

**ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(ПУШКИНСКИЙ ДОМ)
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ОТДЕЛ ФОЛЬКЛОРА**

К. Богданов

Повседневность и мифология

Исследования по семиотике
фольклорной действительности



Санкт-Петербург
«Искусство—СПБ»
2001

УДК 39

ББК 87

Б73

Федеральная программа книгоиздания России

Научный редактор — доктор филологических наук

Е. А. Костюхин

Художники *М. Лидина, С. Пилипенко*

К. А. Богданов

Б73 Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. — Санкт-Петербург: «Искусство—СПБ», 2001 г. — 438 с.

ISBN 5-210-01554-8

Первое среди отечественных гуманитарных исследований, всецело посвященное фольклористическому и культурно-антропологическому изучению повседневной жизни. Построено на материалах фольклора, этнографии, социальной психологии. Автор аргументированно показывает, какими мифологическими и ритуальными значениями обладают игра в жмурки и советская очередь, чиханье и курение, литературные и устные тексты, связанные с темой каннибализма. Адресовано специалистам по фольклору и этнографии, а также широким кругам гуманитариев, педагогам и студентам.

УДК 39

ББК 87

© Издательство «Искусство—СПБ», 2001 г.

© К. А. Богданов, текст, 2001 г.

ISBN 5-210-01554-8

© М. Лидина, С. Л. Пилипенко, оформление, 2001 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Большинство фольклорных жанров, которые мы еще привычно связываем с народным творчеством, постепенно уходят из жизни не только современного горожанина, но и деревенского жителя. Изучение таких жанров — будь то былина, сказка или историческая песня — сегодня в значительной степени напоминает работу археолога или палеоантрополога, прибегающих к ретроспективным методам анализа и гипотетическим объяснительным моделям. Но что это значит? Можно ли сказать, что, лишившись традиционной фольклорной культуры, наш современник бесповоротно расстался с тем, что некогда придавало смысл самой этой культуре? Чем замещается традиционный фольклор в современном обществе? Каковы дискурсивные составляющие «информационного пространства» повседневности? Насколько инновативны наши речевые и поведенческие предпочтения, бытовые практики и идеологические теории?

Читатель может спросить, почему эти вопросы ставятся как фольклористические, ведь изучение традиций и инноваций не сводится к фольклористике, но составляет задачу различных гуманитарных дисциплин — литературоведения и этнографии, психологии и социологии и т. д. Ответ здесь один — именно поэтому. Коль скоро нас интересуют традиции, имеющие отношение не только к литературе, но также к этнографии, не только к психологии, но также к социологии и т. д., нам не избежать обращения к тому, что пока еще называется фольклористикой. Вопрос в том, что это нам дает.

Не отказываясь от принципиального (хотя и не лишённого известной метафизики) убеждения старой фольклористики в том, что представление о духовной культуре невозможно вне коллективизирующих и обезличенных форм творчества, естественно думать, что такие формы существуют и сегодня. Помимо авторских, харизматически индивидуализированных объектов материальной и вербальной культуры социальная повседневность демонстрирует актуальность в культурном обиходе современника вещей и явлений, идеологическое функционирование которых в большей или меньшей степени безразлично к их «авторскому» происхождению. Это ценности не индивидуализирующего, но коллективизирующего свойства: они принадлежат всем и вместе с тем — никому в отдельности. Фольклорный «спрос» на коллективизирующие ценности культуры не означает, конечно, их коллективного же «предложения», но означает, что первое здесь важнее второго: общее важнее частного, закономерное — случайного.

Изучая коллективные формы культуры, фольклористика постоянно и слишком очевидно рискует репрезентативностью своих обобщений. Что считать коллективными формами культуры, а что нет? Наследуя сложившиеся представления о привычном «метатексте» фольклорной действительности (ограниченной привычными жанрами, сюжетами, вербальными и акциональными формулами), современная фольклористика не может вместе с тем не считаться с экспликацией фольклорного наследия в казалось бы «нефольклорных» текстах культуры и повседневности. Традиционное определение фольклористики как науки, изучающей устное народное творчество, необходимо корректируется в этом случае

соотнесением различных аспектов «коллективизирующей» наррации и форм коммуникации, «массовых» стереотипов социального дискурса. Неудивительно, что взгляд на фольклорный текст как на текст, существующий в режиме его гетерогенной рецепции (и зависящий в этом смысле также от исследовательского к нему отношения), постепенно приходит на смену абсолютизации фольклорного объекта в нем самом. Изучение же самого фольклора все чаще претендует служить также изучению нормативно формализующих механизмов жизни и культуры, практик повседневного поведения человека.

В большей степени, чем в других гуманитарных науках (за исключением, может быть, социологии), необходимость «панорамного» обзора культурных явлений наталкивается в фольклористике на методические возможности *достаточного* описания. В отечественной фольклористике, изначально более связанной с литературоведением, чем с этнографией, фундированность соответствующих описаний мыслилась, как правило, вполне экстенсивно — вопрос решался количеством текстов и их (ин)вариантной конфигуративностью. О пользе таких работ спорить не приходится, но, как и в любой другой гуманитарной науке, количественное, «суммарное» наращение анализируемого материала — это хотя и необходимое, но в какой-то мере иллюзорное правило. Нельзя объять необъятное. Однако дело не только в этом, а и в том, что хотя фольклористика и изучает тексты, фиксируемый текст фольклора — это текст, который в принципе является фольклорным только до тех пор, пока он допускает в себе какие-то изменения, пока он не является текстом каноничным, окончательным, короче говоря, пока он не хочет быть

только *текстом*!¹ . Понимание данного обстоятельства породило в современной фольклористике множество сменяющих и дополняющих друг друга способов интерпретации социального дискурса, которые стремятся учитывать разномасштабность и вместе с тем определенную связанность его *гипотетически системных* элементов. Семиотика, герменевтика, феноменология оказались актуальными для фольклористической науки именно с этой точки зрения. В целом — при всем различии перечисленных наук — их методологические ориентиры совпадают в том отношении, в каком они ориентируются на понимание фольклорного материала в его знаковом, смысловом и прагматическом многообразии. Понятно, что, сосредоточиваясь на каком-то определенном аспекте фольклорной действительности, другие ее стороны так или иначе остаются в тени — никаких альтернатив этому обстоятельству *наука* предложить и не в силах, — но важно, что изучение частей и фрагментов не превращается при таком подходе в декларацию односторонней редукции, в иллюзию «объяснительного монизма» (К. Лоренц), сводящего интерпретацию фольклорных значений к какой-либо одной интерпретационной модели.

В той мере, в какой мы готовы признать фольклор явлением социальной жизни и вместе с тем — фактом нашего сознания, воображения и чувства, его изучение предполагает взаимодополнительную и потому (в бук-

¹ В отечественной фольклористике одним из первых, кто отстаивал такое понимание фольклорного текста, был Б. Н. Путилов. См. напр.: Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 191—193.

вальном смысле) — сложную интерпретацию. Система любого объекта понимается как взаимосвязь и взаимозависимость ее репродуктивных элементов (обеспечивающих существование системы). «Наличное устройство» фольклорной системы (системы постольку, поскольку мы признаем за фольклором коллективизирующую и, значит, системно продуцирующую силу) подобно наличному устройству любой системы: оно, как пишут теоретики системного анализа, *непостоянно* и «способно изменяться в широчайших пределах под воздействием внешних сил. Во всей этой гамме неустойчивостей устойчиво лишь одно — само существование системы»¹. Присваивая настоящей работе подзаголовок «Исследования по семиотике фольклорной действительности», я отталкивался от вышеприведенного понимания фольклорной системности и соответствующей этому пониманию методологии. Семиотическая методология — сегодня слишком разнообразная, чтобы говорить о каком-либо жестком круге диктующих ее правил, — понимается в данном случае широко, прежде всего, как *практика* междисциплинарных и интегративных исследований социального смыслообразования².

Изучение фольклора сближает гуманитарные дисциплины и вместе с тем способствует их самоопределению. Невостребованное вчера становится в этом процессе актуальным сегодня, приближая исследователей

¹ Беспалов В. Е., Сальников Л. В. Введение в функционалистику. Свердловск, 1991. С. 15.

² Ruthrof H. Meaning: an Intersemiotic Perspective // *Semiotica: Journal of the International Association for Semiotic Studies*. 1995. Vol. 104. No 1—2. P. 23—43.

к пониманию закономерностей в хаотичном мире окружающей нас культурной реальности. Собрание предлагаемых ниже работ было инициировано желанием проиллюстрировать такие закономерности на примере некоторых тем и сюжетов, «тематическая» приуроченность которых может показаться случайной и даже маргинальной, но при этом позволяет судить о характере фольклорных представлений, пронизывающих современную культуру и обладающих семиотической эффективностью не только ретроспективного, но также прогностического порядка. Подчеркну, что речь ниже идет, прежде всего, не о текстах, а об определяющих их бытование идеях, демонстрирующих, с одной стороны, содержательную актуальность фольклорной компоненты культурной действительности, а с другой — методологические приоритеты самой современной фольклористики (и — шире — культурной антропологии). В центре внимания — эвристический опыт традиции, мифологизирующая сила повседневности.

Некоторые из статей, вошедших в сборник, уже печатались¹. Для настоящего издания все они в значи-

¹ Игра в жмурки: контексты традиции // Русский фольклор. Т. XXX. СПб., 2000; Чиханье: явление, суеверие, этикет // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998; Каннибализм: история одного табу // Пограничное сознание (Альманах «Канун». Вып. 5). СПб., 1999; Курение как фольклор: к социальной истории курения в XX веке // Мифология и повседневность. Вып. 2. Материалы научной конференции 24—26 февраля 1999 г. СПб., 1999; Советская очередь: социология и фольклор // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 8. СПб., 2000.

тельной степени переработаны и дополнены новым материалом.

Мне посчастливилось на разных этапах работы обсуждать свои идеи с друзьями и коллегами, пользоваться их советами и помощью. Моя особая благодарность Александру Панченко и Виктории Панченко, Николасу Винтеру, Любове Бугаевой, Марине Власовой, Виктору Манжурину. Участь первого читателя и первого критика стойко выдержала Марина Черных.

ФОЛЬКЛОРНАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ: ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ

Миф? Имеешь ли ты в виду нечто настолько древнее, что оно *больше уже* не наводит скуки?

Элиас Канетти «Заметки»

1. Наука о фольклоре и понятие традиции

Любому фольклористу, задумывающемуся о предмете своей науки, приходится рассуждать методом от противного. Чтобы ответить на вопрос, что́ является предметом фольклора, следует иметь в виду, что́ предметом фольклора не является. Но уже здесь его подстерегает первая сложность. Очертить границы фольклора без того, чтобы не заступить «территорию» других научных дисциплин, оказывается делом совершенно невозможным. Фольклористика включает элементы различных гуманитарных дисциплин: литературоведения и истории, этнографии и психологии, философии и социологии, археологии и географии и т. д.¹ Из этого осоз-

наваемого или не осознаваемого фольклористами положения дел вытекает обстоятельство, определяющее специфику самого фольклористического анализа, претендующего на некий гуманитарный универсализм, с одной стороны, а с другой — акцентирующего момент различения, дизъюнкции.

При том что фольклористы, занятые разработкой традиционных фольклористических проблем, в общем не слишком склонны к экспликации своих теоретических предпосылок, нужда в этой экспликации становится существенной, когда дело касается материала, обнаруживающего «фольклорную» феноменологию в несвойственном для нее контексте — в контексте современной культуры, городского быта, литературы, научного дискурса и т. д.² Очевидно, что в той мере, в какой фольклор остается актуальным термином современной культуры, его использование не обходится без компромиссов, позволяющих, с одной стороны, «осовременивать» фольклор, а с другой — «фольклоризовать» саму современность. Зададимся вопросом: каким образом такие компромиссы реализуются и в какой степени они при этом осознаются?

* * *

Парадокс, так или иначе определяющий бесконечные и часто схоластические споры о природе фольклора, несомненно заложен в самом понятии «фольклор», предполагающем такую сферу смысла (*logos*), которая, с одной стороны, репрезентируется множеством (*folk*), а с другой — существует в порядке ее индивидуальной рецепции (имею ли я, как субъект этой рецепции, отношение к самому этому «народу»?).³ Идеологическая

подоплека исследовательских предпочтений видна в данном случае из того, в какой степени изучение фольклора детерминируется пониманием «народа» и «народности». Понимание «народа» как чего-то, что принципиально противостоит исследователю, сближает фольклористический и естественно-научный анализ. Фольклор в этом случае мыслится таким же предметом изучения, как, например, движение планет, требующим объективных методов анализа и посильного исключения исследовательского субъективизма. Исследовательское «растворение» себя в «народе», напротив, субъективизирует аналитические стратегии и ориентирует исследователя на более или менее изошренную герменевтику и самоописание.

Идеологический, экстранаучный подтекст фольклористического изучения культуры не приходится преувеличивать. Достаточно вспомнить предметные и методологические превратности отечественной фольклористики, некогда хрестоматийно определявшей дореволюционный русский фольклор как творчество «всех слоев населения, кроме господствующего», а послереволюционный — как «народное достояние в полном смысле этого слова»⁴. Социологические наблюдения однозначно свидетельствуют: там, где появляется проблема определения понятия «народ», там всегда появляется некто, кто выступает от имени народа и берет на себя функцию его представительства, легитимации. Более того, без представительства «народа» как «народа» никакого «народа», собственно говоря, и не существует: его место «само по себе» семиотически вакантно⁵. С исторической точки зрения возникновение и развитие фольклористики очевидно выражает актуальные

задачи такого представительства, с одной стороны, в пафосе цивилизаторских усилий, политике внешней и внутренней колонизации, а с другой — в настроениях социокультурного самоопознания, поиске «своего», родового, подлинного начала⁶.

Факторы, определившие институциональный статус понятия «фольклор» в отечественной науке, еще не являются в достаточной степени изученными, но в целом и сегодня можно судить о том, что они характеризуются причинами не только научного, но также идеологического и даже пропагандистского характера. Симптоматично, что, исторически определяясь в своем формировании интересом исследователей хотя и к традиционной, но при этом живой культуре, отечественная фольклористика постепенно превратилась в науку, изучающую факты культуры по преимуществу уже ушедшей и вполне архивной. В ретроспективной оценке — поразительно, насколько это простое и в общем-то очевидное обстоятельство упорно игнорировалось (и все еще продолжает игнорироваться) фольклористами, полагающими, что фольклор — это только то, что уже когда-то попало в поле зрения классиков фольклористики. Романтическое убеждение в законченной оформленности народной культуры, неизменно или почти неизменно воспроизводящей себя в уже готовых культурных формах, в социально-историческом контексте авторитарной и, позже, тоталитарной государственности, несомненно, не лишено идеологического смысла. В условиях идеологии, требующей от культуры считаться лишь с тем, что уже идеологически определено, раз и навсегда оценено, исследователю всегда легче иметь дело с таким предметом изучения, который удов-

летворял бы predetermined положениям идеологии. Прошлое, с этой точки зрения, естественно, надежнее, нежели настоящее, — традиционный фольклор надежнее, чем то, что может допустить ревизию его привычных форм и столь же привычного содержания⁷.

В отечественной фольклористике предметом научного внимания первоначально, как известно, явились записи, сделанные в кругу крестьянского общения или инсценировавшие такое общение: песни, былины, сказки, паремии. Собирателем и исследователем таких записей, как правило, принадлежал к элите — пусть даже и маргинальной, с количественной точки зрения, но зато претендовавшей на определенные идеологические полномочия (а иногда и обладавшей такими полномочиями) в области «народной» репрезентации, фетишистской (само)легитимации (скажем, «славянофильской» или «западнической») и часто социального прожектерства. Идентификация аутентичных тем и сюжетов, олицетворяющих «народ» и репрезентирующих народную культуру, варьировала в этих случаях от абсолютизации народного как Другого до отрицания самой дихотомии Свой / Другой⁸. Понятно, что в реальной практике фольклористики та и другая позиции, как правило, никогда не присутствовали в чистом виде. Скорее это полюса, определявшие методологические и предметные акценты фольклористических исследований⁹, но именно они позволяют оставаться термину «фольклор» таким, какой он есть, — расплывчатым и не слишком определенным в своем научном и тем более ненаучном употреблении.

В той степени, в какой можно говорить о сложившейся фольклористической теории, последняя в целом

представляет собою набор понятий и приемов («популярный понятий» в терминологии С. Тулмина¹⁰), изначально и повсеместно формализованных в приложении к материалам «народных традиций». Не только в России, но и в Европе основной акцент в фольклористической оценке таких материалов ставился на устное или, во всяком случае, словесное творчество, но при спорадически декларируемом на этом основании различении «фольклора» и «не-фольклора» это различие никогда не было достаточно последовательным¹¹).

Удивляться этому не стоит. В отечественной фольклористике основными детерминантами фольклористического изучения «народных традиций» явились, повторимся, категории «крестьянского» и «устно-поэтического» характера фольклора. Фольклором, с этой точки зрения, строго говоря, может считаться только то, что а) имеет отношение к крестьянам и б) удовлетворяет критерию устности. Словосочетания «городской фольклор» или, например, «письменный фольклор» должны считаться абсурдными или, во всяком случае, научно незаконными. Но вот вопрос: что нам делать тогда, когда, предположим, крестьянский фольклор подвергается письменной трансмиссии, а устное творчество появляется в городе? Одно из компромиссных и по-своему логичных решений данной проблемы предложил Н. И. Толстой. Сопоставляя признаки традиционного крестьянского фольклора с признаками типологически сближаемого с ним «городского фольклора», Толстой предложил характеризовать городской фольклор как «своего рода антифольклор, способный к централизации и письменной форме, но сохраняющий, как правило, анонимность»¹². В глав-

ном, по Толстому, крестьянский и городской фольклор отличаются по следующим признакам: с одной стороны, «устойчивость репертуара в системе жанров и во времени», «наличие разветвленной системы жанров и ее консервативность, устойчивость», «относительная независимость от литературы, традиционность», «широта социальной базы», а с другой, соответственно, «неустойчивость, быстрая смена репертуара», «значительная редукция жанровой парадигмы, расплывчатость границ жанра», «узость социальной базы, связь с мелкими социальными группами и профессиями»¹³. Заметим, однако, что, даже отвлекаясь от небесспорности данных признаков именно для крестьянского и городского фольклора, это признаки не фольклора, как такового, но возможной спецификации понятия «фольклор». Если оценка городского фольклора предполагает разговор о материале, в целом характеризующемся фольклорным бытованием и отличающемся от традиционного крестьянского фольклора специфически городскими особенностями, значит ли это, что городской фольклор не является фольклором вообще или является «антифольклором»? Если значит, то тогда можно говорить и о том, например, что стоматология является антимедициной по отношению к кардиологии.

