

Светлана Борисовна Адоньева
Символический порядок

Первичные знаки, или Прагмемы –



«Символический порядок»: Пропповский центр; СПб.; 2011
ISBN 978-5-367-02107-3

Аннотация

Автор рассматривает полоскание белья как форму любви и признания, обращение с мусором – как форму доминирования, контроля и ответственности, воду – как категорию психологической трансформации, образ Хозяйки Медной горы – как форму границы внутреннего опыта, уничтожение чучел – как форму социального единства и разделения. Обнаружение символического порядка в событиях и практиках позволяет понять их условную природу или «мягкость». Предложенным формам понимания можно следовать или противиться.

Светлана Адоньева
Символический порядок

Первичные знаки, или прагмемы

«Опыт – это то, из чего ты сам выходишь измененным».

Мишель Фуко

В мире нет цвета, нет запаха, нет твердости и шершавости, нет вкуса и звука^[1]. Всего этого нет в мире, когда в нем нет меня и тебя и таких же, как мы: людей и зверей, в восприятии которых только и случается цвет, запах, твердость, шершавость и вкус. И благодаря подобным первичным знакам появляется мир, пригодный для взаимодействия.

Цвет – волна, преобразованная сетчаткой глаза. Этот сигнал отправляется в мой мозг, который его читает, то есть присваивает ему значение. И я, предварительно обученный родителями или тем, с кем я начал свою речевую, а следовательно, и человеческую жизнь, понимаю этот знак как, например, красный.

Казалось бы, что-то мы можем воспринимать одномоментно, например картинку. Но это не так. Мы ощупываем взглядом предмет: это последовательная, шаг за шагом во времени происходящая пальпация, щупанье глазами. Такая, возникающая последовательно, развертка сворачивается в цельную конструкцию, уже пространственную, а не временную, в нашем сознании. Объем – вещь, казалось бы, пространственная, но в действительности он предстает перед нами только через серию растянутых во времени осязаний. И в любом случае мы распознаем только то, что **отличаем**. А отличаем мы только то, что научились отличать. Мы отличаем посредством «третьих вещей», «органов претворения», «структурирующих наше сознание и индуцирующих возможные состояния», как это определил Мамардашвили^[2].

Представим себе такую игру. Одному участнику завязывают глаза. Другой участник игры рассказывает первому о том, где он – незрячий – находится, что трогает, что огибает и т. д. Второй в своей речи разворачивает в сторону смысла тактильные, слуховые, кинетические ощущения первого игрока. Он назначает ощущениям другого человека предметы (вещи).

Так же точно это происходит в речи вообще.

Вот я включаю телевизор:

– Продукт вулканизации вещества, изготовленного из каучука?

Резина.

– Вячеслав?! Правильно! Как вам повезло сегодня! Правильный ответ!

Способ изготовления резины – знание, которое, исходя из этого контекста, имеет цену. Его цена – мясорубка. Или комбайн. Для освоения правил социальной игры, в которой знание это валюта, а не сила, викторина – отличная вещь. Отношения между вещами и словами, а точнее, между ощущениями, которым присвоены имена (вещи), и их смыслом однозначны и онтологичны. Их не нужно устанавливать. Их нужно просто выучить – и мясорубка ваша.

Да не будет так с нами!

Ибо мир, как мы знаем, есть совокупность фактов, а не вещей. А факт, в свою очередь, есть соединение объектов^[3]. Возьмем, например, событие установления связи между тактильным ощущением – шершавость – и вещью – персик. Одним из атрибутов шершавости становится персик. Испытанные мной тактильные и визуальные ощущения интегрировались в моем сознании и образовали предмет. Впервые это случилось в диалоге, иначе откуда бы взяться слову персик. А после стало элементом классификационной схемы, внутренней схемы, обеспечивающей мое поведение. Испытывая что-то, мы ищем слова, чтобы назвать переживаемое, а значит, сделать его управляемым. Забегая вперед, скажем: ищем слова, чтобы превращать действия в предметы.

Вот об этом на конкретных примерах практической деятельности (а иногда от нее отрываясь) мы и будем рассуждать.

Читая Витгенштейна, Делеза, Августина, Мерло-Понти, Бергсона, Вебера или Альфреда Шютца, мы находили у них то, что соответствует нашему опыту. И они давали нам свои слова. Но тем не менее очень важно, что мы не применяем слова к миру, то есть мы двигаемся не от понимания к реальности. Мы будем действовать точно наоборот: от переживаемого в опыте мира к поиску слов, которые могут этот опыт определить.

Предисловие (для тех, кто любит теорию)

Методологические предпосылки. В рассуждении о социальных институтах Славой Жижек привлекает лакановское понятие Большого Другого: «Большой Другой – измерение непсихологических, социальных, символических отношений, воспринимаемых субъектом в качестве таковых. Иначе говоря, это измерение символического института. Когда субъект, скажем, встречается с судьей, он прекрасно понимает, как отличить субъективные особенности этого судьи как человека и тот «объективный» институциональный авторитет, которым он наделен, будучи судьей. Пространство, зазор возникает между моими словами, когда я произношу их как частное лицо, и словами, которые я произношу как лицо, облеченное властью институции, когда эта институция говорит через меня»^[4]. «Лакан, – поясняет далее автор, несомненно, разделяя толкуемую точку зрения, – против любого овеществления институции. Ему хорошо известно, что институция возникает здесь лишь в качестве перформативного эффекта деятельности субъекта. Институция существует только тогда, когда субъекты в нее верят или, точнее, ведут себя так (в их социальном взаимодействии), будто верят в нее»^[5].

В этом пассаже ключевым представляется понятие веры в институцию. Социальный институт в приведенном определении есть эффект деятельности субъекта, верящего в его существование.

Что это значит?

Во-первых, это значит, что существует некое смысловое, символическое поле, размеченное институционально. Во-вторых, есть набор субъектов, устанавливающих фрагменты этого поля в практику посредством собственной деятельности. Это статические элементы конструкции. Но есть и два других элемента, которые обеспечивают динамику описанной выше модели: внешний и внутренний. Их правильнее назвать не элементами, а процессами. Внешний процесс – включение институционального фактора в собственный, индивидуальный поступок человека. Внутренний процесс – отождествление себя с ролью, которая задается выбранной институциональной сеткой. Этот второй элемент, как его определил Славой Жижек, обеспечивается верой. Меня будет интересовать, с одной стороны, то, как институции обнаруживают себя в деятельности людей и групп, и, с другой стороны, то, каким образом, посредством каких символических техник люди и группы принимают роли на себя или, напротив, отказываются от них.

Поясню последнюю мысль на примере. В общественный транспорт поздних советских времен уже не строилась очередь. Его брали штурмом. Штурм, например, автобуса или вагона метро во время часа пик – общепринятая форма социальной игры. Каждый ее участник воспринимает других лишь как тела, препятствующие проникновению собственного тела в вожделенное автобусное чрево. Если же собственное тело проникает внутрь, то не влечется далее, но размещается недалеко от входа, дабы не утратить ключевой позиции. Логика в таком поведении есть, так как присутствует опасность не справиться с чужими телами и проехать свою остановку. Любитель жизненного эксперимента И. Г., мой знакомый, развлекался нарушением установленного порядка игры. Он размещался в дверном проеме и препятствовал тем самым закрытию дверей, а следовательно, и отправке автобуса. Пережив бурю эмоций, «участники движения» под давлением утрачиваемого впустую времени смирились и начинали «равномерно размещаться по длине вагона». Эта ситуация, вполне достойная скрупулезного анализа, – пример отказа от заданной роли, пример не институционального поведения в институциональной ситуации. Приведенный пример приводит к необходимости объяснить то, что я понимаю под институцией. Коротко говоря, институция – общепринятая форма социальной игры, либретто, фрейм, воспроизведение которого позволяет сообществу существовать в заданных рамках. Внесение изменения в рамочную форму, практически всегда происходящее как индивидуальный осознанный поведенческий акт, выводит систему из состояния равновесия.

Здесь же необходимо обсудить и еще одно положение из приведенной в начале цитаты. Под перформативными актами принято понимать поступки, носящие характер социальных действий. Так вердикт, оглашаемый судьей, несомненно, перформативный акт. Но чем будет публичный отказ судьи выносить какой-либо вердикт? Также перформативным актом. И в том и в другом случае объектом преобразования является социальное пространство. В первом случае ратифицируется изменение статуса подсудимого. В соответствии с заданным в рамках данной социальной игры перечнем ему присваивается статус осужденного или оправданного. Институция перерабатывает жизнь, канализируя ее по заданному сценарию. Во втором случае происходит сбой системы в целом. Отказ от заданной роли проблематизирует институт как таковой, сбивает порядок. Поведение И.Г. в общественном транспорте – перформативный акт именно такого рода. И, конечно, именно такие акты наиболее интересны, поскольку именно они определяют коренные изменения социальной

реальности. Тем не менее для их понимания нам необходимо обратиться к описанию институций и жизни в заданных ими рамках, хотя бы для того, чтобы осознать ее, жизни, конвенциональность.

И еще одно уточнение. Под конвенциональностью я понимаю условные связи/отношения между объектами, в том смысле, в котором Фердинанд де Соссюр понимал отношения между означаемым и означающим в знаке. Конвенциональная речь – это речь, организованная в соответствии с заданной социальной игрой (протоколом). Конвенциональное действие – акт, воспроизводящий институциональные рамки. Конвенциональная реальность – это та реальность, в которой мы выбрали жить. Люди и группы могут жить в разных мирах, поскольку миры стоят на конвенциях, на тех самых «третьих вещах», создающих условия понимания и действия.

Проблематика. Несмотря на образование, городской быт и жизнь в мегаполисе, мы наследуем свои повседневные практики от своих родителей, а они, в свою очередь, – от бабушек и дедушек. И чем менее осознана практика – гигиены, распорядка дня, распределения функций в доме, эстетических приоритетов, демонстрации превосходства или подчинения и т. д., – тем более она традиционна. «Родитель внутри» – часть личности, которая контролирует нашу деятельность и не подвергается рефлексии. И при этом мы понимаем, что оценивающий внутренний родитель «снят» с родителей непосредственно. Наши родители, в свою очередь, унаследовали эти стереотипы поведения от своих, и так далее. Все эти хорошо известные благодаря популярности книги Эрика Бёрнаб^[6] психологические обстоятельства позволяют сделать очевидный вывод: понять перипетии современной жизни можно лишь с учетом того, что мы воспроизводим в ней «по традиции», то есть не выбирая. Поставлю вопрос иначе: мы знаем, что имеем «родителя внутри», но что именно в нашем поведении ему принадлежит? Наш для большинства постсоветских общин (с территориальными вариантами) «родитель внутри», как я полагаю, – крестьянская традиция, тот самый «патриархальный уклад», который на протяжении полутора веков определялся как уходящий, «рудимент», «пережиток». Но он тем не менее, несомненно, пережил всех тех, кто его таким образом определял.

Каждый постсоветский горожанин, хотя бы по одной из родовых линий – горожанин в первом, втором или, самое дальнее, третьем поколении. Волны советских миграций – принудительных и спонтанных – кардинально изменили состав городского населения. К середине прошлого советского века оно значительно «окрестьянивается» по сравнению с городским населением начала XX века. Возросшая социальная мобильность, дополнительно координируемая классовыми преимуществами в получении образования, определила доступ выходцев из крестьян в новые социальные элиты. Идеология 1920–1930-х годов значительные ресурсы тратила на формирование «нового» уклада^[7], но вопрос о том, какова «старая» составляющая уклада граждан новой советской страны, был на далекой периферии идеологии, а вслед за ней и социальной науки.

Предполагаю также, что у нас не один «родитель внутри». Кроме того, кто требует от нас почтения к старшим, проявления любви к «родительским гробам», гендерного разделения на мужской социум и женскую домашнюю жизнь, у нас есть и еще один «родитель», который каким-то удивительным образом научился ладить с первым. Я имею в виду ту идеологию, которая, скрываясь в пресуппозициях высказываний воспитателей детских садов, учителей, учебников и всех прочих «носителей» креатуры государства, формировала в нас особый этос: этос советского человека^[8]. «Повседневность, – отмечала Н.Н. Козлова, – лишь на первый взгляд кажется миром “твердой” реальности, некоей предельной социальной онтологией: на деле она протуберанцами выбрасывает клише, которые впечатывали в сознание многочисленные “культурные медиаторы” – школьные учителя и пропагандисты, авторы фильмов, которые человек смотрел, романов и газет, которые он читал...»^[9].

Именно советское и патриархальное (и как предпочтения, и как принципы действия) активно монтируют современное российское социальное поле, в то время как акторы, действующие на этом поле, скорее готовы считать себя жителями новой постиндустриальной эпохи.

Прошлое в будущем – вот та фигура, которая меня интересует. Прошлое как предмет рефлексии всегда представляет собой идеологическую конструкцию: такое прошлое создается для того, чтобы иметь дело с настоящим. Но есть другое прошлое, которое несомненно. Оно в том, как мои соотечественники предпочитают обращаться с мусором, принимать гостей и стирать белье, как хоронят и поминают, как веселятся и выражают недовольство. Прошлое заключено в ткани наших бессознательных повседневных ожиданий: поворот ключа для открытия двери, да и ручка двери,

должны двигаться вправо, мужчины лучше разбираются в технике, а женщины – в болезнях, картошку солят, когда вода закипит, соль просыпать – к худу, так же как и птица, влетевшая в окно.

Прошлое заключено в пластике наших тел и в форме этих тел. «Тело, так же как и память, – отметила Н.Н. Козлова, – нагружено уже совершившейся историей»^[10].

Одна моя знакомая, антрополог (она уехала из России в начале 1990-х и преподает в одном из престижных университетов США), как-то заметила, что для американцев ее профессорство не очевидно: форма ее тела не соответствует форме тел людей того класса, которому пристало заниматься интеллектуальным трудом. Это удивительное замечание очень точно: фитнес, йога и органическая еда создают тела определенного вида. И такое тело – один из способов социальной идентификации. Для того чтобы быть в классе, нужно принять форму класса в прямом смысле этого слова. Это верно и в отношении времени: воспроизводство телесных привычек и повседневных расписаний, заданных прошлой культурой, – свидетельство преемственности.

Что именно мы приняли и воспроизводим? Вот в чем вопрос. Для того чтобы увидеть, какими схемами понимания и поведения мы пользуемся, как используемые схемы влияют на результат наших действий, я обращаюсь к тривиальным феноменам жизни и рассматриваю их с точки зрения того, как в них артикулируется выученный формат реальности.

Большинство статей этой книги первоначально были представлены в виде докладов и лекций. Проблематика статьи «Политика и риторика мусора» была представлена в виде доклада на конференции, посвященной памяти моего друга, лингвиста и писателя Юрия Пупынина. Статьи «Демоны границ...» и «Эстетическое переживание пространства...» были представлены в виде сообщений на ежегодных Декабрьских чтениях памяти моего учителя, коллеги и друга Натальи Герасимовой, статья, посвященная полосканию белья, в виде доклада была прочитана на конференции памяти Д.К. Зеленина, статья «Уничтожение чучела...» – на конференции памяти Б.Н. Путилова, статья «Куль мертвых...» – на конференции, посвященной К.В. Чистову. Человеческий статус моих адресатов, их светлая память в значительной степени определили персональный характер высказывания.

Я сочла возможным собрать эти тексты вместе, доработать и представить под общим заглавием, смысл которого я могу объяснить следующим образом. По сути дела, выражение «символический порядок» представляет собой тавтологию. Порядок в самом простом смысле – это повторение, ряд. Порядок – это еще раз то же самое. «Первый раз» – не создает порядка. Он может быть просто случаем, только повторение создает порядок, и только в нем может возникать смысл. А смысл неизбежно предполагает наличие его носителя – таким образом, порядок обладает качествами знака (символа) по своей природе. Усматривая повторение той или иной практики – полоскания белья, перезахоронений, наслаждения видом и др., я пыталась обнаружить ее порядок, который каждый раз сложным образом соотносим с институцией (или освоенным участниками практики форматом), а также их внутренним опытом, овнешняемым посредством вполне институционального действия. Место схождения формата и опыта и дают порядок, здесь и сейчас создающий ткань жизни. Понимание феномена опыта как не сводимой ни к формату, ни к институту, ни к эпохе, ни к этносу самостоятельной данности человеческого бытия стало одним из обретенных в процессе исследования результатов. Поскольку при анализе был принят в расчет психологический аспект обыденных и ритуальных действий, антропологическое описание вышло на границы своих возможностей. Открывшийся горизонт схождения внешней и внутренней жизни требует иного аппарата для описания фактов, разработка которого – впереди. По этой причине настоящее издание носит в некоторой степени вводный характер: им мы открываем исследовательский проект «Первичные знаки, или прагмемы», предполагающий серию работ, посвященных исследованию социальных, символических и психологических механизмов конструирования реальности.

1. Политика и риторика мусора

Повседневная практика выстроена на определенных, повторяющихся из раза в раз последовательностях действий, обычно воспроизводимых без какой-либо рефлексии. После работ Мишеля де Серто^[11], Альфреда Шютца^[12], Ирвина Гофмана^[13], Гарольда Гарфинкеля^[14] в науках о человеке и обществе достаточно прочно укоренилось понимание того, что повседневность с ее рутинными практиками прямо связана со структурой сообщества, с системой ролей и статусов, с

формами ментальности и поведенческими тактиками^[15]. Хотелось бы особенно подчеркнуть, что именно латентность, неосознанность производимых ею смыслов делает рутинную практику механизмом социального форматирования: «Смысл, – писал Альфред Шютц, – это не качество, присущее определенному опыту, возникающему в нашем потоке сознания, а результат интерпретации прошлого опыта, увиденного из настоящего сейчас при рефлексивной установке. <...> Только тот опыт, который можно вспомнить вне зависимости от его наличия в настоящем и который можно изучить на предмет его строения, является поэтому субъективно осмысленным. Но если согласиться с этой характеристикой смысла, то существует ли вообще такой опыт моей спонтанной жизни, который субъективно не осмыслен? Мы думаем, что ответ утвердительный. Это простые физиологические рефлексы, например, коленный рефлекс, хватательный рефлекс у детей, моргание, покраснение; более того – определенные пассивные реакции, вызванные тем, что Лейбниц называет проскальзыванием неразличимых и смешанных малых восприятий; далее – моя походка, выражения моего лица, мое настроение, те проявления моей спонтанной жизни, из которых следуют некоторые характеристики моего почерка, доступные графологическому толкованию, и т. д. Все эти формы произвольной спонтанности переживаются в процессе своего появления, но не оставляют никакого следа в памяти; как опыт, они, если снова воспользоваться термином Лейбница, лучше всего подходящим в данном случае, воспринимаемы, но не апперцептивны. Будучи неустойчивыми и неотделимыми от окружающих переживаний, они не поддаются ни очерчиванию, ни вспоминанию. Они принадлежат к категории сущностно актуального опыта, то есть они существуют исключительно в актуальности их переживания и не могут быть схвачены при помощи рефлексивной установки»^[16].

Есть все основания полагать, что за счет таких нерелексируемых повторяющихся действий и удерживается во времени реальность^[17]. До тех пор пока привычные действия воспроизводятся автоматически, они являются мощнейшей силой воспроизводства ценностей и правил, дискурса и практики.

Обычно взрывы в культуре и социуме, оборачивающиеся преобразованием реальности, происходят тогда, когда вдруг возникают затруднения именно в такой, обыденной сфере. Затруднения, возникающие на малых социальных пространствах, могут иметь следствием изменения революционного порядка, поскольку затруднения обнаруживают смыслы, стоящие за стереотипными действиями, открывают их для осознания, а следовательно, делают возможным их изменение. Как показал Гарольд Гарфинкель на своих социальных экспериментах, мельчайшие нарушения обыденного порядка с огромной скоростью выводят отношения в зону конфликта^[18].

Объясню этот механизм на примере истории падения сегрегации в США. Сегрегация действовала в южных штатах на законодательном уровне. По этому закону в общественных местах были отдельные ряды для белых и для цветных. Началом изменения этой ситуации были не речи Мартина Лютера Кинга. Началом были усталые ноги Розы Паркс, пожилой афроамериканки, которая не смогла в какой-то момент устоять и села в автобусе на место для белых, поскольку все места для черных были заняты. Это случилось в декабре 1955 года (Монтгомери, штат Алабама). За отказ встать с места для белых пассажиров она была арестована. Ее арест привел к бойкоту, который объявило черное население города автобусам: они стали перемещаться к месту работы только пешком и, следовательно, опаздывали. Именно этот инцидент спровоцировал движение за расовое равноправие в США. Через год Верховный суд США признал сегрегацию в рейсовых автобусах антиконституционной. Знаменитая речь “I have a dream” Мартина Лютера Кинга (в 1955 году служившего священником в церкви в Монтгомери), произнесенная им у подножия монумента Линкольну и обращенная к 300 тысячам слушателей, прозвучала через восемь лет после этих событий.

Очень маленькие, почти физиологические, события, нарушающие привычный порядок, способны запускать изменения огромного масштаба, поскольку бессознательно автоматически воспроизводимые обыденные действия людей и групп и обеспечивают незыблемость социальных институтов.

«Нет ни одного предмета одежды, никакой еды, ничего, что используется в любых практических целях, – отмечала Мэри Дуглас, – что мы немедленно не постарались бы превратить в театральный реквизит, желая как можно лучше представить свои роли и сцену, на которой мы играем»^[19]. Но еда, одежда, как и любая иная обыденная практика, могут обнаружить свою театральность, условность только тогда, когда происходит сбой в системе: только резкое изменение в стиле одежды приводит к пониманию того, что одежда – не эстетическое предпочтение, а условие включения в сообщество,

только отказ от общесемейных трапез обнаруживает, что эти трапезы были не только утолением голода, и т. д.

Именно поэтому малозначимые на первый взгляд но обладающие невероятной устойчивостью коллективные обыденные практики столь интересны: они дают возможность увидеть те смыслы, которые человек и сообщество не выговаривают никаким иным способом.

К одной из таких практик можно отнести практику избавления от мусора и отношений с мусором^[20].

Эта тема привлекла мое внимание, когда Ли Чже Чжун, моя аспирантка, в своей диссертации, посвященной русской и корейской мифологиям, описала духа, которого корейцы называют Токкеби. В Токкеби превращаются хозяйственная утварь или орудия земледелия (молот, цеп, серп, веник, кочерга, пест, шумовка, гребень и пр.). Старые, слишком долго используемые вещи порождают независимо от действующих личностей духов Токкеби. Дух заводится в вещах, которые все еще находятся в употреблении, хотя их время уже вышло. Таким образом, в народных представлениях Кореи персонифицируется некое качество, связанное с мерой времени и представлениями о времени пребывания вещи в человеческом мире: граница между существованием предмета в человеческом мире и исторжением из него маркирована посредством мифологического персонажа. Старые вещи подлежат уничтожению, их нельзя просто выбросить, иначе в них заводятся духи^[21].

Это мифологическое представление заставило меня вспомнить наш полевой опыт, связанный с мусором, он складывался в результате многих сезонов фольклорных экспедиций, проведенных в достаточно отдаленных селах и деревнях Русского Севера (Вологодская, Архангельская области).

Одно из драматических переживаний горожанина, перемещающегося на какое-то время в русскую деревню, состоит в понимании того, что он все время производит мусор. Драматизм, или, скажем мягче, затруднение связано с тем, что когда ты намереваешься совершить обыденное действие – отправить ненужные предметы и сор в мусорное ведро, ты этого ведра в крестьянском доме не находишь. На глазах у всей деревни мы искали место, где мы могли бы упокоить производимый нами мусор. Каждый раз наши поиски привлекали внимание: деревня мусор (нечистоту) не производила – мы же делали это постоянно.

Не находишь ты такого места (ведра – в доме, свалки или мусорной ямы – в деревне) потому, что его нет: в деревне нет идеи отходов. Все, что человек производит, не уничтожается. Все подлежит преобразованию в новое качество: навоз используется в качестве удобрения, остатки еды дают корм скоту, остатки одежды преобразуются в лоскутные одеяла, вязаные накидки и плетенные из лоскута коврики, сухой мусор сжигается и дает тепло:

«А бумагу или чего – колбасу чистишь, никогда не выкидываю, все в печурочку. На сошке, а потом все в пече сожгу, на улице моего ничего нету»

(ФА СПбГУ Сям24-351)^[22],

«Пол подметаешь, да и в печь.

Говори: сор в печь, а тоска с плеч»

(ФА СПбГУ Пин20-268)^[23].

Различие в практиках обращения с мусором может быть проиллюстрировано следующими примерами. Когда мы вновь посетили сельских жителей, к которым приезжали несколько лет подряд, мы обнаружили, что оставленный нами мусор за это время был преобразован в полезные вещи^[24]. Полиэтиленовые пакеты были разрезаны хозяйкой на лоскут, из него созданы плетенные коврики на стулья. В пластиковых банках жила рассада. Попадающая в деревню неэкологичная тара находила и находит себе применение. Из пластиковых бутылок сделаны водостоки, из консервных банок – игрушки, из стеклянной тары сложена теплица.



Рис 1. Фото Уорнер: самодельные коврики из обрезков тканей. (Вологодская область).



Рис. 2. Фото О.И. Гореловой: лоскутное одеяло (Вологодская область).



Рис. 3. Фото Д.К. Туминас: шкатулка из старых открыток (Вологодская область).



Рис. 4. Фото И.Ю. Борисовой: игрушечные столик и стулья из консервной банки (Вологодская область).

На фотографиях, которые были сделаны в деревнях Вологодской и Архангельской областей, шкатулка, сшитая из старых открыток, игрушечный столик и кресла – из консервной банки.

Другой пример, коммуникативный, из разговора, который состоялся в одном из магазинов Белозерска лет десять назад. В ответ на мои сетования по поводу отсутствия в городе канализации молодая женщина – продавец разговорилась со мной на тему различий между городом и деревней. Ее пафос состоял в следующем: то, что городские расточают, деревенские собирают. Речь шла о биологических отходах (фекалиях). Ватерклозет, по ее мнению, представляет собой совершенно неразумное устройство, поскольку вынуждает избавляться от того, что для любого крестьянина является ценностью: благодаря навозу тучнеют огород и поле. Отсутствие канализации, вызывающее недоумение приезжих, получило свое объяснение: жители Белозерска не стремились к устройству общегородской системы канализации. Каждый житель связан с деревней напрямую (там живут родители или часть семьи), и каждый второй имеет свой собственный огород на окраине города.



Рис. 5. Фото Э. Уорнер: водосточная труба из использованных пластиковых бутылок (Архангельская область).



Рис. 6. Фото Э. Уорнер: вымытые банки из-под йогурта на заборе (Архангельская область).

Деревенское сообщество стремится к безотходному существованию: производимое потребляется без остатка или преобразуется в иные, но тем не менее полезные предметы.

Обычно эту практику принято объяснять теорией «ограниченного блага»: к долгому использованию вещей вынуждает недостаток ресурсов. Джордж Фостер, в 1950-е годы проводивший исследования среди мексиканских крестьян, пришел к выводу, что представления в крестьянских сообществах

определены экономическими условиями. Крестьяне видят свой универсум как закрытый мир, в котором все ценности существуют в неизменном количестве^[25].

Но, как мне представляется, дело здесь не только в скудости ресурсов и ограниченности благ. Дело здесь не в экономике, а в метафизике, характерной для крестьянской культуры: отношения с природой в традиционных культурах (в том числе и в культуре русской деревни) носят диалогический, субъектно-субъектный характер. Современная культура, напротив, представляет эти отношения как субъектно-объектные: человек пользуется природой и преобразует ее. Вспомним цикл потребления природных ресурсов, которому нас учили в школе: от природы человек берет нечто – дерево, воду, уголь, рыбу, растения и т. д.

В результате обработки сырья возникают некоторые объекты культуры – машины, дома, ткань и пр. В результате использования эти объекты ветшают, изнашиваются, перестают быть «в тренде», разрушаются и т. д. На этом этапе мир культуры стремится их исторгнуть. Поскольку мир, в котором этот цикл осуществляется, мыслится состоящим всего лишь из двух половинок – природы (как естественной среды обитания) и культуры (среды обитания, созданной человеком), то и отправляется все ненужное обратно от человека – в природу. Но так как природа представляет собой источник ресурсов, ее нужно сохранять, и поэтому существует индустрия очистки и вторичной переработки.

Ключевым в этом вопросе является, на мой взгляд, владение. Природные ресурсы принадлежат государству. В зависимости от того, как устроены отношения между государственной властью и гражданами, так устраивается и отношение к природе. Для граждан территория природы охраняется государством («природоохранная зона»), для государства природа есть то, что оно охраняет. Вопрос – от кого, от граждан? От самого себя? Каков бы ни был ответ на этот вопрос, в так организованном мире есть только два типа акторов – власти и подвластные. Власти взаимодействуют по поводу природных ресурсов с властями других государств, подвластные контролируются властью в отношении правил использования природных ресурсов. И все эти отношения складываются по поводу ничьей (природной) территории.

Но если мы обратимся к деревенской культуре, то обнаружим, что универсум в ней организован иначе: не существует ничьей земли. Видимый мир, в котором действуют люди, в каждой своей точке соприкасается с миром невидимым, другой реальностью – миром «сил» или «хозяев». Дух места, «хозяин», является персональной ипостасью территории:

Хозяин есть не только в доме, но и в лесу, хозяин есть везде.

(ФА СПбГУ, Бел20-21)

У дома есть хозяин, как и у леса. Когда в дом приходят жить, просят. Когда скотину покупаешь, тоже Хозяина с Хозяйкой просишь.

(ФА СПбГУ, Бел20-61)

Когдаходишь в баню, надеваешь там рубашку, надо сказать: «Господи, благослови». Потому что там тоже есть хозяин, баянник. Баяннику нужно оставлять воды, когда моешься.

ФА СПбГУ, Бел20-86)

Везде есть хозяин. Хозяин, хозяйюшка и малые детушки. Спасибо, хозяин и хозяйюшка и малые детушки. В баню сходишь, спасибо, хозяин и хозяйюшка и малым детушкам на теплой бане. И в бане есть хозяин, и в доме, и во хлеве. Во хлеве тоже хозяин, хозяйюшка. Ну во дворе, хоть во хлеве, одинаковый хозяин. Вот здесь бабушка жила, в лес ходит за грибами, за ягодами. Так вот она вечером поздно прощалась с лесом. Я видела, что она была в одной сорочке, волосы распущены. До 17 октября в лес ходят. После в лес больше не ходят. Всегда надо поблагодарить лес. Она в лес ходила, говорила, никогда с пустыми руками из лесу не уходила. Верила, благодарила. <А какие слова она говорила?> А это я не знаю, тайные, вечером поздно она вышла, когда все спят.

(ФА СПбГУ, Бел19-01)

Человек, становясь хозяином того или иного пространства, делит его с «хозяином»-силой. Овладевая новым пространством – занимая часть природной территории, человек осуществляет экспансию, ибо территория не свободна, она уже распределена между хозяевами-силами. Именно поэтому место должно быть выкуплено:

Если дом сгорел, новый дом на это место не ставили – только рядом. Раз Бог отобрал – нельзя, уже не ставят. Новый дом когда закладывают, надо местечко выкупать – на все четыре угла денежки класть. Я вот живу, так ведь я не хозяйка-то, а хозяин у меня есть, на дворе живет. Когда кладут денежки, говорят: «Выкупаю я местечко». Когда заходят в новую хату жить, говорят: «Выкупаю хату не людям, а деньгам». Если этого не сделать, новый дом все равно «покроется головой» – умрет хозяйка или хозяин.

