

КУЛЬТУРА

*Д.Н. ЗАМЯТИН***В поисках удаляющихся пространств:
историческая география
и онтологические модели
воображения**

В статье исследуются взаимосвязи исторической географии и гуманитарно-пространственных исследований. Описаны базовые онтологические модели воображения в исторической географии. Изучены ключевые контексты и генезис локальных мифов в историко-географической динамике. Выявлена специфика исторической географии как ментального пространства сопространственностей.

Ключевые слова: историко-географический образ, пространство, воображение, онтология, локальный миф, ландшафт, гуманитарная география, историческая география, геокультура, сопространственность.

In this article the interconnections of historical geography and human-spatial approaches are investigated. The basic ontological models of imagination in historical geography characterized. The key contexts and genesis of local myths in historical-geographical dynamics learned. The historical geography specific as the mental space of co-spaciality revealed.

Keywords: historical-geographical image, space, imagination, ontology, local myth, landscape, humanitarian geography, historical geography, geo-culture, co-spaciality

Живой, действительный мир – это единственный,
однажды удавшийся и все еще без конца удачный замысел воображения.
Вот он длится, ежемгновенно успешный.
Он все еще – действителен, глубок, неотрывно увлекателен.

*Б. Пастернак***Историческая география
и гуманитарно-пространственные исследования: введение в контекст**

Историческая география – давно сложившаяся область междисциплинарного научного знания. Кажется аксиомой, что решающую роль для ее методологии и теории играет *когнитивный перенос*, дрейф собственно исторической или же географической

Замятин Дмитрий Николаевич – доктор культурологии, руководитель Центра геокультурной региональной политики Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева.

методологии в сопредельную область – с доминированием той или иной, в зависимости от специфики образования инициаторов подобных переносов. Вместе с тем мы наблюдаем в последнее время достаточно серьезные попытки утвердить определенную методолого-теоретическую автономию исторической географии, нащупать то своеобразие научной дисциплины, которое позволяет ей – вне прямой зависимости от плодотворных междисциплинарных контактов – “поддерживать себя на плаву”, обладать ресурсом “автономного плавания” или же когнитивными “батареями” для автономной работы [Butlin, 1993; Schein, 2011, p. 7–28]¹. Наконец, в эпоху сильнейшего, интенсивного взаимодействия гуманитарных и естественных наук становится понятным, что всякое проблемное поле, вырастая на пересечении многих сугубо специальных дискурсов, структурируется двояким образом: усилиями нескольких целенаправленных исследователей оно формирует, как правило, плотное когнитивное ядро, в то время как его периферия может быть (зачастую вполне сознательно) размытой, неустойчивой, привлекающей “жадные взгляды” коллег из соседних проблемных полей, областей или же дисциплин.

На мой взгляд, мощным когнитивным “мотором” для современной исторической географии по-прежнему остаются образ и понятие пространства – как это уже было хорошо осознано французской географической школой начала XX в. и затем французской исторической школой Анналов. Не вдаваясь в подробности и не пытаясь давать пространственный историографический обзор, отмечу существенную *когнитивную гибкость* языка школы Анналов, которая позволила достичь значительных успехов в познании тесных взаимозависимостей локальных времен и пространств [Замятин, 2006]. Эти методологические наработки были эффективно использованы в исторической социологии и политологии, порождавшей и порождающей до сих пор как масштабные пространственные схемы, так и глубокие локальные анализы на уровне *case-study*. Немаловажно и то, что здесь пространственные исследования тесно смыкаются с исследованиями локальных цивилизаций; понятия цивилизации и пространства уже длительное время “работают” в крепкой связке.

Как бы то ни было, достижение исторической географией известной методологической и теоретической автономии должно опираться на специфические концепты (их может быть немного), с помощью которых может быть структурировано и “районировано” ее проблемное поле. К таковым, в первом приближении, можно отнести понятия историко-географического пространства, историко-географического образа, историко-географического мифа и историко-географического ландшафта. Здесь мы можем видеть довольно тесную корреляцию с теоретической систематикой гуманитарной и культурной географии, работающей с близкими понятиями: географический образ, локальный (пространственный) миф, культурный ландшафт, региональная идентичность [Замятин, 2010, с. 26–50; 2012, с. 11–26; Замятин, Замятина, 2011, с. 97–108]. Суть дела, однако, не в механическом копировании – по аналогии – понятий смежного проблемного поля (отмечу в скобках, что они во многом пересекаются), но в нахождении определенного методологического фокуса, “взгляда”, который дает возможность и право уверенно оперировать взятыми и освоенными концептами.

Пространство и геокультуры

Не будет преувеличением отметить, что так называемые древние общества, а частично и средневековые, рассматривали или же оценивали земное пространство как, в основном, некий *внешний образ*, репрезентируемый либо какими-либо прямыми и косвенными возможностями, ограничениями, “угрозами” и, наоборот, благоприятными экологическими обстоятельствами либо яркими и выпуклыми нарративами религиозного, мифологического, философского, исторического, художественного характера. Традиционное восприятие земного пространства отличается непосредственностью

¹ Там же содержится подробная библиография вопроса на английском языке за последние десятилетия.

географического воображения, проявляющегося в несомненной древности и практической вечности ментальных основ сакральной географии [Генон, 2004; Корбен, 2006]. Можно сказать, что в случае сакральной географии акт восприятия и акт воображения пространства – безусловно единый “гештальт”, обеспечивающий относительную общественную эффективность сочленения и соотнесения нарративов “видимых” (условная материальная деятельность) и “невидимых” (условная духовная, культурная, автономная ментальная деятельность).