Н. И. Толстой не отказывает (и в этом его позиция отличается от позиции многих других фольклористов) в необходимости изучения того, что он называет «антифольклор», но полагает, что «это новое явление требует особого социологического подхода и некоторых специфических или дополнительных способов изучения»¹⁴. С таким требованием, конечно, нельзя не согласиться, но вопрос остается тем же: значит ли это, что

указанные способы и подходы определяются еще чем-то, кроме того, что в одном случае изучается крестьянский фольклор, а в другом некрестьянский? Значит ли это, наконец, что для изучения крестьянского фольклора такие способы уже окончательно выработаны?

В отличие от отечественной фольклористики, где различие крестьянского и некрестьянского фольклора, при всех оговорках, выглядит адекватным исторической действительности еще конца XIX века и даже начала XX века и в этом смысле хотя бы теоретически может служить критерием в определении предмета фольклористики, в западноевропейской научной традиции — то есть там, где сложилось само понятие фольклора, — такое различие изначально не играет определяющей роли. Западная Европа не знает столь жесткого противопоставления города и деревни и, в частности, устной и письменной культуры, каким оно было в России. Совсем или почти ничего не значит то же противопоставление для американской культуры и, соответственно, американской фольклористики¹⁵.

В каждом конкретном случае — отдельной страны, культуры, исторического периода и т. д. — применение термина «фольклор» требует собственных и специальных оговорок. Ричард Дорсон, предложивший некогда различать собственно фольклор (Folklore) и все то, что может им выглядеть, — «фальшлор» (Fakelore), — исходил из того, что национальная традиция является достаточным критерием, чтобы отличить «свое» от «чужого», а подлинное от мнимого¹⁶. В недавно вышедшей работе Реджины Бендикс «В поисках аутентичности: создание фольклористики» (1998) убеждение Дорсона подвергнуто сильному сомнению¹⁷. Коммерческие и

идеологически инспирированные формы «фальшлора», о которых писал Дорсон, бытуют и адаптируются в соответствии с такими законами трансмиссии и репродукции, которые практически не отличаются от традиционно фольклорных¹⁸. В этом смысле даже в рамках одной национальной культуры различие подлинного и мнимого, настоящего и «ненастоящего» фольклора так или иначе зависит от конкретики историко-культурных и историко-научных особенностей фольклористического анализа.

Фольклористическая ориентация на «народ» и «традицию» неизбежно превращает фольклор в тему соблазнительного, но вместе с тем болезненного теоретизирования. Ситуация эта остается актуальной и в наши дни. Все более многочисленные определения термина «фольклор» свидетельствуют здесь, по-видимому, все же не столько о «хаосе в головах практикующих фольклористов относительно предмета их так называемой науки» (по ядовитому замечанию Фрэнсиса Аттли¹⁹), сколько об актуальной открытости возможных критериев эвристической репрезентации «традиции» и «народа».

В отвлечении от национальных, конфессиональных, тематических и иных аспектов фольклористики, ее общим ориентиром является сегодня то, или даже только то (обстоятельство, собственно, и позволяющее говорить о фольклористике как об интернациональной дисциплине), что *объект фольклора полагается относящимся к традиции и специфическим способам ее коллективной («народной») экспликации*²⁰. В свое время А. Мариню писал: «Традиции — область фольклора, но не все традиции фольклорны»²¹. Итак, вопрос за-

ключается в том, что считать фольклорной традицией и каким образом она дает о себе знать? Возможно ли ее «аутентичное» описание?

* * *

Фольклористическое использование термина «традиция» не отличается строгой определенностью. По мнению норвежского исследователя А. Клеппа, фольклористы в целом используют термин «традиция» в трех отличающихся друг от друга, хотя далеко и не всегда отрефлексированных в этом различии, значениях: под традицией понимается 1) формальное единство элементов культуры, материал, сохраняемый и передаваемый во времени (составной частью такого материала является фольклор), 2) само сохранение и передача соответствующего материала (традиция уподобляется в этом значении коммуникативной деятельности, демонстрирующей наглядную сохранность «представления», «перформенса» культуры, а фольклор — типу такого «представления»), и наконец, в более широком значении, 3) некий интрасоциальный процесс, обеспечивающий развитие культуры в направлении устойчивости и преемственности (фольклор эксплицируется в ходе такого процесса). А. Эриксен добавляет к этим значениям еще одно: традиция — понятие, указывающее не только на материал культуры, коммуникативную деятельность и культурный процесс, но также на определенные и, как правило, положительные ценности культуры. «Традиция» — это, таким образом, еще и оценочное понятие²².

В дискуссиях относительно предмета и методов фольклористики оценочное значение термина «традиция» играет, казалось бы, латентную, скрытую, но, не-

смотря на это, чрезвычайно существенную роль. Изучение фольклора трудно представить вне имманентной оценки обнаруживающей его культурной традиции. Фольклор является фольклором в той степени, в какой он позволяет указать на «традиционность» соответствующего ему социокультурного дискурса. Но что это значит? Прежде всего то, что данный дискурс наделен ценностью не сиюминутного, но некоего ретроспективно-стабильного порядка. Даже если конкретный фольклорный материал оценивается невысоко, он ценен как напоминание о реальных или воображаемых свидетельствах устойчивого социокультурного опыта. В истории фольклористического подхода к культуре оценочные импликации в понимании «традиции» варьируют весьма широко, но важно, что основным стимулом в самих этих вариациях неизменно выступает, как это хорошо показал в ряде работ Герман Баузингер, актуальность фольклора в ситуациях осознанной неустойчивости, текучести, ненадежности социокультурного контекста повседневности. С социологической или, точнее, социопсихологической точки зрения актуальность традиции для повседневности может быть соотнесена с известной концепцией Питера Бергера о «спасительной» для общества возможности символизировать социальную действительность, конструировать «символическую вселенную» (*symbolic universe*) за счет материальных и ментальных образований культуры. В контексте повседневного опыта традиция контролирует «экзистенциальное беспокойство» (*existential anxiety*) общества тем, что позволяет извлекать из нее именно тот смысл, который необходим для придания смысла самой повседневности. Развитие фольклористики и этнологии, как

полагает Баузингер, не случайно совпадает с осознанием ценности традиции, с необходимостью соотнести устойчивость и культурную «проверенность» традиции с непредсказуемостью текущего настоящего, «неустойчивостью» модернизации²³.

Как вчера, так и сегодня идеология превращает ценность традиции в козырную карту в подкрепление собственной ценности: соотнесение традиции и современности преследует в целом одну цель — судить о современности «с точки зрения традиции» (так, некогда советская идеология судила о том, чего не понимали, скажем, Платон и Гегель в силу ограниченности их «исторического опыта» и что, напротив, понимал «классово детерминированный» рабочий, экспроприрующий собственность фабриканта). Некогда привычно обнаруживаемый в культурных традициях «иррационализм» (см., например важные для фольклористики работы К. Леви-Брюля и его последователей) с этой точки зрения так же работает на оправдание «иррационализма» современности, как признание всех традиций «рациональными» служит актуальной рационализации обозримого для нашего современника пространства истории и культуры²⁴. Сегодня технократические идеологии Европы и Америки понимают различие культур и различие соотносимых с ними традиций как различие языков их описания: эти различия, во всяком случае, отступают перед декларируемым единством и, при всех оговорках, фундаментальным сходством социокультурной аксиологии. Фольклористическое следствие этого взгляда — изменение позиции исследователя по отношению к собираемому и анализируемому им материалу, репрезентирующему теперь не столько чужой опыт,

сколько единую — общечеловеческую — природу. Выражаясь несколько вычурно, можно сказать, что традиции повседневности акцентируются сегодня скорее как повседневность традиций²⁵. «Традиции» «встраиваются» в современность и, естественно, оказываются в ней «чистой повседневностью»²⁶, последняя же — включающей в себя все то, что позволяет говорить о единстве смыслопорождающих структур культурной саморепрезентации «человека» вообще и «народа» в частности.

В отечественной фольклористике постепенное расширение круга фольклорных материалов выразилось следующим образом: фольклор начинает пониматься все менее специфическим (например, крестьянским и устно-поэтическим) и все более универсальным явлением. Почему? Следует ли в данном случае говорить об «объективной» трансформации самого фольклора (например, о том, что городской фольклор не существовал тогда, когда существовал крестьянский), или, прежде всего, об эвристическом расширении изначальных детерминант фольклористического анализа — ином понимании понятий «народ», «традиция», «культура» и т. д.? Многолетние споры о предмете и методе фольклористики демонстрируют, как я думаю, превратности в понимании фольклора постольку, поскольку это понимание зависит от фундирующих его понятий. Так, «крестьянский» ориентир отечественной фольклористики позволил включить в состав фольклорных материалов тексты и артефакты, которые мало или совсем не удовлетворяли «устно-поэтическому» аспекту фольклора, но соответствовали его крестьянскому адресу (тексты обрядового фольклора, мемораты, лубок). «Устно-поэтическая» детерминанта фольклора расширила фольклорные мате-

риалы за счет текстов, которые, не являясь записью крестьянского фольклора, отвечали устно-поэтическим особенностям их исполнения и бытования (детский фольклор, городской фольклор и т. д.) Некогда шумные дискуссии о границах понятий «коллективность», «устность», «безавторское начало» показали условность категорий, привычно определяющих предмет фольклора. Фольклорная реальность — это реальность как устной, так и письменной традиции²⁷. Настаивать на однозначно доминирующем влиянии одной из этих традиций в народной культуре — значит настаивать на известной фольклористической абстракции, не более того. Непредвзятый подход к фольклорному материалу показывает, что анализ этого материала вне учета книжного влияния, воздействия церковной и светской культуры, как правило, не объясняет ни его происхождения, ни его реального бытования. Даже если не идти в этом объяснении за многострадальной идеей Г. Наумана об «опустившихся культурных ценностях» (*gesunkenes Kulturgut*), очевидно, что там, где письменная культура уже сложилась, а деревня не является абсолютно изолированной от города, фольклор представляет собою сложный сплав множества различных составляющих. Для русской крестьянской культуры XIX века, так же как и для других национальных субкультур, фольклор представляет собой действительность аксиологии, основанной на рецепции не только песен, сказок и преданий, но и «низовой» литературы, лубка, церковных брошюр, правительственных рескриптов, врачебных рецептов и т. д.²⁸ У нас нет оснований думать, что для современной культуры описание фольклорной действительности — хоть скоро о ней вообще идет речь — должно быть менее сложным.

2. Язык и метод

Образ реальности, выстраиваемый с помощью языка фольклористики, — это образ языковой реальности. Но что это значит? Понятно, что реальность, данная в языке, не есть реальность, которая сводится к речи. Различение *langue* и *parole*, о котором, с легкой руки Ф. де Соссюра, так любили говорить структуралисты, заставляет считаться с тем, что любое описание реальности есть описание, изначально обреченное на недостаточность и тавтологию, но потому же и принципиально неопределенное. В той мере, в какой язык, по Витгенштейну и Уорфу, скрывает мысль²⁹, он скрывает саму мыслимую действительность (или действительность мысли — что то же). Язык научного описания в большей степени, чем «обыденный» язык, «типизирует» реальность, но так же, как и он, оставляет возможность для ее «детавтологизации», «разотождествления» в порядке трансформации самих этих типов. Вослед логикам и социологам, спорящим о парадоксах такой трансформации, сегодня можно считать доказанным по меньшей мере одно: описание реальности — это реальность разных «типовых» описаний, заведомо полисемичных как внутри самих себя, так и по отношению их друг к другу³⁰. Г. Башляр говорил на этом основании об эпистемологии «разрывов» научного знания, о смене принципов типизации реальности³¹; У. Куайн — о невозможности «радикального перевода» научного знания на язык некоего абсолютного типа³². Такой перевод будет всегда относительным — будет ли он мыслиться в порядке дополнительности к уже известным «переводам» (то есть будет ли он конти-

нуальным к уже сложившемуся языку науки), или, напротив, в порядке их альтернативной замены. В методологической перспективе результатом соответствующей рефлексии мыслится либо примирение существующих методик (иллюстрирующее кумулятивное развитие научного познания), либо дублирование и смена альтернативных практик.

В отечественной фольклористике поучительным примером такой рефлексии до последнего времени служила структуралистическая методология, не менее радикально распространяемая на всю сферу гуманитарных дисциплин, как и предшествующая ей — и в этом отношении схожая с нею — марксистская систематика. В западной фольклористике (антропологии и культурологии) схожую роль, помимо вышеназванных теорий, играл и продолжает играть психоанализ. При всем своем различии, указанные теории могут быть названы позитивистскими и метафизическими одновременно, любопытно соотносящими стратегию различения и унификации. Все они ориентируются на обнаружение *общих* законов, которые, с одной стороны, экстраполируются к не зависящим от человека инфраструктурам (лингвистическим, социоисторическим, психологическим), а с другой — определяют характер человеческой деятельности и, соответственно, культуры, литературы, фольклора и т. д. Законы языка, истории, психологии приравниваются в данном случае к законам самого мира, которые, в свою очередь, мыслятся познаваемыми на основании метафизической аксиоматики целостного субъекта, структурности, идентичности и истины.

В приложении к фольклорному материалу универсалистские, генерализующие концепции всегда нацеле-

ны на определенного рода редукцию, достижение эпистемологического финализма, реконструкцию этиологических основ исторической, языковой или психической реальности. Понятно, что достижение такого финализма представимо только в том случае, если маркеры той или иной финальности уже существуют, уже даны как термы некоторой абсолютной пропозиции: исторического целесообразия, бинаризма мышления и языка, психической структуры личности, «модели мира» и т. д. Любой культурный факт не может быть понят в данном случае иначе, нежели метафакт, то есть такой факт, который указывает на отношение ко всем иным фактам того же эпистемического ряда³³. Парадоксом в данном случае является то, что системы, в которые такие факты могут быть инкорпорированы, не сводятся при этом друг к другу, но остаются автономными, претендуя на достижение такого понимания реальности, в которое бы не входило ничего вне определяющего его априоризма³⁴. Последнее обстоятельство важно подчеркнуть. Теоретическое обоснование предпосылок, на которых строится любая непротиворечивая система, требует, как доказал К. Гедель, теоретических допущений, не содержащихся в самой этой системе и, значит, обнаруживающих ее неполноту и относительность³⁵. Конфликт «непротиворечивых» теорий обнаруживается на уровне предпосылок, по необходимости принимаемых на веру, и в этом смысле он обнаруживается как конфликт вер, спорить о которых, конечно, так же бессмысленно, как спорить о вкусах. Спор этот, однако, имеет смысл, если речь идет о теориях, не претендующих на непротиворечивое понимание реальности, и если сама реальность (например, культурная или

фольклорная) мыслится не как реальность сознания «одного» субъекта и «одного» объекта³⁶.

Постструктуралистская и деконструктивистская критика переакцентировала исследовательское внимание с объекта означения на означающий субъект. Очевидно, что описание любого объекта является субъективным постольку, поскольку объект непредставим вне объективирующего его субъекта. Описывая предмет, событие — и в частности, событие фольклора, — мы являемся участниками описываемого события, так как являемся участниками самого этого описания. «Объективность» описания в идеальном виде конвенциолозируется как операция «вычитания» субъективности — условное «самоустранение» означающих от означения, субъекта от объекта. Но насколько достигим этот идеал? Любое научное исследование является условным, заставляя считаться с тем, что «вычитание» субъективности имеет смысл только при наличии аксиоматических правил истинности, целостности и структурности. Такова аксиоматика европейской метафизики, исходящей из того, что объективность, мыслимая в порядке ее «десубъективизации», предполагает как целостность самого объекта, так и целостность «вычитаемого» из него субъекта — то есть тождественность субъекта, отличного от самого себя только в порядке объективности, самому себе, а не какой-либо «другой» субъективности. Однако предполагаемая целостность субъекта (как и целостность объекта) является все же только предположением, не более того. Если в порядке «десубъективизации» объекта можно выделить уровни объекта, то вероятно, что в порядке «деобъективизации» субъекта можно выделять и уровни субъекта³⁷.

Поэтому, даже оставаясь в пределах традиционной метафизики, резонно спросить: о каком уровне (уровнях) объективируемой субъектом реальности идет речь *в том или ином конкретном случае?* Вопрос этот усложняется, если иметь в виду, что во всяком из таких случаев указанное выделение происходит не само по себе, а в детерминированном — и детерминирующем — плане языка, речи, письма, дискурсивных практик мышления. Человек, как указывал когда-то Л. Альтюссер, не может выступать объяснительным принципом какого-либо «социального целого», так как он сам уже является результатом теоретической рефлексии³⁸. В развитии того же хода мысли Ж. Деррида акцентирует идею, ставшую одной из кардинальных идей постмодернистской философии и истории: субъект и объект не существуют вне текстов, при этом текстов изначально децентрированных, фрагментированных, нетождественных и дополнительных друг к другу.

Подобно истории и литературе, фольклор не может с этой точки зрения мыслиться иначе, нежели набор текстов, предполагающих целостный смысл только в режиме, условно говоря, их постоянного суммирования, дописывания и переписывания³⁹. По мысли М. Серто, подобное суммирование означает постоянное присутствие в тексте лакун, отсылающих в конечном счете к самому отношению логоса к архэ, слова к его «несловесному» началу (назовем ли мы его, например, телом, или Другим)⁴⁰. Подчеркнем, однако, что коль скоро мы имеем дело именно со словом, то меньшее, что можно сделать, говоря словами о не-словах, — это не отворачиваться от таких лакун (то есть

включения субъекта в текст), не игнорировать их, а, напротив, эксплицировать их присутствие в тексте⁴¹.