(ФА СПбГУ, Бел20-45)

Необходимость организовать отношение с тем природным пространством, в рамках которого человек начинает действовать, определена наличием духа – «хозяина» этого пространства и, что не менее важно, наличием той ответственности, которая возлагается на хозяина-человека с началом «вступления в должность». Хозяева – это и силы-духи и люди. Мир духов и людей – единое социальное пространство «хозяев», за каждым из которых закреплена определенная территория. Статус «хозяев» обретался с появлением собственного дома, семьи, детей, двора, усадьбы и скота. Сообщество хозяев, в которое включены и духи и люди, делит пространство (лес и река, поля и постройки) на сферы персонального владения и ответственности: «Без хозяина ничо дак». Отношения в этом сообществе регулируются негласным договором, определяющим правила поведения на чужой территории:

В Бекренево заснул один рыбак на зимнике <зимник – дорога, по которой зимой ездят>. Идут два вольных. Один – нашего прихода, другой – иного. Один говорит: «Я его растопчу. Невежа! Лег на зимнике». А наш: «Нет, надо обойти». Вольных – не один. Какое-то распределение.

(ФА СПбГУ, Бел19-152)

Как видно из этого текста, у «вольных», так называют на юго-западе Белозерского района леших, есть свои, закреплённые за каждой территорией («приход»). Незаконное расположение на этой территории человека вызывает недовольство хозяина места, расценивается как нарушение этикета – «невежа». Став членом сообщества хозяев, нужно уметь вступать в диалог с силами-хозяевами. В рассказе, приведенном ниже, хозяйку наставляют в том, каким образом она должна обращаться к хозяину леса. Нужда в этом контакте возникает у нее тогда, когда ее хозяйство увеличивается.

Купили мы коровушку, молоду взяли в колхозе, и она должна была отелиться-то в июне. Она у мне отелилась, я и выпустила коровушку-то. Она у меня тока вот пойдет, да и домой идет обратно... Я-то и не знаю, что мне теперь делать. Меня и научили, что сходи, да лесного хозяина попроси. Лесного хозяина попроси, чтобы... пасти. Собака со мной пошла, я за ней в след и иду. Где я – тут собака и никуда не отпускаю ее: след за след, за след... В двенадцать часов ночи надо было мне хозяина просить. Как двенадцать часов ночи, у меня часы с собой были, как двенадцать часов ночи – я сразу хозяина попросила, лесного: «Лесные хозяева, хозяин батюшка, хозяйюшка матушка, малые детушки, дайте пастбища моему животу Золушке». Три раза проговорила, ну и больше у меня эта Золушка только и ходила.

(ФА СПбГУ, Ваш20-90)

Когда место оказывается в сфере интересов человека, он должен вступать в диалог с хозяином этого места. Эти отношения имеют ту же форму, что и отношения между людьми, подчеркну – горизонтальные отношения. Необходимо соблюдать правила поведения (этикет) и выполнять условия договора, поскольку его нарушение может привести к непредсказуемым последствиям. Когда просят лесового, несут ему в особое место, обычно на границе леса и полей, «относ», дар (хлеб, табак, ткань). Принятие лесовым дара расценивается как принятие им на себя определенных обязательств. В случае каких-либо инициатив необходимо проинформировать своего партнера по пространству, дабы действия были санкционированы: если ты хочешь что-то взять от леса – нужно просить лесового, домовому нужно сообщить о своем отъезде, нужно представить новых жильцов и пр. Соблюдение конвенций коммуникации между хозяевами – одно из условий стабильности мира. Нарушение конвенции выводит систему из стабильного состояния. Так, например, недельное блуждание женщины по лесу соседи однозначно связывают с нарушением этикета: она публично выразила свое сомнение в силе «силы»:

Пришла соседка ее: «Люся, Зина еще вчера, говорит, в лес ушла и ее, говорит, нет». Я говорю: «Да как нет? Может, она это, дома. Старухи-то любят: палочку приставят да и под палкой дома находятся». Я говорю: «Может дома?» – «Нету. Я ходила и кричала и заходила через двор – и ее нет: куриц накормила у нее». Ну вот. Мы ее искали, я дочек вызывала... Мы весь лес кругом и все

прочесывали. Не могли найти ее. Потом нашли тут адрес. В Кенду ездили. В Кирилов ездили, какой-то там знающий, видимо, по лесу. А потом в Остров, к третьему уже. А она (потерявшаяся) говорит: «Я слышала, что меня кричали – ее дочка выходила в пять часов утра вот туда за ферму кричала – я, говорит, ее слышала. И ей кричала». И вот она ходила там, блудила. Вот. Потом на переезд вышла, видела железные крыши, а выйти до деревни не могла. «Железные, – говорит, – крыши видела». Кто ее там держал, кто водил?.. Вот, а когда вот эта женщина пришла, мне сказала, что, говорит, потерялась Зина. Ну, я говорю: «Че она в лес-то пошла?» – «Дак я ей говорила, что у меня в огороде-то малины полно, – не ходи ты, не ходи. У тебя давление, слышишь худо! Не ходи в лес, ориентируешься худо».

А она ей говорит: «А куда меня леший унесет». Вот так. И унесло.

(ФА СПбГУ, Ваш19-6).

В зависимости от того, как определена принадлежность природного пространства, каков статус природы (она субъект или объект), складываются и практики утилизации.

Трудно себе представить, что ты будешь перебрасывать свой мусор за забор к соседу, точно так же крестьянин не будет выбрасывать свой мусор в реку или в лес, это такое же противоправное действие. Его следствием будет конфликт с «хозяевами». Природные катаклизмы, засуха, эпидемия, пожары в культуре русской деревни всегда интерпретировались как ответная реакция мира сил на нарушения людьми норм, обеспечивающих порядок макрокосма.

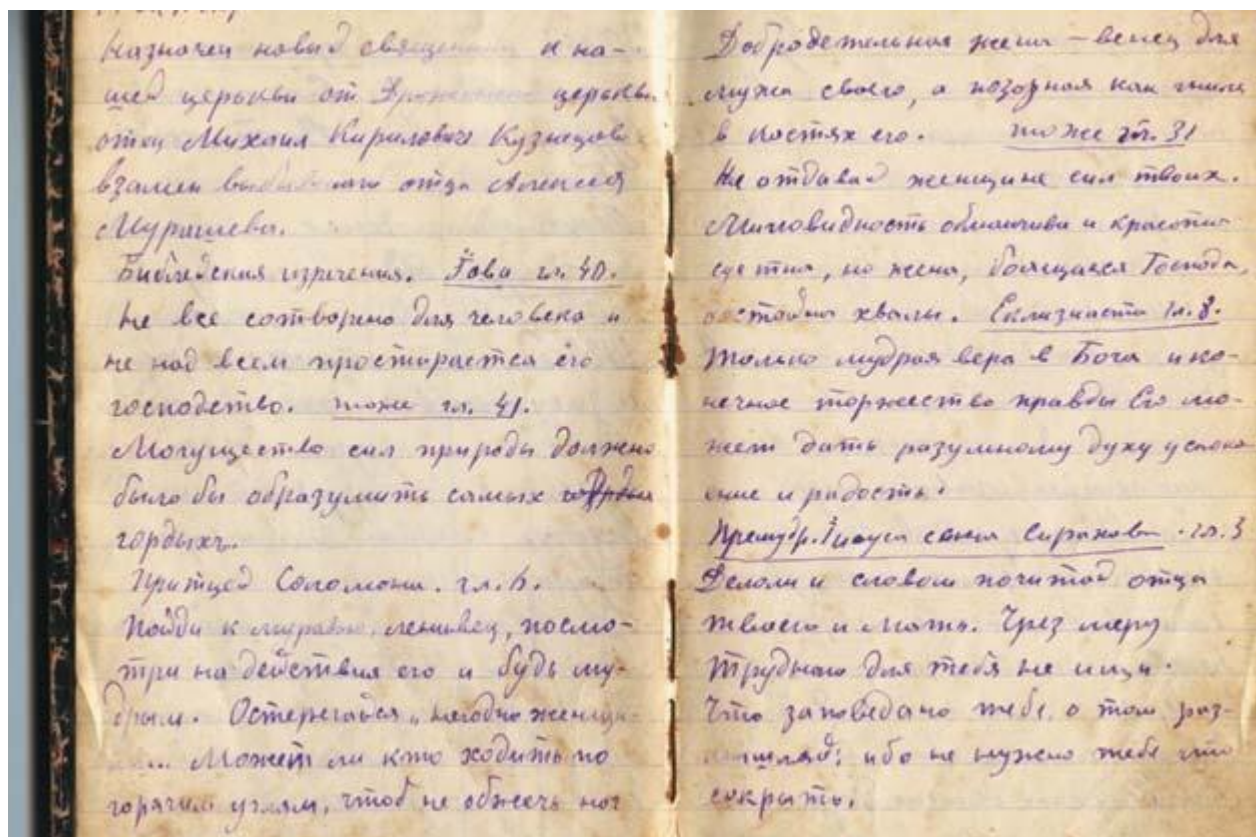


Рис. 7. Фото И.С. Веселовой: фрагмент дневника Д.И. Лукичева.

Мусор, отходы, сор были включены в коммуникативные практики, созидающие общий мир людей и природных сил, устроенный на основании договора.

Вологодский крестьянин Дмитрий Иванович Лукичев 17 октября 1920 года записал в своем дневнике следующее: «Библейские изречения. Иова, гл. 40. Не все сотворено для человека и не над всем простирается его господство»^[26].

Если мы обратимся к гл. 40 книги Иова, то обнаружим, что в ней Господь говорит Иову:

«Вот бегемот, которого Я создал, как и тебя; он ест траву, как вол; вот, его сила в чреслах его и крепость его в мускулах чрева его; поворачивает хвостом своим, как кедром; жилы же на бедрах его переплетены; ноги у него, как медные трубы; кости у него, как железные прутья; это верх путей Божиих; только Сотворивший его может приблизить к нему меч Свой...».

Приведенного Дмитрием Ивановичем высказывания в этой главе нет. Это – резюме речи Господа к Иову, которое сделал автор дневника. Читая книгу Иова, Д.И. Лукичев записывает в своем дневнике

мысль о том, что не все в мире сотворено для человека, иными словами, в мире есть часть (и, судя по бегемоту, эта часть – природа), где человек не властен, не для него она сотворена. Только Сотворивший может приблизить к ней меч свой. Это удивительное замечание, сделанное русским крестьянином, находится в противоречии с библейским текстом, который также, несомненно, Дмитрию Ивановичу, учившемуся в церковноприходской школе, был известен: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными... и над всею землею...» (Быт. 1: 26–27)

Как все сказанное о мусоре связано с политикой?

Макс Вебер определял политику как способность добиться послушания у других людей, безотносительно к тому, на чем основано это послушание. К компонентам политики относят: властвующих, подвластных, нормы властвования (то есть основные законы, процедуры, правила), санкции за нарушение норм или вознаграждение за их выполнение (то есть системы наказания и поощрения)^[27]. Для того чтобы понять, как это работает, мы можем последовать за Аристотелем, «расчленив сложное на его простые элементы и рассматривая, из чего состоит государство»^[28]. «И здесь, как и повсюду, – замечал Аристотель, – наилучший способ теоретического построения состоял бы в рассмотрении первичного образования предметов»^[29]. К первичному образованию предметов, составляющих в конечном итоге государство, Аристотель относил семью. На этой малой социальной площадке и в отношении простого вопроса – утилизации – можно увидеть, как работают определяющие компоненты политики.

Вспомним наш детский опыт, когда родители отправляли нас в первый раз с мусорным ведром на помойку. Это было первое проявление родительской власти и твоей свободы. Потому что отправляли нас с ведром тогда, когда начинали одних выпускать гулять во двор. Мусорное ведро было первой формой ответственности взамен на обретаемую свободу. Отношения с мусором выстраивали, во-первых, внутрисемейную вертикаль доминирования и подчинения. С мусором во двор отправлялся младший, но тот из них, который уже получил право на независимое перемещение вне дома. Но те же мусорные правила, во-вторых, образовывали отношения власти и подчинения между семьей и государством. Если в семье отношение подчинения организуется за счет выполнения ребенком первой общественной обязанности – выноса мусорного ведра, то семья, осуществляя свое подчинение государству, должна подчиниться правилу сортировки мусора и транспортировать сухой мусор на специально отведенное для его сбора место, а пищевые отходы – в ведра, стоявшие на лестничных площадках.

Отношения с мусором определяют властную организацию как внутри семьи – кто кого может отправить выносить мусор, так и между семьей и государством – мусор должен быть правильно рассортирован и отнесен в определенное место и в определенное время. Соблюдение правил мотивировалось возможными санкциями (например, страхом родительского наказания). Государство в качестве наказания использует штраф, общество – «общественное порицание».

Сопоставление одной и той же поведенческой темы – избавления от мусора, реализуемой в разных культурах по-разному, позволяет увидеть в простом действии большую заряженность в смысле социального и идеологического конструирования.

Но это – политика. Риторика начинается там, где прямая реализация нормы подвергается сомнению: обыденное действие, работающее как механизм по распределению и подтверждению властных иерархий, начинает проблематизироваться. Ребенок, который берет мешок с мусором и не доносит его до помойки, внешне подчиняется требованию, но при этом тихо бунтует.

Тихий бунт постсоветского человека за рубежом состоит в том, чтобы не рассортировать мусор на четыре категории, а сложить в один мешок. В этом неприятии общего правила состоит его, детское по своей сути, – действие.

Можно предположить, что горожанин, оставляющий за собой мусор, продолжает избывать свою подростковую травму подчинения. Он делает это там и тогда, где и когда не может быть наказан: на природе. Обращение с мусором превращается в протестное высказывание. Именно в этом отношении я назвала это действие риторическим: практическое действие преобразуется в действие символическое.

Заметим, что городская культура оказывается в таких простых практиках значительно более вовлеченной в вертикальные отношения власти и подчинения. Неожиданно здесь обнаруживается особое качество крестьянского мира, которое оказывается вступающим в противоречие с представлениями об устройстве сельской жизни (российского села, всегда зависящего от города): функции контроля в нем отданы общественному мнению (социальной горизонтали), а не государству (вертикали). Различия между городской и деревенской культурой, взятые на узкой площадке практики мусора, приводят нас к различию в тактиках социальной организации.

Как мне представляется, в практиках обращения с тем, что перестало быть нужным, с вещами, уже не составляющими благо (выражаясь в духе Аристотеля), в наибольшей степени обнаруживаются идеологии или – скажу иначе – благие намерения, отвлеченные от своих материальных носителей. И в наибольшей степени видно, как благо обратной своей стороной, своей социальной изнанкой запускает социальные отношения. И эти отношения могут быть как вертикальными – власти и подчинения, так и горизонтальными – отношения договора. Принятие решения в пользу блага может быть представлено как результат избегания наказания, но и, как следствие исполнения договора, принятие на себя ответственности. Весьма значима и метафизическая сторона вопроса: «могущество сил природы, – цитируя Библию по дневнику Лукичева, – должно было бы образумить самых гордых»^[30].

2. Жизнь по школьному учебнику

Одним из важнейших видов власти государства социолог Пьер Бурдьё считал власть производить и навязывать (в частности, через школу) определенные категории мышления. Освоив навязанные школой категории, мы спонтанно применяем их ко всему, что есть в мире, принимая выученный способ думать как нечто естественное. В примере о мусоре, рассмотренном выше, такими категориями являются природные ресурсы, охрана природы, сырье и пр. Кто решил, что природа – это ресурс? И кому он принадлежит? И на каком основании? От кого охраняет природные ресурсы государство?

Принятые через школу категории мышления становятся для их адептов элементами естественного мира: категории мышления превращаются в категории реальности.

«Чтобы дать почувствовать опасность, которой мы подвергаемся всякий раз, когда думаем посредством государства, считая, что мы сами так думаем, – писал Бурдьё, – я хотел бы процитировать отрывок из «Старых мастеров» Томаса Бернхарда. «Школа является школой Государства, в которой из молодых людей делают креатуры Государства, то есть не что иное, как подпорки Государства. Когда я входил в школу, я входил в государство, и раз государство разрушает все живое, то я входил в учреждение по разрушению живых существ. <...> Государство силой заставило меня – впрочем, как и всех других, – войти в него и сделало меня послушным ему, оно сделало из меня этатизированного человека; человека, подчиняющегося правилам и зарегистрированного, вымуштрованного и дипломированного, испорченного и подавленного, как и все другие. Когда мы видим людей, мы видим только этатизированных людей – слуг государства; на протяжении всей своей жизни они служат государству, а следовательно, они посвятили всю свою жизнь чему-то противоестественному»^[31]. Нужно принимать слова Бернхарда всерьез, – отмечал далее Бурдьё. – Если государство в состоянии осуществлять символическое насилие, то оно воплощается одновременно объективно в виде специфических структур и механизмов и «субъективно» или, если хотите, в головах людей, в виде мыслительных структур, категорий восприятия и мышления. Реализуясь в социальных структурах и в адаптированных к ним ментальных структурах, учрежденный институт заставляет забыть, что он является результатом долгого ряда действий по институционализации и представляется со всеми его внешними признаками естественности»^[32].

Особенности форматов мышления становятся особенно заметными при сопоставлении учебников, используемых школами разных культур^[33]. Школьный учебник, который и будет рассмотрен ниже, несомненно, является именно таким инструментом: он создает этатизированных людей. Когда мои дети привыкали к языку и школе во время нашего полугодового пребывания в Беркли (США), я помогала им переводить школьные задания: устный английский они осваивали гораздо быстрее, чем письменный. Задачки по математике, которые я переводила для 4-го класса младшей школы и 8-го класса средней, поражали меня непривычным прагматизмом. Что я помнила про свои детские задачки? Там были поезда, идущие навстречу, туристы, проходящие в день разные расстояния,

яблоки, выращиваемые в подсобных хозяйствах. А здесь все было не так: «Мерилин купила ботинки, которые стоили \$56, на распродаже за \$30. Сколько сэкономила Мерилин?» или «У Питера была 20-долларовая купюра, он купил хот-дог, в каких купюрах и монетах он может получить сдачу?» Это задачи для 4-го класса.

«Сью хочет застеклить свою веранду, для этого ей нужно купить стекла, которые продаются по цене...» Далее указаны размеры проемов и цена стекол в зависимости от их размеров. Задача – сэкономить, правильно рассчитав размеры для эффективной нарезки стекол. Это, разумеется, для 8-го класса. Мир американских школьных заданий представляет американскую практику как практику экономии ресурсов (всяких: времени, денег, пр.) и эффективного товарообмена. Но кроме этого, все задачи ориентированы на тот жизненный опыт, который имеет или может иметь десяти- или четырнадцатилетний школьник США.

Вернувшись домой, я решила посмотреть, каковы задачи, предлагаемые моему юному соотечественнику.

Я использовала для анализа учебник математики своего сына: Рудницкая В.Н., Юдачева Т.В. Математика. Учебник для 4-го класса четырехлетней начальной школы. М., 2003.

Одной из первых бросившихся мне в глаза особенностей была следующая.

Авторы в начале книги посвятили отдельную страницу конструированию отношений школьника с учебником. В начале книги введено шесть сложных и почти не читаемых по смыслу иконок, функция которых в том, чтобы обозначить регистры отношения, которое ученик должен предъявить к предлагаемой информации. Понятие «Новый материал» – трехцветная, коричнево-серо-белая, размытая в одном из секторов сфера. «Упражнения для повторения» обозначены иконкой в виде сферы, по контуру сферы мелким, почти не читаемым шрифтом – «вспомни», в центре – раскрытая книга. «Это интересно» – из всех линий, цветовых пятен и значков читается только «путешествие» и «в прошлое». «Выполните практическую работу» – кнопка, «это важно знать» – восклицательный знак, «расскажите, как выполнить задание» – значок, похожий на греческую α со стрелкой наверху. «Подсказка» – рука в пышной манжете с перстом, указующим вправо.

Такое иконотворчество имеет поддержку в личном опыте детей. В компьютерных играх качества, свойства, возможности персонажей, обретаемые или искомые, изображены в виде подобных значков. Но, в отличие от них, здесь темны и непонятны логические условия для превращения высказывания-команды в изобразительный символ: почему практическая работа обозначена кнопкой?

Принцип отношений между учащимся и учебным пособием закладывается авторами в конструкцию учебника. Учебник, тем самым, призван контролировать больше, чем может: не яблоку решать, как его будут есть. Для анализа я использовала только тексты задач, поскольку именно они – тот инструмент, посредством которого осваиваемое знание должно применяться к каким-либо практическим целям.

Меня интересовал мир, формируемый учебником, предлагаемая ученику реальность, в которой он призван использовать новую, получаемую из уроков математики, информацию. В американских задачах, как я запомнила за полгода ежедневных переводов, все условия были ориентированы на практический детский и юношеский опыт.

Теперь мне хотелось посмотреть, кто и как живет и что происходит в мире, предлагаемом учебником математики для 9–10-летних граждан России^[34]. Для того чтобы это понять, я стала читать учебник последовательно, так, как это должны делать дети, осваивая новый и повторяя старый материал.

И первое, что появилось в этом мире, – это огромные бочки, объемом от 85 до 192 литров, в которые доливают воду (11, с. 6). В нем также есть плащи, перчатки и зонтики, причем плащи стоят дороже, чем перчатки и зонты, вместе взятые (12, с. 7). Вероятно, этот набор может как-то укладываться в детский опыт. Сентябрь – начало учебного года и начало осени. Перчатки, зонты и плащи – нужны. Возможно, нужны и бочки. Такие большие дети могли видеть на дачах. Они стоят под водостоками, и в них стекает дождевая вода. Осень. Дождь. Зонт. Бочки с дождевой водой. Вполне вменяемая картина: такой жизненный опыт может быть.

Тем временем (следующая задача 13, с. 8) в кабинеты географии покупают глобусы и карты – глобусов пять, а карт – шесть. И сразу же после этого сентябрьского начала мы переходим к далекому и абстрактному знанию. От огромных бочек – к огромным числам. Мы узнаем, что масса Земли

меньше массы Солнца в огромное количество раз, а самая высокая горная вершина на Земле – Джомолунгма. Она имеет высоту 8848 м над уровнем моря. Вероятно, море плещется об ее уступы, ничего другого ученик 4-го класса представить не смог бы, так как географическое понятие «уровень моря» ему пока неизвестно. Он еще не проходил этот предмет. Погрешность, которую могут составить родители, решившие посвятить ребенка на десятом году жизни в тайну этого всеобщего эквивалента, я учитывать не буду.

Тем не менее теперь в нашем мире есть Солнце, Земля, гора и море. А еще есть Тихий океан, который достигает наибольшей глубины в Марианской впадине – 11 022 м. Страшное место! (16, 9–10).

В качестве операций, рассчитанных на практический опыт школьника, предлагается прочитать числа, написанные на различных билетах. Билеты нарисованы: автобус, билет № 1427583, цирк, билет № 40310, аттракцион «Карусель», билет № 40873 и пр. Школьнику предложено сосредоточить свое внимание на числах, не имеющих к нему, как пользователю, никакого отношения. При этом полезная информация – а именно: время, место, стоимость – на нарисованных билетах не указана, на них только большие числа! (17, 10)

И вот, наконец, первая задача (32, 12) из жизни школьников. *Четвероклассникам поручили за три дня посадить деревья по краям аллеи* (см. Рис. 8).

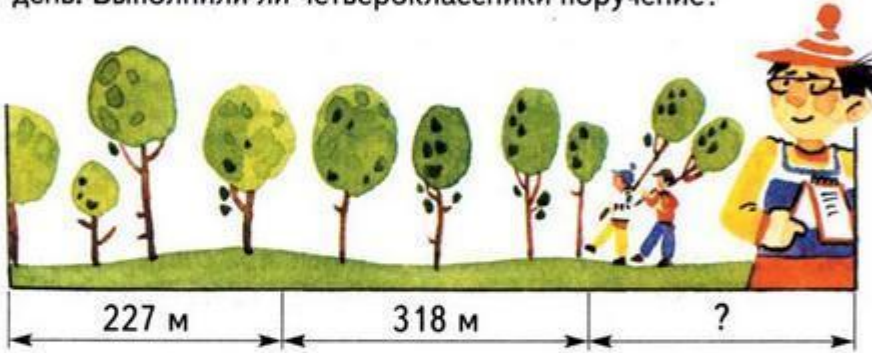
Четвероклассникам поручили за 3 дня посадить деревья по краям аллеи длиной 1 км. В первый день они посадили деревья на участке длиной 227 м, во второй день – на участке 318 м. В третий день длина аллеи была на 97 м больше, чем во второй день. Выполнили ли четвероклассники поручение?

Очевидно, это были четвероклассники моего возраста, поскольку дети, рожденные в девяностых годах и позже, и слыхом не слыхивали о подобной общественной деятельности. Они скорее заинтересовались бы вопросом, на чьей земле аллея, кто дал деньги на такую акцию и сколько детям заплатят за эту работу. Само слово «поручение», в значении – общественная недобровольная деятельность, выбыло из современного детского словаря. В задачке представлен мир, которого уже нет.

30. Найдите значения выражений.
 $15 \cdot 18 : 9 + 361 - 954 : 3$
 $64 \cdot (8 + 2) - 549 + 36 \cdot 9$

31. Выполните деление с остатком и сделайте проверку.
 $327 : 5$ $800 : 24$

32. Четвероклассникам поручили за 3 дня посадить деревья по краям аллеи длиной 1 км. В первый день они посадили деревья на участке длиной 227 м, во второй день — на участке 318 м. В третий день длина аллеи была на 97 м больше, чем во второй день. Выполнили ли четвероклассники поручение?



33. Из нефти при её переработке, кроме других продуктов, получается третья часть керосина. Сколько керосина можно получить из 696 кг нефти?

34. Выполните необходимые измерения и вычислите периметр четырёхугольника двумя способами. Сравните стороны этого четырёхугольника. Какие стороны равны по длине? Какие стороны параллельны? Сделайте запись. Можно ли назвать этот четырёхугольник прямоугольником?

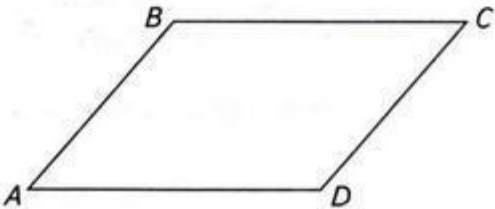


Рис. 8. Иллюстрации к задачам из учебника математики для 4 класса четырехлетней начальной школы Рудницкой В.Н., Юдачевой Т.В. Учебник. М., 2003.

Из следующей задачи мы узнаем, что из нефти, при ее переработке, кроме других продуктов, получается третья часть керосина. Итак, из нефти, о которой слышали дети благодаря телевидению, получают удивительный продукт – керосин. Он, видимо, нужен для керогаза и керосинок, в городском опыте давно утраченных. О том, зачем еще используют керосин, я сама знаю смутно, и, уверена, лишь случайным образом знают современные 9-летние дети.

Я читаю задачу за задачей, последовательно. На стр. 14 (39) мы узнаем, что вулкан Везувий на Апеннинах (что это такое, ученик должен, видимо, узнать у родителей) расположен над уровнем моря. А вулкан Этна в Сицилии, его выше. Предложено узнать, чему равна высота этого вулкана над уровнем моря. Опять же, можно предположить, что вулканы располагаются поблизости от какого-то общего моря.

Следующая задача повествует о том, как в некоем хозяйстве выращивают рассаду огурцов, помидоров и капусты в огромных количествах, исчисляемых тысячами штук (40, 14), а в следующей задаче мы считаем яблоки тысячами килограммов. Наш ученик – сын фермера, догадываюсь я. Учебник рассчитан на сельскую школу, находящуюся в особом селе, сплошь населенном фермерами? Но тут же убеждаюсь в ложности своего предположения. Он, видимо, строитель редкой специальности – облицовщик. Ученику предлагается сосчитать, сколько керамических квадратных

плиток определенной площади необходимо для облицовки части стены (46, 15). И опять я оказываюсь не права. Он все-таки сельский житель: из села Лесного в село Ягодное отправляется машина, а ей навстречу – мотоциклист. Итак, наш Ломоносов живет в Ягодном селе, сажает аллеи по чьему-то поручению, пользуется керосином, зная, из чего его делают, взвешивает яблоки и груши тоннами, выращивает бешеное количество рассады и дерзновенно мечтает о Солнце и Земле и их отношениях между собой, о вулканах, морях, Сицилии, Апеннинах и Джомолунгме. Таков образ мира, который складывается в результате прочтения первого раздела учебника по математике для 4-го класса.

Следующий раздел учебника придает интриге неожиданный поворот. Наш ученик – не человек! Видимо, он все-таки житель не Ягодного, а лесного села, поскольку в упражнении ему предлагается помочь найти место зайцу и волку среди белок, ежей, жирафов, львов, обезьян и удавов, пришедших на стадион. Мир нашего школьника представляется все более загадочным. В нем есть две пристани, между ними ходит теплоход (54, 18), а также случаются парады, на которых 20 спортсменов едут впереди с флагами на велосипедах, а остальные (всего 500) двигаются в колоннах по 24 человека (55, 18). Здесь уже какая-то картинка сталинского праздничного прошлого.

И вновь – лес. Каждый год в день рождения Волка Заяц измеряет в сантиметрах его рост и делает отметки (см. Рис. 9).

новый материал

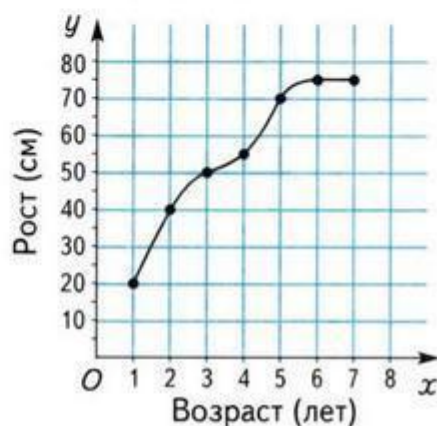
Графики. Диаграммы. Таблицы

56.

Каждый год в день рождения Волка Заяц измеряет в сантиметрах его рост и делает отметки.



График роста Волка



6

Рассмотрите график роста Волка и ответьте на вопросы.

Почему точки соединены плавной кривой линией?

Какого роста был Волк, когда ему исполнилось: 1 год, 3 года, 4 года, 6 лет?

Вырос ли Волк за последний год?

Сколько лет было Волку, когда его рост был равен 40 см, 45 см, 50 см, 70 см, 75 см?

На сколько сантиметров вырос Волк:

а) от года до 3 лет;

б) от 3 лет до 7 лет?

В обычной жизни, как мне известно, – это развлечение дедушек и бабушек, нечасто видящих внуков и фиксирующих их изменения на дверных косяках. Но старый Заяц идет дальше, о чем бабушки не додумались бы: он составляет график роста Волка (56, 19). Далее, несмотря на разницу в возрасте и статусе, Волк и Заяц соревнуются в беге (57, 20), а также собирают данные об увлечениях третьеклассников в своей школе. Все данные они протоколируют и передают Медведю (58, 20). Медведь полученную информацию организует в виде диаграммы. Тайна этого преобразования так и остается скрытой, ведомой только тому, кто ведает мед. Ученику предложено «подумать» о графиках, таблицах и диаграммах и самостоятельно разобраться в том, как их читать (с. 21). Я, было, предположила, что все действия раздела «Графики. Диаграммы. Таблицы» будут разворачиваться в «селе Лесном», в лесной школе, но нет. Где-то неподалеку проехали туристы, сначала на катере, потом – автобусом. Все бы ничего, мимо леса и ехали – туристы ведь! (63, 22). Но не так все просто. Кто-то в то же самое время, видимо, в селе Ягодном, производит из многих литров молока килограммы масла (64, 22). А на складе у нашего строителя также кипит работа: со склада увозят 330 ящиков с керамической плиткой на 12 машинах (65, 22).

