the worship of the dead. – vol. II. – London, 1922.
15. Mauss M. Oeuvre. – T. I. – Paris, 1968.