Сложности, возникающие при описании тех или иных явлений культуры, определяются зависимостью данного описания от правил кодирующей его — и кодируемой им — рецепции: рецепции носителей описываемой культуры и рецепции исследователя. Й. Фабиан вслед за Д. Хаймсом полагает, что объективность такой рецепции в этнографической работе достижима путем активного соучастия в двустороннем обмене — общении и в интерпретации результатов самого процесса коммуникации⁴². Вопрос в том, насколько выполнимо такое требование. Даже там, где подобная коммуникация возможна, ее участники по необходимости имеют дело с вербализацией, «процеженной» сквозь двойные фильтры несхожих культурных матриц: кодированная одной культурой, она затем истолковывается в контексте другой⁴³. Эдмунд Холл описывает подобные ситуации в терминах «безмолвного языка» и «скрытых параметров». Участники коммуникации понимают друг друга только если они умалчивают о том, что этому пониманию мешает. Сказанное не является тем, что может быть однозначно понято, потому, что сказанное никогда не выражает опыта как такового, будучи проецируемым на окружающий мир в культурно детерминированной форме⁴⁴. Антрополог, изучающий культуру другого народа, понимает, что его интерпретация данной культуры так или иначе зависит от его собственного, чужого к интерпретируемой культуре опыта. Э. Эванс Притчард, разбиравший данное обстоятельство в применении к этнографической практике, подчеркивал: «Люди, принадлежавшие к разным куль-

турам, замечают разные факты и воспринимают их по-разному. В той мере, в которой это справедливо, факты, отмеченные в наших записных книжках, не являются социальными фактами, это этнографические факты, полученные в результате отбора и интерпретации на уровне наблюдения»⁴⁵. Неудивительно, что под умением «войти» в чужую культуру очень часто подразумевается умение «выйти» из собственной, умение подчинить собственные навыки культурного восприятия инокультурному должествованию⁴⁶. Тривиальной иллюстрацией на этот счет может служить представление о том, что говорящий на иностранном языке в идеале должен непременно уметь на нем думать. Между тем любой говорящий на иностранном языке знает, а психолингвисты свидетельствуют, что активное владение иностранным языком не может быть описано как овладение навыками «иногоязычного» мышления. В практике антропологического и, в частности, фольклористического изучения культуры подобный зазор неизбежен и, вероятно, даже необходим: какой интерес говорить о том, о чем нельзя сказать разные вещи и сказать их по-разному? Гуманитарная наука в этом плане не слишком отличается от литературы, в которой, как известно, все жанры хороши, кроме скучного.

* * *

Фольклорист, так же как и историк, превращает прошлое в повествование, обладающее связностью субъективного, а не объективного порядка. Порядок истории — это порядок сюжета, метафор, пусть и абстрагирующих конкретику индивидуального опыта

самого историка, но не оторванных от него вовсе⁴⁷. Проблема смысла решается в данном случае как проблема индивидуальной рецепции, «фрагментарного опыта» исследователя, использующего такие формы эпистемологической унификации, которые уже наличествуют в общественном сознании как в большей или меньшей степени моделирующие «коллективные» представления о мире. Подобные представления выражают себя по преимуществу в виде доминирующих в обществе повествований, или (в терминологии Ж.-Ф. Лиотара) «метарассказов» (*grand recits*), доминантный характер которых определяется идеологией, языком, традицией и т. д.⁴⁸ При доминантном характере таких повествований последние, однако, не прямо сменяют друг друга, но сосуществуют в культуре на правах конкурирующих нарративных стратегий, формализующих потенциальное многообразие любого «народа», любого «коллективного сознания». Исследователю культуры, невольно представляющему такое сознание, не избавиться от метафизики⁴⁹, но важно, каков «масштаб» этой метафизики, какова сфера ее диахронического и антропологического радиуса: это Целое (*sub specie aeternitatis*) или Часть, фрагмент?

Деконструктивисты справедливо критиковали структуралистов за то, что те занимают по отношению к объекту исследования позицию «трансцендентально-означающего», Господа Бога, знающего, что было и что есть⁵⁰. «По-человечески» резоннее думать, что исследовательская позиция не может быть ничем иным, кроме способа субъективного подчинения материала, интерпретации, переводящей исследуемый объект в бытие для осваивающего его субъекта⁵¹. Оппозиция

субъекта и объекта и — в свою очередь — соотнесение означающего и означаемого обнаруживает в плане подобного целесообразия как логическую, так и психологическую дистрибутивность. Субъекты «перераспределяют» объекты в той мере, в какой этому способствуют дискурсивные возможности и идеологический контекст (дискурсивная необходимость). Но какова эта мера — какие уровни объекта получают свое означение в том или ином случае? Каким уровням означающего (субъекта) эти уровни соответствуют? Приведем один пример, имеющий отношение к фольклору.

Общеизвестно, что крест является символом, замечательным своей распространенностью в самых различных культурах, не говоря уже о культурах христианского мира. Со сравнительно-исторической точки зрения бытование данной символики характеризуется специфическими особенностями конкретных культур, традиций и т. д., однако в целом предполагается, что специфика эта во всяком случае вторична к тому обстоятельству, что сам крест является такой геометрической данностью, которая характеризуется определенным феноменологическим единством. Другими словами, символика крестов различается, но крест — это всегда крест⁵². Значит ли это, что носители конкретной традиции видели в крестах именно и прежде всего кресты? Так, на северо-западе России слово «крест» употребляется для обозначения храмовых крестов, нагрудных крестов, но почитаемые здесь же в качестве деревенских святынь каменные кресты называют просто «каменьями»⁵³. Крестообразно связанные палочки, которые бросают на перекрестках, чтобы найти заблудившихся, называют палками («бросать палки»). Семанти-

ка крестообразности или прямо христианского креста, безусловно, не может не приниматься в расчет при исследовании таких артефактов, однако, судя по всему, детерминирующим признаком в данных случаях для самих носителей традиции часто выступает не она, а семантика иных символических и акциональных признаков (так, очевидно, что в отношении каменных крестов акцентируются символические свойства камня, известные по заговорам, поэтому считается, что каменные кресты помогают от зубной боли, если их грызть или пить слитую с них воду и т. д.).

То, что является детерминирующим признаком сегодня, могло не быть таким признаком вчера. Фредрик Джеймсон показал в свое время, каким образом человек западной культуры оперирует абстракциями, с одной стороны, дифференцирующими мир, а с другой — наделяющими его неведомой ранее субстанциональностью⁵⁴. В процессе взаимоналожения стратегий дифференциации и гипостазирования («реификации») восприятие мира постоянно разуподобляется, трансформируя самое сознание и психику человека. Так, в частности, сравнивая визуальную сторону ритуала и эволюцию живописных жанров, Джеймсон доказывает, что современный человек обладает зрением, способным не только видеть новые и недоступные прежде объекты, но и — что в данном случае, может быть, наиболее важно — порождать гипостезируемые такими объектами абстракции. Прав Джеймсон или нет, но стоит отдавать себе отчет в том, что человек не придерживается одного типа рациональности и, в этом смысле, знает не одну-единственную, а различные очевидности, при этом очевидное не осознается лишь в той степени, в

какой оно не фиксируется идеологически: тогда, когда это происходит, именно очевидное, по слову Р. Барта, оказывается способным поразить сильнее всего, так как демонстрирует свою относительную (историческую и идеологическую) природу⁵⁵.

Феноменологическое единство вещей создается в сфере традиции, однако и опыт, и традиция существуют только как объект описания, который зависит от социальных, культурных, психологических факторов не некоего универсального, а так или иначе «фрагментарного» опыта диктующей его идеологии. Думать, что такое описание адекватно, аутентично «самой» традиции, достаточно наивно. Реальность «аутентизма» — это, прежде всего, реальность наших собственных (коллективных и индивидуальных) ценностей, проецируемых на внешний мир с тем, чтобы так или иначе «присвоить» его, сделать его своим. Поясним вышесказанное на одном конкретном примере социопсихологических наблюдений. Известные исследования Дж. Брунера и Ч. Гудмена показали зависимость значения и смысла воспринимаемых объектов от социальных и даже специфически классовых факторов. Десятилетним детям бедных семей было предложено воспроизвести размер 1-, 5-, 10-, 25- и 50-центовой монеты по величине светового пятна. То же самое было предложено их одноклассникам из богатых семей. Результат оказался любопытным: первые дети продемонстрировали устойчивую тенденцию к преувеличенной оценке размера одних и тех же монет по сравнению с детьми из богатых семей (для 25-центовой монеты бедные дети, к примеру, показывали размер монеты, превышающий реальный на 52 %, а богатые — на 22 %)⁵⁶. Фольклор, как

известно, также постоянно «искажает» социальную и историческую действительность. В русской сказке царский дворец изображается, например, похожим на избу. Но почему это происходит — потому ли, что ее рассказчики и слушатели не знают, как живут баре, или потому, что ладная и справная изба в большей степени соответствует крестьянскому представлению о царской жизни, или, может быть, это определяется жанровой стилистикой самого сказывания сказок?

Каким бы ни был ответ на каждый из этих вопросов, нельзя не считаться с тем, что сами эти вопросы формулирует не носитель фольклора, а его исследователь⁵⁷. Вопросы ставит исследователь, и он же называет их существенными. Поэтому и реальность, которую описывает исследователь, проблематизируется и проявляется как таковая, то есть как проблемная, прежде всего для него самого, тогда как для носителя фольклора (так же, как для вышеупомянутых детей, воспроизводящих размер монеты и не ставящих перед собой вопросов об их соответствии «объективному порядку вещей») та же реальность опознается, вероятно, как-то иначе, поскольку ставит иные проблемы⁵⁸.

Этнографу и фольклористу, имеющему дело со свидетельствами даже современной ему культуры, всегда приходится учитывать то обстоятельство, что его информанты — это люди, ориентированные на иной дискурсивный опыт. Не забудем, что даже простая классификация фольклорных жанров — это, прежде всего, научная классификация. В живом бытовании, например, преданий или быличек просьба к информанту рассказать предание бессмысленна. Фольклорист просит информанта «рассказать о...», а потом классифицирует

рассказанное как предание, быличку или, скажем, прозаический вариант былины⁵⁹. Анализ соответствующих материалов в исторической ретроспективе еще более сложен. В свое время Беньямин писал, что история — это «предмет конструирования, отправная точка которого не гомогенное и пустое время, а современность»⁶⁰. Идеологическая структура повседневности заставляет относиться к истории с учетом настоящего и будущего. Сама современность, с этой точки зрения, может быть понята как процесс постоянной реорганизации прошлого в отношении будущего⁶¹. Но, повторимся, насколько «аутентична» эта реорганизация исторической действительности и формулируемой за ее счет традиции? Ради показательного примера сошлемся здесь хотя бы на недавние наблюдения Ричарда Тарускина, показавшего в своей замечательной книге, как воспринималась русская музыка и сама категория русскости в европейской культуре XIX века. Как выясняется, то, что сегодня безоговорочно считается хрестоматийно выражающим «аутентичный характер» русской культуры (в частности, музыка Чайковского), еще недавно казалось слишком западным, а подлинно русским — как у западного слушателя, так и у русского — слыл экзотический ориентализм «Танца персидских рабынь» из «Хованщины» Мусоргского, «Арабские танцы» из «Руслана и Людмилы» Глинки, «Половецкие пляски» Бородина и т. п.⁷²

Можно было бы сказать, что эстетические оценки — это одно, а фактологическая сторона дела — совсем другое. Но вот вопрос: может ли историк обойтись без факта эстетических оценок, коль скоро само обращение к данному прошлому, данной традиции не

может быть объяснено вне эстетики его субъективного выбора (выбора тем, текстов, самой уверенности в их репрезентативности)?

После работ Мишеля де Серто и Хейдена Уайта историк остережется утверждать, что он восстанавливает прошлое, по завету О. Ранке, таким, каким оно было «на самом деле» (*wie es eigentlich gewesen war*). История, по Серто и Уайту, конструируется историком как повествование и — так или иначе — функционирует как речь его автора⁶³. Прошлое — как и настоящее — полиморфно, форма, которая этому прошлому придается (текст), всегда относительна, так как субъективна. Психологические и методологические «неудобства», возникающие в связи с апологией такого субъективизма, очевидны и в общем не лишены провокативности. Приведем здесь тонкое, хотя и не лишнее эпатажа рассуждение Бориса Гройса:

«Если культуры, нравы и т. п. характерны для определенных фрагментов пространства — времени, то формы индивидуализации культурного дискурса, культурного самоопределения и т. д. остаются неизменными и фундаментальными именно постольку, поскольку повседневность продолжает быть и всегда была рыхлой и теоретически не схватываемой, так что никогда не возможно сказать, потому ли древний грек не носил джинсов, что у него был несоответствующий «внутренний склад ума», или потому, что он просто не успел познакомиться с преимуществами этого покроя»⁶⁴.

Если язык традиции полагается языком повседневности, то ясно, что этот язык является общим и вместе с тем ничейным, неразличимым в его субъективной, «монологической», и объективной, «диалогической»,

индивидуации. Будучи «заложником» повседневности, исследователь истории и культуры является вместе с тем носителем выражаемой через нее традиции. Описание культуры, сколь бы «чужой» исследователю она ни постулировалась, реализуется, с этой точки зрения, в парадоксальной и несколько шизофренической ситуации: это не столько описание, сколько самописание, различение в себе — Другого, а в Другом — себя⁶⁵. Отвлекаясь от философской импликации темы «автор — текст», исследователь фольклора так или иначе не может не считаться со сложностью, которая выражается в степени узурпации значений, смысла постулируемой им традиции⁶⁶.

Не приходится спорить с тем, что фольклористика, так же как любая другая научная дисциплина, имеет дело с фактами, не только индуцируемыми из реальности, но и дедуцируемыми в саму эту реальность. Историки науки подчеркивают, что научные факты никогда не бывают «чистыми» и свободными от тех концепций, которые эти факты обнаруживают и формулируют. Здесь, как писала Сюзанна Лангер, «мы, вероятно, согласимся в главном: факт — это интеллектуально сформулированное событие, формулируется ли оно в процессе чистого наблюдения, словесного истолкования или ответного действия»⁶⁷. Понятно, что, сформулированные в разных контекстах языкового опыта, идеологических установок и психологических предпочтений, одни и те же «факты» не только описываются различным образом, но и сами оказываются различными. Очевидный пример таких отличий — семантическое несовпадение слов, означающих в различных языках как будто бы одинаковые понятия. Словар-

ная синонимия не гарантирует тождества семантической референции. При этом нетождественность такого рода характеризует и такие слова, которые, вслед за А. Вежбицкой, можно назвать «семантическими примитивами», то есть слова, выражающие наиболее элементарные понятия ментального опыта (по Вежбицкой, таковы: «я», «ты», «кто-то», «что-то», «этот», «хотеть», «думать», «делать», «хороший», «плохой» и т. д.)⁶⁸. Чем сложнее внутриязыковой контекст аналогичных лексем, тем сложнее их адекватный перевод на язык иной традиции и иной культуры. Тривиальным требованием в данном случае является мера произвольности возможного «перевода» и соответствие его некоторому идеологическому консенсусу, позволяющему при переводе отличать общее от частного и «главное» от «второстепенного». Стоит, однако, задаться вопросом: в какой мере установление данного консенсуса является двусторонним и добровольным? Кто определяет, что есть «главное», а что «второстепенное» в том или ином слове и выражаемом им понятии?

Исследователи, склонные, вслед за Лейбницем, к поиску семантических универсалий человеческой культуры и соответствующих им языковых «констант», охотно забывают, что описываемые ими «константы» изначально опосредованы идеологическими навыками их собственного языкового и культурного опыта⁶⁹. Подчеркнем: «объективность», «аутентичность» описания фольклорной действительности обратима к идеологическому и часто экстранаучному целесообразию самого этого описания. Характерными примерами на этот счет могут служить уже упомянутая выше концепция Леви-Брюля и теория психоанализа. Открытие

«пралогичности» первобытного мышления в конечном счете обернулось признанием за ним логики, релевантной мышлению современного европейца (как это фактически признал уже сам Леви-Брюль⁷⁰ и доказал Леви-Стросс⁷¹). Нечто подобное происходит и при использовании психоаналитического понятия «бессознательного» — в результате мы больше знаем о «бессознательном» (и тем самым осознаем его как вполне сознательное), чем о сознании, аналитическое понимание которого, по остроумному замечанию М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского, «обнаружило свою полную бессодержательность именно в результате введения бессознательного»⁷². В функции дискурсивных понятий «пралогическое» и «бессознательное» являются в этом смысле такими же категориями логического и сознательного, как понятия структуры, личности, причинности и т. д. Все данные категории поддерживают нарративные способы мирообъяснения, в рамках которой всякая реальность представима лишь в той мере, в какой она соответствует субъектам и механизмам идеологически актуальной наррации⁷³.

Фольклористика подтверждает зависимость представлений об изучаемых ею традициях от инкорпорированных в общественное сознание повествовательных структур⁷⁴. Показательно, например, что чрезвычайно популярная в 1970—80-е годы в отечественной гуманитарии концепция «основного мифа» (борьба Громовержца со Змеем) и любопытно сопутствующая ей эвристическая метафора «мирового древа» оказались востребованными в роли методологической альтернативы марксистскому «культуроведению», при всех своих отличиях от последнего также отсылающими к аксиома-

тике тотального и вседетерминирующего нарратива. «Пансоциологизм» марксизма сменился «панмифологизмом» отечественного структурализма, симптоматично сохранившего главные черты повествовательной стороны марксизма — тотальность объяснительной редукции и претензию на истину⁷⁵. Не менее показательным происходило усвоение постструктуралистских идей на Западе. Так, Терри Иглтон, не испытывающий большой симпатии к идеям Деррида, признает, что восприятие дерридианского проекта демонтажа бинарной оппозиции и трансцендентального означающего имело во Франции радикальное значение именно потому, что происходило в условиях институциональной ставки на метафизику и объяснительный универсализм⁷⁶.

Интегративный подход к описанию фольклорной реальности представляется мне, с учетом вышесказанного, оправданным постольку, поскольку сама эта реальность непредставима вне *реализующих ее идеологий повседневности*. Если традиции, по выражению Хобсбаума и Рэнджера, «изобретаются», «выдумываются», то очевидно, что их понимание может быть, условно говоря, «аутентичным» только в контексте противосто-яния и сопоставления как самих традиций, так и языков их описания⁷⁷.

3. Прецедентные тексты и социальные роли

Работы Т. Куна, И. Лакатоса, П. Фейерабенда показывают, что история науки и, соответственно, история «предъявляемой» наукой реальности — это не история преемственности, а история конкуренции. То же можно сказать о реальности, конструируемой с помо-

щью литературного дискурса: это реальность различных репрезентаций и дидактически конфликтующих повествований⁷⁸. Стандарты рациональности меняются в порядке умножения альтернативных и соревнующихся друг с другом гипотез. Неверно думать, что процесс развития естественно-научных представлений о мире принципиально отличается от развития гуманитарных дисциплин: и в том и в другом случае теоретик имеет дело с фактами, которые описываются в различных системах аналитической экспликации, языкового и идеологического опыта так, что одни и те же наблюдения оказываются адекватными не только разным, но и часто несовместимым между собой объяснительным теориям⁷⁹. Примеров, подтверждающих данное положение, можно привести множество. Древние мореплаватели успешно пользовались навыками навигации, основанными на иных, чем сегодня, космологических представлениях. Известно устойчивое и распространенное вплоть до XX века применение ртути для лечения сифилиса: великий Парацельс объясняет эту пользу тем, что ртуть есть знак планеты Меркурий, который, в свою очередь, является знаком рынка, а сифилис подхватывают на рынке⁸⁰. Ученые XIX века, не отрицающие лечебную пользу ртути, прибегают, понятным образом, к другим аргументам. Фольклорными (и resp. фольклористическими) примерами «теоретической» несовместимости одних и тех же фактов культуры могут служить известные воззрения, объясняющие, с одной стороны, веру в эффективность заговоров и заклинаний, а с другой — саму эту эффективность, варьирующие от надежд на стороннюю помощь злых и добрых

сил до аргументов в пользу эффективности материализованной силы самого заговорного слова⁸¹.