Следующий раздел начинается с раздачи учебников в лесной школе. Первая же задача предлагает решить гипотетическую проблему в жизненном контексте. Я приведу ее целиком, поскольку я так и не смогла придумать ситуацию, в которой такая проблема была бы актуальна: «Цена пачки печенья 8 р. а плитки шоколада 13 р. Какова стоимость покупки, если купили a пачек печенья и две шоколадки?» На картинке, иллюстрирующей эту задачу, изображены двое – веселая мать и удрученный сын с корзиной продуктов.

новый материал

Выражения с одной, двумя и тремя переменными

68. Составьте задачу, решением которой является выражение, записанное Зайцем.

$x - 4$



Какие значения может принимать переменная x ?
Решите эту задачу, если:
1) $x = 20$; 2) $x = 15$.

69. Найдите значения выражения:
а) $854 - 75 : a$, если $a = 1, 3, 5, 15$;
б) $(k - 359) \cdot 4$, если $k = 360, 489, 506$.

70. Цена пачки печенья 8 р., а плитки шоколада 13 р. Какова стоимость покупки, если купили a пачек печенья и две шоколадки?



23

Рис. 10. Иллюстрации к задачам из учебника математики для 4 класса четырехлетней начальной школы Рудницкой В.Н., Юдачевой Т.В. Учебник. М., 2003.

Может быть, сын хочет выяснить, каковы скрывающиеся матерью расходы или каково количество купленного печенья? Он почему-то лишен возможности заглянуть в корзину, которую держит в руках. Ситуация их отношений неясная и интригующая.

А дальше Волк с Зайцем продолжают учиться в школе и пробуют применить свои знания в практической деятельности: «Волк и Заяц решили выбрать себе садовый участок наибольшей площади» (см. Рис. 11):

72. Найдите значения выражения:
 а) $(b + 125) : b$, если $b = 1, 5, 25, 125$;
 б) $x : 2 + x : 27$, если $x = 324, 162, 243$.
73. Ломаная состоит из трёх звеньев. Длина первого звена y см, а каждое следующее звено на 3 см длиннее предыдущего. Постройте такую ломаную и вычислите её длину при y , равном 2 см.
74. Из двух садовых участков Волк и Заяц решили выбрать себе участок наибольшей площади.



Из выражений: $x + y$; $2 \cdot y$; $x \cdot y$; $2 \cdot (x + y)$ выберите то, которое нужно для определения площади участка. Размеры участков указаны в таблице:

x	20	24
y	42	40

Рассмотрите решения Зайца и Волка и объясните, какой участок они выберут.

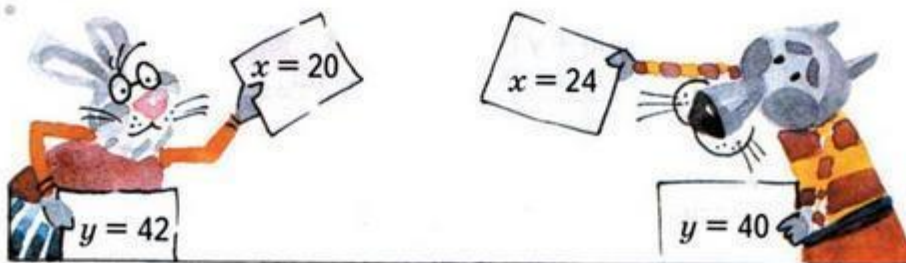


Рис. 11. Иллюстрации к задачам из учебника математики для 4 класса четырехлетней начальной школы Рудницкой В.Н., Юдачевой Т.В. Учебник. М., 2003.

Вполне понятное желание, но лишь очень нескоро можно понять, что они выбирают общий участок, то есть Волк и Заяц, выходит, одна семья, а не конкуренты в этом вопросе:

Тут же появляются новые фигуранты: Коля, Петя и Сережа, чей возраст друг по отношению к другу мы должны определить.

Жизненные задачи на повторение: высчитать время на часах (цифры арабские), время постройки домов (цифры римские) – MCMLIX, MCDVI. Для освоения этого знания в учебнике лишь одна таблица (7, 6), упражнялись ученики в этом сложном деле лишь дважды, записывая числа до XX. Очевидно, не определив возраст зданий (явно городских и явно европейских, судя по картинке), мы сразу же вернулись в поселок, от которого к пристани движется автобус. Родная местность, не то что эта Европа с подозрительными римскими цифрами на домах (83, 27).

Вдруг появляется задача, подобная американским: заполошный рыжий Петя держит в руках веером 5, 10, еще 10, 50 и 100 рублей. Нарисованы также футболка по цене 15 р., кепка 25 р. и ботинки – 85 р. Вопрос: какими купюрами без сдачи Петя может расплатиться за покупку трех вещей. Видимо, Петя вместе с озадаченным учеником недоумевает, каким образом все перечисленное может так мало стоить в 2003 году (93, 30).

А Катя и Ира в следующей за этой задаче ищут грибы. И это хорошо, потому что понятно. И вновь огромные бочки (100, 31): французский школьник Симеон Пуассон, который жил около 200 лет назад, бился над вопросом о том, как отливать из восьмиведерной бочки воду, пользуясь бочками вместимостью три и пять ведер. Наверно, он жил в том городе, где на домах латинские числа, не иначе.

Появляются знакомые предметы: нужно выбрать похожие на многогранник из ряда – пачка молока, том пушкинских сказок, карандаш, чашка и коробка печенья. Волк с Зайцем клеят домик из цветной бумаги (33), некий Миша неправ, когда «утверждает, что если сумма двух чисел делится на пять, то и каждое слагаемое делится на пять» (108, 34). Пешеходы, велосипедисты и поезда движатся с разными скоростями, туристы ходят пешком и ездят на автобусе. Лыжники выходят одновременно из двух сел. Петя и Вася, многократно переплывая реку, не знают, на каком берегу окажутся (113, 35).

Мы определяем площадь Ладожского озера и сравниваем ее с площадью Каспийского моря, собираем с участков землянику десятками килограммов, покупаем тысячи тетрадей в клетку и линейку в магазине. Работаем на складе, где отгружаем тоннами и вычисляем остатки по складу. Спортсмен стреляет по мишеням. В магазине ящиками продают индийский чай (с. 41). И так далее и тому подобное.

Какое заключение можно сделать на основании предложенного медленного чтения учебного пособия относительно того мира, для жизни в котором и учатся современные дети?

В отличие от мира американского учебника в мире современного российского есть размах и широта: горы и океанские впадины, зайцы и волки, рассада и отделочная плитка, бочки и керосин. Этот мир не приближен ни к чьей жизни.

Что это значит?

Российский учебник – утвержденный соответствующими государственными структурами – свободен от идеологии? Это значит, что от нее свободно государство? Или это произошло потому, что государство еще не осуществило свою идеологическую власть в этой сфере? Российский школьный учебник выглядит как продукт постмодерна, который за время постсоветского существования нашей страны превратился из идеологии элит в культуру масс.

Разумеется, мне захотелось сравнить содержание современного учебника с учебниками иных времен, и я это сделала.

Один из рассмотренных учебников был издан в Петербурге в 1880 году – «Задачник для начальных народных школ. Сборник простейших арифметических задач и предварительные упражнения, для изучения чисел до 100 и действий над ними», под редакцией В. Воленса, изд. 4-е.

Читая задачи, видим, что, поупражнявшись считать на пальцах, а потом на счетах, ученики переходят к жизненным вопросам. Торговец спросил за яблоко 2 копейки, сколько стоило одно яблоко? Мальчик, имея три копейки, купил на одну копейку яблоко, а на остальные деньги два кренделя. Сколько стоил каждый крендель? (с. 8) Кухарка купила две пары рябчиков, сколько это штук рябчиков? (с. 9). Если пять свечей составляют один фунт, то сколько весу в одной свече? (с. 10). Купец купил товар по 12 коп. за фунт и желает при продаже получить 4 коп. прибыли за фунт. За сколько он должен продать фунт товару? (с. 21). Крестьянин поехал в город с 17 рублями, а вернулся с 9 рублями. Сколько он издержал денег? (с. 22). Одна женщина связала 9 пар чулок, именно по одному чулку в течение дня. Сколько времени она употребила на работу? (с. 22)

А вот опять про купца: купец принужден был продать товар по 16 коп. за фунт и имел 4 коп. убытку за фунт. Сколько стоил фунт товару купцу? (с. 23). Оказывается, школьник знает, что задача купца – продать дороже, чем купил, но также знает, что бывает и по-другому: обстоятельства принуждают продавать дешевле, чем купил.

Суммируем, кто и что делает в мире, предстающем в этом учебнике.

Ученики: покупают грифели, книги и тетради, а также яблоки и крендели. Крестьяне: ездят в город, рассыпают рожь по мешкам, продают хлеб и отдают часть денег в уплату податей, покупают лошадей и коров.

Крестьянки: продают цыплят и корзинки грибов.

«Зеленьщики»: продают огурцы и лук.

«Извозчики»: берут деньги за перевозку и часть их издерживают на корм лошади и харчи.

«Разнощики»: получают при продаже каждого апельсина 3 коп. прибыли.

Швеи: обрубают дюжины носовых платков.

Молочницы: переливают молоко из бутылок в горшки, и при этом «молочница прилила к 5 бутылкам сливок, стоивших 15 коп. за бутылку, одну бутылку воды», то есть молочница сжульничала и можно посчитать, как она на этом нажилась.

Лавочники: отпускают в долг товару.

Слуги: получают жалованье.

В этом мире раздают нищим 38 коп., находятся на службе 22 года, уплачивают долг четыре месяца сряду, арендуют землю, плата за которую может быть повышена, а стоимость проезда по железной дороге рассчитывается из расчета цены проезда за версту. В этом мире едут обозы: для перевозки провианта в 6 дней нужно 63 подводы, а подвод только 7 (с. 49). Мальчик сажает в грядку 26 горошинок, а всходит из них лишь 17, то есть не все получается так, как задумал. Но бывают и дары: отец подарил сыну четвертак, а мать – пятиалтынный.

В мире, создаваемом этим учебником, есть подвох (обман молочницы) и неудача (продажа с убытком), подати и долги, многолетняя армейская служба и возможность одолжиться продуктом у лавочника. Но в нем нет ни зайцев, ни волков, ни Симеонов Пуассонов – французских школьников. Есть дороги, подводы, рынки, лавки, прислуга, есть необходимость рассчитывать деньги на день и на месяц, покупать и продавать, рассчитывать время, затрачиваемое на путь. В этом мире есть добрая и злая воля, есть случай и удача, есть ответственность за собственные действия (рассчитывать средства, платить долги) и понимание того, что оказывающий услуги – «зеленьщик», «разнощик», молочница, торговка – должен иметь свою выгоду в этом деле.

Совсем иная картина жизни предстает перед нами при чтении советского учебника 1930-х годов^[35]. Колхозы запахивают пашни, обрабатывают их вручную или машинным способом, стрелки-красноармейцы носят на себе снаряжение (винтовку, патроны, шинель, суконную рубаху, пару сапог, медный котелок, полотнище палатки и пр.), совхозы имеют землю частью под пашней, частью под лугами, частью под усадьбой. А вот и идеология: «Прошедший год первой пятилетки (1931 г.) был решающим годом на фронте борьбы за грамотность: за этот год было обучено по всей РСФСР 10,3 млн человек, между тем как за предыдущий 1930 г. было обучено всего 5,5 млн человек. Определить, насколько число обученных за 1931 г. превышает число обученных за 1930 г.» (с. 10). Ученикам предлагается проверить правильность вычисления прироста «душевых норм потребления главнейших промышленных товаров земледельческим и неземледельческим населением СССР за пятилетку». И из таблицы мы видим, что главнейшие промышленные товары – чай, сахар, шерстяная и хлопковая ткань, обувь и галоши. Приведены площади величайших государств с колониями (!): из таблицы узнаем, что площадь Англии с колониями наибольшая – 34,6 млн кв. км, СССР – 21,35, Франция – 12,5, Сев. Амер. Соед. Штаты с колониями – 9,7, Бразилия – 8,5, Китай (без Монголии) 8,35 млн кв. км, Япония (с колониями) – 0,7 млн кв. км, Германия – 0,47 (с. 18).

Учащимся предлагается рассчитать расход топлива на Трехгорной мануфактуре, средний прирост членов ВКП(б) и ВЛКСМ, плотность населения в республиках, количество неграмотных и малограмотных в городе, длину прокладываемой трамвайной линии, капитальные вложения в отрасли хозяйства и т. д.

Перспектива представления мира иная. За исключением задачи о красноармейце, все арифметические упражнения приложены к задачам общественного производства и государственного масштаба.

Унификация школьных программ и государственный контроль над созданием школьных учебников всегда совпадали с усилением властной вертикали государства. Отечественная история XX века дает тому яркие примеры. Но меня в этой коллизии с учебниками занимает не столько история, сколько суггестия (внушение). Школьный учебник устроен так, что «новый материал» – то есть собственно знание – поясняется на известном материале, уже освоенном школьником. То, что я пересказывала выше, назвав это «миром учебника», расположено в зоне «известного», а следовательно, представляемый учебником мир принимается учащимся без критики и сопротивления.

Посредством учебника школьнику внушается определенная реальность, что и делает его «креатурой государства». Учебник работает подобно штырю, вставляемому в голову в фильме «Матрица», или

пилюле у Станислава Лемма. Для объяснения механизма, посредством которого человеку внушается реальность, удобно воспользоваться понятием пресуппозиции.

Понятие это обычно используют со ссылкой на Г. Фреге, по которому пресуппозиция (то же – презумпция) обозначает такой компонент суждения, который должен быть истинным, чтобы предложение имело в данной ситуации истинностное значение. Предложение «Филипп знает, что столица США – Вашингтон» истинно, и это зависит от географических познаний Филиппа, а предложение «Филипп знает, что столица США – Нью-Йорк», с ложной пресуппозицией, не может быть ни истинным, ни ложным, так как оно бессмысленно. Эти хрестоматийные примеры обнаруживают большие возможности в использовании понятия пресуппозиции. Термином «пресуппозиция» может быть обозначена та неоднородная область знаний и убеждений, которая обеспечивает возможность коммуникации. Суггестивную функцию пресуппозиции можно обнаружить в той ее характеристике, которая была также отмечена семантиками: пресуппозиции не подвергаются отрицанию в общеотрицательных предложениях. Предложения «Филипп знает, что столица США – Нью-Йорк» и ««Филипп не знает, что столица США – Нью-Йорк» содержат одну и ту же пресуппозицию «столица США – Нью-Йорк»^[36].

Но если мы продолжим разбирать этот хрестоматийный пример, мы убедимся, что Филипп должен знать гораздо больше, чем то, что названо лингвистами. Он также должен знать, что такое города и что столицы – это города особого рода. Они как-то связаны с государством. И о государствах Филипп тоже должен знать. И все эти познания, напрямую не представленные в высказывании, составляют то фоновое знание, которое поддерживается нашим утверждением об истинном или ложном знании Филиппа. То обстоятельство, что пресуппозиция не подвергается отрицанию в отрицательных предложениях, а также то, что к ней нельзя задать вопрос (сначала придется задать вопрос о знаниях Филиппа), определяет ее суггестивную мощь.

Так же устраивается отношение между новым и «известным» в учебнике. Мы можем определить рост волка на основании составленного зайцем графика, но сама практика измерения роста в дверном проеме, а также составления графика роста по годам, а также и то, что рост волка увеличивался за годы с 20 до 80 сантиметров (!) составляют условия задачи, то есть составляют пресуппозицию. В условиях нельзя усомниться, так как в этом случае задачу невозможно решить.

Мы можем определять площадь прямоугольника, но практика выбора садового участка (а значит, это участок, не прилегающий к дому, видимо, садоводство), а также то, что волк и заяц будут иметь один общий участок, то есть они не антагонисты вовсе, – все эти сведения о мире расположены в пресуппозиции. Можно усомниться в правильности арифметической процедуры, невозможно – в условии.

Для того чтобы объяснить, как работает внушение через учебник, я приведу отрывок из статьи замечательного советского историка, социолога и психолога Б.Ф. Поршнева, написанной им в начале 1960-х годов:

«Материальным реле, связывающим каждый отдельный мозг и общество, индивидуальное поведение с социально-экономическим содержанием, служит речь – не лингвистическое понятие «языка», а психологическое (или психолингвистическое) понятие речевого общения. Если кибернетика широко распространяет понятие «информация» и на животных, и на машины, то в передаче информации между людьми есть некий специфический фильтр, которого нет у животных и машин и которым кибернетика не занимается. А именно информация между людьми проходит через фильтр доверия и недоверия. Информация может быть абсолютно истинной и полезной и все-таки остаться не принятой, не пропущенной фильтром. И наоборот, информация может быть ложной и вредной, но принятой в силу открытости для нее шлюза доверия. Информационными тут подразумеваются две ее формы, несколько отличающиеся друг от друга в человеческой психике: побудительная (приказ, совет, просьба, запрещение, разрешение в отношении тех или иных действий) и констатирующая (информация о фактах). Можно ли их как-либо свести одну к другой? Да, в конечном счете, и информация о фактах служит побуждением к тому или иному действию или воздержанию от действий. Естественно, что фильтр недоверия сильнее выражен при первой форме побуждения, чем при второй. Получив инструкцию, указание действовать, мы первым делом вольно или невольно сверяем свою реакцию с выяснением лица того, кто нас побуждает»^[37].

Учебник – текст авторитарный, у ученика не может возникнуть сомнение по поводу того, чему он учит, и тем более по поводу того, что в нем представлено как «известное». Фильтр недоверия в этом случае отключен.

Представляется не менее важным в контексте учебных дел и следующее замечание Поршнева: «Характерно, что в онтогенезе, на протяжении жизненного развития индивида, суггестия имеет неизмеримо большую власть над детьми (достигая кульминации в 8—10-летнем возрасте), чем над взрослыми»^[38].

Подведем итоги. На этапе наибольшего доверия и наибольшей подверженности внушению ребенок посредством школьного учебника оказывается встраиваемым в реальность, конструируемую учебником. Мир зайцев и волков с их непростыми отношениями, мир плиточников и огородников, парадов и керосина, мир с Марианской впадиной и Джомолунгмой – та реальность, с которой придется иметь дело подростку с начала века россиянину. Посредством каких коммуникативных практик и какого опыта он будет создавать собственный мир, как и когда он включит фильтр недоверия по поводу полученных из школы бессвязных заготовок реальности, пока неизвестно.

3. Полоскание белья: символический порядок повседневности

Одним из наиболее значимых открытий XX века, существенно изменившим концептуальный уровень современной гуманитарной науки, стало различие человека говорящего и человека действующего. Говорение и действие могут быть представлены как самостоятельные информационные массивы, обладающие «перекрестными ссылками», но не организованными в цепь причин и следствий. Воспроизводимые на значимых отрезках времени коллективные практики говорения и «делания» обладают самостоятельными внутренними основаниями, которые в них вмонтированы. Не все, что мы говорим, мы делаем, и сам факт того, что мы не делаем так, как говорим, ускользает от нас. И наоборот, не все из того, что мы делаем, открыто для выговаривания, и не потому, что утаивается, а потому что неразлично для слов. Приведу пример. Мы знаем, что «уговор дороже денег», из практики детского говорения, наше нравственное чувство говорит о том же («да будет да – да, нет – нет, все остальное – от лукавого»): чувство справедливости связано с верностью слову. Но на уровне российской общественной практики (бизнеса, политики, государства) следование договору, удержание договорных обязательств оказывается одной из почти невыполнимых задач. Существовал советский двойной стандарт поведения: быть пионером и комсомольцем, изображать лояльность, но не верить в это. Вмонтированное в практику лицемерие сделало договор очень трудной для российского человека поведенческой проблемой. Договор действует между равными и независимыми. Другая форма единения, более нам понятная – свойство, родство и дружество, иначе круговая порука (принято называть подобное действие солидарностью), – действует только между «своими». Для подобных отношений есть еще и «чужие», за которыми право на договор не признается. Эти другие никогда не равны: они или выше («начальство») или ниже («быдло»). Каждый советский школьник из фильмов про войну знал, что фашисты напали на нашу страну «вероломно» (голос Левитана – сообщение о войне). Но о том, что означает слово «вероломство» (а оно означает нарушение договора), мы не знали. Это слово выпало из активного русского словаря^[39].

Внутренние основания, с одной стороны, обеспечивают существование практик во времени, и, с другой стороны, сами основания транслируются и осваиваются посредством этих практик. Как отмечал Гарфинкель, «нравственный закон воплощен в упорядоченных по некоторым правилам действиях повседневной жизни. Члены общества сталкиваются с ним и знают о нем как об обычном по их ощущению ходе действий: в знакомых картинах ежедневных дел, в ходе повседневной жизни, который знаком им, как и всем остальным, и воспринимается как нечто само собой разумеющееся»^[40].

Существование внутреннего основания, или, как назвал его Гарольд Гарфинкель, нравственного закона в качестве условия «нормального» течения жизни обнаруживается в том, что для членов общества «привычные дела не просто обходят вполне определенным образом, но обходят они правильно или неправильно»^[41].

С заданной выше точки зрения рассмотрим одну из обыденных практик, которую мне приходилось наблюдать в течение многих лет в Вологодской области (Белозерский край), – полоскание белья. Сама практика повсеместна: полоскание – один из обязательных этапов стирки в тех культурах, где стирка одежды вообще осуществляется. Или, скажем иначе, в тех культурах, где идея превращения

нечистого в чистое манифестирована посредством чистки и стирки одежды^[42]. Как, где и кем осуществляется эта обыденная практика, какие внутренние основания она транслирует – эти вопросы нам и предстоит обсудить.

Полоскание белья на озере или реке – зрелище для русского глаза достаточно привычное. По этой причине я долгое время не могла увидеть его смысловых оснований.

Предположение о том, что эта практика нагружена целым набором интенций, возникло в результате ряда рассказов и наблюдений, которые случались в течение двадцати лет полевых исследований в Белозерском крае. Сложную связь между собственными наблюдениями и услышанными рассказами я заметила лишь несколько лет назад, когда во время фольклорной экспедиции мы несколько недель жили в городе Кириллове. В летний субботний день вдоль протока, соединяющего два озера, на одном из которых стоит Кирилло-Белозерский монастырь, выстроился ряд автомобилей (от старого «москвича» до «мерседеса»). Из багажника «мерседеса» мужчина доставал корзину со стиранным бельем, молодая женщина стояла с шестом, готовая приступить к полосканию. Другие пары уже были на мостках. Женщины полоскали белье, зацепив его палкой, мужчины помогали его отжимать и складывать.

Эта жанровая сценка выбивалась из привычного фрейма повседневной жизни рядом несообразностей. С точки зрения здравого смысла не было никакой необходимости в том, чтобы на машине возить белье полоскать на реку. В Кириллове у многих есть водопровод, а у человека, имеющего дорогой автомобиль, он есть скорее всего. А если все-таки водопровод в доме отсутствует, то есть насос, который качает воду из колонки. Почему так сложно и затратно было организовано простое будничное действие? Зачем и кому нужны такие усилия?



Рис. 12. Фото С.Б. Адоньевой: семейное полоскание. (г. Кириллов Вологодская область).

Жители Кириллова, когда я задавала этот вопрос, объясняли этот обычай полоскания тем, что вода в реке лучше, чем водопроводная. Здесь вполне уместно было бы вспомнить о символической «нечистоте» выстиранного с мылом белья и, напротив, особой чистоте проточной воды: «Если мылом выстирано белье, его следует выполоскать в проточной воде, иначе оно будет “нечистым”»^[43]. Факт, отмеченный Д.К. Зелениным, подтверждают современные фольклорные записи, свидетельствующие о сохранении связи между магической нечистотой (внутреннее основание) и бельем (практика). Женщина, повествуя о посмертных хождениях покойника в свой дом, рассказала о бельево «коромысле», которое используется в этих случаях в качестве оберега:

– А я, дак, сказала: закрывай двери, клади платяное коромысло, белье которым полощешь. Это уже считается нечистая палочка, она хотя и чистая, но фактически-то... Ну, длинна палочка прямая... Вот

слушай. Это было дело так, что Пети сватья жила с нами вместе, она мне рассказывала: вот, Шура, что-то к одной женщине ходил мужчина, мертвый, покойный, свой. Вот она, говорит, все вот так мучалась. А потом одна, говорит, бабушка, ей научила: «Ложь, говорит, в двери, ну, как называется, поганое коромысло, оно нечисто, бельевое дак, палочка-то и чистая, ну, по закону-то оно, считается, белье стирают, полощут, дак нечистое.

– А коромысло, с которым по воду ходят?

– Чистое. Вот. Клади, говорит, в двери, там какие крючки ли, че ли... как засов, вот это самое коромысло бельевое (показывает).

Ну, говорит, что перестал (ходить).

(ФА СПбГУ, Бел19-212).

Но мне представляется, что этого этнографического объяснения недостаточно для того, чтобы разобраться в содержании и функциях этой традиции. Декларация сакральной чистоты или нечистоты скорее служит толкованием практики, но не определяющим ее сохранение психологическим основанием.

Один из достаточно очевидных резонансов сохранения этой трудоемкой бытовой практики – внутрисемейные «социальные игры». Сложность практики полоскания поддерживается принуждением, которое, в свою очередь, обеспечивает иерархию семьи. Каждое поколение больших (старших женщин в семье), пользуясь правом определять, что и как следует делать, может прибегать и к этому императиву в своих властных целях. Молодые семьи – сыновья и невестки – призываются к воспроизведению традиционной практики посредством «гигиенического» требования: стирание белья должно быть промыто проточной водой. Младшая семья – отделившаяся в отдельное хозяйство и тем более та, которая продолжает жить с родителями мужа или жены – воспроизводит традиционную практику старших, демонстрируя свое послушание. Обычай полоскания – лишь один из многих инструментов поддержания внутрисемейной межпоколенческой иерархии.

Нарушение символического порядка я ощущала также и в том, что наблюдаемое полоскание белья представляло собой совместное действие женщины и мужчины, жены и мужа. Этот обычай противоречит принятому в русской традиции гендерному распределению домашних функций: до сегодняшнего дня стирка и полоскание белья входят в набор женских работ, как в деревне, так и в городе. Реклама тому свидетель. Нет ни одного российского рекламного сюжета, где проблемами стирки был бы озабочен мужчина: ищет и находит нужные стиральные порошки, заботится об эффективности работы стиральной машины, стремится к белизне белья и выведению пятен женщина. Мужчины покупают стиральные машины или осуществляют их ремонт.

Полоскание на реке – устойчивый мотив русского бытового пейзажа. На картине Ф.Я. Алексеева – одного из родоначальников русской традиции городского пейзажа – «вид Казанского собора в Петербурге» (1811) мы видим женщин, полощущих белье на спуске^[44], или, например, картина В. Серова «Полоскание белья (на речке)» (1901)^[45]. Во всех изображенных сюжетах полощут женщины.

Гендерная спецификация стирки проявляется в использовании этой практики в ритуальных травестиях. М.М. Громыко, описывая сибирскую масленичную традицию, упоминает это действие в ряду других женских практик, пародируемых мужчинами во время масленичных увеселений: на санях масленичного поезда находится «мялка, которой обыкновенно мнут куделю; ею здесь мужики мнут солому. Кроме того, здесь находится корыто, в котором мужики же стирают белье, и ступа, в которой они пестом толкут уголья»^[46].

Для того чтобы понять смысл современной иконографии сюжета полоскания на реке (таких фотографий в Сети сотни), я просмотрела его обсуждение в блогах:

«А вот и белье полощут в речке. На палку с крючком цепляют белье и полощут в воде. Вода быстрая и чистая-чистая. Вытегорский р-н, д. Белый ручей»^[47].

Колода в городе Макарьево: «Это сооружение называют “колода”, сюда местные жители приходят полоскать белье. Таких колод в городе несколько, но большинство из них находятся в плачевном состоянии. 2007 г.»^[48].



Рис. 13. Фото Э. Уорнер: молодая женщина полощет белье шестом (Вологодская область).

В Каргополе: «Вообще город стоит на ручьях. Их безумное количество, и все, понятное дело, впадают в Онегу. На одном из таких ручьев стоит вот такой домик. Это стиральня! Там внутри оборудованные для полоскания белья места. И они используются, мы видели женщину и парня, стиравших в них»^[49].

Подобные фотографии неизменно вызывают приступ умиления комментаторов. Я приведу два примера, хотя их значительно больше: этот сюжет – один из любимых у фотографов, снимающих российскую провинцию^[50].

Комментарии к фото, на котором река и фигуры на мостках:

– Там белье в реке полощут? Чистая, значит, река! А нравы патриархальные:)))

– Понравилась, родную Елабугу вспомнил. На берегу жили, похожий вид.

Комментарии к фотографии, на которой изображена пожилая женщина с бельем в тазу, стоящая на фоне реки:

– М-да... Снято 31 октября... Вон руки какие красные..

– Все умеют наши бабушки да мамы... Бедные наши женщины...

– Дай Бог им здоровья и долголетия!

– Машинка-автомат:()

– И уж некому, видимо, мосток-то сколотить... Печально!

– У меня другой вопрос. Где же еще такая вода чистая, что белье полоскают?!

– Провинциальная Беларусь!

– Да-а-а... Радует, что хоть там есть:) Картинка прямо из детства, когда я с тетей в Коломне на реку ходила... Она полоскала, а я рядышком (мне не давала, жалела)...

– И белье ЧИСТОЕ!

– Эх! Противоречивые чувства раздирают.

К фотографиям с этим сюжетом примыкают комментарии: «как 1000 лет назад». Или: «...бредем на берег Онеги. Здесь местная достопримечательность, которая работает без выходных. Над водой

выстроен деревянный сарайчик, в полу которого сделаны специальные вырезы, огороженные поручнями. В этих дырках каргополочки полощут белье. На дворе начало XXI века»^[51].

Любопытно, что последнее замечание, о каргополочках, сделано по поводу фотографии, на которой изображены мужчины и женщины, вместе полощущие белье. Привычка рассказчика так думать, не дает ему возможности увидеть то, что он видит.

Представленные в Сети видеоряд и комментарии к нему позволяют констатировать три обстоятельства: во-первых, традиция полоскания белья на реке имеет достаточно широкую географию (российский Северо-Запад, центр России – Тверская, Нижегородская области, Урал); во-вторых, практика мыслится корреспондентами и блогерами как женская; в-третьих, как демонстрируют сами фотографии, она отнюдь не всегда сугубо женская.

Наши друзья, супружеская пара с детьми, переехали в Кириллов несколько лет назад. Как рассказывал отец семейства, их первый совместный выход на озеро с бельем – действие, которого они до переселения в Кириллов не совершали, был значим для них обоих. Они чувствовали, что делали нечто ожидаемое от них местными жителями. Полоща вместе белье, они проявляли свою лояльность по отношению к традициям локального сообщества. Муж сам изготовил для жены бельевой шест – кичигу^[52].

Подробные объяснения этой практике были даны нашей коллегой Ириной Геннадьевной Щукиной, научным сотрудником Кирилло-Белозерского музея. Когда мы проводили полевые исследования в Белозерском районе, мы ежегодно останавливались в одном и том же доме, стоящем на берегу Белого озера. Мы вместе с ней наблюдали с крыльца привычную картину семейного полоскания белья: несколько пожилых пар на берегу возились с бельем. Женщины полоскали, нацепляя белье на шест, мужчины отжимали и складывали. Ирина Геннадьевна обратила наше внимание на одну молодую пару, полоскавшую белье в озере, и рассказала о том, как выходят на полоскание молодожены. Первый совместный выход молодых супругов является предметом общего внимания горожан. Жена шествует с шестом, муж – с санками (зимой) или каким-то другим средством транспортировки – детской коляской, велосипедом и пр. летом.