Было бы достаточно легко – по крайней мере, методологически – представить хорошо известную и документированную историю человеческих сообществ в виде истории вполне закономерной интериоризации земного пространства как определенного *ментального конструкта* в тех или иных вариациях (этнокультурные ландшафты, культурные ландшафты, ландшафты культуры, географические образы, локальные мифы, региональные идентичности, типичные или типовые пейзажи, например эллинистический пейзаж, геотнические или геокультурные панорамы [Топоров, 1991, с. 86–108; 1993]). Обобщая, можно вывести подобные анализы на уровень закономерностей развития специфических геокультур, сменяющих друг друга, или, что более правдоподобно, сосуществующих друг с другом, по мере того, как возникают все новые и новые геокультуры, а некоторые более старые геокультуры могут и отмирать, исчезать, не имея более “конкурентноспособных” в общественном смысле, постоянно воспроизводимых в социологическом плане репрезентаций [Замятин, 2002, с. 5–13; 2003, с. 213–256]. Наконец, можно говорить и о параллельном, иногда вполне изолированном друг от друга, развитии так называемых способов видения (взятых, интерпретированных в широком ключе, хотя и с опорой на несомненные зрительные образы), обусловленных конкретными социокультурными и/или цивилизационными установками в духе О. Шпенглера.

Сопространственность и историко-географическое со-бытие

Вернемся чуть назад. Следует, на мой взгляд, вновь обратиться к проблеме пространственности и сопространственности – но уже в контексте методологической автономии исторической географии. Можно ли мыслить географическое пространство как “упаковку” сжатого, концентрированного, “сгущенного” исторического времени? Или же стоит говорить о когнитивных процедурах опространствления исторического времени? Либо, наконец, рассматривать условные правила и “законы” размещения времени в пространстве, обладающем имманентными ему историко-географическими атрибутами? Так или иначе: опирается ли уникальность *историко-географического со-бытия* на архетипические нарративы сопространственности?

С моей точки зрения, сопространственность есть онтологический “ключ” к выявлению (в феноменологическом смысле) методологической “состоятельности” исторической географии. Сопространственность полагается и мыслится одновременно как бытие небытия и небытие бытия-здесь (бытия-вот). Всякое бытие-здесь уже небытийно к не-здесь, к “там”, взятому в своей бытийной конкретности и “вещности”. Историчность места определяется как бытийность небытия, опространствляющего самого себя. Иначе говоря, сопространственность онтологически исторична – она разворачивается как местность и уместность мест, размещаемых и размещающихся одновременно друг другом – во взаимопереплетении, взаимопронизывании и взаимопронзании; в сопространственности бытие симультанно локальными взаимозависимыми нарративами, как бы просвечивающими друг другом.

Территория и принадлежность: к генезису онтологических моделей воображения

Историко-географическое со-бытие обращено к территории, чья сопространственность должна в первую очередь быть воображенной. Территория – ментальный конструкт, само конструирование которого является в онтологическом смысле терри-

ториальным процессом. Воображение, моделирующее какую-либо территорию, обладающую конкретными физико-, культурно-, политико-, экономико-географическими параметрами, также занимает “территорию”. Эта “территория воображения” имеет, несомненно, автономный онтологический статус, проистекающий из следующего обстоятельства: мы мыслим территорию территориально, привязывая ее, по возможности четко, к наиболее определенным локусам наших пространственных представлений. Территория как “факт” пространственных представлений как бы принадлежит самой себе, и в то же время она как бы задает вопрос о собственной принадлежности. Такая *онтологическая двойственность* присуща и базовым структурам человеческого мышления: откуда задается вопрос, где находится мысль, когда она спрашивает о месте своего нахождения? Известная онтологическая неуловимость, текучесть, “плывущность” образа территории не отменяет, однако, важности вопроса о ее принадлежности. Мысль о территории коррелирует с “территорией” мысли, но не совпадает с ней полностью. Соответственно, мы вправе говорить о возможном разнообразии онтологических моделей воображения территории. В их рамках можно достаточно уверенно поставить вопрос и о принадлежности территории: кому, почему, на каких основаниях и какими способами она может принадлежать?

Территория изначально выделяется, ограничивается как кому-то принадлежащая. Можно сказать, что территориальность сама по себе связана в первую очередь с проблемой принадлежности. Если возникает, определяется какая-то территория, то процесс ее выделения, выявления, оконтуривания опирается на представления о какой-либо принадлежности, даже если это *terra incognita*. Территория мыслится в пространстве, но само пространство в онтологическом смысле не принадлежит никому. Территория есть некое онтологическое “отрицание” пространства, ибо она обладает онтологическим атрибутом принадлежности. Пространственные представления включают в себя представления о конкретной территории, но сам концепт территории естественным образом отделяется, отщепляется от концепта пространства. Иначе говоря, территория – “бывшее” пространство, потерявшее свой онтологический статус “ничейности”.

Принадлежность территории – не только и не столько категория юридическая, сколько феноменологическая. Если место, так же как и пространство, может никому не принадлежать (хотя и принадлежать может тоже) – даже в случае его личной номинации (например: “Дунькино болото”, “Иванова дорога” и т.д.), – то территория выявляется феноменологическими актами принадлежности: личной, групповой, коллективной, массовой. Я говорю: “Эта территория моя”, соответственно, осуществляется здесь-и-сейчас феноменологический акт, в котором я отождествляю себя с местом-пространством, теряющим одновременно свои онтологические пространственные атрибуты. “Я (Мы)-территория” – так можно назвать первый этап рождения и осуществления территории. Онтология территориальности определяет возможность бытия как сопостранственности.