Примеры такого рода можно множить, и хотя сама идея концептуальной схемы не является, как доказывает Д. Дэвидсон, последовательной⁸², фольклорист, как и любой ученый-гуманитарий, не может не учитывать эвристического разнообразия уже существующих теорий интерпретации. Представляется, что, каким бы ни был данный учет в методологическом плане — структуралистского или герменевтического свойства, — он должен во всяком случае противостоять иллюзии исключительного и исчерпывающего анализа. Если воспользоваться терминологией П. Фейерабенда, предложившего описывать историю науки как реализацию принципов пролиферации (то есть практической допустимости любых теорий и гипотез) и «упорства» (*tenacity*, то есть стремления сохранить теорию, даже если имеются данные, с которыми она несовместима)⁸³, — указанные правила, как я думаю, вполне приложимы к фольклористическому изучению культуры в проективном плане. За вычетом эпатирующих обертонів, рассуждения П. Фейерабенда и, например, развивающего схожие идеи И. Элкана⁸⁴ могут быть полезными здесь в том отношении, в каком они, с одной стороны, оправдывают умножение альтернативных теорий, а с другой — предотвращают безоглядную замену одних теорий другими⁸⁵.

Воображаемая реальность фольклора так или иначе проблематизируется элементами, вменяемыми ей в функции факультативных случайностей, инновационных привнесений и т. д. Понятно, что научная конвенция на предмет значения исследуемого объекта выраба-

тывается, с этой точки зрения, из столкновения «разноименных» и «разнодисциплинарных» дискурсов, наделенных многообразными эмоциональными и дидактическими эффектами как эпистемологического, так и социополитического регистра. Общее значение здесь определяется, прибегая к формулировке Дж. Лича, эффектом «обозримого контекста» (observable context)⁸⁶. В фольклоре — *это контекст виртуальной согласуемости опыта исследователя и опыта респондента, с одной стороны, и опыта разных респондентов и разных исследователей — с другой*. Аргумент в пользу такой согласуемости Лютц Рерик, например, видит в наличии устойчивого воспроизведения схожих фольклорных нарративов на протяжении длительного времени в разноязычной и разнокультурной среде. Схожесть формы, сюжета, мотивов таких нарративов — как в диахронической, так и синхронической перспективе — все это, по Рерику, свидетельствует не просто об осмысленности выражаемого ими содержания, но и о том, что мы можем говорить об определенном единстве в его понимании, эксплицируется ли такое единство за счет, предположим, «теологического», «научного» или просто общегуманитарного, «общечеловеческого» дискурса. Поэтому, как это отчасти ни парадоксально, в той степени, в какой материалы фольклора обладают «глубоким персональным смыслом» для исследователя, можно предполагать и надеяться, что этот смысл не совсем произволен. В противном случае, как считает исследователь, работа фольклориста — это труд человека, который изучает жизнь рыб, исследуя банку из-под сардин⁸⁷.

Фольклористический поиск «общего смысла» заключается в персонально значимостном соотнесении постулируемого исследователем факта реальности с социокультурным контекстом его интерпретационной модели. Критерий подобного соотнесения — текст, который может быть прочитан самим исследователем фольклора и, предположительно, понят в этом прочтении другим. Очевидно, что, полагая фольклором традиционное наследие какой-либо социальной группы, перед исследователем в данном случае встает проблема репрезентативности, или, иначе, *прецедентности* выражающих это наследие текстов. Социолингвисты, как известно, называют прецедентными тексты, которые могут быть охарактеризованы как семиотически и психологически значимые для той или иной группы лиц в пределах определенного исторического хронотопа, социокультурного контекста. Подобные тексты постоянно воспроизводятся, их знание предполагается само собой разумеющимся⁸⁸. Это фундамент коллективного дискурса, условие идеологического взаимопонимания и критерий социальной идентификации. С фольклористической точки зрения трудно избежать искушения отождествить прецедентность с фольклорностью, хотя и понятно, что многие из таких текстов могут быть названы фольклорными только в порядке своей трансмиссии, бытования, а не происхождения.

В реальной речевой практике нашего современника сама номинация тех или иных текстов в качестве фольклорных подразумевает сегодня, как я думаю, такую «прецедентность» прежде всего, — «фольклорно» то, что «всем известно», что не предполагает каких-то специальных объяснений внутри *данной* социальной груп-

пы (но предполагает такие объяснения для представителя иной группы. Напомним здесь, между прочим, о показательном бытовании в молодежной среде таких наименований своей социальной группы, как «people» и «народ»⁸⁹). Это может быть анекдот, фраза из популярной песни или кинофильма, расхожая цитата классика или пропагандистский лозунг и т. п. Реальность коллективного взаимопонимания непредставима вне молчаливо подразумеваемого знания таких текстов, «прецедентных» постольку, поскольку как бы уже самим фактом своей «общеизвестности» они представляют некую актуальную коллективность. Любопытный эффект такого представительства выражается, между прочим, и в том, что указание на «общность» знания в данном случае часто важнее действительного знания тех или иных текстов. Так, например, по мнению О. Николаева, наблюдения за совместным пением застольных песен убеждают, что для демонстрации коллективного единства, как правило, достаточно зачина, в лучшем случае — одного, двух куплетов песни⁹⁰. Иными словами: допустимо не помнить песню до конца, но недопустимо не помнить о существовании самой этой песни.

Уже А. А. Потебня, касавшийся гносеологических проблем фольклорной трансмиссии, заметил, что последняя, хотя и подразумевает «полные» тексты определенной вербальной традиции, в действительности осуществляется по принципу «сжатия» этих текстов до уровня семантически маркированных элементов коммуникации⁹¹. Г. Л. Пермяков, исследовавший реальное бытование языковых афоризмов, отмечал, например, что «каждый взрослый (старше 20 лет) носитель рус-

ского языка знает не менее 800 пословиц, поговорок, ходячих литературных цитат и других клишированных изречений. <...> При этом наиболее известные из них часто употребляются в значительно сокращенном и трансформированном виде»⁹². Приводя примеры такой трансформации, исследователь считал необходимым говорить об определенном паремиологическом минимуме, характеризующем речевую практику носителей языка и отражающем их «фоновые знания», то есть знания, «заведомо известные всем носителям языка и потому вольно или невольно учитываемые ими в их общении друг с другом»⁹³. Механизм «сжатия», о котором писал Потебня, и аксиология «фоновых знаний» в понимании Пермякова представляют собой два аспекта одной, на мой взгляд, очень важной фольклористической проблемы. Психологическое стремление к «сжатию» тех или иных общеизвестных текстов определяется, конечно, самой общеизвестностью, а точнее, степенью общеизвестности этих текстов. Но вот вопрос: что заставляет воспроизводить то, что и так уже известно? Каков смысл этого воспроизведения, если он удостоверяет не инновативные, но именно «фоновые знания» коллектива? Какова, собственно, социальная роль этого «фона»?

Лингвисты подчеркивают, что любой язык даже на фонемном уровне представляет собою избыточную систему, избавляющую носителей языка от необходимости считаться с адекватным восприятием каждой отдельной фонемы и позволяющую понимать речь собеседника даже при утрате некоторых фонемных противопоставлений. В еще большей степени такая избыточность проявляется на лексическом уровне, обнаруживающем

различные типы специфической редукции языковой системы, позволяющей носителям языка коммуницировать без владения всей полнотой лексических средств. Чтобы учитывать коммуникативные границы такой редукции в лингвистике, используются термины «лексического ядра» или «лексического минимума» языка, обозначающие такую совокупность наиболее употребительных и коммуникативно важных слов, которая является достаточной для того, чтобы язык мог использоваться в качестве средства общения и сообщения⁹⁴. В абстрактном выражении лексическое ядро языка определяется в порядке применения алфавитных (то есть собственно частотных) и идеографических методов суммирования «общего» лексического массива, характеризующего «всех» носителей данного языка, если же нас интересует социальное функционирование языка, то резоннее говорить не об одном, а нескольких «лексических ядрах», актуальных для носителей языка в различных социокоммуникативных контекстах. Общим и, конечно, наиболее грубым принципом, который позволяет различать такие контексты, выступает идеология — система социальных значений, способствующих самоопределению общества в целом и его отдельных членов в частности.

В приложении к материалам традиционного фольклора вопрос об идеологических аспектах функционирования фольклорного дискурса решался, как правило, на основании достаточно общей страфикации фольклорной и «нефольклорной» аудитории. Фольклор репрезентируется, с этой точки зрения, при всех оговорках, достаточно гомогенной аудиторией, в которой былины, сказки, исторические песни и т. д., хотя и предпо-

лагают различие своих этнокультурных и социальных детерминат, функционируют на правах некоего общего культурного достояния, равно актуального для всех носителей определенной фольклорной традиции (традиции, соответственно выражающееся более или менее определенной суммой тех же былин, сказок, исторических песен и т. д.). Сегодня понятно, что при микроанализе фольклорной аудитории пресловутая гомогенность представляется уже в достаточной степени проблематичной. Функционирование фольклорных жанров подразумевает не просто «фольклорную аудиторию», но и членение ее по половозрастному и профессиональному признакам, а также по конкретным коммуникативным ситуациям, в которых данные признаки оказываются актуальными. Очень важно подчеркнуть, что тексты фольклора не просто выражают специфику соответствующих ситуаций, но в той или иной степени ее определяют — закрепляя, в частности, за конкретными жанрами конкретную аудиторию и, главное, конкретные формы социальной коммуникации. Фольклорные тексты — это, таким образом, не только некие объекты «фольклорного дискурса», но и те средства, благодаря которым реализуются социативные (контактоустанавливающие), эмотивные, волюнтаривные, апеллятивнне, репрезентативные и другие возможности речевого общения⁹⁵.

Тривиальным выводом из вышесказанного будет утверждение о важности анализа коммуникативного статуса фольклорных текстов. Заметим, что специфика выражаемой фольклором коммуникации позволила в свое время М. Хармону предложить определение фольклора в качестве термина, обозначающего не про-

сто некие объекты социокультурной реальности (тексты и явления), но именно способы их коллективного приобретения, использования и передачи. По Хармону, важна не суть, но форма, характер фольклорной коммуникации, объектом которой может быть, в принципе, все что угодно⁹⁶. Действительность не только современной, но и традиционной культуры, как я думаю, не противоречит такому пониманию фольклора. Фольклорные тексты являются текстами коллективной традиции, но очевидно, что существование самой коллективной традиции (или, скажем иначе, «традиции коллектива») объясняется аксиологией, не сводимой только к содержанию выражающих ее текстов⁹⁷.

* * *

В терминах традиционной семиотики, опирающейся в своих методологических основах на работы Пирса и Морриса, коммуникативное измерение текста выражает себя, как известно, в единстве его синтаксических, семантических и прагматических характеристик. Нельзя забывать, однако, что релевантность соответствующих характеристик — достаточно условна. Любой текст «значит» нечто с разных точек зрения. «Знак выражает свою интерпретанту, но она не является его денотатом», — утверждает Моррис⁹⁸. В порядке фольклорной иллюстрации семиотического «несовпадения» прагматики и семантики напомним здесь хотя бы о рассказывании, казалось бы, содержательно «легкомысленных» сказок, которое в определенной ситуации оказывается серьезным ритуалом, предваряющим охоту, или о ритуальном инсценировании похорон, которое, напротив, оборачивается всеобщей забавой.

Яркой иллюстрацией того же кажущегося «несовпадения» семантики и прагматики текста могут служить русские колыбельные с пожеланием смерти младенцу и многие другие примеры⁹⁹. Реализуя прагматическую установку общества на идеологическое самоопознание, один и тот же фольклорный текст предстает, таким образом, на взгляд извне как семантически многозначный. Семиотически однозначным он становится благодаря своей прецедентности — коммуникативной традиции и ситуативному (социокультурному) контексту.

После пионерских работ Д. Хаймса и его последователей по изучению национальной специфики речевой и неречевой коммуникации стало ясно, что коммуникация — это не только форма, в которой выражается многообразие культурной традиции, но и ее содержание. Понимание и трансмиссия одного и того же текста в разных обществах и разных социальных группах различается в зависимости от роли данного текста в организации и поддержании социальных характеристик общения. Общение коммуникантов, и соответственно те коммуникативные модели, в которых оно выражается (номенклатура языковых, текстовых, а также проксемических, паралингвистических и кинесических стереотипов), рассматривается с этой точки зрения прежде всего как способ символизации *общей социальной деятельности*. В структуре такой — виртуальной, потенциальной или реальной — деятельности особое значение традиционных, клишированных форм коммуникации состоит, как можно думать, в том, что они выступают в функции символического регулятора социальных связей и связываемых с ними поведенческих тактик¹⁰⁰. Будучи стереотипно воспроизводимыми, речевые и не-

речевые формы коммуникации служат сравнительно элементарными действиями, поддерживающими трансляцию уже так или иначе санкционированного коллективного опыта. В широком смысле такой опыт является опытом социализации субъекта, то есть опытом «превращения индивида в члена данной культурно-исторической общности путем присвоения им культуры общества», а в узком смысле — опытом овладения социальным поведением¹⁰¹.

Фольклорный дискурс отвечает основным требованиям процесса социализации. Являясь одним из устойчивых компонентов культуры, фольклор в гораздо более заметной, более «системообразующей» степени, чем просто язык, выражает социальную и индивидуальную зависимость субъекта от общества и власти. В социологии и социальной психологии изучение различных аспектов такой зависимости описывается начиная с 1960-х годов в терминах социальных ролей и ролевого поведения личности¹⁰², причем подчеркивается, что, поскольку социальные роли опознаются только в коммуникации, социальные роли являются одновременно и речевыми ролями, предполагающими повторяющиеся речевые навыки и определенные речевые правила¹⁰³. Ролевая деятельность людей выражается, таким образом, в многообразии речевых и, шире, семиотических различий «потребляемых» и продуцируемых ими текстов¹⁰⁴.

Семиотическая специфика текста в широком смысле релевантна идеологической модальности общества — идеалам, нормам и обычаям, манифестирующим собою характер социального взаимодействия в рамках той или иной социальной группы. «Классы ролей» и

«классы текстов» представляются, с этой точки зрения, сопоставимыми по принципу их функциональной изоморфности. Конфигурация речевых различий в процессе коммуникации детерминирует социальную позицию коммуниканта и, в свою очередь, детерминирует поведение и образ действий других участников коммуникации. Диалектное произношение и диалектная речь, употребление определенных речевых и неречевых формул (например, так называемых языковых лакун¹⁰⁵), этикетных условностей и т. д. является в данном случае осознанным или неосознанным фактором социального контроля¹⁰⁶. Навыки порождения и восприятия «ролевой речи» определяют, по мысли Б. Бернштейна, единую систему социальных и культурных значений, служащую программой порождения деятельности в конкретных социальных ситуациях.

«Влияние специфических форм речи или кодов (по Бернштейну, это «варианты языка», которые могут быть поняты как социолекты. — К. Б.) превращает окружающий мир в матрицу особых значений, которые посредством речевых актов превращаются в часть психической реальности. В то время как личность учится согласовывать свое поведение с лингвистическим кодом, который является выражением роли, ей становятся доступными различные системы отношений. Система значений, которая передает ролевую систему, в ходе индивидуального развития влияет на личность и определяет его поведение в целом. При таком ходе рассуждений языковое опосредование роли становится основным носителем значений, опыт организуется особым образом и устанавливается социальная тождественность»¹⁰⁷.

В целом фольклорный дискурс может рассматриваться, с учетом вышесказанного, как поддерживающий такие коммуникативные стратегии общества, благодаря которым идеологические реакции коллектива могут быть до известной степени спрогнозированными. Благодаря традиционным, повторяющимся, устойчиво воспроизводимым текстам фольклора коммуникативное пространство фольклорной аудитории является в большей степени прозрачным и поддающимся идеологическому контролю. Использование фольклора в непосредственно пропагандистских целях является, с этой точки зрения, хотя и внешним, но вполне закономерным следствием фольклорной прагматики. Идеологически инспирированные, превращенные формы фольклорного дискурса упрощают, выхолащивают или даже искажают фольклорную традицию (достаточно вспомнить здесь советскую индустрию «народно-самодельного творчества»), но так или иначе подразумевают устойчивые стереотипы коллективной аксиологии, нормативные символы социальной идентификации¹⁰⁸. Сама возможность фольклоризации и псевдофольклора (см. вышеупомянутый термин Дорсона), а также те идеологические надежды, выражением которых она является, *в принципе* строится (удачно или неудачно — другой вопрос) на тех же психологических и социальных механизмах, которые определяют функционирование фольклорного дискурса *sui generis* (не стоит думать при этом, что результат фольклоризации всегда «неудачен»: часто то, что считается фольклором сегодня, явилось результатом как раз успешной «фольклоризации» — например, лубок). В этом пункте изучение фольклора было бы, вероятно, весьма продуктивным в

контексте социолингвистических исследований, выполняющихся в русле так называемого изучения методов достижения послушания (compliance-gaining studies) с использованием таких понятий, как «территория», «дистанция», «инициатива» и т. д.¹⁰⁹

Прагматические и именно социально-коммуникативные факторы бытования фольклорных текстов заслуживают особенного внимания в том отношении, в каком они служат спецификации самого понятия «фольклорная действительность» в ряду других форм возможной спецификации понятия «реальность». Стоит подчеркнуть при этом, что привычное отношение к фольклорным текстам с точки зрения их содержания, эстетики несколько не противоречит их прагматической целесообразности в функции определенных средств социального самоконтроля. Более того, эстетический эффект таких текстов становится понятнее, если учесть, что это эстетика, которая принципиально апеллирует к традиции — не к новому, а к уже хорошо известному. Принимая во внимание удостоверяемую психологами тягу человека к новому и неизвестному¹¹⁰, обстоятельство это кажется достаточно парадоксальным, но получает свое объяснение в качестве своеобразного «ориентировочного рефлекса» (термин И. Павлова), то есть такой поведенческой стратегии, которая реализует одну из базовых психофизиологических потребностей человека — потребность в автоориентации¹¹¹. Явная или латентная прагматика фольклорных текстов удовлетворяет такой потребности в «масштабе» общества. Привычность социальной реакции на привычные тексты — это условие, благодаря которому верифицируется «свое» и «чужое», «нормативное» и «патологическое» и т. д.