Как можно судить по белозерским и кирилловским интервью, эта совместная работа супругов представляет собой один из обязательных семейных ритуалов, входящих в набор действий, представляющих мужчину и женщину перед обществом как супружескую пару. Практика полоскания работает, с одной стороны, на подтверждение прочности брака, с другой – на демонстрацию этой прочности. Согласие мужа на публичное участие в «женской» работе – акт публичного признания мужчины в том, что он, заботясь о своей жене и помогая ей, готов нанести урон общей мужской «чести». Ради своей жены он готов понизить свой мужской статус, выполняя «женскую» работу. Для мужа это публичный акт демонстрации своих жизненных приоритетов и акт публичного признания своей любви к жене. Для жены это одна из немногих практик публичного супружеского признания. Тема супружества в символическом подтексте этой практики очень важна, полоскание – совместное действие супругов. Когда женщина выходит полоскать одна или с детьми – это значит, что она вдова, или солдатка, или «брошена» и т. д.

Выход с бельем, таким образом, – символическая артикуляция счастливого супружества или, напротив – расстройства семьи, вдовства или одиночества. А поскольку белье нужно полоскать в любом случае, выполнение этого действия становится невольным чистосердечным публичным высказыванием на тему межличностных отношений внутри семьи, на уровне речи обсуждаемую очень редко и сугубо приватно. Адресаты для такого высказывания всегда находятся: здесь начинает работать многократно отмеченная особенность провинциальной жизни – фантастическая внимательность к соседским мелочам. Соседи непременно заметят, что некая Марья Ивановна Иванова полощет одна, значит, не все так хорошо в семействе Ивановых, как они изображают.

Будет рассмотрен и обсужден с точки зрения его семейного статуса или интимных связей некий Петр Петрович, сам для себя стирающий.



Рис. 14. Фото Э. Уорнер: пожилая женщина полощет белье (Архангельская область).



Рис. 15. Фото И.С. Веселовой: семейное полоскание белья зимой (г. Кириллов Вологодская область).

Итак, перед нами сложная семиотическая конструкция, знак.

Внешняя форма знака (его «означающее») такова: участники – супруги и зрители, место и время действия – берег водоема или прорубь, выходной день, атрибуты – бельевая корзина из луба, шест, «бельевое коромысло» или «кичига», а также средство для транспортировки белья.

Традиционная семантика определена представлением о магической чистоте проточной воды. Прагматика этого действия как символического акта связана, с одной стороны, с поддержанием внутрисемейной иерархии за счет трансмиссии традиционных обыденных правил, с другой стороны, – с тактикой презентации семьи как супружеской пары.

Можно было бы и удовлетвориться этим толкованием, если бы не одно обстоятельство. На той же территории – в Белозерье – существует другая (как в техническом, так и в символическом смысле) практика полоскания белья. Белье толкут в ступе. Впервые я с такой практикой столкнулась в Георгиевском сельсовете Белозерского района, когда на лесном глубоком озере увидела детей, плавающих на такой бельевой ступе. Это выдолбленная из цельного куска дерева (обычно корня) емкость с прибитой к ней доской или оставленным крупным корнем. Они нужны для того, чтобы в момент толчения белья удерживать ступу в одном положении, прижимая выступающую часть ногой. Общественная ступа была обязательным атрибутом общественных же мостков у водоема.



Рис. 16. Фото С.Б. Адоньевой: вдова полощет белье (Вологодская область).

Ниже я привожу снабженное комментариями исследователей интервью, записанное И.С. Веселовой и М.О. Муратовой в 2000 году в деревне Ухтома Вашкинского района. Эта большая деревня находится в 50 километрах на северо-восток от Белозерска и на таком же расстоянии на север от Кириллова:

– Так у нас все время толкут. Вот мы еще дома жили (в Роксоте, тот же Вашкинский район. – С.А.), дак у нас было два коромысла. Вот такая ступа, как и здесь. Дак, в руке – палка и в другой, дак, вот так вот и толкешь белье. А здесь так с одной палкой ходишь.

– То есть вы палку с собой носите. А ступы общие?

– Ступы общие, а палка у каждого своя. Как идет кто полоскать, палку несет свою.

- Кто делает эти ступы?
- Кого порядят на сельсовете. Сельсовет дает деньги и уплотят дак. А тут один раз дак Саша делал, дак с рук собирали. Таня вон, продавец, собирала.
- Ступа-то небольшая, как, понемножку кладете?
- Дак маленькая, много не накладешь. Которая побольше, побольше и складешь.
- Когда белье полощите, а мимо кто-нибудь идет, что-нибудь говорят? Дак и. На пароме-то когда соберешься, дак рот ведь не зашит. Кто любит поговорить, дак и поговорят.
- А эта штука паром называется, на которой ступа стоит?
- Да, паром.
- А его кто строит? Тоже общий?

– Да тоже поряженные. Тоже деньги собирали, по десятке.
 Паром – небольшие квадратные мостки с перилами около лодочных сараев, на которых стоят две ступы – выдолбленные в бревне достаточно большого диаметра емкости на цельной подставке. Сам паром – действительно приятное место для времяпрепровождения: посидеть, полежать на солнышке, посмотреть на воду, поговорить. Впрочем, по словам членов экспедиции, их праздное лежание и купание на пароме было осуждено местным жителем и аргументировано тем, что «тут воду берут, а вы купаетесь». Купаться также не разрешается в том месте, где берут воду – около старого моста через реку Ухтомку. В деревне Ухтома питьевую воду берут из реки^[53], а техническую – из колодцев.

В традиции Ухтомы практика полоскания также имеет символические функции, но они иные: она формирует группу местных большух (хозяек). Именно они собираются на мостках, каждая со своим выстиранным бельем, в ожидании освобождения ступы. Доступ к ступе, а следовательно, и к организованному вокруг нее сообществу, обеспечен участием в складчине, совершенной для ее изготовления. Символический порядок этой практики очевиден. Примитивность конструкции и мостков, и ступы в принципе делает возможным иметь этот необходимый бытовой набор каждому домохозяйству. Но нет, в складчине принимают участие именно большухи, не привлекая к этому делу своих мужей. «Толчет воду в ступе» только та, которая имеет на это законное право дольщицы.

Как можно заметить, посредством одной и той же повседневной деятельности на одной территории организованы практики демонстрации тождества (идентичности), но – разные. В первом случае – супружеской пары, во втором – группы большух.

Один и тот же семантический предикат – полоскать белье – представлен в разных пластических формах: шест, корзина, мостки. Или – колода/ступа, пестушка, паром. Обратим внимание и на еще один факт: в Белозерье колодой называют ступу, в Каргополье колодой называют совершенно иное, но для тех же целей предназначенное сооружение. Крытое – типа сарая – строение, возведенное над водой, в его полу проделаны продольные отверстия, в которых и полощут белье. Того же типа сооружение я наблюдала на Мезени (село Ценогора, Лешуконский р-н, 2010).

Я думаю, что описанная практика дает богатый материал для применения различных стратегий толкования. При ее рассмотрении мы, при желании, можем прийти к архаической семантике и увидеть магию бегущей воды (к чему мы обратимся в следующей статье).



Рис. 17. Фото С.Б. Адоньевой: специально организованное место для полоскания белья (Архангельская область).

Можем обнаружить форму соседских и семейных социальных статусов и иерархий^[54].

Можем, и материал этого стоит, озадачиться историей практики полоскания, и на этом пути, скорее всего, мы выясним, что семейное полоскание белья – поздняя городская традиция, возможно – традиция горожан советского времени. В то время как досоветская история полоскания белья откроет многое как в отношении социальных институтов (прачки – в городе, распределение ролей и идентичность – в деревне), так и в отношении внутренней формы культурных метафор: «полоскать чужое белье».

Мы можем, и эта стратегия мне наиболее близка, увидеть в этом действии коммуникативный акт. План «истории» такого невербального высказывания обеспечивается названным выше архаическим сюжетом о чистоте, а план «речи», иначе – само совершение обыденного действия – обеспечивает самоидентификацию каждого из участников как «заботливого мужа», «любимой жены» или «полноправной большухи».

Обыденное действие служит коммуникативным механизмом, обладающим очень тонкой настройкой: случается отказ мужа участвовать в акции – и глубоко интимные отношения оказываются сообщенными всему сообществу. Продавец Маша «забыла» взять у тебя деньги на общую ступу – и ты уже изгой, ты не можешь быть на мостках вместе с другими хозяйками. Сам по себе акт полоскания белья в одиночку – акт признания своей доли, самоидентификационный акт:

Белье на речке полощу,
Два цветика своих рощу.

(М. Цветаева, 1918)

Установка на высказывание при совершении человеком обыденного, рутинного действия может отсутствовать, но оно немедленно становится сообщением, достаточно ввести в эту жанровую сценку на реке наблюдателя.

Элементы, составляющие практику полоскания белья, обеспечивают ее способность стать носителем смысла. Здесь все есть: природа и культура, мужчина и женщина, старшие и младшие, один и группа (я и ты, я и они), эрос ступы и песта, стихии воды и земли, оппозиция верха и низа, трансформация (преобразование нечистого в чистое), зрители и исполнители. Структурно-семантическая потенция действия делает его окказиональным пластическим языком, на котором строят свои высказывания как практикующие, так и наблюдающие. К последним могут быть отнесены художники и фотографы, избравшие полоскание белья своим излюбленным сюжетом, но их высказывания требуют иных контекстов для толкования.

Питирим Сорокин, описывая общую модель социального действия, выделял следующие компоненты: мыслящих, действующих и реагирующих людей – акторов; значения, ценности и нормы, благодаря которым индивиды действуют, осознавая их и обмениваясь ими; а также открытые действия и материальные артефакты как двигатели и проводники, с помощью которых объективируются и социализируются нематериальные значения, ценности и нормы^[55]. В предложенном выше анализе мы двигались именно так: от действий и артефактов – описания практики полоскания белья и ее этнографических составляющих – к выяснению внутренних оснований, благодаря которым индивиды поддерживают ту или иную форму практики. На этом пути мы обнаружили, что описываемая практика в силу своей сложной организации служит подходящим «проводником» для объективизации ценностей и норм. Одна из ценностей, которую мы обнаружили, обсуждая эту практику, – ценность супружества как взаимного признания, которая артикулируется в российской провинции посредством совместного субботнего полоскания белья.

Совершая вполне обыденное действие, следуя норме данного сообщества или нарушая ее, человек создает и подтверждает свой статус и тем самым нечто вносит как в свою собственную реальность, так и в реальность сообщества. Общая социальная реальность, соотношение сил и достоинств постоянно подновляется, воссоздается или преобразуется малыми событиями повседневности.

4. Магия воды

В формах, обеспечивающих порядок, есть тем не менее некая составляющая, позволяющая случаться трансформирующему переживанию. Подравнивание форматов и жизни происходит через повторение. Но оно же – повторение – способно каким-то образом запускать рефлексии, делать происходящее осознаваемым. Подобное включение рефлексии не обязательно обеспечивает изменение социального порядка, как это произошло в случае с Розой Паркс (см. гл. 1), скорее это трансформирующее действие связано с изменением угла зрения, с переакцентировкой восприятия.

Поясню свой тезис примером. Анна Дмитриевна Лукичева, дочь того самого Д.И. Лукичева, на чей дневник я ссылаюсь выше, рассказала мне и И.С. Веселовой в один из наших к ней визитов историю о своем брате. История была такая. Ее младший брат до войны поступил в военное училище и сразу же в начале войны попал на фронт. В последнем письме, которое семья от него получила, он писал, что их часть стоит у какой-то реки. Семья после получения письма собрала ему посылку с гостинцами. После отправки посылки долгое время не было никаких вестей, а потом посылка вернулась обратно, так как адресат пропал без вести. Когда они ее распечатали, она оказалась наполненной речной галькой. Анна Дмитриевна пояснила, что галька появилась в посылке потому, что содержимое кто-то вынул, а вес посылки должен был быть сохранен. Но это пояснение не умалило случившегося с ними переживания. Речка, о которой было написано в письме, и речная галька в посылке превратили историю в нечто большее, чем просто история. Речка, повторенная дважды, превратилась в Лету и вернула нас к переживанию того, что мы, как и все люди, и сейчас, как в каждый момент своей жизни, находимся на берегу Реки.

О подобных знаках, знаках, изменяющих регистр восприятия жизни, я попробую рассказать на примере магики-ритуального знака воды.

Во время фольклорных экспедиций на Север России мне пришлось записывать заговоры от тоски. Совершать эту целительную практику нужно было у реки и над речной водой произносить слова. «А в городе, – пояснила женщина, – можно говорить над батареей». Выбор места для заговора она объяснила тем, что в батарее вода течет, именно поэтому такое место и подходит для магии. То есть для лечебного эффекта важно, чтобы вода, над которой произносится заговор, была проточной. Иными словами, для эффективности ритуала нужна была не просто вода, но ее движение. Вода в этом случае использовалась не как субстанция, но как носитель некоторого смысла. Но и слово «вода»

в заговорном тексте также указывало не на воду-субстанцию, оно тоже имело отличный от обыденного значения смысл. Отношения между словом, реалией и значением устраивались каким-то непривычным образом.

Я буду называть и воду-субстанцию и воду-слово ритуальным знаком, поскольку и субстанция, и слово в магико-ритуальных контекстах выступают в роли внешней формы, означающего, обладающего отличным от формы смыслом (означающим). Его нам и предстоит определить.



Рис. 18. Фото Э. Уорнер: А.Д. Лукичева (1908 г.р. г. Липин Бор, Вологодская область).

Нас будут интересовать три типа контекстов реализации интересующего нас знака: верование, магико-ритуальная практика и поэзия. Форма вхождения знака в названные функциональные поля может быть различной, но для нас важна не архитектура знака в контекстах, но его «пластичность». Под ней я понимаю напряженное отношение между идеей, оглядка на которую призывает использовать именно этот знак в речи и действии, и энергией, посредством которой использование знака преобразует смысловой мир, задавая ему новое интерпретационное направление.

Вода очень часто используется в магической манипуляции: обычно при необходимости «снять» болезнь или душевную скорбь. Омовение водой особенно часто используется в защитной магии, окружающей младенцев, поскольку они представляются наиболее подверженными дурному глазу.

Бабка возьмет воды через локоток, так, на руку воды возьмет и спускает:

Как на локоточке не держится вода, так бы на деточке не держались плетучие уроки, родимцы, переполохи, испуги, перепуги. Локтем крестят младенца: вода капает с локтя.

(ФА СПбГУ, Vin20-92)

Если ребенок заболел, надо сходить на реку за водой, воды взять и идти, дорогой ни с кем не разговаривать. И, значит, принесут воду – ребенка моют, воду наговорают:

Вода-водица, свята-святица, мыла-полоскала луга зеленые, травы шелковы, пенья-коренья.
Смой-сполощи с раба Божья, ну, Николая, уроки, призоры, прикосы, переполохи из ясных очей, из черных бровей, из ретивого сердца, из больной головы, из костяной, из резвых ног, из белых рук, из всех суставов, из полусустав. Тьфу-тьфу-тьфу-тьфу. Поговорят и вот. Вот такие. А тут теперь:

Царь донской, зверь морской,

Дедушка водяной,

Дай воды ключевой

На уроки, на призоры.

На прикосы,

На ветряные переполохи.

Смой, сполощи,

У рабы Божьей Мавреи,

Уроки, призоры, переполохи

Из ясных очей, из черных бровей,

Из ретивого сердца, из больной головы,

Из костяной,

Из резвых ног,

Из резвых рук

Из всех суставов,

Из полусустав.

Тьфу-тьфу-тьфу. Бабушки могли, бабушки слова говорили.

<Это вы вот запомнили?>

Запомнила, запомнила.

<Она прямо при вас говорила?>

Они шепчут, дак я ведь тоже не глухая, я тоже ведь с ребенком-то. Дак они помоют да все, завернут, да я и пойду с ребенком-то домой.

(ФА СПбГУ, Lesh10-6)

Итак, для лечения используется вода из реки, и само лечение состоит в омовении – в стекании воды по телу пациента. Из этих текстов можно также увидеть, что вода используется одновременно и как субстанция в манипуляции, и как адресат в заговорной речи, то есть одновременно и как вещество, обладающее необходимым для лечения качеством, и как существо – сила (водяной царь), которую нужно просить, и тогда будет оказана помощь. Свойство воды быть адресатом речи, иначе – быть способным к рефлексивному действию, проявляется также в общеизвестном в русских деревнях запрете хулить воду: в ответ тому, кто плохо отзывается о качестве воды в их водоеме (реке или озере), жители говорят «у нас вода хорошая»^[56]. С подобной речевой нормой сталкивались и мы: женщина, рассказывая о месте, где в деревне берут воду для лечения, объяснила нам, что вообще-то вода везде хорошая, она не может быть плохой и что говорить, что вода худая – грех. (ФА СПбГУ, Ваш20-38)

В сюжетах заговорных текстов также подчеркнуты особые качества воды:

«Тридевять морей, тридевять озер, тридевять рек. В эту реченьку со всех болотинок, омывая все кусточки да ополаскивая все колодинки, и она пройдет, и хоть бы что. Стекалась с крутых бережков и с мелких камешков, со всех ручейков, со всех родничков. Как подушка подушки не видела, так бы и моя милая скотинка своей стороны не видела»^[57].

В интервью, записанном в Вологодской области в 2006 году, дочка (1956 г. р.) спрашивает мать (1922 г. р.) о том, как та провожала сына в армию:

– Сережа отсюда уходил в армию?

– Отсюда, отсюда.

– Отправляла его как?

– Отправляла как? Дак сходила, воды принесла с реки, умылась да и... ведь вода-то – приговаривают к воде-то, чтобы не тосковал он. Как эта водичка бежит от востока до запада, ни об чем она не горюет, ни об чем она не тоскует, ни об целых камешках, ни о крутых бережках, ни о желтых песках, так бы и Сережа ни об чем не тосковал. Все. И вот в доме поговоришь три раза да придешь, его мыла.

<А это кто научил?>

– Кто научил? Так говорят: люди [нрзб.], так и живу [нрзб.]. Старые-то люди ведь учили. Да ведь реки бежат с востока до запада, ведь все с востока до запада река-то бежит.

(ФА СПбГУ. Ваш20-8).

Обратим внимание на свойство, приписываемое воде в заговорах, – способность везде проникать и не знать самое себя. У воды отсутствует память формы: водушка водушки не видит.

Образ воды как части пространства обычно скоординирован относительно направления движения заговаривающего, как в тексте, так и при совершении магического действия. В заговорных сюжетах вода (река, озеро, море, океан) всегда связана с движением к ней, но не от нее. Болезнь, скорбь, тоску отдают воде или тому, что в ней или около нее находится:

«Встану благословясь, выйду перекрестясь, пойду из дверей в двери, из ворот в ворота, пойду я в чистое поле, за чистым полем дремучий лес, за лесом течет окиян-море. Посреди окияна-моря стоит стол-престол» (ТРМ № 313).

«Стою благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота путем дорогой ко синему окиану морю. У этого окиана моря стоит дерево карколист, на этом дереве караколисте висят Козьма и Демьян, Лука и Павел, великие помощники. Прибегаю к вам»^[58].

Болезнь может приходить «от леса, с поля, от злого человека», «по ветру», но никогда – от бегущей воды: «С гоголя – вода, с (имярек) худоба. Все уроки с лесу пришли – на лес уходите, с людей пришли – на людей идите» (ТРМ № 314).

Результатом магического лечения может быть избавление от болезни, забвение, обретение красоты или что-то еще, вода же, как мы видим, используется как необходимый инструмент для трансформации, обретения пациентом отличия от предыдущего состояния.

Можно сделать вывод, что вода как субстанция используется в магических действиях в качестве знака, имеющего особую референцию. Его смысл располагается в категориальной области, а не в области предметов. Он обозначает трансформационное действие – изменение, расподобление.

Вода в магической практике, подобно глаголу в предложении, выступает в роли предиката. Она служит знаком особой категории, категории, для которой в русском языке нет слова-понятия. Ее невозможно назвать, ее можно только описать: это способность менять ситуацию, не меняясь, и при этом не храня своего предыдущего состояния (не обладая памятью). Вода уходит, забирая нечто с собой, и все время остается чистой.

В поэтическом фольклоре образ текущей воды – один из ключевых. Так, например, в зачине игровой песни, тема которой сватовство, как ключ к трактовке темы появляется образ разлившейся реки:

Ходили навстречу друг другу – в Смоленце:

Разливалась мати вешняя вода

Да затопила все зеленые луга.

Да оставалсе один маленький лужок,

Да собиралисе друзья-братья в кружок.

(ФА. *Собрание песен Лешуконского хора. № 5*)

В свадебном причитании отсутствие движения воды уподобляется отсутствию психологического движения (бесчувствию):

Ты река, риченька,
 Ты река ли моя быстрая!
 Ты бежишь, не сколыбнешься,
 С берегам не сравняешься.
 Ты дите ль мое, дитятко,
 Ты дите, дочь одинокая!
 Ты сидишь – да не усмехнешься,
 Говоришь – да не улыбнешься^[59].

Переход через реку-море – метафора свадьбы:

Как на синем на море
 Тут лежала жердочка —
 Тонкая кленовая,
 Гибкая сосновая.
 Тут никто не хаживал,
 Никого не важивал.
 Переходил добрый молодец,
 Переводил красну девицу^[60].

Невеста будила своих подруг, оставшихся ночевать в доме перед днем свадьбы, «будильными» заплачками:

Мне немножечко спалось, да много виделось,
 Грозен сон мне-ка привиделся:
 Как мимо мово круто-складна изголовьяца
 Протекала речка быстрая^[61].

И примеры из магии, и примеры из песен и причитаний позволяют свести образ текущей воды к общему толкованию, которое обычно и дается в энциклопедиях, например: «В самых различных мифологиях вода – первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса. Вода – это среда, агент и принцип всеобщего зачатия и порождения. С мотивом воды как первоначала соотносится значение воды для акта омовения, возвращающего человека к исходной чистоте. Ритуальное омовение – как бы второе рождение, новый выход из материнской утробы»^[62].

Но подобное сведение существенно упрощает ситуацию, изымая из нее ту самую прагматическую пластичность, о которой было сказано выше. Отношение между идеей, которая призывает использовать именно этот знак в речи и действии, и формой может быть устроено по-разному. Я полагаю, что мифо-ритуальный знак (в рассматриваемом случае – вода) работает подобно носителям лексического смысла в словах. Слово будет выполнять свою практическую задачу в речи в зависимости от того, в какую часть речи воплощен (иначе не скажешь) его корневой смысл. В мифоритуальных текстах знак может выступать как метафора-имя. Но также и как метафора-действие (предикат).

Чтобы объяснить, почему это различие в данном случае столь значимо, обратимся к логике.

Готлоб Фреге различал в предложении две позиции, не сводимые одна к другой. Рассмотрим их на следующих предложениях: «Иванов пишет» (1) и «Он – Иванов» (2). В первом случае имя собственное «Иванов» – размещено в позиции темы (имени), во втором – в позиции ремы (предиката). Одно и то же слово – в рассматриваемом примере имя собственное – в одном случае используется в именной позиции, в другом – в предикативной. Слова, которые находятся в именной позиции, – это имена вещей. Они указывают на вещи. Предикаты – это имена понятий. Они никогда не указывают на вещи – они указывают на некую идеальную область, которая приписывается вещи как ее смысловой атрибут. В первом случае мы некоему лицу, указав на него посредством имени, приписали некое качество (предикат) – «быть пишущим». Во втором случае некоему индивиду, которого бы определили посредством местоимения, мы приписали качество (предикат) «быть Ивановым».

Слова, размещенные в первой позиции, Фреге называл именами собственными. Но формально это имена вообще: грамматическая категория имени. В предложении «Птица летит» «птица», по Фреге, тоже имя собственное. Позиция грамматического субъекта предложения, или темы, делает слово, находящееся в этой позиции, знаком вещи. Оно в этом случае указывает на денотат: эгей, мы говорим о птицах, мы говорим об Иванове! И что же мы о них говорим? Мы приписываем им качества (понятия), потому в позиции предиката и «летать», и «Иванов» – понятия.

Но, что очень важно, это не абсолютные свойства этих слов или этой части речи (глагола) – быть понятиями. Они становятся ими именно в позиции предиката.

«Когда мы говорим о предложении, – пояснял Фреге на примерах, – Эта роза есть красная следующее: Грамматический предикат «есть красная» относится к субъекту «эта роза». Здесь (во втором предложении. – С.А.) слова «грамматический предикат “есть красная”» является не грамматическим предикатом, а грамматическим субъектом. Именно в силу того, что мы эксплицитно назвали предикат предикатом, мы лишили его этого свойства»^[63].

Из этого можно сделать два весьма значительных, на мой взгляд, вывода. Во-первых, способность знаков указывать на вещи (предметы физического мира) или указывать на категории («предметы» смыслового мира) определена не их собственными качествами, но местом в высказывании, то есть прагматически. Применительно к языку это было сформулировано Н.Д. Арутюновой: если считать, что в предложении регулярно реализуются две основные коммуникативные функции – идентификация предметов, о которых идет речь, и предикация, вводящая сообщаемое, то можно ожидать, что значение слов приспособливается к одному из этих двух заданий^[64].

Идентифицирующие слова являются своего рода сигналом, вызывающим у собеседников субъективные представления о предмете. Предикатные слова относятся к категории знаков-понятий: для них принципиально важна способность обозначать, то есть иметь социально закрепленное значение^[65].



Рис. 19. Фото И.С. Веселовой: лодка на реке Кеме (Вологодская область).

Если мы попробуем истолковать воду (и субстанцию, и слово) как идентифицирующий знак, то к области его универсальных значений можно отнести время – время течет как поток, нерасчлененность – хаос, переход – граница.

Использование воды в предикативной функции существенно меняет ее значение. Омыться водой – меняться, избавляясь от чего-то внешнего. Пить воду из источника или реки – меняться внутренне – принимать в себя нечто новое. Размещаться у текущей воды – пребывать в состоянии неопределенности, переживать близость или возможность трансформации. Таким образом, предикативное значение воды – изменение, расподобление.

Я думаю, что именно в этом – предикативном – значении вода используется в переходных ритуалах, относящихся к самым разным культурным традициям и к разным эпохам. Крещенская купель символизирует новое рождение в качестве христианина. Омовение после долгой дороги – снятие постороннего и готовность присоединиться к своему сообществу. Но то же правило работает и в современной повседневной жизни: помойся с дороги.

Действие ритуальных знаков не ограничивается собственно ритуальной сферой. Они, с одной стороны, позволяют использовать элементы реальности в качестве метафор – например, в поэтических текстах, то есть работают как имена, с другой стороны, позволяют каждодневно переживать реальность в ее символической глубине, и тогда они работают как предикаты. Последнее, на мой взгляд, представляется наиболее интересным. Смысловая энергия, скрытая в движении воды, позволяет в определенные моменты переживать собственную жизнь как трансформацию, а себя, следуя определению А. ван Геннепа, представлять как лиминальную персону, вновь и вновь подвергаемую преобразованию.

В Петербурге сутолка и дрожь,
В переулках судорожный дождь,
Вдоль реки по выбоинам скул
Пробегают сумеречный гул.
Это плач по каждому из нас,
Этот город валится из глаз,
Это пролетают у аллей
Скомканные луны фонарей.
Это крик по собственной судьбе,
Это плач и слезы по себе,
Это плач, рыдание без слов,
Погребальный звон колоколов.
Словно смерть и жизнь по временам —
Это служба вечная по нам,
Это вырастают у лица,
Как деревья, песенки конца.
Погребальный белый пароход,
С любовным венчиком из роз,
Похоронный хор и хоровод,
Как Харону дань за перевоз.

(И. Бродский. Шествие. Поэма-мистерия. 28. Плач. Ленинград. 1961)

Значение текущей воды как формы личностного изменения, разрыва обнаруживает себя в поэтическом тексте. Но и до него – до акта версификации – она живет в виде предметно-пространственного знака, который поджидает человека для своей ритуальной реализации. Именно это позволяет человеку возвращаться к особому переживанию пространства.

Приведу свой любимый пример: представьте, что с вами происходит, когда вы стоите на мосту. Не идете по нему, не смотрите на него, а стоите – где-нибудь посередине, в одиночестве. И смотрите на воду и в даль, и видите свою тень на воде. Размещение тела в определенной точке пространства, остановка, направление взгляда – все это меняет внутреннее состояние. Пока ты двигался в общем потоке по мосту, ты был один, остановившись – ты стал другим: выбыл из потока. Вода, несущаяся под тобой, умалила значимость того потока мыслей, дел и тел, в котором ты только что находился.

Развернула поток твоих мыслей и чувств, нечто сделала с твоим настоящим. Думается, что в начале псалма XX «И объяли меня воды до души моей» речь идет именно о такой воде.

Архетипическая глубина подобных знаков может быть проявлена в речи, например поэтической, но может быть пережита как опыт, когда по какой-то причине повседневность дает брешь.

5. Уничтожение чучела: проективный принцип

Изготовление и последующее ритуальное уничтожение чучел представляет собой одну из наиболее ярких особенностей календарных празднеств. В отечественной фольклористике и этнографии описанию и исследованию этих феноменов традиционной культуры уделялось достаточно много внимания. Обычно исследователи фокусировали свое внимание на одном из типов игровых календарных похорон – уничтожение масленицы, похороны Костромы, похороны русалки – и, на основе анализа этнографического материала, предлагали свое толкование смысла обряда^[66].

Как ни странно, факт очевидной общности ритуальной модели, за редким исключением, не рассматривался, и разным календарным формам давались различные интерпретации. Одно из наиболее популярных толкований календарных проводов-похорон восходит к трудам А.Н. Веселовского. Им была высказана идея о ритуальной реализации мифа об умирающем и воскресающем божестве, представленной в европейских календарных праздниках^[67]. Она остается актуальной до сегодняшнего дня. Например, в статье Т. Зиминой, посвященной Семику, говорится о том, что в весенне-летних ритуалах «похорон» Костромы/Коструба проявлялась «свойственная земледельческим традициям идея воскресения-умирания божества растительности»^[68].

В статье того же автора, посвященной тому же ритуальному действию, но размещенной в другом издании – в энциклопедии «Русский праздник»^[69], использовано иное, не менее распространенное толкование: «Исследователи обряда связывают его с символикой весны, весеннего возрождения природы; с магическими ритуалами, направленными на получение урожая, где Кострома представляет собой символ плодородия; с идеей изгнания из человеческого пространства существ потустороннего мира, к ним относят Кострому как персонажа, который по ряду признаков: женская природа, молодость, черты нежити и т. д. – ассоциировался с русалками». Здесь в одной фразе представлены сразу два принятых в этнографии толкования. Во-первых, предложенное Д.К. Зелениным толкование русалок как заложных покойников, а весенних проводов-похорон – как воздания им необходимого для их водворения на тот свет ритуала, и, во-вторых, пропповское толкование календарной магии как продуцирующей. В результате получается, что Кострома – изгоняемый символ плодородия. Что странно.

В другой статье энциклопедии, посвященной проводам Масленицы, составленной Н. Сосниной, для толкования уничтожения чучела использована другая, восходящая к Чичерову, идея: «разрушали а затем сжигали в костре, символизируя этим уничтожение всего старого, отжившего и расчищая таким образом дорогу для нового состояния мира – пробуждающейся от зимней спячки природы»^[70].

Критика толкований этого этнографического феномена не входит в мою задачу, я лишь хотела показать, что толкования чаще всего исходят из двух оснований.

Либо ищется миф, к которому восходит ритуальное действие, то есть избирается семантическая стратегия, либо определяется прикладная функция ритуала – и тогда избирается прагматическая стратегия. Но при этом в основании всех толкований лежит странное убеждение исследователей: что бы ни делали крестьяне, они маниакально думают об одном – об увеличении урожая или приплода.

Оставив в стороне иронию, выделим главное в этих толкованиях. В случае принятия идеи А.Н. Веселовского мы думаем, что люди, осуществляя названное действие, вовлечены в мистериальное событие: гибель бога или принесение его в жертву, скорбь и плач о нем, переживание богооставленности и следующий за разлучением с богом праздник его воскресения/возвращения.