Место, сопостранственность и историко-географический образ

Нарратив бытия сопостранствен самому себе, длясь последовательностями мест, каждое из которых как бы здесь и там одновременно, одномоментно, мультипространственно. Может быть, следует говорить и о сопостранственностях, чьи длительности в бергсоновском или броделевском смыслах размещены уникальными локальными нарративами, бытийно – историко-географическими. Можно ли сказать: историческая география, по сути, есть та версия бытия-здесь, которая размещает сопостранственности как условный “отказ” от всякого предыдущего местного нарратива – только-только зафиксированного образом, гештальтом, “воздушной схемой” со-бытия? По-видимому, да. Всякая онтологическо-пространственная “схизма” проявляется как историко-географический образ, “затвердевающий” локальной догматикой событий-

ного нарратива, “расцветающего” далее фундированными “извне” (в феноменологическом смысле) интерпретациями.

“Воздушные пути” исторической географии ищутся, разыскиваются, намечаются, очерчиваются как место “прилипания”, притирания места к месту, их соприкосновения, становящегося как *ничто* границы. Быть может, ничтожность транс- или панлокальных границ оказывается со-бытийной сущностью исторической географии. Фактически место в исторической географии всякий раз, при очередной исследовательской попытке приближения к нему, может раскрываться, разворачиваться как растущее “слепое” белое пятно актуальной событийности *ничто*, отсутствующего в любой могущей быть пространственной метафизике. Иначе говоря, видимая или внимательно разглядываемая, исследуемая трансверсальность местных событий “схлопывается” повсеместными разрывами вновь возникающих локальных текстов. В то время как *историко-географическая экзистенция* места наращивается медлительными образами древесных колец, само историческое время не просто поддается какому-либо дискурсу опространствления, но как бы остается вне образа вечности – в тех онтологиях, где время со-бытия – *ничто* сопространственности, граничащей с отсутствием (со-отсутствием) собственных (при-своенных, о-своенных) мест.

Таким образом, место в исторической географии может рассматриваться как “плеяда”, *бриколаж*, условная “карточная колода”, творящая расходящиеся пространственные нарративы, репрезентируемые соответствующими историко-географическими образами. Такие образы могут как поддерживаться, так иногда и не поддерживаться расследованными и исследованными текстовыми и иконографическими традициями, но суть дела не только и не столько в этом. Время – историко-географическая “конструкция” бытия; бытие “временит” расширяющимися, разворачивающимися историко-географическими образами, в которых каждый представляемый/реконструируемый момент означает наличие места-здесь, места как “тела”, пространствующего в себе самом. Говоря по-другому, со-пространственность размещается историко-географическими образами, чье бытие “гарантировано” негацией места самого времени. Это условное, пустое “место” замещается историко-географическими мифами, имманентная сопространственная локальность которых имеет несомненный онтологический “статус”, первоначально осознанный в эпоху Модерна.

Локальные мифы в эпоху Модерна

Эпоха Модерна – время радикального слома, решающих трансформаций представлений о земном пространстве. Не вдаваясь в подробную характеристику самого Модерна [Козловски, 2002; Хабермас, 2003], следует в первую очередь отметить, что беспрецедентные в человеческой истории географические открытия XV–XX вв. стали не просто уничтожением, “закрытием” практически всех *terra incognita*, но и предпосылкой для мультиплицированного развития ранее невозможных или же слабопредставимых образов пространства [Шмит, 2008; Слотердаjk, 2007, с. 806–1114]. Эта уникальная когнитивная ситуация с феноменологической точки зрения была, а в некоторой степени остается до сих пор “источником” и одновременно условием порождения все новых и новых способов представления, репрезентаций земного пространства, которые сами по себе также становятся все более и более пространственными, образно-географическими [Замятин, 2006].

Локальные мифы, будучи одним из устойчивых типов пространственных представлений на протяжении, по крайней мере, всех известных письменных историй [Фрейд-денберг, 1998; Элиаде, 1987; 1994; 2000; Леви-Строс, 1985; Кэмпбелл, 2002; Хьюбнер, 1996; Барт, 2000; Мелетинский, 1976; Вен, 2003, с. 100–106; Неклюдов, 2000, с. 17–39; Ассман, 2004; Торшилов, 1999; Теребихин, 1993; 2004; Фадеева, 2000; Абашев, 2000, с. 275–288; Митин, 2004], претерпевают в эпоху Модерна столь существенные системно-структурные изменения, что оказываются не только вполне традиционными ментальными нарративами, описывающими и характеризующими определенные места и

территории, но и принципиально, жизненно, экзистенциально важными компонентами видения как прошлого и настоящего, так и будущего – будущее начинается как бы закрепляться, “фиксироваться” соответствующими легендарными событиями и историями, уверенно проецируемыми в пространство еще не случившегося, не состоявшегося, однако весьма возможного и желательного.

Если понимать под локальными мифами систему специфических устойчивых нарративов, распространенных на определенной территории, характерных для соответствующих локальных и региональных сообществ и достаточно регулярно воспроизводимых ими как для внутренних социокультурных потребностей, так и в ходе целенаправленных репрезентаций, адресованных внешнему миру, то основную суть когнитивных изменений, происходящих с локальными мифами и в них самих в эпоху Модерна, в их самом первоначальном и грубом виде, можно свести к наглядным ментальным преобразованиям пространственной онтологии локальных мифов, их условных *хтонических оснований* [McLean, 1999, p. 61–73; Crouch, 2001, p. 61–73; Замятин, 2008^a]. Иначе говоря, пространство локальных мифов начинает быстро расширяться не возможными ранее темпами – не в смысле хорошо известной специалистам (филологам, искусствоведам, культурологам, психологам, историкам, этнологам, географам) повторяемости базовых архетипических сюжетов, воспроизводящихся в совершенно разных цивилизациях и культурах и на сильно удаленных друг от друга территориях, в совершенно различных порой природных и культурных ландшафтах [Леви-Строс, 1985; Кэмпбелл, 2002], а в смысле их семантической и образной экспансии в ранее *не достижимые* для них области ментальной и материальной жизни региональных сообществ.