Исследователи традиционного фольклора не устают указывать на содержательные и эстетические достоинства фольклорных текстов. Достоинства эти многообразны, но факт, с которым при этом нельзя не считаться, состоит в том, что как бы мы ни описывали и ни реконструировали содержательные и эстетические красоты фольклора, было бы нелепо утверждать, что всякий фольклорный текст — шедевр, всякое фольклорное поучение — мудро и т. д. Социальное значение фольклора заключается поэтому, как приходится думать, не столько в его содержательно-эвристическом, сколько именно в операциональном характере — в функции *набора средств*, позволяющих предвосхищать и контролировать коммуникативные реакции внутри коллектива, а тем самым — предоставляющих индивиду и коллективу возможность определиться и «сориентироваться» в границах «своей» идеологической территории.

Применительно к традиционному фольклору прагматическая функция фольклорных текстов наиболее непосредственным образом проявляется в контексте бытования так называемых дидактических текстов фольклора — пословиц, поговорок, предписаний, правил и запретов. Практическая направленность соответствующих текстов, казалось бы, не должна вызывать сомнений. Если пословица содержит мораль, то, казалось бы, ясно, что ожидается от аудитории, в которой такая пословица функционирует. Между тем, как хорошо известно, в реальности дело обстоит много сложнее. Никакой, даже минимально хрестоматийный набор пословиц не позволяет сконструировать на их основе дидактически непротиворечивый план содержания. Одни пословицы учат одному, а другие — прямо противопо-

ложному. Анализ пословиц в конкретных ситуациях заставляет исследователей говорить о «социальной ситуативности» их смысла (*socially-situated meaning*), о переменном значении одной и той же пословицы в зависимости от коммуникативного поведения фольклорной аудитории¹¹². Былички, которые, казалось бы, также могут рассматриваться в качестве специфических предписаний «правильного» и «неправильного» поведения в разного рода «пограничных» экзистенциальных ситуациях¹¹³, при внимании к коммуникативному характеру их исполнения тоже не свидетельствуют об однозначности их дидактической цели. Былички не только и, как кажется, не столько чему-то «учат», сколько озадачивают и развлекают аудиторию¹¹⁴. Самое же главное, что они напоминают о своеобразии выражаемой ими традиции *рассказывания*. Можно сказать, что цель пословиц и тех же быличек состоит в них самих — в предъявлении именно данных текстов данной аудитории. Важно не то, что тексты пословиц и быличек чему-то учат, а то, в качестве каких текстов они опознаются, — это тексты «свои» или «чужие», «нормативные» или «ненормативные», короче говоря, это тексты прецедентные или нет.

Но *когда, где и как* имеет место такая ситуация, которая позволяет нам судить о том, что определенные тексты не просто существуют в социальном словаре, но актуально поддерживаются в качестве фольклорных — то есть формируются и поддерживаются в коммуникативном поле «прецедентных» значений? Многообразие социальной, половозрастной, ситуативной и т. п. стратификации служит, с этой точки зрения, повторимся, основным ориентиром в установлении самих границ

«фольклорного пространства». Не случайно, что последнее в современных фольклористических работах представит все увеличивающейся суммой взаимопересекающихся «подпространств» традиционных и нетрадиционных «фольклов» — школьного и тюремного, армейского и церковного, фольклора таксистов и пожарных, футбольных фанов и онкологических больных и т. д. «Успеет ли сформироваться специфический фольклор пассажиров автобуса, едущего от одной остановки до другой? — задает в этой связи резонный вопрос А. А. Панченко. — По-видимому, нет. В то же время группа студентов-однокурсников, живущих в одном общежитии в течение пяти лет, вполне способна продуцировать устойчивую группу нарративов, паремий, поверий, прозвищ и т. д.»¹¹⁵. Пространство современного фольклора дробится, и его рисунок постоянно реконфигурируется — современник оказывается носителем различных фольклов, объективируемых им, как это ни парадоксально, именно постольку, поскольку они же им и субъективируются. Логическим завершением данной ситуации будет — да и уже становится — обнаружение фольклорного дискурса в границах микрокоммуникативного (например: муж и жена, любовники, друзья и враги и т. д.) или даже персонального дискурса.

Отвлекаясь от возможностей фольклористического исследования микрокоммуникативного дискурса, понятно, что — в общем — статус прецедентности (resp. «фольклорности») тех или иных текстов устанавливается методом их социального «масштабирования». Важно количество текстов, их повторяемость, семиотическая валентность, степень трансмиссии, «глубина» выражаемой ими традиции и т. д. Исследователю современного

фольклора приходится при этом учитывать многообразие информационных составляющих современной культуры. Источники распространения и формы рецепции прецедентных текстов сегодня мало похожи на сравнительно элементарные способы трансмиссии фольклорных представлений, с какими привыкла иметь дело традиционная фольклористика. Повседневность современного совсем или почти непредставима вне влияния средств массовой информации, телевидения, рекламы и т. д. Изучая эффективность такого влияния в создании и поддержании фольклорных стереотипов современного подростка, американская исследовательница Сильвия Грайдер предлагает использовать даже специальный термин — «повествовательные формы средств массовой информации» (*Media Narratorms*), — как отвечающий инновативной специфике современной фольклорной действительности¹¹⁶.

Стереотипы массовой и популярной культуры формируют предпочтения, фольклоризируемые в риторических и сюжетных инновациях повседневного дискурса. Очевидно, например, что «страшные истории», которые пересказывает подросток со ссылкой на источник информации («читал в газете», «видел по телевизору» и т. д.), по форме сильно отличаются от «страшных историй» традиционного фольклора (например, от быличек), но важно, насколько при всех отличиях внешнего порядка¹¹⁷ они различаются по своей социальной прагматике и *эвристическому* (дидактическому, этикетному, эстетическому, идентификационному) значению.

* * *

Среди существенных факторов, определивших изменения повседневной жизни человека современной культуры, культурологи согласно выделяют технологические инновации в способах передвижения и средствах коммуникации. По мнению Алвина Тоффлера, скорость передвижения — основная особенность в культурном облике индустриального мира. Современное общество на глазах лишается связывавших его в прошлом психологических и социальных связей, порождая ситуацию, которую Тоффлер не без драматизма представлял в футурологической перспективе как шоковую¹¹⁸. Ситрон и О'Тул, перефразируя название знаменитой книги Тоффлера, делают упор на развитии средств коммуникации: современное общество несравнимо с прежним в силу очевидной несопоставимости скоростей в передаче и переработке информации¹¹⁹. Как бы то ни было, ясно, что для фольклористики «шоковая» инновативность современной культуры — факт, который (если его не игнорировать) требует существенного пересмотра сложившихся представлений о фольклоре и выражаемой им традиции. Аналогии из области традиционного фольклора остаются и в этой ситуации, конечно, актуальными (коль скоро искомый пересмотр предполагает называться по-прежнему «фольклористическим»), но возникает вопрос: в какой степени их считать достаточными.

В условиях сравнительной простоты передвижения, новых возможностей коммуникации и обмена информацией «заповедники» привычного фольклорного традиционализма (как в буквальной, так и «библиотеч-

ной» географии своего местонахождения) постепенно утрачивают тот продуцирующий потенциал фольклорной традиции, которым они обладали сравнительно недавно. Говорить о том, что современный фольклор воспроизводит определенную фольклорную традицию (репрезентируемую ансамблем уже наличествующих фольклорных значений), имеет смысл, если речь идет о семиотических аналогиях фольклорного творчества. Что же касается традиционно *жанровых, сюжетных, содержательных* основ предполагаемого «воспроизведения», то сами по себе они представляются вполне факультативными и необязательными. Формальные рудименты традиционных фольклорных жанров современного фольклора во всяком случае не определяют.

Фольклорная действительность современной культуры эксплицируется как действительность традиций. Но каковы эти традиции? Технологическая цивилизация в большей степени отчуждает человека от традиции, чем приобщает его к ней. Историки культуры, философы и социологи пишут о парадоксальном сосуществовании в современной культуре различных версий традиции, о стороннем — «зрительском» — отношении к обществу и истории¹²⁰. Традиция мифологизируется, причем, в силу дистанцированности от объекта мифологизации, последняя допускает множественность равноправных версий. Это как раз тот случай, когда, говоря словами К. Леви-Стросса, апокрифические версии мифа обретают одинаковую с ним реальность¹²¹.

«Отчуждение» от традиции превращает современный фольклор в процедуру, строго говоря, более или менее произвольного коллажирования — монтаж обра-

зов, стереотипов, формул, пришедших из различных письменных, устных, визуальных источников информации. Ролан Барт, писавший в свое время о пресловутой «смерти автора» в западной культуре, смерти, которая, по Барту, знаменует грядущее «рождение» нового «тотального читателя», риторически акцентировал такую особенность современной действительности, которая в принципе предполагает, строго говоря, фольклористические импликации. Барт писал, что «текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников»¹²². В фольклористическом понимании «смерть автора» — это информационная демонополизация социального знания и вместе с тем отчуждение памяти о таком знании от самого человека, инкорпорирование ее в многообразие информационных составляющих повседневности.

Новые формы распространения и получения информации в современном обществе определяют новые формы ее неспециализированной — фольклорной — трансмиссии. Так, очевидно, что противопоставление устной и письменной традиции в современных условиях уже не играет такой роли, о которой в приложении к фольклору можно было говорить еще совсем недавно. Но более того. Нельзя не видеть, например, что по сравнению с традиционным фольклором развернутые нарративы в значительной мере уходят из практики устной коммуникации, целостные повествования ус-

тупают место более или менее фрагментированным нарративным клише, текстам-сигналам, которые не столько передают информацию, сколько указывают на нее и ее источник. Приоритеты нарративной целостности и, в частности, устности отступают перед аксиоматикой фрагментарного и символического нарратива, намека, аллюзии, «сноски» к событию или рассказу. Причины «минимализации» фольклорной информации объясняются в данном случае, как можно думать, общей диффузией потоков информации в современном обществе, конкурентным сосуществованием различных источников ее получения¹²³. Разрушение нарративных структур сюжета, коллаж вместо повествования соответствует, наконец, аксиологии самой современной культуры, педалирующей в целом не столько ценность сюжета, сколько семиотическую эффективность образа и факта¹²⁴.

В сфере культурной антропологии изучение современной действительности предполагает выделение некоторого класса объектов, обладающих эффектом устойчивого и символически значимого типизирования. Так, например, под «музееведческим» углом зрения позволительно задаться вопросом: каким объектам действительности уготовано занять свое место, условно говоря, в «музее современного быта»? Что может считаться наиболее характерным для повседневной жизни нашего современника? Среди удачных примеров исследований в данном направлении упомянем здесь сравнительно недавнюю монографию Гуниллы Кьельман, задуманную в рамках скандинавского этнологического проекта «Модели материальной культуры XX века» и посвященную анализу таких, казалось бы, три-

виальных, но при этом узнаваемых для нашего современника примет современного мира, как кухонное оборудование, плавательный бассейн, кукла Барби, палестинский платок¹²⁵. Между тем очевидно, что, помимо материальных объектов, выступающих в функции символических ориентиров современной действительности, в той же функции выступают и многочисленные тексты (относящиеся, в частности, к самим этим объектам).

При всем своем генетическом различии, многие из этих текстов, несомненно, существуют сегодня как типологически «фольклорные». Возьмем наугад из самых хрестоматийных: «Здесь каждый камень Ленина знает», «Партия — ум, честь, совесть нашей эпохи», «Студентка, комсомолка, спортсменка, наконец, просто красавица», «Нью-Йорк — город контрастов», «Не уверен — не обгоняй», ««Зенит» — чемпион», «Съел — и порядок», «Имидж — ничто, жажда — все», «Элементарно, Ватсон» и т. д. и т. п. Заметим, что в ряду таких текстов окажутся не только русскоязычные, но также иноязычные (или псевдоиноязычные тексты): «Memento mori», «Hände hoch», «No pasaran», «All you need is love», «Je ne mange pas six jours» и т. д. Возможно ли назвать такие тексты фольклорными? Я думаю, что да, если учитывать, насколько данные тексты отягощены коннотацией экстралингвистического, а не только денотативного порядка, насколько они служат коллективному взаимопониманию в ситуациях актуального идеологического и этнокультурного самоопознания¹²⁶.

Фольклорную феноменологию прецедентных текстов можно проиллюстрировать на одном сравнительно элементарном примере фразеологического употребле-

ния слова «фантик». Таков, например, текст, услышанный автором этих строк в общественном транспорте в Санкт-Петербурге (1993 год). Два собеседника зрелого возраста обсуждают своего общего знакомого, который только что купил новую машину. Собеседники не слишком высокого мнения о водительских способностях своего знакомого и в удачности его приобретения.

«— Слушай, говорю я ему: испортится твоя машина, кто ее починит? Он же фантик в своих „Жигулях“! А я ее почию!»

— Да, — отвечает другой, — на этом и играй!»

Как понимать в этой ситуации слово «фантик»? Фольклорист, да и просто любой советский человек, чье детство и отрочество пришлось на конец 1960-х—1970-е годы, прошедший типичную городскую школу, ездивший в пионерские лагеря и т. д., несомненно вспомнит о широко распространенном в те годы среди своих сверстников увлечении играть в так называемые «фантики» — сложенные особенным образом конфетные обертки¹²⁷. Знаковая роль соответствующих игр (основными из которых были два типа игры: 1) фантик щелчком посылался к фантику противника так, чтобы пальцами одной руки можно было достать до них обоих; 2) положив фантик на ладонь, подбрасывали его как бы на катapulte, ударяя пальцами руки снизу стола, — нужно было своим фантиком накрыть, хотя бы частично, фантик противника) была заметной, а иногда — особенно в пионерских лагерях, интернатах и т. д. — исключительно существенной. Фантики делились на более ценные и менее ценные. Более ценными считались полновесные, плотные обертки, менее ценными — вощеные полупро-

зрачные бумажки, иногда называвшиеся «лопухами». Количество и качество фантиков определяли тип игры и характер своеобразных «перерасчетов» (например, один плотный фантик обменивался на десять «лопухов»), но самое главное — обладание такими фантиками определяло социально-«харизматическое» реноме их владельца (что в исторической ретроспективе, кстати сказать, любопытно напоминает о символической функции богатства в качестве не меновой, но именно харизматической, экзистенциально-социализующей ценности¹²⁸). Сегодня «фантики» ушли из игрового обихода подростка, однако, как свидетельствует вышеприведенный пример, память о таком обиходе сохранилась, с одной стороны, как память о семиотической соотнесенности «фантиков» и «игры», а с другой — как память о «несерьезности», «детскости» соответствующего им *социального* опыта¹²⁹.

Речевой дискурс современника формируется прецедентными текстами межгруппового общения. С точки зрения социоролевого поведения индивида такое общение выражает себя, как уже было сказано выше, в определенных речевых ролях. Соглашаясь с тем, что *любая социальная роль* реализуется прежде всего в *речевых ролях*, резонно задаться вопросом: какие тексты удовлетворяют таким ролям настолько, чтобы поддерживать реализуемую ими ориентацию индивида на ролевые ожидания (экспектации) различных социальных групп?¹³⁰ Значение прецедентных текстов кажется мне в данном случае сравнимым со значением так называемых ключевых слов в области информатики: так же, как по ключевым словам происходит опознание смысла в информационном «шуме», по прецедентным текстам маркируются социоролево-ые позиции в коммуника-

тивном «шуме» повседневности. Удовлетворяя речевым правилам межгруппового общения, прецедентные тексты, с одной стороны, оказываются выражающими социороловое поведение человека в обществе, а с другой — служат семиотическому различению информационного пространства культуры.

В какой степени, однако, можно говорить о жесткости ролевых и, соответственно, речевых экспектаций современного общества? Социологи подчеркивают, что современное общество «не требует от своих членов усвоения всей совокупности культуры общества. Это происходит потому, что общество делает социальный заказ на „частичную личность“, которая может исполнять только ограниченное количество социальных функций, а следовательно, для исполнения ограниченного количества функций достаточно усвоения некоторых *фрагментов культуры общества* (курсив мой. — К. Б.), а не всего общества в целом»¹³¹. Прецедентные тексты, как я думаю, являются свидетельством и, кроме того, одним из способов такого «фрагментарного» усвоения культуры. Один и тот же человек никогда не играет одну и ту же социальную роль, это всегда некая сумма ролей, зависящая от различия самой ролевой экспектации в разных социальных условиях и группах (Г. Попитц предложил на этом основании вообще использовать термин «квазиролевого» поведения, а У. Герхардт — различать статусные, позиционные и ситуационные роли¹³²). Реализация ролевых ожиданий в рамках всего общества требует, таким образом, разных прецедентных текстов, суммирующих конфигуративность повторяющихся, «семантически-тавтологических» социальных значений¹³³.

4. Инновации и маргиналии современной фольклористики

Литературное произведение, киноцитата, газетное сообщение не исключают фольклористического анализа, если они удовлетворяют большему или меньшему числу «фольклорных» критериев (скажем, характеру бытования, степени устного варьирования, связи с мифологическими «архетипами» и т. д.). В какой мере такой анализ может считаться необходимым и преимущественным, зависит, вероятно, не столько от собственно научных, сколько от экстранаучных, то есть от социальных факторов: институциализации, общественного престижа соответствующей этому анализу научной дисциплины, идеологического ангажемента и т. д.¹³⁴ Стоит напомнить, что еще А. Н. Веселовский описывал явления, которые сегодня были бы однозначно отнесены к фольклорным с точки зрения их историко-литературного значения¹³⁵.

Современные исследователи указывают на фольклорное значение таких объектов социальной коммуникации как, например, телевидение или интернет. То и другое является сегодня предметом изучения специалистов, работающих в области теории коммуникации и информации (в частности, так называемой Media Semiotics — семиотики средств массовой информации¹³⁶), но вместе с ними также историков культуры и фольклористов. Соседство это, безусловно, не случайно. Изучение характера распространения и потребления телевизионной информации обнаруживает, как подчеркивает крупный специалист в этой области

Джон Фиски, радикальное родство телевизионной и фольклорной культуры, кардинальную взаимосвязь телевизионных предпочтений и сопутствующих им инструментов информационной «фольклоризации». Более того, именно пример телевидения, как считает Фиски, наилучшим образом соответствует условиям тех теорий, которые сформировались в качестве фольклористических, то есть делающих упор на социальном контексте и механизмах коммуникативного посредничества¹³⁷. Хорошей иллюстрацией фольклорной эффективности телевидения при этом могут служить не только популярные телесериалы («мыльные оперы») или, например, телевикторины, но также реклама или даже теленовости (функционирование которых, интересно заметить, так же исключает «окончательный» текст, как его исключает традиционный фольклор).