Если же принять толкование Д.К. Зеленина, касающееся все-таки лишь одного ритуального комплекса – русальных праздников, то эта обрядовая форма определена потребностью в восстановлении метафизических границ, водворении нечистых душ в потустороннем мире. Перечисляя разные ритуальные провода (Ярилы, Костромы, горюна, весны, чехони), приходившиеся на весенне-летнее время, Зеленин замечал: «Есть некоторые основания полагать, что тут под разными именами чествуются отдельные русалки и местные заложные покойники»^[71].

Толкование В.Я. Проппа основано на идее передачи магической силы от объекта, наделенного ею в полной мере, к объекту, который в подобной силе нуждается, или, может быть, это даже более точно, на ритуальном замыкании энергетической цепи, по которой течет сила-энергия.

Толкование В.И. Чичерова, в значительной степени наследующее идеи мифологов, связано с идеей очищения-освобождения от негативного, люстрации, осуществляемой посредством ритуала.

Во всех случаях в толкованиях не учитываются люди, производящие похороны-проводы-терзания чучел, их индивидуальные интересы, переживания и желания. Остается непонятным, что движет каждым из них при совершении этих символических актов. Толкования предполагают наличие осознанных всеми участниками ритуала общих идей, эксплицируемых посредством общего действия. Совершающим обряд приписывается намерение, интенция. Но, несмотря на обилие этнографического материала, мне не удалось найти в архивах и публикациях рассказов исполнителей ритуала, их собственных пояснений. И поэтому я выбрала для истолкования обряда уничтожения ритуального чучела косвенную стратегию, довольно часто используемую в антропологии. Я опишу традиционные «похороны-проводы» и приведу описания ряда современных ритуалов и акций, в которых использован тот же символический принцип. Это позволит приблизиться к психологическому содержанию интересующего меня коллективного символического действия.

В русском календаре известны следующие ритуалы, связанные с изготовлением и последующим ритуальным уничтожением чучела: на масленичной неделе сжигают чучело Масленицы, изготовленное из соломы и одетое в ветхую одежду.

Приблизительно в то же время (конец зимы) совершались смеховые похороны «деда». Чучело размером в человеческий рост, одетое в мужскую одежду, укладывали на лавку и оплакивали как покойника. Когда кто-то подходил «прощаться с дедушкой», изготовители дергали за веревочку, к которой была привязана морковка, прикрепленная к дедовым чреслам, и она вставала торчком из ширилки портков. Потом «тело» выволакивали из дома на доске и хоронили в снегу.

Чучело Костромы/Стромы изготавливают, наряжают в женскую одежду и потом хоронят – в начале лета^[72].

Тогда же, в начале лета, изготавливали из соломы чучело Коструба: набивают мужскую одежду соломой, привязывают к плоту и пускают по реке.

Еще одно чучело – Козьмодемьяна – на день святых Козьмы и Дамиана изготавливали девушки. Набивали соломой одежду, изготавливали «парня», с которым ходили по деревне, а потом разыгрывали свадьбу. В рассказе об этом обычае корреспондент указывал, что это делалось, дабы напомнить женихам, что настало время свататься. Этот ряд этнографических фактов, хорошо известный этнографам, может быть продолжен иными локальными изготовленияами чучел – похороны русалки, похороны сухотинки и т. д. и т. п.

Для того чтобы приблизиться к ритуальным событиям подобного типа, я приведу с некоторыми сокращениями описание похорон Стромы, сделанное несколько лет назад журналистом Никитой Шалагиновым^[73].

«Ветхие старухи с диким гиканьем и криком разрывают на части куклу. Во все стороны летят клочья прошлогодней соломы, остатки нехитрой одежды. Через пару минут это странное действо заканчивается, и его участницы, забрав голову куклы, идут обратно в деревню. Таков финал сложного обряда похорон Стромы, который в деревне Шутилово Первомайского района Нижегородской области справляют каждый год в начале лета. Когда мы приезжаем в деревню и находим одного из главных участников и «идеологов» похорон, она сразу же соглашается показать нам Строму. Кукла лежит на крыльце одного из стоящих на отшибе домов. Она одета в старую юбку, кофту, под которой очерчивается обувь. С удивлением замечаю, что Строма – девка видная: с высокой грудью, огромными голубыми глазами, ярким чувственным ртом и румянцем в полщеки.

– Болеет она у нас, робяты, – начинает Евдокия Ильинична. – Четвертай день, завтра уж хоронить с богом будем.

Меня поражает тон в голосе старушки. Возникает впечатление, что перед ней вовсе не кукла, набитая соломой, а живой человек. Я решаю подыграть.

– А что же – спрашиваю – родня-то у нее есть? Детишки, может быть, остались?

– Родня-то есть, – отвечает Евдокия Ильинична, – а вот робятишек нетути. И мужа у Стромушки не было. Но ты не подумай, она у нас ох какая г-у-у- лена была! У ее мужиков-то было!

Здесь диалог на время прерывается, потому что к крыльцу подходит еще одна пожилая женщина.

– Где ходишь-та? – кричит ей Евдокия Ильинична. – Правильно говорят: богатый околеет, поп звоном одолеет, а бедный помрет, так никто не придет!..

От условно-ритуальных формул, в которых обсуждается ухудшающееся здоровье Стромы, они постепенно переходят к вопросам чисто организационным.

Вечером к дому собираются немногочисленные старушки. Строму нужно оплакать. Но настоящего плача не получается. После нескольких причитаний Евдокия Ильинична вздыхает: «Ох, девоньки, кто плакал, тех уж нет. Давайте выносить будем». Строму снимают с крыльца и кладут подле дома на лавку. Здесь же, на лавочках располагаются немногочисленные старушки. «Ну что, девоньки, давайте споем», – говорит слепая песельница.

Много ласки ждала в эту темную ночь,
В эту темную ночь роковую.
И, рыдая, гнала я тоску от себя,
Потому что ты любишь другую.
Так люби же ее, так люби горячо,
Наслаждайся ее красотой.
А меня позабуди, позабуди поскорей,
Позабуду и я, но не скоро.

Утром, часам к десяти на Куток начинает потягиваться народ. В основном любопытная молодежь. Но есть и старики. Они тоже предаются воспоминаниям о прошлом, когда праздник имел совсем другой размах.

Начинается главная часть похорон Стромы. Старт ей дают все те же старушки, которые заводят заунывный плач:

– Ой, девонька, да на кого же ты нас покинула. Рученьки твои ослабели, ноженьки не ходят, румянец со щек сошел!

Однако неожиданно в этот траур врывается совсем другой голос. Наша старая знакомая Евдокия Ильинична, наряженная, с метлой в руках, подходит к дому и представляется веселой частушкой.

А я Баба-яга, Костяная нога
Печку топила, ручку сломала.
Пришла на базар
И купила самовар!

Дальше снова следуют слова о блудности девки-Стромы. В легенде появляются новые детали. Она-де не только беспутна, но и была изнасилована в лесу разбойниками. Словом, снова повторяется один и тот же мотив о половой распущенности покойной. Он подкрепляется похабной, но веселой частушкой.

Старушонка стара стала
Старику давать не стала.
Ухватила за крючок
Да зашвырнула на сучок!

Потом на сцене появляется ряженная в старинный сарафан женщина. На лице у нее маска, но, судя по движениям, она пожилая.

– А вот и Красное лето пожаловало! – вопят присутствующие.

Красное лето, однако, держится скромницей: оно ничего не говорит и лишь слегка приплясывает под частушки Бабы-яги. Вслед за Бабой-ягой и Красным летом на похороны жалует еще один персонаж –

доктор, с тонометром, в косынке, с намалеванным на ней углем красным крестом. Он призван провести своего рода освидетельствование умершей. Для виду поколдовав над тонометром, она якобы пишет что-то на бумаге и потом зачитывает:

– Померла от хандроза, от инсульта, от диабета, от обжорства, от пьянства. Она, Веснушка, все у нас прибрала.

Я ловлю себя на мысли, что Строма нужна не только в качестве жертвы. Убывая в мир иной, она также призвана взять из деревни все напасти: болезни, блуд, пьянство.

Однако мои размышления о смысле обряда прерывает появление нового персонажа – брата Веснушки, который наряжен моряком и растягивает на ходу меха гармони: «На-а-а побывку е-е-д-е-е-т, молодо-ой моря-я-я-к». Однако увидев лежащую на лавке «сестру», настроение его тут же меняется:

– Ох, померла, сестренка, – с ходу начинает голосить он. – Что же вовремя меня не известили, когда болела она? Я бы приехал, лекарств привез.

– Так знашь ли, Интернет сломался, телефон не работал, – отвечает находчивая Евдокия Ильинична. – Ну, как мы те позвоним-то, а?

Дальше начинается произвольный диалог, после которого появляется на сцене сестра покойной. Это пожилая женщина с гипертрофированной фальшивой грудью, наряженная в некое подобие мини-юбки. Она представляется Моникой Левински, которая тоже сожалеет о безвременно ушедшей сестре. Сначала меня смущают эти явно современные вкрапления в обрядовое действо, которое, по идее, как всякий ритуал, должно быть крайне консервативным. Его ведь, как и священные книги вроде Библии или Корана, перекраивать не положено. И лишь потом мне в голову приходит мысль, что в памяти старушек существует лишь некоторая общая схема похорон Стромы: плач – ритуальная похабщина – посещение родных и так далее. Все остальное, в сущности, импровизация. Отсюда и чрезвычайная легкость, с которой Интернет, телефон и Моника Левински становятся частью древнего обряда. После проводов наконец наступает кульминационный момент. Строму кладут на лестницу, которая выступает в роли носилок, и с песнями несут в поле. Вопреки традиционным похоронам «тело» несут родственники. Но сам акт «расчленения» Стромы еще не ставит точку в обряде. Последняя веха в нем – пир. Заявляться на него с пустыми руками не принято. Поэтому каждый приносит что-то с собой. Народу много, и стол, организованный прямо на земле, быстро заставляется разного рода закусками и блюдами».

Описание интересно тем, что в нем представлена речь и поведение участников ритуала. Так, в частности, в нем названы признаки и качества – «биография» – создаваемого женщинами персонажа. Над Стромой поют жестокий романс про падшую и брошенную, Строма – бедная, у Стромы есть брат и сестра, но нет ни детей, ни родителей. Кроме болезней и недугов стоит отметить и очевидную тему эроса-блуда, с которой связана умирающая и растерзываемая «подружка» исполнительниц ритуала. Отметим и еще одно, очень важное, на мой взгляд, обстоятельство: женщины говорят разное в отношении Стромы. И я бы предположила, что это происходит не потому, что они «плохо знают традицию», а совсем по иной причине. Традиция и состоит в том, чтобы сложить в одну общую Строму индивидуальные переживания и страхи.

Именно эта тактика использовалась в известной истории с козлом отпущения грехов^[74].

Я полагаю, что форма подобных символических практик связана с определенным психологическим феноменом – проекцией. Проекция – перенос неприемлемых по той или иной причине и поэтому скрытых от сознания собственных качеств или состояний вовне – на другого^[75]. Неприятие каких-то собственных переживаний по причине их несовместимости с тем, что мыслится человеком в качестве нормы, создает внутренний психологический конфликт. Проецирование собственных психологических содержаний на другого делает конфликт внешним, социальным. В святоотеческой традиции это психологическое явление толковалось через понятие греха осуждения: если кого осуждаешь за какой-либо грех, то это твой грех. За блуд осудят желающие блуда, за корысть – ищущие корысти, за скардность – скупые. В другом мы можем обнаружить только то, что знаем по себе. Осуждение, негативизм в отношении другого человека или группы подобно проективным тестам Роршаха обнаруживает теневое содержание личности или группы. Для описания юнгианского понятия тени воспользуемся определениями В.В. Зеленского: «Тень представляет собой сплав личностных характеристик и психических потенций, о которых индивид не имеет никакого

представления, попросту не осознает. Обычно тень, на что, собственно, указывает сама этимология слова, содержит непривлекательные, негативные стороны психики, которые уважающее себя эго не позволяет идентифицировать в самом себе. В снах тень может быть представлена фигурами-персонажами преступников, забулдыг, нарушителей супружеской верности и т. п. Зрительно тень совпадает по половому признаку с полом сновидца. Неспособность увидеть и признать свою тень является причиной очень многих наших невзгод и страданий. Ведь все то, что человек не в силах распознать в себе самом, следуя неумолимому закону, он вынужден увидеть в других. Таким образом, тень является к нам “спроецированной”, то есть зафиксированной наподобие маски на лице родственника, друга, политического деятеля или национального врага. Это означает, что бессознательное качество себя самого вначале опознается и отреагируется на внешних объектах. Пока тень остается спроецированной, индивид может легко ненавидеть и свободно обвинять все те качества, которые он видит в других. Тем самым поддерживается свое собственное чувство правоты»^[76].

Работая подобно управляемому землетрясению, ритуал выводит на поверхность конфликты разного рода. Скрытое от себя самого предъясняется публично, и делается это посредством фольклорной формы. Фольклорная форма делает поведение исполнителя социально приемлемым. И при этом, тем не менее, спетая здесь и сейчас фольклорная песня становится собственной речью ее исполнителя. Переживание получает предметное воплощение, объективируясь в рукотворном предмете – чучеле. Его уничтожение компенсирует напряжение, порожденное внутренним конфликтом. А поскольку это действие групповое, его результатом служит также и интеграция группы: производство групповой идентичности.

В изложении общих подходов к пониманию ритуала А.К. Байбурин упоминает и его психологическую составляющую: «Дюркгейм одним из первых указал на психотерапевтический эффект ритуала. Кроме перечисленных задач, ритуал служит для создания условий психологического комфорта социального бытия (“эйфории” в терминах Дюркгейма). Эта функция приобретает особое значение в тех случаях, когда коллектив сталкивается с кризисными ситуациями (стихийные бедствия, смерть членов коллектива и т. п.). Под угрозой оказывается единство коллектива, его нормальное функционирование. Коллектив стремится каким-то образом компенсировать утрату и тем самым сохранить смысл своего существования. Эту компенсаторную роль в традиционном обществе успешно выполнял ритуал. С его помощью достигается чувство сопереживания, солидарности, что хотя бы частично помогает облегчить тяжесть потери. Аналогичные соображения неоднократно высказывали Бр. Малиновский и другие исследователи»^[77].

Итак, сославшись на авторитетное мнение антропологов, констатируем: посредством определенной ритуальной формы достигается трансформационный психологический и социальный эффект. Я убеждена, что терапевтическая функция ритуала не ограничивается ритуалами бедствия. Она обязательна для любого ритуала.

В качестве довода я приведу один пример. В 1985 году в Тотемском районе Вологодской области Ю.И. Марченко и В.П. Шифф записали рассказ о Масленице и масленичную хороводную песню (расшифровка аудиозаписи моя. – С.А.)^[78]: «Масленица была. Праздник. В последний уж день до великого говенья. До вечера доживают, а мужчины и женщины к вечеру-то натаскают тут на середку деревни бочек. Все управят женщины. А молодежь не подходили. Мало подходили. Девчата-те боялись: все в снег бросали робята их дак. Ну вот. Придут все, мужчины да, женщины да. Бочки те зажгут да и запоют песню:

Я круг боцьки хожу, круг медовенькийё. (2)
 Я на боцькю гляжу на медовенькюю. (2)
 Оттыкайсё, гвоздок, наливайсё, медок. (2)
 Напивайсё, душа, душа зятюшкина (2).
 Он напивсё, как бык, сам не знаёт, как быть. (2)
 Я круг пецьки хожу, круг муравцятыё. (2)
 Я на пецькю гляжу, на муравцятую. (2)
 Открывайсё, заслон, вынимайсё, пирог. (2)
 Наедайсё, душа, душа зятюшкина. (2)
 Он наевсё, как бык, сам не знаёт, как быть. (2)
 Круг кровати хожу, круг тесовинькийё. (2)

На кроватку гляжу, на тесовенькую. (2)
 На кровати лежит душа зятюшкина. (2)
 Поднимайся подол, раздувайся хохол. (2)
 Нагребайся душа, душа зятюшкина. (2)
 Он нагрёбся как бык, сам не знает, как быть. (2)

Исполняя последнюю часть песни, женщины немного сбились: одна спела «на кровати лежу», другая – «на кроватку гляжу». А потом засмеялись.

Расшифровав эту запись с аудиодиска, любезно предоставленного мне сотрудниками Фонограммархива Пушкинского Дома (ИРЛИ РАН), я стала искать другие ее варианты и описания. На сайте «Культура Вологодской области» (<http://www.cultinfo.ru/arts/folk>) приведены аудиофайл и расшифровка этой песни со ссылкой на грампластинку «Поют народные исполнители Вологодской области» (Народные песни Вологодской области. Песни Средней Сухоны / ост. А.М. Мехецов. Л., 1981). Ни в расшифровке, ни в аудиозаписи последней – срамной – части этой хороводной песни нет, хотя песня была записана десятилетием раньше от тех же исполнителей, что и запись фольклористов Фонограммархива ИРЛИ.

Оставляя на суд читателей коллизию фольклорных записей песни и ее публикаций, обратимся к тематике песни и характеру ее исполнения. Песня поется от лица «тещи», исполняют ее взрослые мужчины и женщины, девки к хороводу вокруг горящих бочек не допускались, а парни, видимо, присутствовали. В песне поется о том, как теща ублажает зятя медом, пирогом и сексом. Можно понять трудности публикаторов, если предположить, что речь здесь идет о реальной практике^[79]. Но если следовать предложенной выше гипотезе, то здесь происходит терапевтическая работа с воображаемым. Неслучайно мужчины и женщины водят этот хоровод вместе. Если запреты, в том числе сексуальные, формируют правила социальных, в данном случае – свойственных – отношений, то ритуал эксплицирует запретное. Я не считаю, что все крестьянские тещи непременно вождели к своим молодым зятям. Полагаю, что сама возможность подобного искушения снималась этим ритуалом. Я также не думаю, что только этой психологической коллизии посвящен масленичный ритуал. Как и в случае похорон Стромы, в костер из горящих бочек посредством оглашаемых песен складывали разные переживания из числа запретных.

Подчеркну то, что представляется мне важным для дальнейшего рассуждения: оглашалось шокирующее и теневое о себе самих, это вызывало смех и позволяло объединиться^[80]. Причем не по принципу выделения себя как группы – «мы не такие, как они», а по принципу открытости – «мы такие же, как все».

Для того чтобы посмотреть, как еще может работать эта ритуальная форма, рассмотрим ряд примеров изготовления-уничтожения ритуальных чучел в иных исторических, культурных и социальных контекстах.

Первое описание – из прессы начала 20-х годов XX века: «Поистине грандиозный размах был придан комсомольскому рождеству в 1923 году. В Тамбове вечером 6 января к каждому культовому сооружению устремились массовые демонстрации с пением революционных песен, факелами, плакатами с изображением святых и священнослужителей разных религий. Комсомольцы в костюмах священнослужителей проводили альтернативные антирелигиозные “богослужения”. С грузовика “конкурировала с церковными” колоколенка, где языки колокола раскачивали чучела Деникина, Колчака, Пуанкаре, Керзона и др...

В Борисоглебске, Кирсанове, Лебедяни под бой барабана и пение “Интернационала” сжигали изображение Бога»^[81].

Где Пуанкаре, а где Тамбов? Чучела изображали, понятно, не конкретных людей, а некоторые идеи, с которыми молодежь тамбовского края вступала в отношения.

Но у этих ритуалов, несомненно, был свой адресат, чьи ценности и подвергались отрицанию. Это были те, кто собрался у «культовых сооружений» в Рождество. То есть в отличие от группы, поющей вокруг масленичного костра, этот ритуал своим социальным эффектом имеет не интеграцию, но разделение. Используя ту же модель, ритуал имеет другую прагматическую форму: иначе организована коммуникация. Отличие в том, что адресат такого ритуального коммуникативного акта не мы сами, сжигающие, а «другие» – мы уничтожаем не свою, но чужую ценность.

Рассмотрим более близкие к нам по времени примеры (я позаимствовала их из новостных лент русского Интернета 2009 года):

«10-метровое чучело зимы сожгут в Евпатории 1 марта в честь праздника Масленицы. В первый день весны в городе пройдут народные гуляния “Широкая Масленица”. Завершит народные гуляния “Магический костер”: ритуальное сжигание записок с пожеланиями “От чего хочу избавиться в этом году” и 10-метрового чучела зимы, размах рук которого составит в общей сложности не менее 20 метров. “Вместе с этим символом холодов и беспокойной зимы в прошлое уйдут все крупные и мелкие неприятности”, – считают в центре досуга. Организаторами мероприятия являются Министерство культуры и искусств Крыма и исполнительный комитет Евпаторийского городского совета. Шоу-программу готовит Евпаторийский центр досуга».

Записки с указанием индивидуальных негативных обстоятельств сжигают в костре, в котором горит Масленица. Тот факт, что описываемое действо организовано министерством культуры, ничуть не лишает его терапевтического смысла. Сравним. Женщины в описанном выше нижегородском обряде сами изготавливали Строму. Со всеми ее дурными свойствами, она – дело их рук. То же самое в случае с хороводом вокруг горящих бочек. Участники масленичного действа в Евпатории не считают – точнее, не подкрепляют пластическим жестом мысль о том, что их неприятности есть дело их же рук. Неприятности – это то, что случилось со мной, а не то, что я сделал сам.

Рассмотрим другой пример: «Глава киргизского движения “Жоомарт” Нурлан Мотуев сжег в Бишкеке чучело президента США Джорджа Буша. Также Мотуевым был сожжен американский флаг. Таким образом глава “Жоомарт” выразил протест против размещения в Киргизии авиационной базы “Манас”, принадлежащей антитеррористической коалиции. Мотуев объяснил свою неприязнь к коалиции тем, что “они бомбят мусульманские страны: Афганистан, Ирак”».

Этот случай в большей степени соответствует стратегии комсомольцев-безбожников 20-х годов XX века. Отрицается ценность Другого. При этом – и это важно – Другой создается, конструируется посредством этого акта. Понятно также, что этот Другой – не за океаном. Речь не идет о создании куклы для вредоносной порчи. Символические чучелосожжения служат формой публичного высказывания, цель которого – интегрировать группу по принципу отрицания кого-то, принадлежащего тому же киргизскому сообществу, но другого, для кого Буш и флаг – ценность. Я думаю, что здесь также работает проективный принцип, но эта акция не несет терапевтического смысла.

Приведу еще несколько подобных примеров:

«В последний день Масленицы (в Прощеное воскресенье) принято сжигать чучело – символ всего зимнего зла. 9 марта мы, ДСПА, в самом центре Петербурга, на Невском проспекте, напротив Казанского собора, среди белого дня сожгли чучело мента. Почему мента? Что, неужто и вправду непонятно?»^[82].

«В Кременчуге сожгли чучело “водяного”». Таким образом коммунисты выразили протест против того, что с кременчужан продолжают брать деньги за поверку счетчиков на воду, и потребовали уволить начальника водоканала».

А также сожгли чучело министра обороны – в Москве^[83].

Чучело министра образования – в Крыму^[84].

Ниже – два примера, в которых, на мой взгляд, реализуется «принцип Стромы».

«На московской Hi-Тес-выставке IT-Week состоялось любопытное событие – ряд компаний организовали сожжение спамера, вернее, чучела спамера на глазах у множества сочувствующих и заинтересованных посетителей»^[85].

«В разгаре праздника самому беспощадному сожжению было предано чучело того самого надоедливой Юзера, который просто отравляет всю жизнь сисадминам. Поляна превратилась в мистический шабаш, в центре которого горело чучело под безумные вопли сисадминов. Люди водили хоровод вокруг костра, и горел, конечно, не Юзер, а все негативные мысли о нем!»^[86]

Приведенный ряд примеров позволяет увидеть, что ритуал уничтожения чучела не является прерогативой традиционных культур. Существует типовая структура символического акта. Практическая реализация ритуала или символического акта, а также социальный и психологический эффекты меняются в зависимости от статического и динамического контекстов. Под статическим

контекстом я понимаю время, пространство и набор участников ритуального действия, под динамическим – ролевые характеристики исполнителей, те роли, которые они избирают для себя в ситуации символического действия. В рассматриваемом случае эффект ритуала принципиально меняется в зависимости от того, признаем ли мы уничтожаемую ценность частью себя или же мы ее утверждаем как ценность своего воображаемого врага. Сообщества могут осуществлять посредством этой формы подтверждение своей идентичности. Это происходит за счет негации (отрицания) чего-либо, эксплицированного при помощи вещной метафоры. За счет этого в основу группы полагается общая ценность, подтверждаемая актом уничтожения «не должного».

На приведенных выше примерах можно увидеть, как посредством одной и той же символической модели осуществляются разные действия. Эти различия определяются тем, как ориентирована его адресация. В том случае если адресатом выступает само сообщество, ритуал работает на объединение. В случае если адресат мыслится исполнителями ритуала как оппонент, уничтожается то, что с точки зрения исполнителей является для него ценным, то есть ритуал артикулирует разделение сообщества. Вторая стратегия имеет принципиальное психологическое отличие: конструируется и уничтожается ценность Другого, и тем самым этот Другой создается. Создается он для того, чтобы сообществу было куда отбрасывать собственную тень. Объединение группы тем не менее происходит, но по принципу от противного: объединяются те, кто против.

6. Культ мертвых в постсоветской России

Культ мертвых в истории и культуре восточных славян – тема огромная и, несмотря на интерес в этнографии к похоронным ритуалам, в археологии – к захоронениям, в фольклористике – к причитаниям, все еще недостаточно изученная. Практика погребения – одна из базовых, делающих общество человеческим. Животные не хоронят своих мертвецов. Нас будет интересовать лишь один ее аспект. А именно: современная практика перезахоронения останков.

Как существующие в современной российской жизни отношения между живыми и мертвыми проявляются в этих актах?

Постановка подобного вопроса представляется правомерной, поскольку в этом явлении российской социальной жизни содержится какое-то оценочное противоречие: эксгумация вызывает значительное эмоциональное напряжение – «тревожить прах» дурно. При этом эмоциональное напряжение не меньшей силы (но с положительным знаком – воодушевление) вызывает и перенесение праха в «подобающее» с точки зрения совершающих это действие место. Одно и то же действие – перезахоронение останков – в одних случаях вызывает яростный общественный протест, в других – активно обществом поддерживается. Подобных событий в России начала XXI было слишком много, чтобы не заметить их антропологическую составляющую: перезахоронения праха значимых исторических личностей – Деникина, Ильина, императрицы Марии Федоровны, А. Дерябина и др., а также перезахоронения останков солдат, погибших во время Великой Отечественной войны. Приведу два примера из новостных лент:

16 сентября 2008 года. «Известный историк казачества Федор Щербина будет перезахоронен на родине. Прах известного историка Федора Щербины доставлен в понедельник специальным самолетом в Краснодар из Праги. Именно в этом чешском городе выдающийся дореволюционный историк, уроженец станицы Новодеревянковской Краснодарского края, провел последние годы жизни, мечтая о возвращении на родину. “Это была воля Федора Андреевича Щербины – быть захороненным на Кубани”, – сказал корр. ИТАР-ТАСС губернатор Александр Ткачев»^[87].

«4 октября 2005 года в Москве в Донском монастыре состоялась торжественная церемония перезахоронения праха генерала Антона Деникина, философа Ивана Ильина и их супруг»^[88]. Приведу еще два практически совпавших по времени события: прошедшее без особого общественного резонанса перезахоронение летчиков, погибших за Москву, вызванное необходимостью строить окружную дорогу, и практически одновременно – яростный общественный протест россиян, когда было принято решение о перенесении останков Неизвестного солдата из центра Таллина на кладбище.

Сочетание известного ряда факторов – воспроизводимости, отсутствия рационального толкования, коллективности и эмоционального накала – делает это явление достойным объектом антропологического внимания.

Для его рассмотрения обратимся к одному рассуждению Клода Леви-Стросса. В нем ученый сопоставлял фольклорные мотивы и культурную практику: «Даже если попытаться свести к единой модели типы поведения по отношению к мертвым, наблюдаемые в разных человеческих сообществах, то придется признать принципиальное различие между полюсами спектра, в пределах которого можно обнаружить множество промежуточных стадий. Некоторые сообщества почитают и умиротворяют умерших, а те – покровительствуют смене времен года, плодородию полей... Все происходит так, как будто между живыми и мертвыми было заключено соглашение»^[89]. С подобным правилом почитания мертвых, по мнению Леви-Стросса, связан известный во многих культурных традициях фольклорный мотив благодарного мертвеца. В восточнославянской традиции этот мотив также достаточно популярен. В сравнительном указателе сюжетов «Восточнославянская сказка»^[90] учтено несколько типов сюжетов, содержащих этот мотив. Они представлены более чем полусотней опубликованных сказочных текстов:

507=АА 507А, В, С

Благодарный мертвец: герой хоронит мертвеца, и тот помогает ему жениться на встающей из гроба царевне, все женихи которой были съедены ею ночью в церкви (костеле); мертвец предлагает разделить царевну пополам, чтобы «очистить ее».

508=АА 508А

Благодарный мертвец: дарит похоронившему его человеку коней и оружие для борьбы со змеями (врагами).

– 508**

Благодарный мертвец и разбойники: мертвец приводит похоронившего его человека в дом, где пируют разбойники, и убивает их; богатства разбойников достаются этому человеку.

508*=АА 508*В

Благодарный мертвец: исполняет трудные задачи (за три дня строит церковь).

Мотив благодарного мертвеца предполагает наличие вполне определенного культурного императива – уважение к мертвым проявляется в необходимости предать земле их останки, то есть совершить похоронный ритуал. Захоронение останков умиротворяет душу покойного и делает его помощником, а точнее – патроном исполнителя ритуала. Отметим также и то, что в некоторых сказочных текстах, разрабатывающих эти сюжеты, функцию благодарного мертвеца исполняют святые (например св. Николай в сюжете типа 507=АА 507А, В, С), а также покойный отец героя (сюжет 508=АА 508А), то есть «родители», предки. Иными словами, чудесный патрон может быть представлен как предок или как святой-покровитель.

Особое уважение к акту захоронения сохраняется в нашей культуре и сегодня: родственники должны быть на похоронах. Род должен собраться вокруг покойного, проводить его и принять участие в поминальной трапезе. Эта традиция до сегодняшнего дня имеет административную поддержку: при наличии телеграммы о смерти близкого билеты на транспорт, для того чтобы успеть на похороны, предоставляются вне очереди.

В другой части спектра отношений между живыми и мертвыми, представленного в разных обществах, находится такой тип отношений, который можно назвать плутовским или трикстерским^[91]. Леви-Стросс описывает его так: подобное отношение отображено «в фольклорном мотиве, который я назвал бы мотивом предприимчивого рыцаря. В этом случае герой беден. Его единственное достояние – зернышко пшеницы; хитростью ему удастся обменять его на петуха, петуха – на поросенка, поросенка – на быка, быка – на человеческие останки, которые, в свою очередь, обмениваются на живую принцессу. Как видим, умерший здесь является не субъектом, а объектом. Вместо того чтобы, как в первом случае, быть партнером, с которым заключается соглашение, он становится орудием спекуляции, основанной на хитрости и обмане»^[92].

Второй из описанных Леви-Строссом мотивов в восточнославянской традиции не менее популярен.

СУС: 1537 Мертвое тело: дурень везет свою убитую мать (нередко убитую им самим), сажает труп в чужой погреб (на чужую лошадь, прислоняет к чужому окну); каждый раз новое лицо (поп, богач, барин) обвиняется виновником ее смерти; дурень берет с них отступное^[93].