В эпоху Модерна происходит переход от собственно локальных мифов к мифам транслокальным, или панлокальным, то есть к таким устойчивым нарративам и образам, которые как бы заранее воспринимаются и воображаются в качестве необходимой, неотъемлемой и неотменимой онтологии пространства, “фиксируемого” не только и не столько конкретными мифологическими и легендарными местами, сколько интенсивными *коммуникативными стратегиями проникновения*, выхода в пространство смежные, пограничные, или метагеографические [Замятин, 2004; Manguel, Guadalupi, 1999]. Этот переход растягивается, по-видимому, на весь приблизительно выделяемый период Модерна. Однако только в XIX в., по мере быстрого расширения колониальных европейских империй, начинается и географическая экспансия подобных локально-мифологических трансформаций, ведущая к появлению очень интересных гибридных, “креолизованных” ментальных образований. Другими словами, начинает работать принципиально иное, чем до сих пор, географическое воображение, основанное, с одной стороны, на включении, переработке, усвоении, преобразовании туземных, аборигенных мифов в рамках картины мира условного европейского сознания², а с другой – ориентированное на производство, сотворение, очевидно, новых локальных мифов, призванных как-то объяснить, рассказать, описать известный культурный и цивилизационный шок европейского колонизатора, культутрегера, исследователя, художника, писателя перед совершенно иными когнитивными и онтологическими установками наблюдаемых и разрушаемых ими автохтонных сообществ³.

² Косвенными признаками такой социокультурной ситуации можно считать увлечение ряда значительных европейских художников искусством Востока, Африки, Дальнего Востока (Китая, Японии), островов Тихого океана, начиная примерно с середины XIX в. Характерные примеры: стиль “шинуазри” во французском искусстве; творчество П. Гогена (см. также [Фишман, 2003]).

³ Классический пример – творчество английского писателя Дж. Конрада (особенно – повесть “Сердце тьмы” и роман “Лорд Джим”). Параллельная “жесткая” сциентистская версия подобного мифотворчества на границе эпох Модерна и Постмодерна принадлежит Э. Саиду, чьи работы стали концептуальным основанием для развития школы постколониалистских исследований (см. [Саид, 2006]). Более приемлемая, “мягкая” сциентистская версия для разработки соответствующих локально-мифологических концепций создана Б. Андерсоном (см. [Андерсон, 2001]).

Цивилизации Модерна и локальные мифологии. Проблема цивилизационной аутентичности

Ранний и развитой Модерн, несомненно, способствовал формированию и оформлению (в рамках “высокой культуры”) локальных мифов – сначала чаще всего в романтических обработках народного фольклора (это характерно для европейского Модерна уже в конце XVIII–начале XIX в.) [Романтизм... 2005; Байбурин, 2006, с. 38–46]. Однако в эпоху позднего Модерна функциональная роль географических/локальных мифов меняется: они призваны теперь не только способствовать развитию национального воображения и национальной идентичности, но и как бы поддерживать весь *комплекс цивилизационных “установок” и практик*, воспроизводимых всеми возможными для индустриальной эпохи средствами⁴. Нетрудно показать, что, как и географические образы, локальные мифы в период цивилизационных напряжений и “надломов” становятся амбивалентными, неоднозначными, как бы чересчур содержательно мощными и в то же время не совсем понятными – указывая в ментальном плане на определенные цивилизационные “прорехи” и “лакуны”. Было бы, тем не менее, слишком просто сводить функциональную роль локальных мифов к некоей цивилизационной “лакмусовой бумажке”, частному цивилизационному индикатору. На мой взгляд, любая достаточно хорошо репрезентирующая себя цивилизация – по крайней мере, в рамках Модерна и Постмодерна – мыслит себя, в известной степени, самодовлеющим мифом, чье реальное (“физико-географическое”) пространство трансформируется в сложный образно-географический комплекс, иррадирующий, излучающий вовне, в свою очередь, пучок локальных мифов, становящихся транслокальными, или панлокальными [Миф... 2004; Надточий, 1991, с. 93–102; 2002, с. 147–176].

Это не значит, конечно, что при целенаправленном или интуитивном, неосознанном, культивировании локальных мифов не используются общеизвестные еще в эпоху древних цивилизаций мифологические сюжеты-архетипы (мифы о спасении, мифы основания, мифы о вечном возвращении и т.д.) [Желева-Мартинс Виана, 1999, с. 443–467]. Содержательная суть геомифологических процессов позднего Модерна, а затем, в некоторой степени, и Постмодерна заключается во “вставлении”, размещении в некие, уже как бы заранее данные *цивилизационные контексты* определенных локальных мифов, играющих затем ключевые роли как признаки и неотъемлемые атрибуты цивилизации-как-уникальности в историческом времени и географическом пространстве. Иначе говоря, цивилизации-образы Модерна и Постмодерна немислимы без локально-мифологического компонента, обеспечивающего в феноменологическом и нарративном аспектах воспроизводство и постоянное расширение ментальных ареалов цивилизационной аутентичности.

Онтологические основания генезиса и развития локальных мифов

Как может быть структурирован локальный миф, как он может быть определен собственно местом, которым он локализуется, ограничивается и даже “рассказывается”? Иначе говоря, как происходит локализация мифа, рождающегося в то же время из “духа места”? Здесь надо попытаться проследить некоторые онтологические основания генезиса и развития локальных мифов.