Компьютерное пространство интернета, заключающее уже сегодня безбрежное хранилище всевозможной информации, представляется также небезынтересным для фольклористического анализа хотя бы в том отношении, в каком оно позволяет судить об информационных, тематических и собственно дискурсивных приоритетах его «обитателей». Принципиальный «плюрализм» интернетовского «архива» обладает в этом смысле уже тем преимуществом, что дает основания для выявления наиболее устойчивых и типизированных традиций информационного потребления и коммуникативного воздействия на аудиторию¹³⁸.

Обращаясь к телевидению, интернету, материалам «желтой прессы», комиксам, популярным песням, рекламе, становится ясно, какую роль в формировании фольклорного дискурса повседневности играют латент-

ные архетипы социальной психологии и те механизмы, которыми они поддерживаются, — например, слухи и сплетни¹³⁹. Ответить на вопрос, каким образом порождаются последние, как они передаются и воспроизводятся, сегодня было бы, вероятно, уже (или еще) невозможно без привлечения фольклористических методов анализа, то есть без сопоставления материалов, позволяющих судить о возможном круге исходных для данных слухов нарративов. Понятие «контекст» может быть воспринято при таком методе вполне буквально — это *обнаружение текстов, которые в сумме, потенциально, допускают свою инотекстовую реализацию*. Другой вопрос, насколько такие потенциально исходные тексты являются собственно «фольклорными». В традиционной фольклористике вопрос этот в целом игнорировался — исключением был и остается А. Н. Веселовский и некоторые его ученики (например, В. Мансикка), указывавшие на книжные источники фольклорных произведений. Для понимания современного фольклора указанная сложность, однако, неминоваема и актуальна.

«Фольклор» непредставим без «правил» фольклористики — тематических и жанровых предпочтений, теоретических и методических навыков, но как любые правила требуют исключений, так и фольклор «правил» оказывается граничащим с фольклором «исключений», то есть такими явлениями культуры, которые проблематизируют само понятие фольклора, заставляя думать об иной терминологии и иных способах их аналитической дескрипции¹⁴⁰.

Очевидно, что лексические, жанровые, акциональные, идиосинкразические особенности фольклорного

«целого» не существуют вне «не-фольклорных» частностей. Аргументация Витгенштейна, Фейерабенда, Дэвидсона, Дерриды, Рорти и других ученых в пользу того, что «значение текста может состояться только в отношении к другим текстам, а не в отношении к чему-то вне текста»¹⁴¹, приложима в данном случае и к фольклору в том — антиредукционистском — смысле, что представление о фольклоре как о замкнутой в себе системе будет постоянно наталкиваться на противоречия в любом из своих не собственно «фольклорных» же истолкований. Между тем ясно, что, будь такое истолкование «фольклорным», оно уже не было бы истолкованием, но само было бы его предметом¹⁴².

«Фольклорные» элементы, инкорпорированные в «нефольклорное» пространство, — иная сторона той же проблемы. Рецептивная эстетика Г.-Р. Яусса и В. Изера, заострявшая внимание на читательском истолковании литературных произведений, доказывала (а фактически исходила из того), что восприятие литературного произведения может наделяться авторскими функциями. Чтение может представляться креативным актом, а читатель — творцом, претендующим на право считаться если не автором читаемого им произведения, то, так сказать, автором его субъективной рецепции. Авторство писателя и «авторство» читателя в определенной степени уравнивают друг друга, и очевидно, что в существовании такого социального института, как литература, равновесие это так или иначе заставляет с собою считаться (например, в виде юридической ответственности за чтение запретной литературы). Можно ли сказать, что рецепция фольклорного характера является иной, так как она лишена

указанного равновесия «правовых» претензий и «правовой» ответственности (там, где эта ответственность становится юридической, — например, за распространение «классово чуждого» фольклора в 1920—40-е годы, — фольклорное произведение перестает считаться фольклорным и получает вполне литературный статус¹⁴³)? Вероятно, правильнее думать, что фольклорная действительность — это действительность такой трансмиссии текстов, которая не акцентирует харизму авторского права, но — в отличие от литературы — наделяет таким правом любого из реципиентов: адресант и адресат таких текстов равно вправе вносить в них свои изменения (былина, песня, заговор, анекдот) или даже создавать на их основе собственные тексты (быличка, частушка)¹⁴⁴.

* * *

Потенциальная открытость сферы фольклора а priori предполагает многообразие прилагаемых к ее изучению аналитических и синтетических методов исследования. Вопрос о целесообразности объединения таких методов в рамках одной научной дисциплины — а именно фольклористики — ставится сегодня как вопрос о том, что Клиффорд Гирц называет «рефигурацией социальной мысли», имея в виду диффузию традиционных форм научного познания как гомогенных и самодостаточных научных дисциплин. Не забудем, что «расплыванию» (blurring) предмета фольклористики сопутствует расплывание предмета и других социальных наук, «смещение жанров» в интеллектуальной жизни вообще¹⁴⁵. С этой точки зрения вопрос о том, почему, имея отношение к разным дисциплинам, фольклори-

стика стремится оставаться отдельной дисциплиной, может быть, переадресован и другим, имеющим отношение к фольклору, социальным наукам¹⁴⁶. Думается, что теоретические инновации фольклористики представляют в данном случае процесс, типичный для развития любой науки. Любая наука подвергается ревизии за счет отдельных компонентов своего дискурса, частных дополнений, вспомогательных гипотез, гипотез *ad hoc* и т. д. Возможность фольклористического изучения культуры определяется в этом смысле достаточной «конфигуративностью» используемой методологии, — приоритетом одних критериев научного анализа над другими, большей актуальностью одних аспектов действительности и меньшей — других. Сложность здесь одна: указанных аспектов становится все больше, а искомая конфигуративность представляется все более замысловатой.

Закономерным шагом в развитии фольклористической теории в данной ситуации оказывается реабилитация методологического эклектизма (или, в эвфемистической формулировке, интегративного подхода и интердисциплинаризма). Реабилитация эта, как я думаю, вполне оправданна. Привычно негативное отношение к термину «эклектизм» объясняется психологическими и идеологическими претензиями представлять истину в рамках одной институционализованной доктрины. Между тем уже с исторической точки зрения ясно, что единство таких доктрин и соотносимых с ними методик само является результатом гносеологической и институциональной эклектики. Всякая научная дисциплина по своему происхождению эклектична и в известной мере «междисциплинарна», будучи не только свободной, но и

зависимой от других научных дисциплин и ассоциируемых с этими дисциплинами методик. (Не стоит, как я думаю, забывать и того, о чем не лишний раз напомнил С. Аверинцев: «Сама наша жизнь эклектична, и когда альтернатива жизни — только смерть, лучше, по-видимому, выбрать эклектику»¹⁴⁷). Критический пафос постструктурализма сыграл здесь в целом полезную роль, так как привлек внимание исследователей к тем сторонам историко-культурной реальности, которые сопротивляются их «метанарративной» унификации и обнаруживают гетерогенное множество возможных дискурсов дескрипции¹⁴⁸. Экспликация таковых вне методологического эклектизма, на мой взгляд, едва ли представима — примеры неохолистических подходов к изучению культуры в данном случае вполне иллюстративны. Важно подчеркнуть при этом следующее: как бы широко и часто неопределенно ни понимался сегодня фольклор, методологический эклектизм фольклористики не препятствует изучению «фольклорной действительности» уже потому, что это изучение *никогда не может быть изучением «всего фольклора», «фольклора вообще», но всегда является изучением какого-то одного аспекта, одного фрагмента социокультурной реальности, требующим собственной аналитической экспликации и собственных методологических оговорок.*

Распространение фольклористических материалов за счет материалов других социальных наук существенно осложняет как определение самого фольклора, так и собственно фольклористическую теорию. Свидетельство тому — тавтологические дефиниции типа: фольклор — это то, что «побуждает фольклористов к разговорам»¹⁴⁹, «все, чем фольклористы интересуются»¹⁵⁰.

Эллиот Оринг, обращающий внимание на психологическое стремление «онаучить» такой интерес, шутит относительно предмета последнего: это «вся та чепуха» (the bulk of the stuff), которая никем не воспринимается всерьез, кроме самих фольклористов¹⁵¹. Шутки шутками, но в определенном смысле Оринг прав. С исторической точки зрения конструирование «фольклористического» объекта осуществляется на «пограничных территориях» истории, литературы, антропологии и т. д. Можно спорить, заимствует ли современная фольклористика свои объекты у других гуманитарных дисциплин, но нельзя отрицать, что споры эти по меньшей мере остаются актуальными. При необходимости считаться с «мультидисциплинарным» характером фольклористики, современный исследователь фольклора стоит сегодня перед парадоксальной ситуацией: он имеет дело с таким объектом исследования, который *противится его исключительно фольклористическому истолкованию*.

Концептуальным понятием, позволяющим иметь в виду многообразие возможных описаний «фольклорной действительности», мне в данной ситуации представляется понятие *фольклорных маргиналий* — то есть текстов, которые, вероятно, могли бы стать предметом и иного анализа — социологического, литературоведческого, психологического и т. д., но при этом обнаруживают также фольклорную феноменологию. Стоит подчеркнуть, что, называя такие тексты маргинальными, нет нужды думать, что они непременно указывают на некие девиантные формы социальной действительности (что само по себе, конечно, тоже не исключается), но только то, что фольклорная компонента в

объяснении таких текстов не может считаться единственной. Иными словами, это тексты, актуально существующие на границе различных способов их аналитической дескрипции. Предлагая понятие фольклорных маргиналий в приложении к *возможным* объектам фольклористического анализа, важно иметь в виду, что речь идет о методологическом осознании *уже* существующей фольклористической стратегии. «Маргинальный» характер изучаемых фольклористикой текстов — фактор, изначально определяющий формирование самой фольклористики как научной дисциплины. По остроумному афоризму В. Николаисена, «в то время пока существовал фольклор, не было фольклористов, но были ученые, специализировавшиеся в других дисциплинах, таких, например, как антропология и литература, и занимавшиеся изучением фольклора»¹⁵². Розмари Цумволт строит на этом основании рассуждения об уникальности американской фольклористики, разрывающейся между литературоведением и антропологией¹⁵³. Но известно, что то же самое (с той или иной степенью конкретизации) можно сказать о европейской и, в частности, о русской фольклористике, всегда полагавшей — и продолжающей полагать — свой объект изучения на стыке различных научных дисциплин¹⁵⁴. Исследователи подчеркивают, что единство фольклористического объекта теоретически зависит как от единства соответствующих дисциплин между собой, так и от их фрагментарности внутри себя. Как в прошлом, так и в настоящем «маргинальность» фольклора обнаруживается в соотнесении различных уровней феноменологической фиксации фольклорного факта: социологических, идеологических, психологических и

т. д. Иными словами, говоря о фольклорных маргиналиях, я только акцентирую маргинальный, «пограничный» статус самой фольклористики.

Обстоятельство, позволяющее использовать данный термин применительно к сфере фольклористических интересов (то есть интересов, так или иначе объединяющих специалистов по фольклору), аналогично обстоятельству, на которое когда-то указывал Георг Зиммель, подчеркивавший — в отличие от поборников «чистой социологии» (в частности, Дюркгейма и Мосса) — неразрывную взаимосвязь уже названных и еще не названных, «безымянных» факторов, определяющих ход социальных событий. Помимо объективированных и «реифицированных» (поименованных) образов социального (само)описания, «существует бесконечное число форм отношений и видов взаимодействия людей, незначительных и подчас даже ничтожных, если иметь в виду отдельные случаи, но однако содействующих конституированию общества таким, каким мы его знаем, в той мере, в какой они проникают в более крупные и, так сказать, официальные формы»¹⁵⁵.

Я разделяю это убеждение Зиммеля. Изучению подлежит и то, что всецело ассоциируется с этими «официальными формами», и то, что ассоциируется с ними в том или ином отношении, в большей или меньшей мере, что, наконец, является маргинальным к самим этим формам. Для фольклориста, так же как и для социолога, должно быть очевидно, что никакие «формы» социального взаимодействия, в той мере, в какой они описываются на языке одной научной дисциплины, не могут быть онтологически равными только самим себе, они пересекаются с другими «официальными форма-

ми» общественной и культурной жизни и в этом смысле зависят от разных, иногда взаимоисключающих «исследовательских программ» (в том значении, которое придавал этому термину Лакатос). Понятно поэтому, что, хотя предмет фольклора существует и описывается в виде «официальных форм» социокультурного взаимодействия субъектов, фольклорист не может не считаться с естественной «осцилляцией» фольклорных фактов, с их идеологической и методологической уместностью в контексте различных научных дисциплин. В методологической перспективе фольклорные маргиналии, выявляющие в фольклорном событии определенные лакуны, разрывы, «стороннее присутствие» исследовательских схем и эвристических метафор, представляются мне в этом отношении текстами, позволяющими лучше судить, с одной стороны, об объяснительных возможностях, а с другой — о концептуальной необходимости уже существующих представлений о фольклоре.

* * *

Многообразие научных подходов и импликации методологического плюрализма в фольклористике сегодня несомненно отражают какие-то более общие особенности в развитии научного знания. Фольклористика здесь, как думают некоторые социологи, может быть, лишь наиболее показательна в качестве частного случая того, чем, по выражению С. Сэмюэльсон, «в конечном счете и является наука, — осознанием разнообразия реальностей, сосуществующих иногда мирно, иногда нет, но информирующих друг друга о тех значениях, которые уже сконструированы и исследованы»¹⁵⁶. Схожая аргументация приводит некоторых исследователей

к мысли о «постмодернистском» характере фольклористики. По мнению Роберта Бэрона, к середине нынешнего столетия фольклористика уже являет собою образец «протопостмодернистского» дискурса благодаря «исключительному плюрализму, невозбращаемому эклектизму, совмещению различных перспектив и отсутствию общеобязательных теорий»¹⁵⁷. Для западной фольклористики 1980—90-х годов указанные особенности видятся методологически определяющими:

«Более чем когда-либо фольклористы одалживают-ся у двух или большего числа наук. Современное размывание границ между научными дисциплинами делает ситуацию по сравнению с пятидесятыми годами еще более сложной, так как привычная зависимость фольклористов от других наук осложняется сегодня усиливающейся фрагментацией и текучестью внутри других областей знания. Такие неформализованные области исследования, как культурология и изучение массовой культуры, в настоящее время имеют дело с традиционными вопросами фольклористики. Для многих из нас перспективное разнообразие фольклорных парадигм формируется сегодня постмодернистским недоверием к универсальным теориям и позитивистским методам социальных наук, хотя большинство фольклористов, может быть, и не подозревает о паутине этого воздействия»¹⁵⁸.

Постмодернистская идеология, поставившая под сомнение постулат о редуцируемости научного познания к инвариантным значениям, способствует методологическому сомнению и в связанном с этим постулатом убеждении о «взаимопереводимости» языков научного описания. Сложности языкового, этнокуль-

турного, психологического характера выражаются прежде всего в том, что «единство словаря», к которому апеллирует наука, не покрывает многообразия фиксируемых им понятий. В том, что касается самого этого «словаря», следует учитывать важное обстоятельство: научная терминология изменяется не только в сторону синонимии, но и в сторону омонимии. П. Фейерабенд демонстрирует соответствующие примеры на материале естественных наук (оппозиция «верх — низ», температура и др.)¹⁵⁹. О схожем положении дел говорят психологи и психоаналитики¹⁶⁰. Значения, которые придаются одним и тем же терминам, разнятся в их аналитических контекстах. Неверно думать, что ученые, использующие подобные термины, не понимают друг друга, однако определенный зазор в таком понимании неизбежно присутствует. Гуманитарная терминология в большей степени, чем терминология естественных наук, используется в общеязыковом употреблении, в контекстах, лежащих за пределами конкретных научных задач, в других областях знания. Поэтому многие понятия гуманитарных наук используются идиосинкразически и, кроме того, имеют различные значения на разных уровнях абстракции. Лучшее, на что в такой ситуации приходится рассчитывать, так это, по-видимому, только то, чтобы содержание термина оговаривалось и по меньшей мере не менялось на протяжении одного контекста его употребления. Но вот вопрос: как это сделать?

Примером, непосредственно относящимся к фольклористике, в данном случае может служить понятие «миф», заставляющее считаться не с одним — пусть и сколь угодно широким — значением термина «миф»,

«мифология», а с рядом омонимических значений¹⁶¹. В. М. Пивоев, попытавшийся схематизировать разногласицу в современном употреблении термина «миф», сводит его к пяти основным значениям: «1) древнее представление о мире, результат его освоения; 2) сюжетно оформленная и персонифицированная догматическая основа религии; 3) используемые в искусстве древние мифы, которые функционально и идейно переосмыслены, превращены, по существу, в художественные образы; 4) относительно устойчивые стереотипы массового обыденного сознания, обусловленные недостаточным уровнем информированности и достаточно высокой степенью доверчивости; 5) пропагандистские и идеологические клише, целенаправленно формирующие общественное сознание»¹⁶². А. Л. Топорков пишет о важности употребления этого термина в первых двух значениях для отечественной фольклористики XIX века¹⁶³. В приложении к фольклористике XX века сказать о четкости подобной спецификации уже нельзя. Более того, смешение различных значений термина «миф» осложняет и без того достаточно путаное употребление этого термина в прошлом. (Так, даже определившись в значениях, в каких употребляли термин «миф» А. Н. Афанасьев и А. Н. Веселовский, естественно задаться вопросом, какими обстоятельствами было вызвано его употребление именно в этих значениях, то есть результатом каких других «мифов» — в пятом и шестом значении, по Пивоеву, — оно явилось само по себе.)

Первоначально использовавшийся для обозначения явлений и событий архаического прошлого, сегодня термины «миф» и «мифология» употребляются в при-

ложении к текущей повседневности, обретающей тем самым атрибутику не столько архаического, сколько универсального порядка, как бы «опрокидывающего» повседневность в прошлое, а прошлое «продлевая» в настоящее. Широко понимаемый как «способ концептирования окружающей действительности и человеческой сущности»¹⁶⁴, миф, с одной стороны, как бы осовременивает традицию, а с другой — придает современности ценностную ретроспективу, значение преемственности, устойчивости и предсказуемости.

В указанном контексте представление о мифологии остается актуальным как представление о коллективизирующей силе языка, мышления и чувства. Какой бы ни была латентная структура, выявляемая исследователями в феноменологии «мифологического», она понимается как специфическое «обезличивание» субъекта, обращение (или возвращение) субъектного «я» в априорное «мы» некоего базового коллективизма. Споры о терминах, прилагаемых к выявлению такого коллективизма, не должны заслонять от нас главного: «миф» и «мифология» — это *только* термины, слова, уместные в качестве обозначения подразумеваемой структурной и при этом семиотически валентной связи других *слов* и других *терминов*. Любая онтологизация такой связи, как я думаю (присоединяясь к давним рассуждениям на этот счет У. Эко), представляет собой онтологизацию «отсутствующей» структуры¹⁶⁵ (отсутствие которой заполняет собою сам автор такой онтологизации), — будь то структура текста или структура реальности.