Леви-Стросс указывал на прямое соответствие между этим фольклорным мотивом и определенными социальными тактиками: «Некоторые общества относятся к своим мертвым подобным образом. Они

не только не позволяют им обрести покой, а используют их: иногда в буквальном смысле, как, например, в случае каннибализма и некрофагии, в основе которых лежит стремление присвоить добродетели и силу умершего. Иногда использование мертвых происходит символически, как в случае, когда члены общества, где чрезвычайно развито соперничество, вынуждены, так сказать, осмелиться призвать на помощь мертвых, стараясь обосновать свои притязания на исключительность ссылкой на предков и генеалогическим мошенничеством»^[94].

Итак, различие в описанных тактиках основано на характере отношений живых к мертвым. В первом случае мертвые – личности или, во всяком случае, адресаты вотивных поминальных действий, а отношения живых и мертвых – партнерство, подразумевающее равноправных участников и диалог между ними^[95]. Во втором случае умершие – «мертвое тело», останки, прах – объект, но не субъект отношений. Объект наделяется теми или иными символическими значениями и используется в социальных играх.

Как мне представляется, в современной России представлены обе эти тактики. И это касается как политически и социально значимых событий или макрособытий, так и событий частной жизни. Безусловно, сохраняющееся в отечественной культуре почитание «родителей», культ предков, обеспечивает возможность символических манипуляций.

Рассматривая их, я сознательно избегаю темы почитания святых мощей, поскольку этот вопрос церковной истории и христианской практики увел бы нас слишком далеко от избранного для рассмотрения предмета. Тема похоронной обрядности советского времени тем не менее должна быть, хотя бы в самых общих чертах, затронута.

Отрицание жизни души после смерти тела составляло одну из аксиом атеизма, ставшего одним из важнейших направлений советского идеологического строительства. Практика почитания могил в некоторой степени противоречила этому убеждению. Посмертное поминовение должно было обеспечивать память потомков^[96]. Советское государство, борясь с религиозным дурманом, включило смерть в свою компетенцию и отнесло ее к светской сфере «гражданского состояния». Гражданское состояние – живой, или гражданское состояние – мертвый! Новшества советской похоронной обрядности были обусловлены не только исключением церковного ритуала, но и изменением сферы жизненных сценариев. По русской народной традиции похоронный ритуал ратифицировал переход к новым социальным ролям: осиротевшие, вдовы и вдовцы должны были жить иначе, чем не имевшие такого опыта, умерший становился «родителем», предком, патронирующим свой род. В советской культуре переживающие утрату, напротив, «не должны свернуть с пути», «жить дальше»: выбывание одного из членов социума не предполагает изменения жизненных сценариев для других.

«Провожающие в последний путь» считают необходимым отдать «последний долг» **усопшему**. Но поскольку умерший с точки зрения провожающих его в последний путь атеистов очевидным образом долг принять не мог, то следует признать, что общественное поведение в момент советских похорон было адресовано живым, общественности, публике. Акционально эта идея представлена в похоронной процессии венками с «последними словами» траурных надписей, государственными наградами на бархатных подушечках, телеграммами соболезнования, оформленными цветами и лентами фотографиями. Этот набор атрибутов призван был преобразовать социально одобренный культурный сценарий в конкретный жизненный сюжет, посредством которого будут ныне понимать жизнь умершего «провожающие». Умерший переставал быть участником жизни рода, он становился особым «знаком». Эти новшества в похоронной обрядности относились в первую очередь к привилегированным социальным кругам. Такой похоронный ритуал сопровождал похороны человека, который, с позиции его социальной группы, занимал высокое социальное положение. «Советские похороны» – акт общественного признания значимости человека. Смысл и ценность человеческой жизни определяет не Бог, не род, но общество. И делало оно это на его похоронах.





Рис. 20–22. Фото из деревенского семейного альбома 1960-х гг.: семья у могилы в поминальный день (Архангельская область).

В крестьянской культуре вплоть до конца XX века существовало представление о смерти «правильной» и «неправильной». Правильная смерть наступала с готовностью к ней человека: с исчерпанностью срока жизни, «исполненностью днями». Собрание смертного узелка, сохранившееся в традиции русских крестьянок до сегодняшнего дня, – мысленная и действенная подготовка к смерти. Ту же функцию – организации собственной жизни и отношений вокруг себя – выполняло и выполняет завещание. В середине 90-х годов XX века мы занимались изучением статистики мужской и женской смертности в Белозерском районе Вологодской области и тогда заметили одно примечательное обстоятельство. Люди старше восьмидесяти умирают в месяц, на который приходится день их рождения. «Мы все умираем на восемьдесят шестом, – весело заметила одна крестьянка, – а мне нынче восемьдесят. Так я еще поживу». Другая сказала иначе: «Сей год поживу, а на следующий или в город, или на кладбище уеду». Как сказала, так и сделала: когда мы приехали в деревню следующим летом, мы узнали, что она весной умерла. Нас, горожан, всегда поражала готовность говорить о собственной смерти, дискурсивная освоенность этой темы деревенскими стариками. Это относится как к разговорам о смерти, так и к похоронному ритуалу. Деревенские похороны – публичное дело. Городские – приватное, они становятся публичными лишь в особых случаях. Открытость, включение смерти в порядок жизни, проявляется и в календарных актах поминовения: в походах на кладбище в «урочные» дни принимает участие вся семья, включая детей. Деревенские дети вплоть до конца XX века видят и слышат, как причитают их бабушки по умершим.

«Неправильная смерть» по традиционным народным представлениям – смерть до срока, смерть-погибель, убийство и самоубийство, смерть в результате несчастного случая. Представление о правильной и неправильной смерти выражалось в различных типах погребальной практики: захоронение в пределах и за пределами кладбища, движение похоронной процессии разными путями. По рассказам местных жителей, от деревни Карл Либкнехт (Белозерский район Вологодской области) к кладбищу ведут две дороги. По одной везут «правильных» покойников, по другой – пьяниц и самоубийц.

В современной культуре это представление преобразовалось в представление о смерти социально значимой, получающей статус события, и смерти, не являющейся социальным событием, которая в

пространстве современной культуры оформляется по традиционному канону, в соответствии с конфессиональной принадлежностью семьи.





Рис. 23–25. Фото Д.К. Туминас: похоронная процессия в деревне (2008 г. Архангельская область).

Но мы не увидим ныне похоронных процессий, которые торжественно двигаются по улицам города, как это продолжает быть в деревне и как это было в дореволюционных российских городах.

Моя мама вспоминала о том, как она пятилетней девочкой – до войны – принимала участие в похоронной процессии в Ленинграде. Они вышли на прогулку с бабушкой, в начале 1930-х перебравшейся из вологодской деревни в город к дочери и внучке. По улице Марата мимо них двигалась похоронная процессия. И деревенская бабушка поступила так, как считала должным: они вместе с внучкой присоединились к процессии. Они дошли вместе с ней до Волкова кладбища, пройдя, таким образом, полгорода. По маминым воспоминаниям, публичные похоронные процессии прекратились со времени Великой Отечественной войны. Но кинофильмы 1960–1970-х годов («Здравствуй, это я» – режиссер Фрунзе Довлатян, 1965 год, «Городской романс» – режиссер Петр Тодоровский, 1970 год, «Белорусский вокзал» – режиссер Андрей Смирнов, 1970 год) позволяют видеть, что традиция публичных похоронных процессий в отношении людей, чтимых за какие-либо заслуги перед советским обществом, сохраняется и после войны. Мера публичности определялась участием «советских, профсоюзных и партийных» органов в организации похорон.

Значимая смерть – смерть «культурных героев» (чиновников, писателей, артистов и др.) – представляется как безвременная, как случайность, что, видимо, подразумевает возможность отсутствия финала жизни как такового¹⁹⁷¹. Такая практика социального оформления события смерти обнаруживает изменения в области мифологии: представление о смерти как о безвременной предполагает идею вечной жизни. Когда мы слышали, что смерть наступила своевременно? Высокий общественный интерес к несчастному случаю, который делает эту тему обязательной для новостей массмедиа, обеспечен потребностью в постоянном подтверждении этой идеи. Первые строки новостных сводок всегда посвящены чьей-либо смерти-погибели.

Видимо, наличием этого представления можно объяснить появление новой традиции поминовения. Мемориалы устанавливаются не только на месте захоронения, но на месте безвременной, случайной гибели. Это хорошо известные всем россиянам придорожные «смертные» знаки – кресты, венки и фотографии на столбах и деревьях в том месте, где произошла автокатастрофа. Такие памятные знаки – кенотафы (пустые могилы) поддерживаются и подновляются близкими погибших. Примечательно, что именно смерть на дороге, в пути, отмечена таким образом. Метафора «путь жизни трагически оборвался» воплощена посредством пластического знака.

Место гибели на улицах города отмечают цветами и горящими свечами некоторое время, до похорон или сорока дней, и делают это «дальние», не родственники:

«В Петербурге перекрыто движение по 5-й Красноармейской улице, где жители города возлагают цветы на место гибели студента из Сенегала. Представители различных партий и движений пришли сюда без партийной символики, просто как жители Петербурга, перемешавшись с жильцами близлежащих домов и чернокожими студентами, с которыми погибший учился в одном вузе и вместе защищал права выходцев из африканских государств в России». (РТР, 08.04.2006)^[98].

«26 апреля (2003 г.) из Красноярск в Ермаковский район на место прошлогодней авиакатастрофы отправились журналисты, несколько чиновников краевой администрации, родственники погибших. На месте падения Ми-8 установлена гранитная стела, и в субботу возле нее несли почетный караул воспитанники одного из кадетских корпусов Красноярского края. В годовщину трагедии, 28 апреля, губернатор края Александр Хлопонин, глава городской администрации Красноярск Петр Пимашков, спикер краевого парламента Александр Усс, чиновники и депутаты законодательного собрания края возложили венки на могилах погибших в авиакатастрофе. Вместе с Александром Лебедем год назад разбились заместитель губернатора по социальным вопросам Надежда Кольба, глава Ермаковского района Василий Роговой, начальник краевого управления по туризму Лев Чернов, работник Шушенского санатория Андрей Кандинский, оператор государственной телерадиокомпании Игорь Гареев, корреспондент “Сегодняшней газеты” Константин Степанов и журналист телекомпании “7-й канал” Наталья Пивоварова. За исключением губернатора, все они похоронены на Аллее славы кладбища Бадалык Красноярск»^[99].

Традиция посещать и отмечать цветами и свечами место гибели – постсоветский способ освоения идеи смерти. Смерть публична тогда, когда она случайна, когда она – гибель. Смерть как естественное окончание физической жизни человека изъята из публичного пространства города и из публичной речи. Традиция публикации частных некрологов забыта центральной прессой России. Такова постсоветская похоронно-поминальная практика. Наследуя многое из традиции советского времени, она вместе с тем существенно преобразуется под воздействием поминальной практики религиозной.

Определение статуса умерших, включение их в литургическое общение обеспечило восстановление общности живых, а именно – объединение Православной церкви. «В 1990 году, – сказал патриарх Алексий, отвечая на вопросы журналистов, – уже после падения безбожного режима, было обращение Московского Патриархата к Русской зарубежной церкви... но этот призыв тогда не был принят. Я думаю, главное, что послужило толчком, – это юбилейный Архиерейский собор 2000 года, который прославил в лике святых царственных мучеников и целый сонм новомучеников и исповедников. Это и архипастыри, и пастыри, монашествующие и миряне, которые пострадали в тяжелые годы гонений за веру Христову»^[100].

Одним из наиболее важных событий, положивших основу для объединения Русской церкви, стало совместное богослужение иерархов на Бутовском полигоне 15 мая 2004 года: «Архиепископ Марк поделился размышлениями относительно перспектив сближения Церквей: «знаменательным событием для нас стала возможность молиться за богослужением на Бутовском полигоне, где погибло несметное число русских православных людей. Пожалуй, это событие наиболее ярко показывает, что молитвы новомучеников – наша общая основа, на которой мы можем дальше развивать совместное свидетельство перед Богом и миром»^[101].

В основу создания нового сообщества, восстановления литургического общения русских православных в России и за рубежом было положено всеобщее признание статуса погибших, а также признание их молитвенного участия в жизни. Актом включения в литургическое поминовение они признавались святыми мучениками, предстательствующими перед Богом за живых. Таинство евхаристии служит той трапезой, которая объединяет живых и поминаемых (имеющих свою частицу в бескровной жертве) в единое тело Церкви.

Наряду с макромасштабными событиями церковной жизни в постсоветские годы изменилась также и практика внецерковного, обыденного поминовения. Так, например, наши информанты, жители провинциальных городов и деревень Русского Севера, с которыми мы обсуждали современную похоронную и поминальную обрядность, неоднократно отмечали тот факт, что календарные поминания на кладбищах в последние десятилетия получили особый размах. Идиоматическое выражение «отдать долг» употреблялось нашими собеседниками среднего возраста, когда они объясняли свою потребность посетить родные места и – обязательно – могилы родных в праздничные дни.



Рис. 26. Фото Д.Д. Сытниковой: массовое поминание родственников в день деревни (Архангельская область).

В «родительские» дни и дни церковных праздников, 1 и 9 мая, то есть в дни весенних советских праздников, исход российских жителей на кладбища, с едой и алкоголем, с чадами и домочадцами носит массовый характер.

С музыкой и возлияниями творимая на могилах тризна, которой мы склонны были приписать архаический характер, старшими поколениями из наших информантов оценивалась как постсоветское нововведение.

Итак, после похорон и поминок, исполнения ритуала девятого и сорокового дней, умершим «отдают долг», устраивая совместные с ними трапезы и ухаживая за их могилами. Все это, естественно, предполагает наличие субъектно-субъектных отношений между живыми и мертвыми. «Важнейшая особенность поминальной трапезы как в языческой, так и в христианской Античности, – отмечает историк Г.О. Эксле, – проявляется именно в том, что покойный воспринимался живыми, которые осуществляют его поминовение на месте погребения, как самый настоящий участник трапезы. Потребление одной и той же пищи объединяло живых с покойным в одно сообщество»^[102]. Именно так, как к участнику трапезы, относятся к поминаемому на могиле и современные россияне.

Другую форму отношений с умершими, или другую часть спектра, если пользоваться определениями Леви-Стросса, составляют действия с мертвыми телами, призванные обеспечить или обосновать легитимность власти или социальной иерархии.

Взглянув на российские события последних нескольких лет в свете мотива манипуляций с «мертвым телом», мы обнаруживаем целый ряд символических актов, укладываемых в сценарий подобной манипуляции.

4 октября 2005 года в Москве в Донском монастыре состоялась торжественная церемония перезахоронения праха генерала Антона Деникина, философа Ивана Ильина и их супруг. Как сообщает пресса, «инициаторами перенесения останков видных представителей русской эмиграции в российскую столицу выступили их родственники». Но тут же дана ссылка на высказывание, однозначно указывающее на иных инициаторов: «Дочь генерала Деникина Марина Антоновна говорит, что к ней не раз обращались с таким предложением, но она дала свое согласие лишь после того, как свою заинтересованность в этом вопросе выразил президент РФ Владимир Путин. Российское правительство взяло на себя все расходы, связанные с перезахоронением, включая

доставку гроба Деникина из Нью-Йорка, Ильиных – из Женевы и всех вместе – из Парижа в Москву»^[103].

Перезахоронение императрицы Марии Федоровны, перенесение ее останков из Копенгагена в Петербург, также происходило по инициативе светских российских властей: «В 2003 году Дания объявила, что королева Маргрете согласилась на перезахоронение праха Марии Федоровны в России. Президент РФ Владимир Путин подписал распоряжение о создании рабочей группы, которая организует церемонию переноса праха императрицы из Дании в Россию в 2004 году. В 2005 году между российским и датским правительствами было достигнуто соглашение о переносе останков Марии Федоровны из Роскильде в Петропавловский собор в Санкт-Петербурге. Официально объявлено, что перенос праха Марии Федоровны в Санкт-Петербург символизирует дань уважения к исполнению последней воли императрицы, которая хотела быть захоронена вместе со своей семьей. Письменная воля императрицы Марии Федоровны о будущем ее перезахоронении, насколько можно понять, отсутствует. Отдельные представители дома Романовых свидетельствуют, что подобная воля высказывалась Марией Федоровной при жизни устно. Возможность донесения подобных откровений через дальних потомков вызывает сомнение у других Романовых»^[104].

Одна из представительниц семьи Романовых, супруга Тихона Николаевича, внука императора Александра III, Ольга Куликовская-Романова сообщила в интервью: «Несмотря на то что я, как и Русская православная церковь, выступала категорически против перезахоронения “екатеринбургских останков” под видом царских, в случае с переносом праха императрицы Марии Феодоровны была морально обязана участвовать в церемонии и потому, что это настоящие останки, и потому, что это родная бабушка моего супруга, чьи интересы я сейчас представляю по его завещанию. Так что считала своим долгом присутствовать при перезахоронении государыни и сопровождать гроб с ее телом как ближайшей родственницы по линии мужа.

– Ольга Николаевна, вы очень подробно описали датскую часть церемонии перезахоронения, которая действительно была организована на королевском уровне, где продумали каждую деталь. Мне хотелось бы спросить: после Копенгагена вы приехали встречать гроб с останками императрицы Марии Феодоровны в Санкт-Петербург. Расскажите и оцените российскую часть церемонии перезахоронения.

О.Н.: Общее впечатление об устройстве самой церемонии – много путаницы, одним словом – ниже всякой критики. Выезд на автобусах был назначен на одно время, выехали совершенно в другое. А приехав на пристань в Петергоф, вынуждены были стоять и ждать на холодном жутком ветру. Никто не предусмотрел даже палаток, где можно было укрыться в большинстве своем пожилым людям. Причем нас выгрузили на берегу на приличном расстоянии от пирса. Масса журналистов держалась отдельно. Простых людей, как это было сделано в Дании, организаторы здесь даже близко не подпустили встретить русскую императрицу. Но самый большой их прокол, когда возили императрицу по улицам Царского Села, по другим местам, а в то время Святейший Патриарх Алексей Второй, который согласился служить заупокойную литургию в Исаакиевском соборе, вел торжественную службу перед пустым постаментом»^[105].

Истории с перемещением праха коснулись не только царской фамилии или выдающихся деятелей российской политики и культуры. Приведу пример работы с подобным сценарием «на местах»: «Прах основателя и первого начальника Ижевского оружейного завода Андрея Дерябина привезли две недели назад из Толгского монастыря Ярославской области с благословения Московской и Удмуртской патриархии. Долгое время место могилы Дерябина было загадкой, только благодаря изысканиям краеведов два года назад было установлено, что основатель города Ижевска захоронен на территории Свято-Введенского Толгского монастыря под Ярославлем. Тогда же появилась идея о перенесении праха в Ижевск. Церемония перенесения праха Андрея Дерябина прошла по всем канонам Православной церкви. Как государеву человеку и генерал-майору горного ведомства ему были оказаны и воинские почести. Покоиться прах будет в часовне-усыпальнице на территории Александро-Невского собора – первого заводского собора, построенного на пожертвования рабочих. Ижмаш собирается поставить на этом месте часовню великой Екатерине великомученице. Дело в том, что в свое время, когда Екатерина перевела шуваловских рабочих, крепостных крестьян, в государственных рабочих, рабочие приняли решение считать ее небесную покровительницу своей святой...

Пока же часовня не построена, прах Андрея Дерябина будет храниться в музее Ижмаша», – сообщает РИА «Купол-Медиа»^[106].

Вместо кладбища, находящегося у одной из самых чтимых православных святынь – иконы Божьей Матери Толгской, эксгумированный прах оказался хранимым в музее машиностроительного завода. Было ли это действие исполнением воли покойного?

Перемещение останков с места первоначального захоронения к месту, которое признается инициаторами подобных проектов более подходящим, может мотивироваться или не мотивироваться волей покойного, но во всех случаях у инициаторов имеются свои собственные мотивы.

Отметим одно, важное, на мой взгляд, обстоятельство. Поминальная трапеза увязывает живых и мертвых в единое сообщество, объединяя и «выравнивая» их одним столом. В общей трапезе участвуют равные.

В описанных выше случаях нигде не говорилось о поминках: дерзнув побеспокоить прах, инициаторы этих символических актов не дерзнули тем не менее потрапезничать с мертвыми. Поминальная трапеза не упомянута ни в одном из сообщений корреспондентов. Как тут не вспомнить печальную участь Дон Жуана, дерзнувшего пригласить на ужин мертвеца Командора^[107]:

Сганарель. Вот и статуя командора.

Дон Жуан. Черт возьми! Ему идет это одеяние римского императора.

Сганарель. Честное слово, сударь, отличная работа. Он совсем как живой, кажется, вот сейчас заговорит. Он бросает на нас такие взгляды, что мне бы страшно стало, кабы я был один, и, думается мне, ему нас видеть неприятно.

Дон Жуан. Напрасно. Это было бы нелюбезно с его стороны – так принять честь, которую я ему оказываю. Спроси у него, не хочет ли он отужинать у меня.

Сганарель. Я думаю, он в этом не нуждается.

Дон Жуан. Спроси, говорят тебе.

Сганарель. Да вы шутите! С ума надо сойти, чтоб идти разговаривать со статуей.

Дон Жуан. Делай, что я тебе говорю.

Сганарель. Что за фантазия! Сеньор командор... (В сторону.) Мне стыдно за мою глупость, но так велит мой хозяин. (Громко.) Сеньор командор! Господин мой, Дон Жуан, спрашивает вас, соблаговолите ли вы сделать ему честь и отужинать у него?

Статуя кивает головой^[108].

Почетное перемещение останков к иному, более подобающему с точки зрения инициаторов подобной акции, месту захоронения – лишь один из типов отношения к перемещению останков, представленный в современной России. Другой, также поддержанный публичным дискурсом, тип можно определить как страх или угроза выдворения мертвого тела^[109]: «Праху великого русского поэта и дипломата Александра Грибоедова, который похоронен в Пантеоне писателей и общественных деятелей на горе Мтацминда в Тбилиси, ничто не угрожает. Об этом заявила на чрезвычайном брифинге 12 апреля председатель парламента Грузии Нино Бурджанадзе. «Распространение подобных слухов – это целенаправленная провокация, направленная на дискредитацию имиджа Грузии в глазах мирового сообщества», – заявила Бурджанадзе, комментируя появившиеся накануне в ряде грузинских СМИ сообщения о якобы готовящемся перезахоронении праха поэта. Бурджанадзе отметила, что она специально проводит брифинг у фрески с изображением царя Давида Агмашенебели (Строителя), «поскольку еще в XI веке этот великий грузинский царь был образцом толерантности и веротерпимости, и грузинский народ никогда не нарушал традиции своих предков». «Имени и могиле великого русского писателя и поэта в Грузии ничто не грозит, и ничего подобного даже и не готовилось», – подчеркнула Бурджанадзе. Председатель парламента высказала критику в адрес СМИ, которые сразу подхватили и стали распространять непроверенные слухи. «Это особо провокационное заявление сразу подхватили массмедиа и некоторые политики. Было бы лучше, если бы впредь СМИ лучше освещали отношения между Грузией и Россией для того, чтобы они наконец вошли в нормальное русло», – сказала спикер»^[110].

Другим примером того же типа может служить конфликт, разгоревшийся вокруг перенесения «Бронзового солдата» из центра эстонской столицы на кладбище. Он длился в течение нескольких лет, повлек за собой беспорядки и жертвы.

Применительно к останкам соотечественников действуют, как мы видим, два протокола. В одних случаях на их перенесении настаивают, в других случаях всячески противятся перенесению.

Из новостных лент 2010 года:

Градозащитники Петербурга обратились к генеральному прокурору России Юрию Чайке с требованием вмешаться и прекратить незаконную застройку исторического Малоохтинского православного кладбища и прилегающих территорий: банк «Санкт-Петербург», несмотря на массовые протесты общественности, застраивает территорию бывшего православного кладбища на Малой Охте, где покоится прах многих выдающихся петербуржцев, в том числе деятелей литературы, искусства и так далее.

«Банковская структура, известная своими тесными связями с представителями городской исполнительной власти и их ближайшими родственниками, возводит огромный деловой и жилой квартал буквально на костях наших соотечественников. Как подтверждают рабочие и местные священники, в процессе строительства было обнаружено множество останков людей, но эти факты тщательно скрывались застройщиком. Найденные кости были тайком вывезены на одну из городских свалок», – отметил руководитель группы ЭРА Алексей Ярэма^[111].

В случае этого конфликта действия градозащитников Петербурга основываются на идее невозможности построек на месте кладбищ, застройщики обвиняются в осквернении могил: извлечении останков и их перемещении на свалку, то есть недостойном обращении с умершими.

Почему я назвала перезахоронения останков трикстерскими манипуляциями?

Трикстер – это мифологический персонаж: плут, шут, как правило, развратник и обжора. Впервые эту универсальную мифологическую фигуру описал Пол Радин в книге о культуре североамериканских индейцев. Позднее образ трикстера, уже как имя для теневого аспекта личности, использовал К.Г. Юнг. Трикстер – это, к примеру, хитрая лиса в сказках, хитрый солдат в сказке о каше из топора. Это любой, кто обманывает, выдавая желаемое жертвой обмана за действительное, преувеличивая свои возможности, блефуя, подменяя понятия и тому подобное. Е.С. Новик очень подробно описала общую модель сюжетов такого рода: успех трикстера полностью зависит от действий антагониста. «Маскируя свои цели или предлагая антагонисту мнимые цели, он стремится управлять его поведением. Для этого он, однако, должен все время учитывать не только свои интересы, но и интересы антагониста (второго субъекта), его цели, желания, мотивации, способы действовать»^[112].

Как считает Е.С. Новик, за действиями трикстера стоит более сложная структура, чем просто обман, то есть передача ложной информации. Ключевое слово – «мнимый» – прямо указывает, что мы имеем здесь дело с имитациями рассуждений антагониста, с учетом его желаний и ожиданий, и именно это позволяет трикстеру предугадывать его ответные реакции. Трикстер знает правила, которыми руководствуется его жертва, но сам он от них свободен^[113].

У подобных сюжетов есть одна очень важная для нашего анализа особенность. Тактика трикстера основана на его слабости. Лиса не может отнять у волка его добычу, Ивашка не может одолеть ведьму, которая решила его зажарить. Он слабее ее, он может только обмануть. Игроки-трикстеры апеллируют к имеющимся правилам, основываясь на которых организуют свое поведение «жертвы». И именно игра, о которой шла речь выше.

Вернемся еще раз к замечанию Леви-Стросса: некоторые общества не только не позволяют своим мертвым обрести покой, а используют их. В основе подобного использования лежит стремление присвоить добродетели и силу умершего^[114].

Перемещение останков – манипуляции с мертвым телом – символическая практика, проявляющая теневой аспект современной отечественной культуры, несомненно, признающей силу и власть мертвых. Признание их авторитета, «любовь к отеческим гробам» трикстер полагает в качестве морального правила (долга), которым руководствуется жертва манипуляции. Жертвой манипуляции в этой социальной игре выступает российское общество, для которого прах предков по-прежнему значим. Мистическое присутствие умерших, участие их в жизни живых, представлено как

религиозной практикой литургического общения, так и народной практикой кладбищенских и домашних поминальных трапез.

За благородным трикстером Дон Жуаном, нарушителем правил, присматривает Командор.

За народным трикстером Петрушкой присматривает черная собака: в конце представления она выскакивает на сцену и утаскивает Петрушку за нос с собой в ад.

За трикстериадой российских властей, похоже, присматривают «родители», предки, «от века почившие». Именно по этой причине оказывается возможным побеспокоить прах, поскольку он – объект, но стыдно разделить поминальную трапезу, поскольку в ней умершие уже не объекты, но субъекты поминальных действий, они принимают участие в трапезе на равных правах с живыми.

6. Культ мертвых в постсоветской России

Культ мертвых в истории и культуре восточных славян – тема огромная и, несмотря на интерес в этнографии к похоронным ритуалам, в археологии – к захоронениям, в фольклористике – к причитаниям, все еще недостаточно изученная. Практика погребения – одна из базовых, делающих общество человеческим. Животные не хоронят своих мертвецов. Нас будет интересовать лишь один ее аспект. А именно: современная практика перезахоронения останков.

Как существующие в современной российской жизни отношения между живыми и мертвыми проявляются в этих актах?

Постановка подобного вопроса представляется правомерной, поскольку в этом явлении российской социальной жизни содержится какое-то оценочное противоречие: эксгумация вызывает значительное эмоциональное напряжение – «тревожить прах» дурно. При этом эмоциональное напряжение не меньшей силы (но с положительным знаком – воодушевление) вызывает и перенесение праха в «подобающее» с точки зрения совершающих это действие место. Одно и то же действие – перезахоронение останков – в одних случаях вызывает яростный общественный протест, в других – активно обществом поддерживается. Подобных событий в России начала XXI было слишком много, чтобы не заметить их антропологическую составляющую: перезахоронения праха значимых исторических личностей – Деникина, Ильина, императрицы Марии Федоровны, А. Дерябина и др., а также перезахоронения останков солдат, погибших во время Великой Отечественной войны. Приведу два примера из новостных лент:

16 сентября 2008 года. «Известный историк казачества Федор Щербина будет перезахоронен на родине. Прах известного историка Федора Щербины доставлен в понедельник специальным самолетом в Краснодар из Праги. Именно в этом чешском городе выдающийся дореволюционный историк, уроженец станицы Новодеревянковской Краснодарского края, провел последние годы жизни, мечтая о возвращении на родину. “Это была воля Федора Андреевича Щербины – быть захороненным на Кубани”, – сказал корр. ИТАР-ТАСС губернатор Александр Ткачев»^[87].

«4 октября 2005 года в Москве в Донском монастыре состоялась торжественная церемония перезахоронения праха генерала Антона Деникина, философа Ивана Ильина и их супруг»^[88].

Приведу еще два практически совпавших по времени события: прошедшее без особого общественного резонанса перезахоронение летчиков, погибших за Москву, вызванное необходимостью строить окружную дорогу, и практически одновременно – яростный общественный протест россиян, когда было принято решение о перенесении останков Неизвестного солдата из центра Таллина на кладбище.

Сочетание известного ряда факторов – воспроизводимости, отсутствия рационального толкования, коллективности и эмоционального накала – делает это явление достойным объектом антропологического внимания.

Для его рассмотрения обратимся к одному рассуждению Клода Леви-Стросса. В нем ученый сопоставлял фольклорные мотивы и культурную практику: «Даже если попытаться свести к единой модели типы поведения по отношению к мертвым, наблюдаемые в разных человеческих сообществах, то придется признать принципиальное различие между полюсами спектра, в пределах которого можно обнаружить множество промежуточных стадий. Некоторые сообщества почитают и умиротворяют умерших, а те – покровительствуют смене времен года, плодородию полей... Все происходит так, как будто между живыми и мертвыми было заключено соглашение»^[89]. С подобным правилом почитания мертвых, по мнению Леви-Стросса, связан известный во многих культурных

традициях фольклорный мотив благодарного мертвеца. В восточнославянской традиции этот мотив также достаточно популярен. В сравнительном указателе сюжетов «Восточнославянская сказка»^[90] учтено несколько типов сюжетов, содержащих этот мотив. Они представлены более чем полусотней опубликованных сказочных текстов:

507=AA 507A, B, C

Благодарный мертвец: герой хоронит мертвеца, и тот помогает ему жениться на встающей из гроба царевне, все женихи которой были съедены ею ночью в церкви (костеле); мертвец предлагает разделить царевну пополам, чтобы «очистить ее».

508=AA 508A

Благодарный мертвец: дарит похоронившему его человеку коней и оружие для борьбы со змеями (врагами).

– 508**

Благодарный мертвец и разбойники: мертвец приводит похоронившего его человека в дом, где пируют разбойники, и убивает их; богатства разбойников достаются этому человеку.

508*=AA 508*B

Благодарный мертвец: исполняет трудные задачи (за три дня строит церковь).