Нет сомнения, что первичные архаичные локальные мифы творились посредством практически *тотальной сакрализации* окружающего пространства и, соответственно, репрезентирующих его сакральных мест, что многократно описано исследователями первобытных, древних и средневековых мифологий [Элиаде, 1987; 1994; 2000; Хьюбнер, 1996; Мелетинский, 1976]. Функционирование и нарративная поддержка однажды созданных локальных мифов осуществлялись благодаря строго регламентированному

⁴ См., например, о роли локального политического мифа луга Рютли в становлении национального самосознания швейцарцев [Петров, 2006, с. 458–48, 659–670]; ср. [Murrey, 2001; Bell, 2003, p. 63–81].

местным сакральным ритуалам и обрядам; профанные мифы практически отсутствовали или же не имели общественно значимых репрезентаций. Достаточно сложные и неоднозначные локально-мифологические конструкции и конфигурации относятся уже к периоду Модерна, когда жизнь многочисленных локальных и региональных сообществ стала определяться не только сакральными, но и профанными локальными мифами, создаваемыми и на основе фольклора, и на базе быстро развивавшихся светских литератур и искусств. Вместе с тем было бы чересчур прямолинейно целиком отделять профанные локальные мифы от сакральных, поскольку один и тот же сюжет – зачастую фольклорный или чисто религиозный – мог служить как тем, так и другим. Суть происходивших принципиальных трансформаций заключалась, с одной стороны, в изменениях соотношений различных способов репрезентаций архетипических локальных мифов (уменьшение роли сакральных ритуалов и обрядов, повышение роли светских институций – изданий художественных произведений и фольклорных записей; органов местного и регионального управления, явно или косвенно поддерживающих те или иные вполне профанные или даже “языческие” с точки зрения служителей церкви мифы). С другой стороны, привычные материальные способы репрезентации сакрального мифа – например, установка скульптуры почитаемого местного святого, строительство храма или же памятного монумента в честь произошедшего в данном месте чуда – могли с немалым успехом использоваться для фиксации и закрепления профанного мифа, например установка памятника фольклорному герою или же героям литературного произведения, описывающего конкретное место, наконец, создание местного музея, посвященного этим героям и событиям, наименование улицы и т.п. (см., в частности, [Равинский, 2003, с. 409–420; Лурье, 2003, с. 420–430]). Другое дело, что профанные локальные мифы, так или иначе, со временем не могут избежать частичных, фрагментарных, а иногда и очень значительных сакральных репрезентаций и интерпретаций, связанных, например, с ролью какой-либо выдающейся личности в развитии определенного региона или места.

Однако главная онтологическая проблема локальных мифологий эпохи Модерна заключается даже не в этом, а в том, что возникает очень неоднородное, сильно стратифицированное, “рельефное” пространство сосуществующих сакральных и профанных локальных мифов, почти не “стыкующихся” друг с другом с точки зрения традиционных телеологических установок и дискурсов. Здесь важно отметить, что речь идет не просто о вполне понятных содержательных и сюжетных противоречиях между различными сакральными и профанными мифами, но об *онтологических расхождениях* и “разбеганиях” практически любых более или менее похожих по сюжету и содержанию локальных мифов – будь они сакральные или профанные [Барт, 2000; 2004]. Знаменитый леви-стросовский “бриколаж” становится почти не пригодным при попытках интерпретации многих современных архетипических локальных мифов в силу их сверх- или *гиперлокализации* – определенное место благодаря сильнейшей мифологической “возгонке” становится как бы единственным, олицетворяющим все пространство в его тотальной неразрывности, континуальности и целостности, несмотря на иногда совершенно очевидную простоту, исходную географическую распространенность и банальность исходного архетипического мифологического нарратива [Кэмпбелл, 2002]. Локальные мифологии Модерна образуют бесчисленное множество разбегающихся пространств-галактик расширяющегося и в то же время тем самым упорядочивающегося географического воображения; локально-мифологические пространства не создают единого метапространства, однако способствуют развитию все новых и новых *семантик возможных миров*, в свою очередь продуцирующих последовательности мультипликативных образно-географических дискурсов (например, современный жанр фэнтези, киберпространства и различные виртуальные пространства, моделируемые кино, видео, Интернетом и т.д.).

Место как мифологическое событие

Как действует локальный миф? Здесь мне интересны не собственно социологические или культурологические основания подобного действия и не какие-либо конкретные социальные, политические, культурные, экономические последствия локально-мифологических построений на жизнь региональных сообществ. Проще говоря, я хочу исследовать место, взятое в его онтологическом срезе, как определенное *мифологическое событие* [Хайдеггер, 1997, с. 101–113; 1993, с. 312–316; Башляр, 2004, с. 5–213; Нанси, 1991, с. 91–102; 1999; Подорога, 1991, с. 101–121; 1995; Топоров, 1995; 2004, с. 12–107].

Понятно, что практически всякий локальный миф в разворачивании своего сюжета опирается на конкретные топонимы и географические реалии, могущие в то же время быть вполне “туманными” и “мало реальными” [Bishop, 1994, p. 51–65]. Тем не менее такая топонимическая установка в мифологическом действии и действовании очень важна, поскольку именно она, в конце концов, обеспечивает нахождение некоего вполне реального места, территории, “ответственной” за поддержание данного мифа [Цивьян, 1999; 1997, с. 599–615; 2001; Русская... 2000; Петровский, 2008; Подюков, 2003, с. 460–477; Клубков, Лурье, 2003, с. 450–460; Дубровина, 2003, с. 477–487]⁵. Но что происходит дальше? Пытаясь обойти чисто социологические объяснения, попробую проследить условный онтологический “механизм” глубинной локализации мифа.