Важную роль в научной (и читательской) популярности термина «миф», несомненно, сыграла его смысловая гибкость и, так сказать, содержательная «нескуч-

ность» — метафорическая емкость, способность к эвристическому обновлению и прогнозированию (вот чем миф отличается, по Йоллесу, от загадки: если загадка — это вопрос, требующий ответа, то миф — ответ, требующий вопроса¹⁶⁶). Схожим образом обстоит дело при употреблении других важных для фольклористики терминов — «ритуал»¹⁶⁷ или, например, «инициация»¹⁶⁸, активно используемых не только в этнографических и фольклористических, но также социологических, психологических, литературоведческих исследованиях.

В ряду названных понятий сам термин «фольклор» обозначает сегодня, как легко убедиться, разные и трудносоотносимые друг с другом вещи. На страницах фольклористических работ проблемы традиционной фольклористики соседствуют с обсуждением фольклора, например, телевизионных передач, спортивных состязаний, настенных граффити, компьютерных вирусов, разговоров о бензине и политиках, кислотных дождях и кока-коле, фольклора коллективного и фольклора индивидуального¹⁶⁹ и т. д. и т. п. Значит ли это, что для каких-то из таких тем описание их с помощью фольклорной терминологии должно быть устранено? Я ответил бы на этот вопрос таким образом. Применение фольклористической терминологии (в частности, терминов «миф», «ритуал») определяется сегодня не столько общей теорией «фольклора», сколько уже сложившейся — и складывающейся на наших глазах — *практикой* обществоведческих исследований¹⁷⁰. Понятно, что обсуждение соответствующей практики зависит от единства научной коммуникации и не предполагает радикального разноязычия ученых, называющих себя фольклористами. Вместе с тем важно помнить, что

практика научной коммуникации всегда шире языкового ригоризма декларирующих ее теорий. Очевидно, что собственно языковая полисимия не препятствует коммуникации. Единого представления о фольклоре и фольклористике сегодня не существует. Повсеместное разрушение традиционных форм фольклора заставляет фольклористов внимательнее присматриваться к тем явлениям культуры, в которых ее традиционные аспекты проступают в инновативном облике. Если способы описания таких явлений могут быть различными, то сами эти явления — в контексте их возможного описания — могут рассматриваться в качестве маргинальных. Будет ли описание таких маргиналий считаться фольклористическим, напрямую зависит от дескриптивных возможностей других гуманитарных дисциплин. Маргинальный характер самой фольклористики представляется здесь, во всяком случае, теоретически конструктивным.

Примечания

¹ *Gomme G. L.* Folklore as an Historical Science. London, 1908; *Bascom W. R.* Folklore and Anthropology // Journal of American Folklore, Vol. 66. 1953. P. 283—290; *Marret R. R.* Psychology and Folklore. London, 1920; *Hufford D. J.* Psychology, Psychoanalysis, and Folklore // Southern Folklore Quarterly. Vol. 38. 1974. P. 187—197; *Thomas Ch.* Archaeology and Folk-Life Studies // Gwerin. Vol. 3. 1960. P. 7—17; *Buchanan R. H.* Geography and Folk Life // Folk Life. 1963. Nr. 1. P. 5—15; *Jackson B.* Folklore and Social Sciences // Papers on Applied Folklore. / Ed. D. Sweterlitsch (Folklore Forum Bibliographic and Special Series. No. 8. 1971). P. 14—21; *Degh L.* Folklore and Related Disciplines in Eastern Europe // Journal of the Folklore Institute. Vol. 2. 1968. No. 2. P. 103—119; *Wilson W. A.* The Deeper Necessity: Folklore and the Humanities // Journal of American Folklore. Vol. 101. 1988. P. 156—167.

² *Bayard S. P.* The Methods of Folklore // Journal of American Folklore. Vol. 66. 1953. P. 1—17; *Bascom W. R.* Frontiers of Folklore: An Introduction // Frontiers of Folklore. Boulder, 1977. P. 1—16; *Toelken B.* The Dynamics of Folklore. Boston, 1979; *Warshaver G. E.* Remarks on Folklife Contexts — The Discourse of Folklore // New York Folklore. Vol. 7. Summer 1981. Nos. 1—2; *Fine G. A.* The Third Force in American Folklore: Folk Narratives and Social Structures // Fabula. Bd 29. H. 3/4. 1988; *Чистов К. В.* Фольклористика и современность // Советская этнография. 1962. № 3. С. 3—17; *Емельянов Л. И.* Методологические вопросы фольклористики. Л., 1978. С. 20—21; *Неклюдов С. Ю.* Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Вып. 2. Berkeley Slavic Specialities, 1997. С. 77—88. Ср.: «Как правило, исследователь-эмпирик, специалист в какой-то предметной области, редко задумывается над характером оснований собственной работы, методологическими принципами, определяющими формальный характер отбора материала, объяснительные схемы и

т. д. <...> Только ситуация дисциплинарного кризиса предмета заставляет его в той или иной мере задумываться над сутью работы и осмысливать методы, которым он следует, изучая тот или иной мир» (Гудков Л. Д. Метафора и рациональность как проблема социальной эпистемологии. М., 1994. С. 29—30).

³ Oring E. On the Concepts of Folklore // *Folk Groups and Folklore Genres: An Introduction*. Logan, 1986. P. 17—18.

⁴ Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избр. статьи. М., 1976. С. 18, 19.

⁵ Бурдые П. Начала. Choses dites. М., 1994. С. 222—230; Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 150—151.

⁶ Heilfurth G. Volkskunde jenseits der Ideologien // *Schriften der Philipps-Universitt Marburg* / Hrsg. L. E. Schmitt. H. 9; Эмкин А. Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998. С. 58—61; см. также: Гюнтер Г. Тоталитарная народность и ее источники // *Русский текст*. 4. 1996. С. 45—61.

⁷ В западной науке проблема «архивизации» фольклористики в целом была решена к концу 1920-х гг. Характерно, что особую роль в изменении научной парадигматики в этом случае сыграли работы социологического направления (в частности, бельгийской школы «неофольклористов»). См. авторитетную и не потерявшую своей актуальности работу представителя этой школы: Marinus A. *Ethnographie, Folklore et Sociologie*. Bruxelles, 1931), акцентировавшие идеологическую трансформативность социальной реальности.

⁸ Ben Amos D. Toward a Definition of Folklore in Context // *Towards New Perspectives in Folklore*. Austin, 1972. P. 12; Dorson R. Who Are the Folk? // *Frontiers of Folklore*. Boulder, 1977. P. 17—35.

⁹ Shuman A., Briggs L. Introduction // *Western Folklore*. Vol. 52. 1993. Nos. 2—4. P. 121—124.

¹⁰ См.: Тулмин С. Концептуальные революции в науке // *Структура и развитие науки*. М., 1978.

¹¹ В англоязычном употреблении, как подчеркивает Джудит Хот, слово «фольклор» имеет сегодня по меньшей мере два диссонирующих друг другу значения — общепонятное в своей «естественно-языковой» форме и специфическое в научном жаргоне, причем смысл, вкладывавшийся в термин «фольклор» Вильямом Джоном Томсом в 1846 г. («народные древности» и «народная литература»), в настоящее время характерен скорее для его «нефольклористического» употребления (*Haut J. E. Folklore in the Classroom: 19th Century Roots, 20th Century Perspectives // Western Folklore. Vol. 50. 1991. No. 1. P. 65—73*). Нет однозначного понимания термина «фольклор» и в русском языке (Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 376—407).

¹² Толстой Н. И. От А. Н. Веселовского до наших дней... // Живая старина. 1996. № 2. С. 5.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Dundes A. Interpretating Folklore. Bloomington, 1980. P. 2—7; Roberts J. W. African American Diversity and the Study of Folklore // Western Folklore. Vol. 52. 1993. Nos. 2—4. P. 158—160.

¹⁶ Dorson R. M. Folklore and Fakelore: Essays toward a Discipline of Folk Studies. Cambridge (Mass.). 1976.

¹⁷ Bendix R. In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies. Madison: Wisconsin UP., 1998.

¹⁸ См., напр.: Strobach H. Folklor — Folklorepflege — Folklorismus // Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte. Bd 25. 1985; Kirshenblatt-Gimblett B. Authenticity and Authority in Representation of Culture // Kulturkontakt, Kulturkonflikt. Frankfurt a. M., 1988; Bausinger H. Folk Culture in a World of Technology. Bloomington, 1990.

¹⁹ Utley F. L. Folk Literature: An Operational Definition // The Study of Folklore. Englewood Cliffs, 1965. P. 8.

²⁰ См., например, определение фольклора, принятое ЮНЕСКО: *Honko L. The Final Text of Recommendation for the Safeguarding of Folklore // NIF Newsletter. 1989. Nos. 2—3. P. 8.*

²¹ *Marinus A. Essais sur la Tradition. Bruxelles, 1958. P. 19.* Цит. по: *Емельянов Л. И. Методологические вопросы фольклористики. С. 24; см. здесь же о «неспециализированности» фольклора (с. 26—27).*

²² *Ericson A. «Like Before, Just Different». Modern Popular Understanding of the Concept of Tradition // ARV. Nordic Yearbook of Folklore. 1994. Vol. 50. P. 9.*

²³ *Bausinger H. A Critique of Tradition // German Volkskunde. 1986; idem. Tradition und Modernisierung // Tradition and Modernisation. (NIF Publications 25). Turku, 1992.*

²⁴ См., напр.: *Власова В. Б. Исторические типы отношения общества и традиции // Философские науки. 1984. № 5; Касавин И. Т. Познание в мире традиций. М., 1990. С. 53—59, 64—65.*

²⁵ Ср.: *Марков Б. В. Теория познания и структуры повседневности // Наука и альтернативные формы знания. СПб., 1995. С. 12—14.*

²⁶ *Гройс Б. Дневник философа. Париж, 1989. С. 33.* Напомним, между прочим, слова, сказанные на этот счет уже в античности: «Припоминание событий повседневной жизни становится упражнением, должным воскресить память о том, что мы делали в прошлых жизнях; так оно пробуждает в нас сознание нашего бессмертия» (Гиерокл. Комментарий «Золотых стихов» Пифагора, ст. 40—44).

²⁷ Мы отвлекаемся в данном случае от музыкальной, акциональной и визуальной традиции, чтобы не усложнять и без того перегруженное коннотациями понятие «текста». Понятно, что в той мере, в какой указанные традиции «текстуальны», они могут быть (или не быть) фольклорными (см., напр.: *Rethinking Visual Anthropology. Yale, 1997; Barbash I., Taylor L. Cross-cultural filmmaking: A handbook for making documentary and ethnographic films and videos. Berkeley, 1998.*)

²⁸ См.: *Roerich L. Märchen und Wirklichkeit*. Wiesbaden, 1964; *Brednich R. W. Die Liedpublizistik im Flugblatt des XV. bis XVII. Jhs.* Baden-Baden, 1974. Bd 1; 1975. Bd 2; *Roth K., Roth J. Märchen zwischen mündlicher Tradition und Trivallliteratur // Einundzwanzig Beiträge zum II. Internationalen Bulgaristikkongress in Sofia*, 1986. Neuried, 1986. S. 283—298; *Пом К. За прехода между устност и писменост и развитието на българската популярна литература // Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Фолклор. Т. 15. София, 1988. С. 263—271; Рейтблат А. От Бовы к Бальмонту. Очерки по истории чтения в России во второй половине XIX века. М., 1991.*

²⁹ *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат*. 4.002 // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 18; *Уорф Б. Л. Лингвистика и логика // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960. С. 190.*

³⁰ *Quine W. O. Ontological Relativity and Other Essays*. New York, 1969; *Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социологос: Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. М., 1991. С. 194—215; Гудков Л. Д. Метафора и рациональность. С. 152—186.*

³¹ *Визгин В. П. Эпистемология Башляра и история науки. М., 1995.*

³² *Quine W. O. The Roots of Reference*. La Salle, 1974.

³³ Ср.: *Dundes A. Structuralism and Folklore // Studia Fennica. Vol. 20. 1976. P. 175—193.* См. также: *Dupré J. The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge (Mass.); London, 1993.

³⁴ В марксизме — таков априоризм классовой борьбы, в психоанализе — априоризм врожденных влечений, в структурализме — априоризм самой структуры. Так, для последнего случая: «М[одель] м[ира] не относится к числу понятий эмпирического уровня (носители данной традиции могут не осознавать М. м. во всей ее полноте). Системность и операционный характер М. м. дают возможность на синхронном уровне решить проблему тождества (различение инвариантных и ва-

риантных отношений), а на диахроническом уровне установить зависимости между элементами системы и их потенциями исторического развития (связь «логического» и «исторического»)» (Топоров В. Н. Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1992. Т. 2. С. 161). Структура предшествует содержательной интерпретации элементов, «подобно тому, как в аристотелевской логике структурное отношение частей силлогизма предопределяет правила вывода и конечный его результат» (Там же. С. 162). Ср.: Гудков Л. Д. Метафора и рациональность. С. 153 и след.

³⁵ Нагель Э., Ньютман Д. В. Теорема Геделя. М., 1970.

³⁶ Apel K.-O. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik // Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Frankfurt a. M., 1973. Bd 2. S. 358—436; Boehler D. Das solipsistisch-intuitivistische Konzept der Vernunft und des Verstehens: Traditionskritische Bemerkungen // Zeitschrift für philosophische Forschung. Meisenheim a. Glan, 1984. Bd 38. H. 2. S. 263—278.

³⁷ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 95 и след.; Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998. С. 96—97.

³⁸ Ильин И. Постомодернизм... С. 42.

³⁹ См., напр.: Calame-Griaule G., Grg-Karady V., Platiel S., Rey-Hulman D., Seydou Ch. The Variability of Meaning and the Meaning of Variability // Journal of Folklore Research. 20. 1983. Nos. 2—3. P. 155.

⁴⁰ Certeau M. de. L'écriture de l'histoire. Paris, 1993. P. 23.

⁴¹ Ср.: Бурдые П. Начала. С. 174—177. См. также: Богданов К. А. Homo Tacens. Очерки по антропологии молчания. СПб., 1998.

⁴² Fabian J. Rule and Process: Thoughts on Ethnography as Communication // Philosophy of the Social Sciences. 9 (1979). P. 1—2; Hymes D. Introduction: Towards Ethnographies of Communication // The Ethnography of Communication. Menasha (Wisc.), 1964. P. 14.

⁴³ Орлов Г. Дерево музыки. Вашингтон; СПб., 1992. С. 26.

⁴⁴ Hall E. T. The Silent Language. New York, 1973. P. 119—122; *idem*. The Hidden Dimension. New York, 1969.

⁴⁵ Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology and Other Essays. Oxford, 1964. P. 85.

⁴⁶ См. типичное с этой точки зрения заявление Д. И. Овсяннико-Куликовского относительно изучения первобытных верований: «Нужно войти в душу первобытных людей и самому начать так мыслить, так веровать, как мыслили и веровали они» (Овсяннико-Куликовский Д. И. Психология мифа и первобытных верований. СПб., 1908. С. 46).

⁴⁷ La Capra D. Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language. Ithaca; New York, 1983; Veyne P. Writing History. Middletown, 1984; Ricoeur P. Temps et récit. Paris, T. 1. 1983; T. 2. 1985. Литературоведческое развитие тех же идей: Herrnstein-Smith B. On the margin of discourse. Chicago, 1978; Jameson F. The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act. Ithaca, 1981; Brooks P. Reading for plot: Design and intention in narrative. New York, 1984. См. также: Зверева Г. И. Реальность и исторический нарратив: проблемы саморефлексии новой интеллектуальной истории // Одиссей — 1996. М., 1996, С. 11—24.

⁴⁸ McHale B. Postmodernism, or the Anxiety of Master Narratives // Diacritics. 22 (1). 1992. P. 17—33.

⁴⁹ Очередной метафизикой называет деконструктивистскую критику метафизики Илья Ильин: критика эта метафизична, «так как исходит из предпосылки о существовании «культурного текста» (или «текста культуры»), вне которого, как утверждается, либо ничего нет, либо его связь с действительностью настолько туманна и ненадежна, что не дает оснований судить о ней с достаточной степенью уверенности» (Ильин И. Постмодернизм... С. 48). О «метаязыковой позиции» деконструктивистов пишет Славой Жижек (Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 156—157).

⁵⁰ Sarup M. An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism. New York, 1988. P. 4. Ср.: Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизи-

ческие рассуждения о сознании, символическом и языке. М., 1997. С. 83, 119.

⁵¹ См. в этой связи полемику вокруг так называемого персонального подхода в культурной антропологии: *Honigman J. J. The Personal Approach in Cultural Anthropological Research // Current Anthropology*. Vol. 17. 1976. P. 243—261. Экстраполяция того же подхода в фольклористике: *Stahl D. S. K. Literary Folkloristics and the Personal Narrative*. Bloomington, 1989.

⁵² См., напр.: *Голан А.* Миф и символ. М., 1992. С. 97—103.

⁵³ *Панченко А. А., Селин А. А., Яшкина В. Б.* Почитаемое место у д. Кашельково. Опыт междисциплинарного исследования местной святыни // *Новгород и Новгородская земля: История и археология*. Новгород, 1997. С. 367—369.

⁵⁴ *Jameson F.* *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, 1981.

⁵⁵ *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 568. См. также: *Рыклин М.* Террорологии. Тарту; Москва, 1992. С. 53.

⁵⁶ *Bruner J. S., Gudman C. C.* Value and Needs as Organizing Factors in Perception // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. 1947. Vol. 42.

⁵⁷ «Ученым приходится самим формулировать свои суждения, поскольку они обладают сознанием, сферу которого очерчивают модели и примеры их исследовательской традиции» (*Barnes B.* *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London, 1974. P. 68).

⁵⁸ О феноменологических проблемах этого рода, встающих перед антропологами и исследователями культуры, см. статьи в сб.: *Things As They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology* / Ed. M. Jackson. Bloomington, 1996.

⁵⁹ *Штырков С. А.* Несказочная проза в фольклоре: проблемы классификации и терминологии // *Мифология и повседневность*. Материалы научной конференции 18—20 февраля 1998 года. СПб., 1998. С. 201.

⁶⁰ *Беньямин В.* О понятии истории // *Художественный журнал*. 1995. № 7. С. 9.

⁶¹ Eisenstadt S. N. Die Antinomien der Modern. Frankfurt a. M., 1998.