Мотив благодарного мертвеца предполагает наличие вполне определенного культурного императива – уважение к мертвым проявляется в необходимости предать земле их останки, то есть совершить похоронный ритуал. Захоронение останков умиротворяет душу покойного и делает его помощником, а точнее – патроном исполнителя ритуала. Отметим также и то, что в некоторых сказочных текстах, разрабатывающих эти сюжеты, функцию благодарного мертвеца исполняют святые (например св. Николай в сюжете типа 507=AA 507A, B, C), а также покойный отец героя (сюжет 508=AA 508A), то есть «родители», предки. Иными словами, чудесный патрон может быть представлен как предок или как святой-покровитель.

Особое уважение к акту захоронения сохраняется в нашей культуре и сегодня: родственники должны быть на похоронах. Род должен собраться вокруг покойного, проводить его и принять участие в поминальной трапезе. Эта традиция до сегодняшнего дня имеет административную поддержку: при наличии телеграммы о смерти близкого билеты на транспорт, для того чтобы успеть на похороны, предоставляются вне очереди.

В другой части спектра отношений между живыми и мертвыми, представленного в разных обществах, находится такой тип отношений, который можно назвать плутовским или трикстерским^[91]. Леви-Стросс описывает его так: подобное отношение отображено «в фольклорном мотиве, который я назвал бы мотивом предприимчивого рыцаря. В этом случае герой беден. Его единственное достояние – зернышко пшеницы; хитростью ему удастся обменять его на петуха, петуха – на поросенка, поросенка – на быка, быка – на человеческие останки, которые, в свою очередь, обмениваются на живую принцессу. Как видим, умерший здесь является не субъектом, а объектом. Вместо того чтобы, как в первом случае, быть партнером, с которым заключается соглашение, он становится орудием спекуляции, основанной на хитрости и обмане»^[92].

Второй из описанных Леви-Строссом мотивов в восточнославянской традиции не менее популярен.

СУС: 1537 Мертвое тело: дурень везет свою убитую мать (нередко убитую им самим), сажает труп в чужой погреб (на чужую лошадь, прислоняет к чужому окну); каждый раз новое лицо (поп, богач, барин) обвиняется виновником ее смерти; дурень берет с них отступное^[93].

Леви-Стросс указывал на прямое соответствие между этим фольклорным мотивом и определенными социальными тактиками: «Некоторые общества относятся к своим мертвым подобным образом. Они не только не позволяют им обрести покой, а используют их: иногда в буквальном смысле, как, например, в случае каннибализма и некрофагии, в основе которых лежит стремление присвоить добродетели и силу умершего. Иногда использование мертвых происходит символически, как в случае, когда члены общества, где чрезвычайно развито соперничество, вынуждены, так сказать, осмелиться призвать на помощь мертвых, стараясь обосновать свои притязания на исключительность ссылкой на предков и генеалогическим мошенничеством»^[94].

Итак, различие в описанных тактиках основано на характере отношений живых к мертвым. В первом случае мертвые – личности или, во всяком случае, адресаты вотивных поминальных действий, а отношения живых и мертвых – партнерство, подразумевающее равноправных участников и диалог между ними^[95]. Во втором случае умершие – «мертвое тело», останки, прах – объект, но не субъект отношений. Объект наделяется теми или иными символическими значениями и используется в социальных играх.

Как мне представляется, в современной России представлены обе эти тактики. И это касается как политически и социально значимых событий или макрособытий, так и событий частной жизни. Безусловно, сохраняющееся в отечественной культуре почитание «родителей», культ предков, обеспечивает возможность символических манипуляций.

Рассматривая их, я сознательно избегаю темы почитания святых мощей, поскольку этот вопрос церковной истории и христианской практики увел бы нас слишком далеко от избранного для рассмотрения предмета. Тема похоронной обрядности советского времени тем не менее должна быть, хотя бы в самых общих чертах, затронута.

Отрицание жизни души после смерти тела составляло одну из аксиом атеизма, ставшего одним из важнейших направлений советского идеологического строительства. Практика почитания могил в некоторой степени противоречила этому убеждению. Посмертное поминовение должно было обеспечивать память потомков^[96]. Советское государство, борясь с религиозным дурманом, включило смерть в свою компетенцию и отнесло ее к светской сфере «гражданского состояния». Гражданское состояние – живой, или гражданское состояние – мертвый! Новшества советской похоронной обрядности были обусловлены не только исключением церковного ритуала, но и изменением сферы жизненных сценариев. По русской народной традиции похоронный ритуал ратифицировал переход к новым социальным ролям: осиротевшие, вдовы и вдовцы должны были жить иначе, чем не имевшие такого опыта, умерший становился «родителем», предком, патронирующим свой род. В советской культуре переживающие утрату, напротив, «не должны свернуть с пути», «жить дальше»: выбывание одного из членов социума не предполагает изменения жизненных сценариев для других.

«Провожающие в последний путь» считают необходимым отдать «последний долг» **усопшему**. Но поскольку умерший с точки зрения провожающих его в последний путь атеистов очевидным образом долг принять не мог, то следует признать, что общественное поведение в момент советских похорон было адресовано живым, общественности, публике. Акционально эта идея представлена в похоронной процессии венками с «последними словами» траурных надписей, государственными наградами на бархатных подушечках, телеграммами соболезнования, оформленными цветами и лентами фотографиями. Этот набор атрибутов призван был преобразовать социально одобренный культурный сценарий в конкретный жизненный сюжет, посредством которого будут ныне понимать жизнь умершего «провожающие». Умерший переставал быть участником жизни рода, он становился особым «знаком». Эти новшества в похоронной обрядности относились в первую очередь к привилегированным социальным кругам. Такой похоронный ритуал сопровождал похороны человека, который, с позиции его социальной группы, занимал высокое социальное положение. «Советские похороны» – акт общественного признания значимости человека. Смысл и ценность человеческой жизни определяет не Бог, не род, но общество. И делало оно это на его похоронах.





Рис. 20–22. Фото из деревенского семейного альбома 1960-х гг.: семья у могилы в поминальный день (Архангельская область).

В крестьянской культуре вплоть до конца XX века существовало представление о смерти «правильной» и «неправильной». Правильная смерть наступала с готовностью к ней человека: с исчерпанностью срока жизни, «исполненностью днями». Собрание смертного узелка, сохранившееся в традиции русских крестьянок до сегодняшнего дня, – мысленная и действенная подготовка к смерти. Ту же функцию – организации собственной жизни и отношений вокруг себя – выполняло и выполняет завещание. В середине 90-х годов XX века мы занимались изучением статистики мужской и женской смертности в Белозерском районе Вологодской области и тогда заметили одно примечательное обстоятельство. Люди старше восьмидесяти умирают в месяц, на который приходится день их рождения. «Мы все умираем на восемьдесят шестом, – весело заметила одна крестьянка, – а мне нынче восемьдесят. Так я еще поживу». Другая сказала иначе: «Сей год поживу, а на следующий или в город, или на кладбище уеду». Как сказала, так и сделала: когда мы приехали в деревню следующим летом, мы узнали, что она весной умерла. Нас, горожан, всегда поражала готовность говорить о собственной смерти, дискурсивная освоенность этой темы деревенскими стариками. Это относится как к разговорам о смерти, так и к похоронному ритуалу. Деревенские похороны – публичное дело. Городские – приватное, они становятся публичными лишь в особых случаях. Открытость, включение смерти в порядок жизни, проявляется и в календарных актах поминовения: в походах на кладбище в «урочные» дни принимает участие вся семья, включая детей. Деревенские дети вплоть до конца XX века видят и слышат, как причитают их бабушки по умершим.

«Неправильная смерть» по традиционным народным представлениям – смерть до срока, смерть-погибель, убийство и самоубийство, смерть в результате несчастного случая. Представление о правильной и неправильной смерти выражалось в различных типах погребальной практики: захоронение в пределах и за пределами кладбища, движение похоронной процессии разными путями. По рассказам местных жителей, от деревни Карл Либкнехт (Белозерский район Вологодской области) к кладбищу ведут две дороги. По одной везут «правильных» покойников, по другой – пьяниц и самоубийц.

В современной культуре это представление преобразовалось в представление о смерти социально значимой, получающей статус события, и смерти, не являющейся социальным событием, которая в

пространстве современной культуры оформляется по традиционному канону, в соответствии с конфессиональной принадлежностью семьи.





Рис. 23–25. Фото Д.К. Туминас: похоронная процессия в деревне (2008 г. Архангельская область).

Но мы не увидим ныне похоронных процессий, которые торжественно двигаются по улицам города, как это продолжает быть в деревне и как это было в дореволюционных российских городах.

Моя мама вспоминала о том, как она пятилетней девочкой – до войны – принимала участие в похоронной процессии в Ленинграде. Они вышли на прогулку с бабушкой, в начале 1930-х перебравшейся из вологодской деревни в город к дочери и внучке. По улице Марата мимо них двигалась похоронная процессия. И деревенская бабушка поступила так, как считала должным: они вместе с внучкой присоединились к процессии. Они дошли вместе с ней до Волкова кладбища, пройдя, таким образом, полгорода. По маминым воспоминаниям, публичные похоронные процессии прекратились со времени Великой Отечественной войны. Но кинофильмы 1960–1970-х годов («Здравствуй, это я» – режиссер Фрунзе Довлатян, 1965 год, «Городской романс» – режиссер Петр Тодоровский, 1970 год, «Белорусский вокзал» – режиссер Андрей Смирнов, 1970 год) позволяют видеть, что традиция публичных похоронных процессий в отношении людей, чтимых за какие-либо заслуги перед советским обществом, сохраняется и после войны. Мера публичности определялась участием «советских, профсоюзных и партийных» органов в организации похорон.

Значимая смерть – смерть «культурных героев» (чиновников, писателей, артистов и др.) – представляется как безвременная, как случайность, что, видимо, подразумевает возможность отсутствия финала жизни как такового¹⁹⁷¹. Такая практика социального оформления события смерти обнаруживает изменения в области мифологии: представление о смерти как о безвременной предполагает идею вечной жизни. Когда мы слышали, что смерть наступила своевременно? Высокий общественный интерес к несчастному случаю, который делает эту тему обязательной для новостей массмедиа, обеспечен потребностью в постоянном подтверждении этой идеи. Первые строки новостных сводок всегда посвящены чьей-либо смерти-погибели.

Видимо, наличием этого представления можно объяснить появление новой традиции поминовения. Мемориалы устанавливаются не только на месте захоронения, но на месте безвременной, случайной гибели. Это хорошо известные всем россиянам придорожные «смертные» знаки – кресты, венки и фотографии на столбах и деревьях в том месте, где произошла автокатастрофа. Такие памятные знаки – кенотафы (пустые могилы) поддерживаются и подновляются близкими погибших. Примечательно, что именно смерть на дороге, в пути, отмечена таким образом. Метафора «путь жизни трагически оборвался» воплощена посредством пластического знака.

Место гибели на улицах города отмечают цветами и горящими свечами некоторое время, до похорон или сорока дней, и делают это «дальние», не родственники:

«В Петербурге перекрыто движение по 5-й Красноармейской улице, где жители города возлагают цветы на место гибели студента из Сенегала. Представители различных партий и движений пришли сюда без партийной символики, просто как жители Петербурга, перемешавшись с жильцами близлежащих домов и чернокожими студентами, с которыми погибший учился в одном вузе и вместе защищал права выходцев из африканских государств в России». (РТР, 08.04.2006)^[98].

«26 апреля (2003 г.) из Красноярск в Ермаковский район на место прошлогодней авиакатастрофы отправились журналисты, несколько чиновников краевой администрации, родственники погибших. На месте падения Ми-8 установлена гранитная стела, и в субботу возле нее несли почетный караул воспитанники одного из кадетских корпусов Красноярского края. В годовщину трагедии, 28 апреля, губернатор края Александр Хлопонин, глава городской администрации Красноярск Петр Пимашков, спикер краевого парламента Александр Усс, чиновники и депутаты законодательного собрания края возложили венки на могилах погибших в авиакатастрофе. Вместе с Александром Лебедем год назад разбились заместитель губернатора по социальным вопросам Надежда Кольба, глава Ермаковского района Василий Роговой, начальник краевого управления по туризму Лев Чернов, работник Шушенского санатория Андрей Кандинский, оператор государственной телерадиокомпании Игорь Гареев, корреспондент “Сегодняшней газеты” Константин Степанов и журналист телекомпании “7-й канал” Наталья Пивоварова. За исключением губернатора, все они похоронены на Аллее славы кладбища Бадалык Красноярск»^[99].

Традиция посещать и отмечать цветами и свечами место гибели – постсоветский способ освоения идеи смерти. Смерть публична тогда, когда она случайна, когда она – гибель. Смерть как естественное окончание физической жизни человека изъята из публичного пространства города и из публичной речи. Традиция публикации частных некрологов забыта центральной прессой России. Такова постсоветская похоронно-поминальная практика. Наследуя многое из традиции советского времени, она вместе с тем существенно преобразуется под воздействием поминальной практики религиозной.

Определение статуса умерших, включение их в литургическое общение обеспечило восстановление общности живых, а именно – объединение Православной церкви. «В 1990 году, – сказал патриарх Алексий, отвечая на вопросы журналистов, – уже после падения безбожного режима, было обращение Московского Патриархата к Русской зарубежной церкви... но этот призыв тогда не был принят. Я думаю, главное, что послужило толчком, – это юбилейный Архиерейский собор 2000 года, который прославил в лике святых царственных мучеников и целый сонм новомучеников и исповедников. Это и архипастыри, и пастыри, монашествующие и миряне, которые пострадали в тяжелые годы гонений за веру Христову»^[100].

Одним из наиболее важных событий, положивших основу для объединения Русской церкви, стало совместное богослужение иерархов на Бутовском полигоне 15 мая 2004 года: «Архиепископ Марк поделился размышлениями относительно перспектив сближения Церквей: «знаменательным событием для нас стала возможность молиться за богослужением на Бутовском полигоне, где погибло несметное число русских православных людей. Пожалуй, это событие наиболее ярко показывает, что молитвы новомучеников – наша общая основа, на которой мы можем дальше развивать совместное свидетельство перед Богом и миром»^[101].

В основу создания нового сообщества, восстановления литургического общения русских православных в России и за рубежом было положено всеобщее признание статуса погибших, а также признание их молитвенного участия в жизни. Актом включения в литургическое поминовение они признавались святыми мучениками, предстательствующими перед Богом за живых. Таинство евхаристии служит той трапезой, которая объединяет живых и поминаемых (имеющих свою частицу в бескровной жертве) в единое тело Церкви.

Наряду с макромасштабными событиями церковной жизни в постсоветские годы изменилась также и практика внецерковного, обыденного поминовения. Так, например, наши информанты, жители провинциальных городов и деревень Русского Севера, с которыми мы обсуждали современную похоронную и поминальную обрядность, неоднократно отмечали тот факт, что календарные поминания на кладбищах в последние десятилетия получили особый размах. Идиоматическое выражение «отдать долг» употреблялось нашими собеседниками среднего возраста, когда они объясняли свою потребность посетить родные места и – обязательно – могилы родных в праздничные дни.



Рис. 26. Фото Д.Д. Сытниковой: массовое поминание родственников в день деревни (Архангельская область).

В «родительские» дни и дни церковных праздников, 1 и 9 мая, то есть в дни весенних советских праздников, исход российских жителей на кладбища, с едой и алкоголем, с чадами и домочадцами носит массовый характер.

С музыкой и возлияниями творимая на могилах тризна, которой мы склонны были приписать архаический характер, старшими поколениями из наших информантов оценивалась как постсоветское нововведение.

Итак, после похорон и поминок, исполнения ритуала девятого и сорокового дней, умершим «отдают долг», устраивая совместные с ними трапезы и ухаживая за их могилами. Все это, естественно, предполагает наличие субъектно-субъектных отношений между живыми и мертвыми. «Важнейшая особенность поминальной трапезы как в языческой, так и в христианской Античности, – отмечает историк Г.О. Эксле, – проявляется именно в том, что покойный воспринимался живыми, которые осуществляют его поминовение на месте погребения, как самый настоящий участник трапезы. Потребление одной и той же пищи объединяло живых с покойным в одно сообщество»^[102]. Именно так, как к участнику трапезы, относятся к поминаемому на могиле и современные россияне.

Другую форму отношений с умершими, или другую часть спектра, если пользоваться определениями Леви-Стросса, составляют действия с мертвыми телами, призванные обеспечить или обосновать легитимность власти или социальной иерархии.

Взглянув на российские события последних нескольких лет в свете мотива манипуляций с «мертвым телом», мы обнаруживаем целый ряд символических актов, укладываемых в сценарий подобной манипуляции.

4 октября 2005 года в Москве в Донском монастыре состоялась торжественная церемония перезахоронения праха генерала Антона Деникина, философа Ивана Ильина и их супруг. Как сообщает пресса, «инициаторами перенесения останков видных представителей русской эмиграции в российскую столицу выступили их родственники». Но тут же дана ссылка на высказывание, однозначно указывающее на иных инициаторов: «Дочь генерала Деникина Марина Антоновна говорит, что к ней не раз обращались с таким предложением, но она дала свое согласие лишь после того, как свою заинтересованность в этом вопросе выразил президент РФ Владимир Путин. Российское правительство взяло на себя все расходы, связанные с перезахоронением, включая

доставку гроба Деникина из Нью-Йорка, Ильиных – из Женевы и всех вместе – из Парижа в Москву»^[103].

Перезахоронение императрицы Марии Федоровны, перенесение ее останков из Копенгагена в Петербург, также происходило по инициативе светских российских властей: «В 2003 году Дания объявила, что королева Маргрете согласилась на перезахоронение праха Марии Федоровны в России. Президент РФ Владимир Путин подписал распоряжение о создании рабочей группы, которая организует церемонию переноса праха императрицы из Дании в Россию в 2004 году. В 2005 году между российским и датским правительствами было достигнуто соглашение о переносе останков Марии Федоровны из Роскильде в Петропавловский собор в Санкт-Петербурге. Официально объявлено, что перенос праха Марии Федоровны в Санкт-Петербург символизирует дань уважения к исполнению последней воли императрицы, которая хотела быть захоронена вместе со своей семьей. Письменная воля императрицы Марии Федоровны о будущем ее перезахоронении, насколько можно понять, отсутствует. Отдельные представители дома Романовых свидетельствуют, что подобная воля высказывалась Марией Федоровной при жизни устно. Возможность донесения подобных откровений через дальних потомков вызывает сомнение у других Романовых»^[104].

Одна из представительниц семьи Романовых, супруга Тихона Николаевича, внука императора Александра III, Ольга Куликовская-Романова сообщила в интервью: «Несмотря на то что я, как и Русская православная церковь, выступала категорически против перезахоронения “екатеринбургских останков” под видом царских, в случае с переносом праха императрицы Марии Феодоровны была морально обязана участвовать в церемонии и потому, что это настоящие останки, и потому, что это родная бабушка моего супруга, чьи интересы я сейчас представляю по его завещанию. Так что считала своим долгом присутствовать при перезахоронении государыни и сопровождать гроб с ее телом как ближайшей родственницы по линии мужа.

– Ольга Николаевна, вы очень подробно описали датскую часть церемонии перезахоронения, которая действительно была организована на королевском уровне, где продумали каждую деталь. Мне хотелось бы спросить: после Копенгагена вы приехали встречать гроб с останками императрицы Марии Феодоровны в Санкт-Петербург. Расскажите и оцените российскую часть церемонии перезахоронения.

О.Н.: Общее впечатление об устройстве самой церемонии – много путаницы, одним словом – ниже всякой критики. Выезд на автобусах был назначен на одно время, выехали совершенно в другое. А приехав на пристань в Петергоф, вынуждены были стоять и ждать на холодном жутком ветру. Никто не предусмотрел даже палаток, где можно было укрыться в большинстве своем пожилым людям. Причем нас выгрузили на берегу на приличном расстоянии от пирса. Масса журналистов держалась отдельно. Простых людей, как это было сделано в Дании, организаторы здесь даже близко не подпустили встретить русскую императрицу. Но самый большой их прокол, когда возили императрицу по улицам Царского Села, по другим местам, а в то время Святейший Патриарх Алексей Второй, который согласился служить заупокойную литургию в Исаакиевском соборе, вел торжественную службу перед пустым постаментом»^[105].

Истории с перемещением праха коснулись не только царской фамилии или выдающихся деятелей российской политики и культуры. Приведу пример работы с подобным сценарием «на местах»: «Прах основателя и первого начальника Ижевского оружейного завода Андрея Дерябина привезли две недели назад из Толгского монастыря Ярославской области с благословения Московской и Удмуртской патриархии. Долгое время место могилы Дерябина было загадкой, только благодаря изысканиям краеведов два года назад было установлено, что основатель города Ижевска захоронен на территории Свято-Введенского Толгского монастыря под Ярославлем. Тогда же появилась идея о перенесении праха в Ижевск. Церемония перенесения праха Андрея Дерябина прошла по всем канонам Православной церкви. Как государеву человеку и генерал-майору горного ведомства ему были оказаны и воинские почести. Покоиться прах будет в часовне-усыпальнице на территории Александро-Невского собора – первого заводского собора, построенного на пожертвования рабочих. Ижмаш собирается поставить на этом месте часовню великой Екатерине великомученице. Дело в том, что в свое время, когда Екатерина перевела шуваловских рабочих, крепостных крестьян, в государственных рабочих, рабочие приняли решение считать ее небесную покровительницу своей святой...

Пока же часовня не построена, прах Андрея Дерябина будет храниться в музее Ижмаша», – сообщает РИА «Купол-Медиа»^[106].

Вместо кладбища, находящегося у одной из самых чтимых православных святынь – иконы Божьей Матери Толгской, эксгумированный прах оказался хранимым в музее машиностроительного завода. Было ли это действие исполнением воли покойного?

Перемещение останков с места первоначального захоронения к месту, которое признается инициаторами подобных проектов более подходящим, может мотивироваться или не мотивироваться волей покойного, но во всех случаях у инициаторов имеются свои собственные мотивы.

Отметим одно, важное, на мой взгляд, обстоятельство. Поминальная трапеза увязывает живых и мертвых в единое сообщество, объединяя и «выравнивая» их одним столом. В общей трапезе участвуют равные.

В описанных выше случаях нигде не говорилось о поминках: дерзнув побеспокоить прах, инициаторы этих символических актов не дерзнули тем не менее потрапезничать с мертвыми. Поминальная трапеза не упомянута ни в одном из сообщений корреспондентов. Как тут не вспомнить печальную участь Дон Жуана, дерзнувшего пригласить на ужин мертвеца Командора^[107]:

Сганарель. Вот и статуя командора.

Дон Жуан. Черт возьми! Ему идет это одеяние римского императора.

Сганарель. Честное слово, сударь, отличная работа. Он совсем как живой, кажется, вот сейчас заговорит. Он бросает на нас такие взгляды, что мне бы страшно стало, кабы я был один, и, думается мне, ему нас видеть неприятно.

Дон Жуан. Напрасно. Это было бы нелюбезно с его стороны – так принять честь, которую я ему оказываю. Спроси у него, не хочет ли он отужинать у меня.

Сганарель. Я думаю, он в этом не нуждается.

Дон Жуан. Спроси, говорят тебе.

Сганарель. Да вы шутите! С ума надо сойти, чтоб идти разговаривать со статуей.

Дон Жуан. Делай, что я тебе говорю.

Сганарель. Что за фантазия! Сеньор командор... (В сторону.) Мне стыдно за мою глупость, но так велит мой хозяин. (Громко.) Сеньор командор! Господин мой, Дон Жуан, спрашивает вас, соблаговолите ли вы сделать ему честь и отужинать у него?

Статуя кивает головой^[108].

Почетное перемещение останков к иному, более подобающему с точки зрения инициаторов подобной акции, месту захоронения – лишь один из типов отношения к перемещению останков, представленный в современной России. Другой, также поддержанный публичным дискурсом, тип можно определить как страх или угроза выдворения мертвого тела^[109]: «Праху великого русского поэта и дипломата Александра Грибоедова, который похоронен в Пантеоне писателей и общественных деятелей на горе Мтацминда в Тбилиси, ничто не угрожает. Об этом заявила на чрезвычайном брифинге 12 апреля председатель парламента Грузии Нино Бурджанадзе. «Распространение подобных слухов – это целенаправленная провокация, направленная на дискредитацию имиджа Грузии в глазах мирового сообщества», – заявила Бурджанадзе, комментируя появившиеся накануне в ряде грузинских СМИ сообщения о якобы готовящемся перезахоронении праха поэта. Бурджанадзе отметила, что она специально проводит брифинг у фрески с изображением царя Давида Агмашенебели (Строителя), «поскольку еще в XI веке этот великий грузинский царь был образцом толерантности и веротерпимости, и грузинский народ никогда не нарушал традиции своих предков». «Имени и могиле великого русского писателя и поэта в Грузии ничто не грозит, и ничего подобного даже и не готовилось», – подчеркнула Бурджанадзе. Председатель парламента высказала критику в адрес СМИ, которые сразу подхватили и стали распространять непроверенные слухи. «Это особо провокационное заявление сразу подхватили массмедиа и некоторые политики. Было бы лучше, если бы впредь СМИ лучше освещали отношения между Грузией и Россией для того, чтобы они наконец вошли в нормальное русло», – сказала спикер»^[110].

Другим примером того же типа может служить конфликт, разгоревшийся вокруг перенесения «Бронзового солдата» из центра эстонской столицы на кладбище. Он длился в течение нескольких лет, повлек за собой беспорядки и жертвы.

Применительно к останкам соотечественников действуют, как мы видим, два протокола. В одних случаях на их перенесении настаивают, в других случаях всячески противятся перенесению.

Из новостных лент 2010 года:

Градозащитники Петербурга обратились к генеральному прокурору России Юрию Чайке с требованием вмешаться и прекратить незаконную застройку исторического Малоохтинского православного кладбища и прилегающих территорий: банк «Санкт-Петербург», несмотря на массовые протесты общественности, застраивает территорию бывшего православного кладбища на Малой Охте, где покоится прах многих выдающихся петербуржцев, в том числе деятелей литературы, искусства и так далее.

«Банковская структура, известная своими тесными связями с представителями городской исполнительной власти и их ближайшими родственниками, возводит огромный деловой и жилой квартал буквально на костях наших соотечественников. Как подтверждают рабочие и местные священники, в процессе строительства было обнаружено множество останков людей, но эти факты тщательно скрывались застройщиком. Найденные кости были тайком вывезены на одну из городских свалок», – отметил руководитель группы ЭРА Алексей Ярэма^[111].

В случае этого конфликта действия градозащитников Петербурга основываются на идее невозможности построек на месте кладбищ, застройщики обвиняются в осквернении могил: извлечении останков и их перемещении на свалку, то есть недостойном обращении с умершими.

Почему я назвала перезахоронения останков трикстерскими манипуляциями?

Трикстер – это мифологический персонаж: плут, шут, как правило, развратник и обжора. Впервые эту универсальную мифологическую фигуру описал Пол Радин в книге о культуре североамериканских индейцев. Позднее образ трикстера, уже как имя для теневого аспекта личности, использовал К.Г. Юнг. Трикстер – это, к примеру, хитрая лиса в сказках, хитрый солдат в сказке о каше из топора. Это любой, кто обманывает, выдавая желаемое жертвой обмана за действительное, преувеличивая свои возможности, блефуя, подменяя понятия и тому подобное. Е.С. Новик очень подробно описала общую модель сюжетов такого рода: успех трикстера полностью зависит от действий антагониста. «Маскируя свои цели или предлагая антагонисту мнимые цели, он стремится управлять его поведением. Для этого он, однако, должен все время учитывать не только свои интересы, но и интересы антагониста (второго субъекта), его цели, желания, мотивации, способы действовать»^[112].

Как считает Е.С. Новик, за действиями трикстера стоит более сложная структура, чем просто обман, то есть передача ложной информации. Ключевое слово – «мнимый» – прямо указывает, что мы имеем здесь дело с имитациями рассуждений антагониста, с учетом его желаний и ожиданий, и именно это позволяет трикстеру предугадывать его ответные реакции. Трикстер знает правила, которыми руководствуется его жертва, но сам он от них свободен^[113].

У подобных сюжетов есть одна очень важная для нашего анализа особенность. Тактика трикстера основана на его слабости. Лиса не может отнять у волка его добычу, Ивашка не может одолеть ведьму, которая решила его зажарить. Он слабее ее, он может только обмануть. Игроки-трикстеры апеллируют к имеющимся правилам, основываясь на которых организуют свое поведение «жертвы». И именно игра, о которой шла речь выше.

Вернемся еще раз к замечанию Леви-Стросса: некоторые общества не только не позволяют своим мертвым обрести покой, а используют их. В основе подобного использования лежит стремление присвоить добродетели и силу умершего^[114].

Перемещение останков – манипуляции с мертвым телом – символическая практика, проявляющая теневой аспект современной отечественной культуры, несомненно, признающей силу и власть мертвых. Признание их авторитета, «любовь к отеческим гробам» трикстер полагает в качестве морального правила (долга), которым руководствуется жертва манипуляции. Жертвой манипуляции в этой социальной игре выступает российское общество, для которого прах предков по-прежнему значим. Мистическое присутствие умерших, участие их в жизни живых, представлено как

религиозной практикой литургического общения, так и народной практикой кладбищенских и домашних поминальных трапез.

За благородным трикстером Дон Жуаном, нарушителем правил, присматривает Командор.

За народным трикстером Петрушкой присматривает черная собака: в конце представления она выскакивает на сцену и утаскивает Петрушку за нос с собой в ад.

За трикстериадой российских властей, похоже, присматривают «родители», предки, «от века почившие». Именно по этой причине оказывается возможным побеспокоить прах, поскольку он – объект, но стыдно разделить поминальную трапезу, поскольку в ней умершие уже не объекты, но субъекты поминальных действий, они принимают участие в трапезе на равных правах с живыми.

8. Эстетическое переживание пространства и «правило прозора»

Высока ли высота поднебесная,
Глубота, глубота акиян-море,
Широко раздолье по всей земли.

из сборника Кириши Данилова

Да на горы на высокой, й-эхи-ли-лё,
Да на красы на великой, й-эхи-ли-лё,
Да тут стоял да от белый храм, й-эхи-ли-лё,
Да белый храм, белокаменной, й-эхи-ли-лё...

из севернорусской свадебной песни

Мы рассмотрим две темы, каждая возникла самостоятельно, но в результате они сошлись в некотором общем фокусе. Это темы прекрасного и ужасного (точнее – уродливого), но не в искусстве, а в первичном восприятии пространства.

Эстетическое переживание пространства дано каждому в опыте. Я укажу на тот опыт, который случается в ситуации наблюдения поселений (городов и сел), сложившихся в результате строительства советского времени. Не ансамблей – с ними вполне можно справиться, но бессистемно разбросанных по поверхности земли никак не соотнесенных ни друг с другом, ни с ландшафтом архитектурных объемов и форм. Это могут быть как старые города, обезображенные наслоением построек советского времени (например, Архангельск, Тихвин), так и новые, в облике которых планы пятилеток запечатлелись в виде одной сплошной пространственной невнятности. Кто не знает этого эстетического страдания, достигающего накала страдания физического: ты ищешь места собственному взгляду, чтобы избавиться от кошмара, переживаемого от дисгармонии и нелепости пространства. А если не отворачиваешься от уродства и бессмысленности, то пытаешься совладать с наблюдаемым, изменяя собственное восприятие модуляциями ракурса, глубиной, расфокусировкой зрения. Когда в подобном месте все-таки делаешь снимок, то он преобразует наблюдаемый вид, ты вводишь какой-то порядок рамкой кадра, и рамка делает «картинку» приемлемой, снимок гасит содержащуюся в пространстве агрессию.

Это – про ужасное, к которому мы вернемся ниже.

Теперь – про прекрасное.



Рис. 27. Фото Л.Ф. Матвиевской: река Мезень (Архангельская область).