Территории, места не существует без поддерживающего и “объясняющего” его существования мифа или совокупности, системы мифов. Иначе говоря, именно географическое воображение, взятое в его феноменологически-нарративном контексте, обеспечивает в итоге реальную географию и топографию региона [Теребихин, 1993; 2004]. Можно при этом довольствоваться достаточно простой локально-мифологической “формулой”, утверждая, что место плюс (мифологическое) событие есть событие места. Здесь могут быть введены условные когнитивные поправки на мифологичность или легендарность самого события, не подтверждаемого строгими историческими фактами (или, наоборот, хорошо подтверждаемого), однако не эти поправки определяют, по сути, действительность локальных мифов.

Локальный миф, с моей точки зрения, представляет собой “откровение” места или территории; он есть открытие места миру в его *онтологической возможности*, и в то же время (или в той же самой вечности) он позволяет утверждаться “своему” месту как *Центру мира*⁶. Такое локально-мифологическое “центрирование” мест происходит постоянно, порождая при этом совершенно различные социокультурные, политические, экономические последствия и проекции, включая, несомненно, и хорошо известные историкам, филологам и географам “сниженные” краеведческие версии подобных “центрирований”⁷.

Но так или иначе, локальный миф означает своего рода *двойное онтологическое послание*, предполагающее “разрыв” казавшегося до того однородным, бесконечно протяженным и однообразным пространством, чьи “складки” или “края” загибаются одновременно и внутрь, и вовне. Место открывается локальному сообществу или какой-то его части как феноменологическая “возвышенность”, как непреходящая внутренняя “достопримечательность”, определяющая ядерные экзистенциальные смыслы; и место “отпечатывает” или “запечатывает” себя в мире, осознающем собственную

⁵ Крайне важен в данном контексте опыт таких русских писателей, как А. Чаянов и М. Булгаков (Булгаков многим в образном локально-мифологическом отношении обязан именно Чаянову, который, пожалуй, первым сумел в своих московских повестях художественно выразить “дух места” с помощью стилизованных “под XVIII в.” страшных историй).

⁶ Об архаических и ранне-модерных основаниях сакрально-географического центрирования мира, сопровождаемого соответствующими локальными мифами, см. [Генон, 2003, с. 32–39, 135–145; 2004].

⁷ См. также многочисленные паранаучные исследования, тексты и книги, посвященные сакральным местам, уфологии и современным мифам различных регионов России [Павлович, Ратник, 2002; Гаврилов, Чернобров, Климов, 2008; Чернобров, 2005].

онтологическую неполноту, пространственную фрагментарность в акте и актом подобного ментального “запечатывания”. Нетрудно понять также, что этот мир, отмечаемый непрерывными и параллельными “отпечатками” бесчисленных мест, становится в своем непреходящем и постоянно отодвигаемом результате *центром самого себя*, центром любого транслокального сообщества, усваивающего и присваивающего очередной, может быть поначалу чуждый, локальный миф [Замятин, 2008⁶, с. 129–143]. Итак, посредством онтологизации локальных мифов практически любое место или регион становятся источниками телеологической, по сути, образно-географической “иррадиации”; такая “иррадиация” ведет к *транслокализации*, пространственному “рассеиванию” самих локальных мифов, способствующих ускоренной динамике и непредвиденным трансформациям географических образов региона⁸.

Локальный миф, представленный как онтологическое “открытие места”, становится тем самым ахроничным и гетеротопичным [Фуко, 2006, с. 191–205; Филиппов, 2002, с. 48–63; Вахштайн, 2003; Замятин, 2009]. В когнитивно-историческом плане подобный миф может фактически бесконечно распространяться как “вглубь” исторического времени, так и за его пределы, что означает не только всемерное проникновение в условное историческое будущее территории, но и выход в широкое метагеографическое пространство, онтология которого предполагает и полагает “перетекание”, замещение, преобразование одного места другим как необходимое условие метагеографической экспансии. Иными словами, локальный миф становится средством представить всякое место как Другое. В то же время (если можно говорить о времени локального мифа) любой локальный миф не может существовать, развиваться, функционировать без альтернативных для этого конкретного места, *других* локальных мифов, “обрамляющих” территорию как поле противоречивых, расходящихся и несовпадающих – содержательно и хронологически – нарративов.

Историческая география как ментальное пространство сопостранственностей

Историко-географический миф – синтез *ментальных пустот*, возникающих на границах совместных (со-в-местных) историко-географических образов. Он становится и “ткётся” как органика местных, локальных умолчаний, недоговоренностей, неясностей, “непорисованностей” пространства событийности. Событийность места есть миф, возрастающий метаисторичностью конкретного события, попадающего, “падающего” в дискурс пространственности как таковой, мифологизируемой местом самого места в моделируемом трансграничном историко-географическом образе. Место исторического события “географизируется” (гео-графизируется) локальными мифологическими практиками, репрезентациями, текстами, “историчность” которых почти всегда подтверждается (или не подтверждается) после, “спустя время”; со-бытие как бы опаздывает на свое собственное место “встречи”. Миф рождается в до-историчности до-географического пространства; место – миф самого пространства как *события сопостранственности*.

В историко-географическом ландшафте становится, трансформируется визуальный “узел” образа и мифа места. Любой культурный ландшафт “просматривается” как историко-географический *горизонт места*, чей миф (мифы) довлеет пространством и к пространству видимости и видимого, осмысляемого знаками и символами прошлого-как-настоящего. Экзистенция места или территориальная экзистенция развивается на стыке воображения ландшафта как места “судьбоносных” событий и ландшафта как места визуальной мифологической “незавершенности”, незаконченности. Всякое

⁸ Весьма характерно и очень интересно в данной связи современное развитие локальных мифологий на Урале, прежде всего в художественной литературе и эссеистике (здесь в начале XXI в. были наиболее известны произведения А. Иванова и О. Славниковой) [Литовская, 2006⁹, с. 188–197; 2006^а, с. 66–76; Абашев, 2006, с. 197–208; 2007, с. 242–250; Куличкина, 2006, с. 113–125; Подлесных, 2006, с. 76–81; Соболева, 2006, с. 95–103; Николаева, 2006, с. 236–244; Митрофанова, 2007, с. 217–227].

настоящее ландшафта как бы опрокидывается в “обратную перспективу” уже произошедших событий, зримая ландшафтность которых “обеспечивается” локальным историзмом любого бытия. Историко-географический ландшафт артикулируется образами, чья мифологичность принципиально проблематична в непосредственно данной и переживаемой визуальной имманентности места.

В итоге – конечно, лишь предварительном – историко-географическое пространство непредставимо как сеть, последовательность, “облако” или же “амальгама” историко-географических образов, мифов, ландшафтов; оно, скорее, *метапространственное месторазвитие* (памятуй термин П. Савицкого), может быть, местособирание и месторастворение вместе (в-месте). В данном случае вопрос “Где?” не означает последующего “Когда?”. Ответ пространствен, пространствен симультанностью предлагаемых (пред-лагаемых, пред-ложенных) мест (одно место равняется многим, множеству мест), чьи времена со-бытийны самим себе в их непреходящей локальной имманентности. Историко-географическим пространством наращивается имманентность всякого “местничества” (в широком смысле); место укореняется со-бытийно в самом себе все глубже и глубже, обретая соппространственность как “поместье” экзистенциальных путей, траекторий, путешествий. Любая ландшафтность, мифологичность, образность места – всего лишь “залежь”, место-рождение событийности.

Не пытаясь дать исчерпывающее определение исторической географии в данном ее понимании, замечу, что она все же – не просто когнитивное пограничье истории и географии. Историческая география, в известной мере, может быть концептуальной попыткой расширяющегося языка гуманитарных наук, который осмысливается как *ментальное пространство соппространственностей*. Соппространственности могут исследоваться средствами исторической географии, в рамках которой сама пространственность выступает как возможность устойчивых нарративных онтологий. Совместность (со-в-местность) локальных историй опространствляется “географическим” (гео-графическим) языком бытия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абашев В.В. “Какая древняя земля, какая дремучая история, какая неиссякаемая сила...”: геопозтика как основа геополитики // Михаил Осоргин: художник и журналист. Пермь, 2006.

Абашев В.В. Пермь как центр мира. Из очерков локальной мифологии // Новое литературное обозрение. 2000. № 6 (46).

Абашев В.В. Урал в романе “Доктор Живаго”, или Где находится Юрятин? // Литература Урала: история и современность. В 7 вып. Вып. 3. Т. 2. Екатеринбург, 2007.

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2001.

Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.

Байбурун А.К. Некоторые аспекты мифологии острова и “Остров Борнгольм” Н. Карамзина // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 2. Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2006.

Барт Р. Империя знаков. М., 2004.

Барт Р. Мифологии. М., 2000.

Бахляр Г. Поэтика пространства // Бахляр Г. Избранное. Поэтика пространства. М., 2004.

Вахштайн В.С. Темпоральные механизмы социальной организации пространства. Анализ резидентальной дифференциации // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 2.

Вен П. Греки и мифология: вера или неверие? Опыт о конституирующем воображении. М., 2003.

Гаврилов Л.Г., Чернобров В.А., Климов В.А. Подмоскowie: феномены, аномалии, чудеса. Путеводитель. М., 2008.

Генон Р. Избр. соч. Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М., 2003.

Генон Р. Символика креста. М., 2004.

Дубровина С.Ю. Микротопонимика Тамбова // Современный городской фольклор. М., 2003.

Желева-Мартинс Виана Д. Топогенезис города: семантика мифа о происхождении // Семиотика пространства. Екатеринбург, 1999.

Замятин Д.Н. Геокультура и процессы межкультурной адаптации: стратегии репрезентации и интерпретации ключевых культурно-географических образов // Цивилизация. Восхождение и слом. Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. М., 2003.

Замятин Д.Н. Геокультура: образ и его интерпретации // Социологический журнал. 2002. № 2.

Замятин Д.Н. Гетеротопия. Материалы к словарю гуманитарной географии // Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. В 6 вып. Вып. 5. М., 2009.

Замятин Д.Н. Гуманитарная география: основные категории, методы и модели // Культурная и гуманитарная география. 2012. № 1.

Замятин Д.Н. Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие гуманитарных наук // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 3.

Замятин Д.Н. Культура и пространство: моделирование географических образов в культуре. М., 2006.

Замятин Д.Н. Метагеография. Пространство образов и образы пространства. М., 2004.

Замятин Д. Пришествие геократии. Евразия как образ, символ и проект российской цивилизации // Независимая газета. 23 июля. 2008^а.

Замятин Д.Н. Пространство как образ и трансакция: к становлению геоэкономики // Общественные науки и современность. 2008^б. № 2.

Замятин Д.Н., Замятина Н.Ю. Гуманитарная география: предмет изучения и основные направления развития // Известия РАН. Сер. географическая. 2011. № 5.

Клубков П.А., Лурье В.Ф. Разговорные топонимы как явление фольклора // Современный городской фольклор. М., 2003.

Козловски П. Миф о Модерне. М., 2002.

Корбен А. Свет славы и святой Грааль. М., 2006.

Куличкина Г.В. Пермь как миф и факт: по страницам мемуарной прозы М. Осоргина // Михаил Осоргин: художник и журналист. Пермь, 2006.

Кэмпбелл Дж. Мифический образ. М., 2002.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.

Литовская М.А. Литературная борьба за определение статуса территории: Ольга Славникова – Алексей Иванов // Литература Урала: история и современность. В 7 вып. Вып. 2. Екатеринбург, 2006^а.