За время работы фольклорных экспедиций Санкт-Петербургского университета на Русском Севере сформировался обширный фонд фотографий, которые были сделаны их участниками. Кроме обязательных фотографий информантов, интерьера, различных этнографических объектов и прочего необходимого иллюстративного материала в фонде оседал значительный объем иных снимков. Некоторые из них, которые мы условно называли «девушки в купальниках», мы в архив не помещаем. Это изображения путешественников «со товарищи». Но есть другие снимки – тоже, казалось бы, не имеющие прямого отношения к фольклорному архиву, от которых при этом невозможно отказаться. Их сюжет условно можно назвать «небеса и воды». На них нет людей, но есть берег, небо, отражающееся в воде, иногда – лодка или мостки, иногда – какой-либо архитектурный объект или крест на берегу.



Рис. 28. Фото М.А. Морозова: берег в деревне Кимжа (Архангельская область).

Это очень устойчивая композиция, воспроизведенная в сотнях фотографий. Задумавшись над тем, что имели в виду авторы снимков, в том числе и я сама, избирая и сохраняя подобный вид, я поняла (и мои коллеги это подтвердили) что мы снимали «красивое». Хотелось запечатлеть то особое состояние глубокого вдоха и выдоха, которое случается, когда перед тобой с высокого берега открывается простор вод и небес. Этот снимок был попыткой поименовать очень важное для каждого экзистенциальное переживание. Мы снимаем не собственно вид, а то, что мы чувствуем по его поводу. Снимок в этом случае – след испытанного фотографом особого переживания. И, несомненно, это переживание – эстетическое.

Именно этот сюжет – не сам пейзаж, но отношения с пейзажем – я и хотела бы рассмотреть. В нем есть несколько разных фокусов. Во-первых, интересна сама по себе культурная практика «наслаждения видом», ее история. Во-вторых, интересна история пейзажной композиции «небеса и воды». В-третьих, важна и подлежит обсуждению в этом контексте психология эстетического переживания пространства.

Каждый из названных фокусов удостоен не одного десятка монографий, поэтому их рассмотрение увело бы нас слишком далеко. Но в предлагаемой постановке вопроса они удивительным образом сошлись вместе.



Рис. 29. Фото И.А. Кравчука: вечерний пейзаж (Архангельская область).

Дело в следующем. Если обратить внимание на ту точку, с которой происходила съемка подобных видов, то мы обнаружим, что этот вид мы не первые выбрали. Он был нам задан: тропинкой, или мостками, которые к нему ведут, или скамейкой, которая кем-то поставлена в этом месте. Жители той деревни, в которую мы приехали, делали и делают то же, что и мы, впервые сюда попавшие. Они выходят к этому месту и делают тот самый вдох и выдох. Они, так же как и мы, любят пространство.

В доказательство приведу несколько эпизодов из моих полевых бесед, темы которых касались пейзажа.

В 1994–1997 годах мы работали в деревне Ануфриево. Она находится на юге Ворбозомского озера (Белозерский район Вологодской области). Я спросила нашего постоянного собеседника, родившегося и почти всю жизнь прожившего здесь, привык ли он к красоте этого места, этого вида. Удивительная красота и какое-то мистическое равновесие, спокойствие места – то, что я ощущала на берегу Ворбозомского озера постоянно. Алексей Алексеевич ответил, что он это чувствует каждый день, всегда, когда выходит на берег.

В 2009 году подобные беседы о красоте места с мезенскими жителями происходили не раз, и не мы были их инициаторами. Наш собеседник, рассказывая о том, как они строили дом, сказал, что место для дома он выбрал так, чтобы из окна смотреть на заливные луга. Опять – даль, небеса и воды. Живущий на другом конце деревни другой наш собеседник то же самое говорил о своих видах из окон.

Итак, мы совпадаем с деревенскими жителями в стремлении к очень интимному экзистенциальному переживанию. Но они при этом, в отличие от нас, не делают снимка. Я ни разу за много лет ни в одном доме не видела авторских пейзажных фотографий.

Вполне резонный аргумент, который был мне высказан при обсуждении этой темы, состоял в том, что фотография (изображение) делается в том случае, если сам вид может оказаться недоступным. Мы увозим вид с собой. Пейзаж как жанр должен был в таком случае возникнуть тогда, когда появилось желание удержать эстетическое переживание природы во времени, взять его с собой, присвоить. Но тем самым это также означает и то, и это мне представляется наиболее важным, что в ситуации «копии» (картины, фотографии и пр.) тело зрителя оказывается изъятым из наблюдаемого им пространства. Эстетическое впечатление оказывается отделенным от телесного переживания красоты, того самого вдоха и выдоха. В мою задачу не входит исследование истории пейзажного жанра, но

даже человек, не искушенный в искусствоведении, легко может заметить, что становление этого жанра совпадает с началом картезианской эпохи, с «Новым временем»: Декарт, Спиноза, натюрморт, пейзаж. Эстетика снеди – блага, подлежащего потреблению, и эстетика пейзажа – блага, потреблению, казалось бы, не подлежащего, выравниваются в правах в голландской живописи, в том же самом культурно-историческом пространстве, которому мы обязаны картезианскому разделению духа и тела.



Рис. 30. Фото Э. Уорнер: школьная парта на горе над рекой (Архангельская область).



Рис. 31. Фото С.Б. Адоньевой: скамейка у реки (Архангельская область).

Но вернемся к переживанию: как эстетическая доминанта встроена в осваиваемую человеком местность?

Досоветская традиция создания поселения предполагала определенную эстетическую доминанту^[127]. Ее всегда легко обнаружить: реки и озера, на которых размещались селения, обеспечивали природный смотровой амфитеатр: утес, косогор, высокий берег реки. Русские поселения, размещенные не у воды, очень редки. Школьное объяснение расположения поселений – у воды – ограничивается обычно указанием на удобство перемещения. Но удобство вовсе не исключает и иных мотивов для выбора места. Подтверждением этому может служить факт наследования древнерусским градостроительством традиций Византии^[128]. Результатом культурной рецепции в области градостроения стал перевод «Книги епарха» – свода уставов константинопольских ремесленных и торговых корпораций, деятельность которых контролировал епарх (градоначальник). «Книга епарха» регулировала правила строительства. Переводной кодекс права (Закон градский), содержащий византийские градостроительные правила, был включен в различные редакции русских Кормчих книг (сводов законов и правил), относящиеся к XIII–XVII векам.

«Закон Градский» содержал главы из трактата Юлиана Аскалонита «О законе и обычаях Палестины» (V в.). В нем были приведены правила, которые требовалось соблюдать при строительстве и перестройке зданий. В «Закон Градский» из этого трактата без изменений перешло «правило прозора», а именно право владельцев домов защищать привлекательные виды, открывавшиеся из окон. В греческом варианте «правило» устанавливало возможность по решению суда сносить постройки соседей, загораживающие вид на константинопольскую бухту Золотой рог. Г.В. Алферова в статье «Организация строительства городов в русском государстве в XVI–XVII веках» отметила, что «Закон градский» содержал четыре статьи: «О виде на местность, который представляется из дома», «Относительно видов на сады», «Относительно общественных памятников», «О виде на горы и море». «Согласно этому закону, – пишет Г.В. Алферова, – каждый житель в городе может не допустить строительства на соседнем участке, если новый дом нарушит взаимосвязи наличных жилых сооружений с природой, морем, садами, общественными постройками и памятниками. Византийский закон апопсии (вид, открывающийся от здания) ярко отразился в русском архитектурном законодательстве “Кормчих книг...”. Русское законодательство начинается с философского рассуждения о том, что каждый новый дом в городе влияет на облик города в целом.

“Новое дело творит некто, когда хочет или разрушить, или изменить прежний вид”. Поэтому новое строительство или перестройка существующих ветхих домов должны производиться с разрешения местных властей города и согласовываться с соседями: в одном из параграфов закона запрещается лицу, обновляющему старый, ветхий двор, изменять его первоначальный вид, так как если будет надстроен или расширен старый дом, то он может отнять свет и лишить вида (“прозора”) соседей»^[129].

Как мы видим, отдельное внимание в русском градостроительном законодательстве уделялась видам на луга, сады, леса и водные пространства, открывающимся из домов и города^[130].

Потребность эстетического переживания пространства, возможность смотреть вдаль были признаны в византийской и древнерусской традициях на уровне права. Вид «небес и вод» был включен в перечень потребностей, признаваемых за человеком на уровне социальной практики, а именно практики градостроительства. Г.В. Алферова приводит цитату из трактата Юлиана Аскалонита: «Если представляется вид на гавань, залив прямо со стороны села или города, или же на стоянку кораблей, не имеющих настоящей гавани, то такой вид на море ни в коем случае не должен быть нарушен, поскольку обозревающим доставляется этим много душевных наслаждений»^[131]. «Душевное наслаждение» полагалось в основание практического действия (строительства городов и поселений) и служило основанием для правовых отношений сообщества поселенцев (односельчан и горожан). Отдельно подчеркнем, что ни в древнерусской, ни в византийской традиции право на «прозор» не рассматривалось как социальная привилегия. Оно также не было включено в круговорот обмена, то есть не конвертировалось. Подобно религиозному переживанию переживание эстетическое признавалось законной потребностью каждого. Идея красоты пространства, прекрасного вида была одним из качеств человеческого общежития.

Именно этого права оказался лишен житель советского и постсоветского пространства.

Вслед за А. Маслоу я считаю эстетическое переживание одной из высших базовых потребностей человека. Я считаю это потребностью, которая не развивается и не убывает в те или иные эпохи. Для описываемого случая не подходят категории эволюции или упадка. Дело в том, как именно те или иные социальные практики взаимодействуют с психическим, в частности, с личностными потребностями человека. Способ взаимодействия с пространством – один из объектов, на примере которого это отношение можно рассмотреть. И здесь мы можем констатировать, что отношения между социальным форматом и личностными потребностями имеют в истории разные конфигурации. Так, возможность взгляда вдаль в античности, Византии, в Древней Руси признавалась одним из обязательных прав личности. «Правило прозора» исчезает из градостроительной практики с началом петровской государственности XVIII века. Российская деревня в значительной сохраняет это правило вплоть до модернизационной деятельности советского времени.

Подчеркну и еще одно важное обстоятельство – здесь речь не идет об обладании эстетической ценностью. В область византийского и древнерусского права были включены такие вещи, которыми невозможно обладать, их можно только разделять. Желая обладать видом как раз и признавались нарушающими закон. Тот, кто узурпировал своей постройкой вид из окна соседа, то есть тот, кто сам хотел обладать видом, и подлежал наказанию. Подобное признание права на переживание красоты, столь легко данное в исторических практиках, в новейшее время оказывается продуктом сложного индивидуального внутреннего опыта, посредством которого человек с огромным трудом смещает свой горизонт с уровня «обладания» на уровень переживания-сопричастности. Так, у Жоржа Батая эстетическое восприятие требует привлечения понятия блага и присвоения: «Восприятие божественного и поэтического разворачивается в том же плане, что и неясные видения святых, – в том смысле, что через него мы можем сделать своим то, что нас превосходит; не имея возможности превратить его в собственное благо, мы можем все же прикрепить его к себе, к тому, что уже как-то трогало нас. Таким образом, мы не умираем целиком и полностью: пусть эта нить тонка, но все же она связывает то, что было воспринято, с моим я»^[132].

Подобная идея – переживания прекрасного без попытки это прекрасное присвоить – гораздо проще и легче описана у Абрахама Маслоу: «Восхищение ничего не просит от человека, ничего не требует и ничего не получает. Оно непреднамеренно и бесполезно, оно скорее пассивно-рецептивно, нежели активно-наступательно. В чем-то оно подобно состоянию даосской созерцательности. Созерцающий человек, ощутив трепет восхищения, никак не влияет на него, скорее само переживание изменяет человека. Это состояние можно сравнить с той охотной безвольностью, которая охватывает купальщика, покачиваемого легкой волной, или с трепетным восторгом, смешанным с безличным

интересом, которое охватывает нас, когда мы наблюдаем, как заходящее солнце медленно расцвечивает облака над горизонтом»^[133].

И далее Маслоу дает следующее объяснение описываемому переживанию: «Мы ничего не требуем от заката, не в силах повлиять ни на него, ни на рожденный им душевный трепет. В этом смысле наше восприятие свободно от личностных проекций, мы не вкладываем в него свои бессознательные желания и стремления, мы не пытаемся придать ему форму, как делаем это, глядя на пятна Роршаха. Переживание не служит для нас условным сигналом и не становится символом, потому что за ним не стоит никакого подкрепления или вознаграждения»^[134].

Мой тезис состоит в следующем: эстетическое переживание удерживает настоящее, удерживает, а точнее – восхищает человека до переживания настоящего, не давая наличному восприятию уплотниться в знак. Потому что как только закат становится метафорой, как только переживаемое пространство начинает конвертироваться в знаки, немедленно распадается связь между телесным (одновременно визуальным и кинестетическим) переживанием пространства и «мыслью» о нем.

Возвращаясь к «ужасному» – к драматизму советских построек, мы можем заметить, что пространство советских городов и поселений узурпирует в первую очередь право на «прозор», постройки перекрывают перспективу. Алферова писала: «Массовое новое строительство не считалось с пространственной системой исторических городов, их художественными закономерностями. Кроме того, при их реконструкции совершенно не учитывался природный ландшафт местности. Для удобства нового строительства в старых частях города производилась нивелировка городской территории: засыпались рвы, овраги, сглаживались скальные выходы»^[135].

Переживание пространства в равной степени присуще мне и моим спутникам-фольклористам, жителям советских деревень и их досоветским предкам, а также жителям древнерусских и византийских городов. Соединение открытого взору пространства, тела, вдоха, «небес и вод», высоты и глубины обеспечивает наличие некоего переживания, которое составляет базовую общечеловеческую потребность. Она не сводится к типу практики и не определяется ею. Это место личностной свободы, место, откуда совершается киркегоровский «выбор себя». Этот факт входит в противоречие с теми определениями, которые предлагает научная парадигма, в прочих вопросах и определениях для меня очень близкая.

О.В. Беззубова в статье «Историчность эстетического взгляда»^[136] характеризует классическую и неклассическую эстетику следующим образом: «Эстетическое переживание в классическом понимании является результатом, во-первых, непосредственного чувственного восприятия, во-вторых, – процесса интерпретации, актуализирующего личный опыт и интеллектуальный багаж субъекта. Социологическое направление указывает здесь на необходимость изучения социальных и исторических условий возможности такого переживания. В связи с этим критике подвергаются также феноменологический и структуралистский проекты анализа эстетического, так как и опыт, и язык являются продуктами истории. Произведение искусства может восприниматься как таковое (а именно: символический объект, наделенный ценностью и значением (Бурдьё)) только в том случае, если зритель соответствующим образом предрасположен, то есть не произведение искусства как объект эстетической оценки обладает определенными свойствами, а эстетический взгляд конституирует произведение искусства, наделяя его ценностью и значением».

В определении классическом кроме чувственного восприятия есть еще и интерпретация, которая определяется «интеллектуальным» багажом. То есть в этом случае кроме переживания есть его оценка, очевидным образом возникающая *a posteriori* и отформатированная историей (иначе – культурным багажом реципиента). Именно здесь закат перестает быть переживанием заката и становится закатом-знаком. В определении постклассическом уже само чувственное восприятие оказывается следствием заданного историко-культурной практикой формата восприятия. И в классической, и в постклассической эстетике первичное переживание не рассматривается как самоценный факт жизни. Переживание во всех случаях по какой-то странной причине (подозреваю, по причине картезианской установки) элиминируется от тела. В то время как именно оно – осязающее тело – здесь и сейчас испытывает нечто, с чем-то соединяется и тем самым оказывается полностью вовлеченным в настоящее.

9. Внутреннее время и опыт настоящего

И поэзия, и музыка имеют дело с нашими чувствами: когда мы слушаем музыку или читаем стихи, мы нечто чувствуем – не думаем, не интерпретируем, не понимаем, а если и понимаем, то в первую очередь что-то про самих себя. Эта простая мысль, я надеюсь, не требует доказательств. Для этого достаточно обратиться к собственному опыту. Но, как ни странно, говорить о характере переживаний по поводу той или иной поэтической (художественной) формы, оказывается, достаточно трудно: ходульный язык эстетики этому не способствует. Он не дает инструмента для описания связи формы текста (а мы будем говорить о нем) и того внутреннего психологического следа, который она оставляет в субъективном психологическом пространстве человека, это форму воспринимающего. И если о форме мы знаем достаточно много, то о следе – очень мало. Эстетическая реакция, которая рассматривалась Л.С. Выготским в контексте психологии, была им определена как разрядка напряжения аффекта, проявляющаяся в изменении мышечного тонуса и дыхательного ритма. С тех далеких пор было написано много работ, посвященных эстетической реакции или эстетическому переживанию. Последнее толкуется в информационном, когнитивном или, в лучшем случае, в перцептивном смысле^[137]. Каким-то удивительным образом переживание не рассматривается как временной объект. Эстетическую реакцию рассматривают как следствие переживания, как то, что по времени следует за испытанным ощущением. Но ведь мы знаем, что переживая мы сливаемся с переживаемым «объектом», мы синхронны.

«Необходимо, чтобы научное мышление, – отмечал Морис Мерло-Понти, – мышление обзора сверху (de survol), мышление объекта как такового переместилось в изначальное “есть”, местоположение, спустилось на почву чувственно воспринятого и обработанного мира, каким он существует в нашей жизни, для нашего тела, – и не для того возможного тела, которое вольно представлять себе как информационную машину, но для действительного тела, которое я называю своим, того часового, который молчаливо стоит у основания моих слов и действий»^[138].

Для того чтобы попробовать поговорить об опыте восприятия так, как предлагает Мерло-Понти, мы обратимся к одной из ярких особенностей фольклорной поэзии, а именно избыточности фольклорной поэтической речи (или, следуя фразеологии Ю. Тынянова, «нарастанию стилевых масс»^[139]) по отношению к событийному ряду фольклорного повествования^[140].

Избыточность фольклорной речи проявляется в многократных повторениях, происходящих на разных уровнях фольклорных текстов: полных повторениях мелодических фраз, частичных повторениях с заменой части фразы на мелодические вставки («ой, реди-реди», «лели-лели», «баю-бай» и пр.), параллелизмах и т. д.

Покажем это явление на двух примерах, сразу же отметив, что использование печатного текста для обсуждения временного феномена, коим и является звучащая организованная речь, существенно усложняет нашу задачу. Первый – отрывок из былины об Илье и Сокольнике, записанной Балашовым в 1964 году от супругов Чупровых (д. Боровская Пижемского с/с Усть-Цилемского р-на Коми АССР – от Чупрова Леонтия Тимофеевича, 61 г., и его жены Чупровой Анны Лукичны, 52 г. (ПИЯЛИ, КЗ, МФ, 514.1).

Ай, недалёко было от города от Киева,
не далёко, не близко – да за двенадцать вёрст;
де стояла застава да богатырская, не велика,
не мала – тридцать да собогатырей.
Они хранили-каравулили стольнёй Киев-град,
де залегала дорожка да ровно тридцать лет;
тут не конной, не пешой да не прохаживал,
не рыскуцёй зверь да не прорыскивал,
не есён сокол да не пролетывал.

Время, которое занимает исполнение приведенного выше фрагмента былины (экспозиция сюжета), – пять минут. Но при этом мы, слушатели, воспринимаем это повествование как очень медленное, почти бессобытийное. По мере произнесения появляется застава богатырская, появляется место, в котором она находится. Почему-то, чтобы это место появилось, повествователям нужны отрицательные параллелизмы. Они сначала изымают из изображаемого масштабируемость – «не далеко – не близко», «не велико – не мало»; потом называют то, чего в этом месте не было: не было конного, не было пешего, ни зверя, ни сокола – всех названных в этом месте не было. С точки зрения

событийного повествования достаточным было бы сообщение о том, что на этой заставе тридцать лет никто не появлялся.

Далее мы видим атамана Илью, умывающимся, одевающимся, молящимся и выходящим смотреть в подзорную трубу на четыре стороны.

Ай-де был атаманам Илья Мурамец;
пайутру ставал старой ранёшенько,
обмываитсэ старой да ключевой вадой,
ой-де Богу молитсэ, старой, да не помножку,
одевал козловы сапожки да на белы чулки,
он Богу молитсэ дак не помножацьку,
одевал ведь кунью шубу да на одно плечё,
а пухов-от колпак дак на одно ухо,
а-де брал он трубоцьку подзорную,
а выходил он сам дак на крылецюшко.

На западной стороне кто-то появляется, и это наметившееся движение также передается посредством отрицательных параллелизмов:

а ещчѣ зрит-смотрит в ту сторонушку во западну —
ой-де на запади стоит да полѣ чыстая,
полѣ чыстоѣ, да всё Куликова.
Ой-де не славный Буян-остров а тым шатайтсэ,
ай, не Саратовы горы да взгременяютсэ,
а, верно, едѣт богатырь да забавляйтсэ...

Происходит событийное торможение: действия Ильи описываются так, как если бы мы видели это в кино: мы видим, как он смотрит в трубу, и (следующий «кадр») сразу же видим то, что видит он. Но при этом тут же происходит выключение запущенной было визуализации: пресекается возможность визуального представления рассказываемого. Пресечение (депривация) достигается особым приемом – запуском воображения по ложному следу. То, что шатается, – не буян-остров. То, что взгременяется (начинает двигаться с грохотом), – не Саратовы горы. Что-то или кто-то начинает действовать, но мы не знаем что или кто. У нас есть рема, но нет темы. Сначала называются, а потом сразу же отрицаются объекты, которых мы уже почти представили действующими. И торможение, и визуализация, и последующая дискредитация визуального воображения происходят точно в тех местах, которые и формируют события повествования: на богатырской заставе никто не появлялся тридцать лет и тут вдруг появился кто-то.

Улыбка появляется до появления Чеширского Кота, грохот и шатание появляются до того, как появится тот, кто их производит. Второй фольклорный прием еще более сильный: нам предложено представить шатающийся остров, а потом остров из картинки убрать и оставить только шатание.

Вся эта сложная деятельность с появляющимися и исчезающими визуальными образами соответствует лишь одному шагу событийного уровня: у заставы появился неизвестный. Рассказ «стоит» в очень медленно раскрывающемся событии.

«Избыточность» фольклорной поэтической речи, переживаемая как торможение повествовательного событийного ряда, осуществляет тем не менее какую-то особую работу над нашим восприятием. Состояние, которое ты испытываешь, слушая былину, подобно состоянию человека, подвергаемого гипнозу: сначала возникает очень резкое желание избавиться от наваждения, возникает сопротивление навязываемому посредством звучащей ритмической речи состоянию, но если прослушивание продолжается, ты переключаешься в особое, непривычное переживание времени. (Читатель может проверить это на себе: этот отрывок размещен в виде звукового файла на сайте: <http://seance.ru/blog/bogatyri/>).

Пока остановимся на этом выводе и рассмотрим другие виды избыточности. Еще одно проявление избыточности – тавтология. Обратимся ко второму примеру. Песня «Горе» была записана от

Аграфены Ивановны Глинкиной, замечательной песенницы^[141], и спета для записи А.В. Никитиной (<http://www.folk.ru>). Обратим внимание на последние строки песни.

Расти, дочка, дятлей,
 Расти, дочка, дятлей,
 А как и я узрастила.
 Горюй, дочка, горя,
 Горюй, дочка, горя,
 А как я прогрёвала.
 Ходи к матушке в гости,
 Ходи к матушке в гости,
 Пока матушка жива.
 Пока матушка жива,
 Пока матушка жива,
 Дорожёненька мила.
 А как матушка умрёт,
 А как матушка умрёт,
 Дорожка заростёт.
 Заростёт дорожёненька,
 Заростёти широкия
 Травою-муравою.
 Травой-муравою,
 Травой-муравою,
 Рощаю зияною.

Поэтическое повторение позволяет переживанию случиться. Переживание происходит во времени. Повторение, ритм создают для него необходимую временную форму: расширенное за счет ритмической структуры настоящее.

В нем, так организованном, увеличившемся в объеме настоящем, за счет повторения происходит накопление эмоционального содержания, разрешающееся внутренним взрывом, превращением. И именно тогда мы чувствуем, что с нами случился важный эмоциональный опыт. Это особенно легко прочувствовать на втором примере. С точки зрения содержания последние строки не нужны, уже все понятно: «а как матушка умрет, дороженька зарастет». Но мы поняли, но еще не прожили это событие. Мы еще не пережили его как опыт. От переживания факта утраты связи с близким человеком как утраты собственной целостности и до принятия такой – потраченной, уязвленной – формы своего я как настоящего проходит большой отрезок биографического времени. Для того чтобы это с нами случилось, чтобы мы пережили эту маленькую, но собственную смерть, песня длится, разворачивая метафору на еще шесть мелострок.

«Основу восприятия ритма, – отмечает психолог Ауэрбах, – составляет способность к схватыванию и осознанию последовательных элементов как единого целого, аналогичная нашей способности охватывать взглядом часть пространства с определенного угла зрения. Эту способность к схватыванию-пониманию (capacity for apprehending) часто называют психическим настоящим (psychic present), поскольку оно соответствует восприятию, в котором существуют одновременно следующие один за другим элементы. Такой является наша способность воспринимать простые выражения, как напр., номер телефона. Психологическое настоящее (the psychological present) имеет границы, которые связаны как с длительностью, так и с природой элементов. Так, можно воспринимать последовательность двух идентичных звуков, которые следуют с пороговым интервалом от 0,1 с до 1,8 с, как единое целое. За пределами этой длительности звуки становятся элементами, воспринимаемыми как независимые друг от друга. Но сколько элементов можно воспринимать в этом настоящем?» – и далее, отвечая на этот вопрос, Ауэрбах отмечает особенность восприятия времени, представляющую мне очень важной для нашего рассуждения об избыточности фольклорной поэзии: «Здесь, – пишет ученый, – необходимо провести различие между разрозненными элементами и элементами, образующими структуру. Хотя мы способны схватить и осознать только около 5 букв алфавита, предъявленных в беспорядке, мы вполне можем воспринять 12 слогов, образующих стихотворение. В воспринимаемой структуре, независимо от того, повторяется она или нет, мы

воспринимаем подгруппы, называемые блоками (chunks). Чем больше секционировано (разделено на части или блоки) воспринимаемое единство, тем дольше может быть психическое настоящее»^[142].

Обращаясь к элементарным формам звучащей речи, мы обращаемся к вещам, подобным явлениям микромира. В них скрываются энергии огромной силы. Но характер этих энергий обнаруживается только в синтезе воспринимаемого временного объекта с воспринимающей личностью. Здесь представляется неуместным говорить о воспринимающем сознании. Скорее – о теле. В подобных актах восприятия задействованы какие-то другие – эмоциональные и психофизиологические – стороны личности. И путь к ним лежит через опыт тела, реагирующего на повторение.

Жиль Делёз, рассматривая вопрос о повторении, обращается к тезису Юма, по которому повторение, ничего не меняя в повторяющемся объекте, что-то меняет

в созерцающем его сознании. Здесь опять философ говорит о сознании, а не о теле, но тем не менее он пытается объяснить, как работает повторение. «Юм объясняет, – пишет Делёз, – что независимые тождественные или сходные случаи в воображении сливаются. Воображение объясняется здесь как сила сжатия: чувствительная пластинка, способная удерживать одно, когда появляется другое. Это совсем не память и не операция понимания, сжатие – не рефлексия. Собственно, оно образует синтез времени. Последовательность мгновений не образует время, но заставляет его распасться; она лишь отмечает вечный срыв точки рождения времени. Время образуется только в первоначальном синтезе, относящемся к повторению мгновений. Синтез вдавливают независимые последовательные мгновения друг в друга. Таким путем синтез утверждает проживаемое настоящее, живое настоящее. В этом настоящем и разворачивается время».

Итак, ритмически организованная избыточность фольклорной речи, во-первых, за счет повторения переселяет нас в длящееся настоящее. Во-вторых, пребывание в настоящем, претерпевание длящегося времени, весьма пассивное, казалось бы, состояние своим результатом имеет эмоциональный опыт огромной силы.

Отрицательные параллелизмы, другой рассмотренный нами тип повторения, увеличивают словесную массу, приходящуюся на «долю» действия, и предлагают нам переживать категории до предметов, свойства – до их носителей. В таком настоящем возникают самодостаточные признаки – греметь, шататься, создается пространство категорий и проблематизируется мир, на который они могут быть спроецированы. Это настоящее, в котором улыбки существуют до и отдельно от котов. Повторение смыкает и удерживает воспринимаемое и воспринимающего в некую общую форму, общее синхронизированное временное тело.

Мне кажется, что подобная форма и составляет первичный знак или прагмему.

Заключение

Научное исследование предполагает максимально полный анализ той или иной темы в рамках определенной предметной области. Последовательность обычно такова: сначала тема, (например, о мусоре), потом – предмет (о мусоре как социальной практике деревни и города). Настоящая книга не является научным исследованием в строгом понимании, хотя тем не менее я полностью отвечаю за привлеченный здесь научно-методологический аппарат. Во Введении, а также в каждой главе я определяла собственные методологические предпосылки, которые и позволяли рассматривать обстоятельства общей для автора и читателя жизни как феномены символического порядка. Их анализ позволил обнаружить и включить в поле рефлексии некоторые содержания и смыслы, присутствующие в жизни, но скрытые за привычностью повторения. Именно в этом – в перемещении объектов из бессознательной области в область рефлексии – и состояла моя задача. Каждый из описанных феноменов символического порядка может послужить самостоятельной исследовательской темой для наук социогуманитарного цикла. Но для меня гораздо важнее другое. Выражаясь определениями Мамардашвили, гораздо важнее «топология событий знания и понимания». Рассматривая практику действия с мусором, полоскания белья, прослушивания фольклора, любования видом и пр., я действовала подобно эпическому сказителю, который, как было показано выше, создает посредством собственной речи категории понимания. Я рассматривала полоскание белья как форму любви и признания, обращение с мусором – как форму доминирования, контроля и ответственности, воду – как категорию психологической трансформации, образ Хозяйки Медной горы – как форму границы внутреннего опыта, уничтожение чучел – как форму социального единства и разделения и т. д. Предложенным формам понимания можно следовать или противиться,

но следует признать, что обнаружение и описание символического порядка вещей неизбежно предполагает наличие другого символического порядка, который и обеспечил возможность подобного анализа. Другой порядок, складывающийся в процессе рассмотрения тех или иных феноменов обыденной жизни, не может быть мною помыслен и отрефлексирован, поскольку он не объект, но условие возможности взгляда. Напротив, обнаружение символического порядка в событиях и практиках позволяет понять их условную природу или «мягкость». И, вероятно, этот факт тоже очень непросто принять. Но если его все-таки принять, то тогда придется озаботиться многими новыми практическими вопросами. Например, каким образом, посредством каких институтов может быть сконструирован пригодный для общежительства мир поколения тысячных, поколения, застрявшего между Марианской впадиной, сталинским парадом, строительным бизнесом и отношениями ребят и зверят? Можно также задуматься о том, как выразить свою любовь и признание, и, если супруги нынче не полощут белье, может быть, осознать супружескую поездку в супермаркет как подобную практику и с удовольствием ее выполнять. Возможно также, что откровенность крестьянской культуры может подвигнуть нас к пониманию не выговоренных и даже не осознанных городской культурой переживаний. Особая значимость свойственных отношений, эксплицируемая и легализованная крестьянским ритуалом, культурой современного города осознается с трудом. Принятие понятной крестьянину Д.И. Лукичеву мысли о том, что человек вовсе не «царь природы», что у природы есть свой Царь, может несколько поубавить нашей технократической спеси и привести к вполне практическому выводу о том, что с природой нужно договариваться, но вовсе не «царить». И т. д. и т. п. Мне трудно предугадать, как могут быть развернуты предложенные к обсуждению темы, но я надеюсь, что моему читателю думать об этом будет интересно.