Литовская М.А. Проблема формирования региональной мифологии: проект П.П. Бажова // Михаил Осоргин: художник и журналист. Пермь, 2006^б.

Лурье В.Ф. Памятник в городе. Ритуально-мифологический контекст // Современный городской фольклор. М., 2003.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.

Митин И.И. Комплексные географические характеристики. Множественные реальности мест и семиозис пространственных мифов. Смоленск, 2004.

Митрофанова Л.М. Башкирский образ мира в творчестве Д.Н. Мамина-Сибиряка // Литература Урала: история и современность. В 7 вып. Вып. 3. Т. 2. Екатеринбург, 2007.

Миф Европы в литературе Польши и России. М., 2004.

- Надточий Э.* Метафизика “чмока” // Параллели (Россия–Восток–Запад). Альманах философской компаративистики. В 2 вып. Вып. 2. М., 1991.
- Надточий Э.* Развивая Тамерлана // Отечественные записки. 2002. № 6.
- Нанси Ж.-Л.* О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.
- Нанси Ж.-Л.* Corpus. М., 1999.
- Неклюдов С.* Структура и функции мифа // Мифы и мифология в современной России. М., 2000.
- Николаева Н.Г.* “Земля Обетованная” – мифопоэтический образ Оренбургской губернии в “Семейной хронике” С.Т. Аксакова // Литература Урала: история и современность. В 2 вып. Вып. 2. Екатеринбург, 2006.
- Павлович И., Ратник О.* Миражи над Жигулями (Современные мифы Поволжья: загадки, поиски, гипотезы). Самара, 2002.
- Петров И.* Очерки истории Швейцарии. Б.м., 2006.
- Петровский М.* Мастер и Город: киевские контексты Михаила Булгакова. СПб., 2008.
- Подлесных А.С.* Кама в художественном пространстве романа А. Иванова “Чердынь – княгиня гор” // Литература Урала: история и современность. В 2 вып. Вып. 2. Екатеринбург, 2006.
- Подорога В.А.* Выражение и смысл: ландшафтные миры философии. М., 1995.
- Подорога В.А.* Egestio. Гео-логия языка и философствование Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.
- Подюков И.А.* Современное городское топонимическое творчество // Современный городской фольклор. М., 2003.
- Равинский Д.К.* Городская мифология // Современный городской фольклор. М., 2003.
- Романтизм. Вечное странствие. М., 2005.
- Русская провинция: миф–текст–реальность. М.–СПб., 2000.
- Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока. М., 2006.
- Слотердайк П.* Сферы. Макросферология. В 3 т. Т. II. Глобусы. СПб., 2007.
- Соболева Е.Г.* Формирование мифа “Екатеринбург – третья столица” в текстах СМИ // Литература Урала: история и современность. В 2 вып. Вып. 2. Екатеринбург, 2006.
- Теребихин Н.М.* Метафизика Севера. Архангельск, 2004.
- Теребихин Н.М.* Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993.
- Топоров В.Н.* К происхождению и функциям “гео-этнических” панорам в аспекте связей истории и культуры. М., 1991.
- Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995.
- Топоров В.Н.* О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004.
- Топоров В.Н.* Эней – человек судьбы. К “средиземноморской” персонологии. Ч. I. М., 1993.
- Торшилов Д.О.* Античная мифография: миф и единство действия. СПб., 1999.
- Фадеева Т.М.* Крым в сакральном пространстве: история, символы, легенды. Симферополь, 2000.
- Филиппов А.Ф.* Гетеротопология родных просторов // Отечественные записки. 2002. № 6 (7).
- Фишман О.Л.* Китай в Европе: миф и реальность (XIII–XVIII вв.). СПб., 2003.
- Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1998.
- Фуко М.* Другие пространства // Фуко М. Интеллектуалы и власть. В 3 ч. Ч. 3. Статьи и интервью. 1970–1984. М., 2006.
- Хабермас Ю.* Философский дискурс о Модерне. М., 2003.
- Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.

- Хайдеггер М.* Искусство и пространство // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
- Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996.
- Цивьян Т.В.* Движение и путь в балканской картине мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.
- Цивьян Т.В.* “Рассказали страшное, дали точный адрес...” (к мифологической топографии Москвы) // *Лотмановский сборник.* В 2 т. Т. 2. М., 1997.
- Цивьян Т.В.* Семиотические путешествия. СПб., 2001.
- Чернобров В.А.* Энциклопедия загадочных мест мира. М., 2005.
- Шмит К.* Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*. СПб., 2008.
- Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 2000.
- Элиаде М.* Космос и история. Избранные работы. М., 1987.
- Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
- Bell D.S.A.* Mythscapes: Memory, Mythology, and National Identity // *British Journal of Sociology.* 2003. Vol. 54. № 1.
- Bishop P.* Residence on Earth: Anima Mundi and a Sense of Geographical ‘Belonging’ // *Ecumene. A Journal of Environment, Culture, Meaning.* 1994. Vol. 1. № 1.
- Butlin R.* Historical Geography: Through the Gates of Space and Time. London, 1993.
- Crouch D.* Spatialities & the Feeling of Doing // *Social & Cultural Geography.* 2001. Vol. 2. № 1.
- Manguel A., Guadalupi G.* The Dictionary of Imaginary Places. The Newly Updated and Expanded Classic. London, 1999.
- McLean S.* Touching Death: Tellurian Seduction and Spaces of Memory in Famine Ireland // *Culture, Space and Representation. A Special Issue of the Irish Journal of Anthropology.* 1999. Vol. 4.
- Murrey J.A.* Mythmakers of the West: Shaping America’s Imagination. Flagstaff, 2001.
- Schein R.H.* Life, Liberty and Pursuit of Historical Geography // *Historical Geography.* 2011. Vol. 39.

© Д. Замятин, 2015