⁶² Taruskin R. Defining Russia Musically. Historical and Hermeneutical Essays. Princeton UP., 1997.

⁶³ Certeau M. de. L'écriture de l'histoire. Paris, 1993; White H. Metahistory: The historical imagination in the 19-th century. Baltimore; London, 1974; *idem*. Tropics of discourse. Baltimore, 1978; *idem*. The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore; London, 1987.

⁶⁴ Гройс Б. Дневник философа. С. 177.

⁶⁵ См. в этой связи дискуссии и первые опыты в области так называемой автоэтнографии: Щепанская Т. Б. Мир и миф материнства. Санкт-Петербург 1990-е годы (Очерки женских традиций и фольклора) // Этнографическое обозрение. 1994. № 5. С. 15—27; Листова Т. А. По поводу статьи Т. Б. Щепанской «Мир и миф материнства» // Там же. С. 28—34; Auto/ethnography: rewriting the self and the social. Oxford; New York, 1997, а также экспериментирование этнографически-«фикциональных», исследовательски-инспирированных ситуаций: Morris M. Panorama: the live, the dead and the living // Nation, Culture, Text: Australian Cultural and Media Studies. London; New York, 1993; *idem*. Things to do with shopping centres // The Cultural Studies Reader. London; New York., 1993.

⁶⁶ Dundes A. Metafolklore and Oral Literary Criticism // Dundes A. Essays in Folkloristics. New Delhi, 1978. P. 39—42; обзор заявивших о себе на этот счет позиций: Honko L. Folkloristic studies on meaning // ARV. Scandinavian Yearbook of Folklore. 1984. Vol. 40. P. 40—56 (выпуск, специально посвященный проблеме верификации фольклорных значений).

⁶⁷ Langer S. K. Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art. Cambridge (Mass.), 1976. P. 26. См. также: Koestler A. The Act of Creation. London, 1969. P. 377; Bateson G. Steps to an Ecology of Mind. New York, 1972. P. XVI, ff.; Чудинов Э. М. Природа научной истины. М., 1977. С. 56; Фейерабенд К. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 149.

⁶⁸ См.: *Везжицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1996. С. 291—375.

⁶⁹ *Nida E. A.* Linguistics and Ethnology in Translation Problems // *Language and Culture in Society*. New York, 1964. P. 90—97; *Lutz C.* Ethnopsychology compared with What? Explaining Behaviour and Consciosness among the Ifaluk // *Person, Self, and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies* / Ed. G. White, J. Kirpatrick. Berkeley, 1985. P. 68—79; *Баткин Л. М.* О том, как А. Я. Гуревич возделывал свой аллод // *Одиссей*. М., 1994. С. 8 и след. Радикальную позицию в отстаивании идеи о непереводимости инокультурных понятий занимает Джордж Грэйс: *Grace G. W.* The Linguistic Construction of Reality. London, 1987.

⁷⁰ *Levy-Bruhl L.* Carnets. Paris, 1949. P. 129—132.

⁷¹ *Levi-Strauss C.* The Savage Mind. Chicago, 1966. См. также: *Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. М., 1977.

⁷² *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. С. 51.

⁷³ О соотношении индивидуальных нарративов самоописания и парадигматических нарративов науки: *Brunner J.* Actual Minds, Possible Worlds. Cambridge, 1986.

⁷⁴ *Geertz C.* Works and Lives. The Antropologist as Author. Stanford, 1988. См. в той же связи пронизательную работу Карло Гинзбурга, посвященную Ж. Дюмезилю, но имеющую в данном случае также общетеоретическое значение: *Гинзбург К.* Германская мифология и нацизм. Об одной старой книге Жоржа Дюмезиля // *Новое литературное обозрение*. 1998. № 3. С. 73—93.

⁷⁵ Так, например, Т. М. Николаева, подводя предварительные итоги деятельности московской структурно-семиотической школы, от лица адепта последней отличает это направление от французской семиотической школы. Если Р. Барт, А. Греймас, К. Леви-Стросс не ставят себе целью найти единственный смысл текста, то работы Вяч. В. Иванова, В. И. Топорова, Т. В. Цивьян, самой Т. М. Николаевой характеризуются установкой «на раскрытие тайн текста», сближающей

«семиотику этого направления с герменевтикой» (*Николаева Т. М.* Введение // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. XLIII). Виктор Ерофеев поэтому, пожалуй, недостаточно вежлив, но по сути прав, говоря о том, что под знаменем структурализма «советские ученые... показали фигу в кармане социализму с брежневским лицом» (*Ерофеев В.* В лабиринте проклятых вопросов. М., 1996. С. 475). См. также: *Гаспаров М. Л.* Лотман и марксизм // Новое литературное обозрение. 1996. № 19. С. 7—13. Ср.: *Следзевский И. В.* Концепция программы «Архаический синдром в бывшем Советском Союзе. Проблема возрождения архаического сознания в экстремальных жизненных ситуациях и в закрытых культурных средах» // Пространство и время в архаических культурах (материалы colloquium). М., 1992. С. 78—89; *Бенновска-Събкова М.* Архаични културни модели и тоталитаризъм // Български фолклор. 1993. Кн. 4. С. 3—14.

⁷⁶ *Eagleton T.* The function of criticism. London, 1984. P. 98.

⁷⁷ The Invention of Tradition. / Ed. E. J. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge, 1983; см. также: *Dumont L.* On Values, Modern and Non-Modern // Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago; London, 1986.

⁷⁸ *Leitch V.* American literary criticism from the thirties to the eighties. New York, 1988. P. 404.

⁷⁹ *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 53—55.

⁸⁰ *Хакинг Я.* Представление и вмешательство. Введение в философию естественных наук. М., 1998. С. 83.

⁸¹ *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли). Варшава, 1907. Гл. 1; *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917. С. 67—68; *Елеонская Е.* К изучению заговора и колдовства в России. Вып. 1. М., 1917. С. 19; *Богданов К. А.* Молитва и заговор (К уяснению вопроса) // Русская литература. 1991. № 3. С. 65—68. См. также: *Сытин Г. Н.* Животворящая сила. Помогите себе сам. М., 1990.

⁸² Davidson D. On the very Idea of the conceptual Scheme // *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 57. 1974. P. 5—20.

⁸³ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. С. 116—120 и след.

⁸⁴ Elkana I. A Programmatic Attempt at an Anthropology of Knowledge // *Sciences and Cultures. Sociology of Science*. Vol. 5. 1981.

⁸⁵ «Ученый, заинтересованный в получении максимального эмпирического содержания и желающий понять как можно больше аспектов своей теории, примет плюралистическую методологию и будет сравнивать теории друг с другом, а не с «опытом», «данными» или «фактами»; он скорее попытается улучшить те концепции, которые проигрывают в соревновании, чем просто отбросить их» (Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. С. 179). См. также: Barnes B. *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. P. 154.

⁸⁶ Leech G. *Semantics*. Harmondsworth, 1974. P. 74.

⁸⁷ Röhrich L. The quest of meaning in folk-narrative research // *ARV. Scandinavian Yearbook of Folklore* 1984. Vol. 40. P. 137. Интересно сравнить это мнение с аргументацией Криса Эйле-ра, постулирующего возможность понимания культуры в ее теоретической целостности из «сочувственного» репродуцирования таких культурных гештальтов, которые способны определить собою коллективную практику (Eipper C. *Anthropology and Cultural Studies: Difference, Ethnography and Theory* // *The Australian Journal of Anthropology*. 1998. Vol. 9. № 3. P. 317—326).

⁸⁸ Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. М., 1987. С. 216; Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпохи: голоса из хора. М., 1996. С. 161.

⁸⁹ Митрофанова Е., Никитина Т. Молодежный сленг. Опыт словаря. М., 1994. С. 127, 150.

⁹⁰ Николаев О. Р. Почему мы не поем «русские народные» песни до конца? (О некоторых механизмах трансляции рус-

ской песенной традиции) // Русский текст. № 5 (1997). С. 125—140.

⁹¹ *Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 517, след.

⁹² *Пермяков Г. Л.* К вопросу о русском паремиологическом минимуме // Словари и лингвострановедение / Под ред. Е. М. Верещагина. М., 1982. С. 131.

⁹³ Там же. С. 132. См. также: *Пермяков Г. Л.* Паремиологический эксперимент: Материалы для паремиологического минимума. Полторы тысячи русских пословиц, поговорок, примет и других народных изречений, наиболее распространенных в живой разговорной речи. М., 1971.

⁹⁴ *Морковкин В. В., Курочкина И. М.* О страноведческом потенциале лексического ядра современного русского языка // Словари и лингвострановедение. С. 62—63.

⁹⁵ Ср.: *Горелов И. Н.* Паралингвистика: прикладной и концептуальный аспекты // Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977. С. 99—100 и след.

⁹⁶ *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend.* New York, 1949. Vol. I. P. 399—400.

⁹⁷ В отечественной фольклористике тонкие суждения о содержательной независимости фольклорной традиции от ее формального «текстового» означения сформулировал Георгий Мальцев. Приходится пожалеть, что «внетекстовая» детерминанта фольклорной традиции остается в его понимании все же исключительно семантической и потому достаточно абстрактной (*Мальцев Г. И.* Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л., 1989).

⁹⁸ *Моррис Ч. У.* Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983. С. 70.

⁹⁹ *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 72—73.

¹⁰⁰ *Hymes D.* Models of the interaction of language and social life // Directions in sociolinguistics. New York, 1972.

¹⁰¹ *Тарасов Е. Ф.* Социально-психологические аспекты этнопсихолингвистики // Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977. С. 38.

¹⁰² Role Theory: Concept and Research. New York et al., 1968; Role. Cambridge, 1972.

¹⁰³ Geissner H. Soziale Rollen als Sprechrollen // Kongressbericht der Gemeinschaftstung für allgemeine und angewandte Phonetik. Hamburg, 1960. S. 202; Тарасов Е. Ф. Указ. соч. С. 43—44.

¹⁰⁴ Маркова А. К. Психология усвоения языка как средства общения. М., 1974.

¹⁰⁵ Сорокин Ю. А. Метод установления лакун как один из способов выявления специфики локальных культур (Художественная литература в культурологическом аспекте) // Национально-культурная специфика речевого поведения. С. 120—135; Жельвис В. И. К вопросу о характере русских и английских лакун // Там же. С. 136—146.

¹⁰⁶ См., напр.: Поливанов Е. Д. О фонетических признаках социально-групповых диалектов и, в частности, русского стандартного языка // Поливанов Д. Е. Статьи по общему языкознанию. М., 1968; Bernstein B. Language and social class // The British Journal of Sociology. 1960. Vol. 11. No. 3; Живков Т. И. Етнокультурно единство и фолклор. София, 1989. С. 79—90; Добрева Д. От София по-голема нема... Аспекти на идентичността в шопския хумор // Български фолклор. 1994. Кн. 4. С. 21—23; Панова С. Социологически норми на хоноративния апелатив // Език. Литература. Идентичност. София, 1999. С. 492—498.

¹⁰⁷ Bernstein B. Studien zur sprachlichen Sozialisation. Düsseldorf, 1973. S. 238 (цит. по: Тарасов Е. Ф. Место речевого общения в коммуникативном акте // Национально-культурная специфика речевого поведения. С. 80).

¹⁰⁸ См.: Moser H. Folklorismus in unserer Zeit // Zeitschrift für Volkskunde. 1962. Bd 58. S. 117—209; Bausinger H. «Folklorismus» in Europa. Eine Umfrage // Zeitschrift für Volkskunde. 1969. Bd 65. S. 1—8; Гусев В. Е. Фольклоризм как фактор становления национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы // Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы.

М., 1977. С. 127—135; Емельянов Л. Н. Методологические вопросы фольклористики. С. 115; *Jeudi H.-P.* Memoires du social. Paris, 1986. P. 114, ff.

¹⁰⁹ Доценко Е. Л. Психология манипуляции: Феномены, механизм и защита. М., 1997; Иссерс О. С. Коммуникативные стратегии и тактика русской речи. Омск, 1999. С. 213—246.

¹¹⁰ *Houston J. P., Mednick S. A.* Creativity and the need for novelty // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. Vol. 66 (1963). P. 137—144.

¹¹¹ Павлов И. П. Полн. собр. соч. М.; Л., 1951. Т. 4. С. 27 и след.; Кочубей Б. И. Об определении понятия ориентировочной реакции у человека // Вопросы психологии. 1979. № 3. С. 35—46. О функции речи в фазе ориентации см.: Давыдов В. В. Анализ структуры мыслительного акта. Сообщение 1. // Доклады АПН РСФСР. 1960. № 2.

¹¹² *Kirshenblatt-Gimblett B.* Toward a Theory of Proverb Meaning // *Proverbium*. No. 22 (1973). Подробно о семантической неопределенности пословиц см.: *Krikmann A.* On Denotative Indefiniteness of Proverb. Tallinn, 1974. Вот почему попытки составить на основании пословиц представление о духовном мире их носителей, как правило, либо банальны, либо очевидно предвзяты (характерный пример последнего рода: *Пушкарёв Л. Н.* Духовный мир русского крестьянина по пословицам XVII—XVIII веков. М., 1994).

¹¹³ Рейли М. В. Жанр былички (Комплекс запретов). Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук. СПб., 1999.

¹¹⁴ Смольников С. Н. Былички // Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А. Духовная культура северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 53, 55.

¹¹⁵ Богданов К. А., Панченко А. А. «Фольклорная действительность»: мифология и повседневность // Мифология и повседневность. Вып. 2. Материалы научной конференции 24—26 февраля 1999 года. СПб., 1999. С. 12—13.

¹¹⁶ Grider S. The Media Narraform. Symbiosis of Mass Media and Oral Tradition // ARV. Scandinavian Yearbook of Folklore. 1981. Vol. 37. P. 125—131.

¹¹⁷ Веселова И. О зависимости функции текста от формы его бытования // Мифология и повседневность. [Вып. 1]. Материалы научной конференции 18—20 февраля 1998. С. 7—13.

¹¹⁸ Toffler A. Shock with the Future. New York, 1970.

¹¹⁹ Cytron M., O'Toole T. Encounter with Future. New York, 1982.

¹²⁰ См., напр.: Debord G. The Society of the Spectacle. Chicago, 1970.

¹²¹ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 194.

¹²² Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 388.

¹²³ Severin W. J., Tankard J. M. Communication Theories: Origins, Methods, and Uses in The Mass Media. New York; London, 1992. P. 197—203. См. также: Lorimer R., Scannel P. Mass communications. A comparative introduction. Manchester; New York, 1994 (особенно главы 1 и 8).

¹²⁴ Chambers I. Popular Culture. The Metropolitan Experience. London; New York, 1986. P. 184—199. Ср.: Leed E. «Voice» and «Print»: Master Symbols in the History of Communication // The Myth of Information: Technology and Postindustrial Culture. London; Henley, 1980. P. 41—61.

¹²⁵ Kjellman G. Varats oändliga tinglighet. En studie om fremal som kulturbrare. Stockholm, 1993. См. рец. на эту работу: ARV. Nordic Yearbook of Folklore. 1994. Vol. 50. P. 233—235.

¹²⁶ О месте культуры в контексте социального самоопределения см.: Maestri R. Le particularisme culturel // Identite collective et changements sociaux. Toulouse, 1980 (а также другие статьи этого сборника).

¹²⁷ Головин В. В. Детское обычное право // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Вып. 2. Berkeley Slavic Specialties. 1997. С. 12—14.

¹²⁸ См.: Богданов К. А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995. Гл. 3.

¹²⁹ См.: Романтический взгляд на ту же тему: Эпштейн М. Парадоксы новизны. М., 1988. С. 324—325.

¹³⁰ Ср.: Тарасов Е. Ф. Социально-психологические аспекты этнопсихолингвистики. С. 45—46.

¹³¹ Там же. С. 40. См. также: Лебедев П. Н. Социализация индивида и воспроизводство общества // Проблемы социализации индивида. Л., 1971. С. 61—62.

¹³² Popitz H. Der Begriff der sozialen Rollen als Element der soziologischen Theorie. Tbingen, 1967; Gerhardt U. Rollenanalyse als kritische Soziologie. Berlin, 1971.

¹³³ Ср.: Невская Л. Г. Тавтология как один из способов организации фольклорного текста // Текст: семантика и структура. М., 1983. Ей же принадлежит термин «семантическая тавтология». При кажущейся диффузности и неспециализированности, прецедентные тексты могут быть поняты, с этой точки зрения, как средства коммуникативного «рефреймирования» — то есть изменения коммуникативной тактики за счет репертуара других коммуникативных стратегий (ср.: Иссерс О. С. Коммуникативные стратегии и тактика русской речи. С. 246).

¹³⁴ Ср.: Samuelson S. Notes on a Sociology of Folklore As a Science // New York Folklore. Vol. 9. Summer 1983. Nos 3—4. P. 13—20; а также материалы дискуссии, посвященной социальным проблемам американской фольклористики: Panel Discussion Transcript // Western Folklore. Vol. 50. 1991. No. 1. P. 94—126. Анализ соответствующих факторов в приложении к науке вообще: McCain G., Segal E. M. The Game of Science. Monterey, 1982.

¹³⁵ «История литературы в широком смысле этого слова — это история общественной мысли, насколько она выразилась в движении философском, религиозном и поэтическом и закреплена словом» (Веселовский А. Н. О методах и задачах истории литературы как науки // Журнал Министерства народного просвещения. 1870. № 11. С. 14).

¹³⁶ См., напр.: *Bignell J. Media Semiotics. An Introduction.* Manchester, 1997.

¹³⁷ *Fiske J. Television Culture.* London; New York, 1997. P. 107, 135—138, 147—148.

¹³⁸ *Ямпольский М.* Интернет, или Постархивное сознание // Новое литературное обозрение. № 32 (1998). С. 22—27. О мифологизации интернета в общественном сознании см.: *Андреев А.* Рунет 90-х: поколение чайников и сторожей // Русский журнал (<http://www.russ.ru/journal/netcult/98-05-14>); *Лейбов Р.* Язык рисует Интернет // Журнал «Интернет» (<http://inter.net.ru/4/9.html>).

¹³⁹ См., напр.: *Neubauer H.-J. The Rumour.* Free Association Books, 1999. О слухах как «языке народного менталитета»: *Yang A. A. A Conversation of Rumours: The language of popular mentalits in late nineteenth-century colonial India* // *Journal of Social History.* Fall 1986. P. 485—505. О сплетнях как инструменте социального дискурса см.: *Gluckman M. Gossip and Scandal* // *Current Anthropology.* 1963. Vol. 4. No. 3. P. 307—317; *Abrahams R. D. A Performance-Centred Approach to Gossip* // *Man.* 1970. Vol. 5. No. 2. P. 290—302.

¹⁴⁰ Так, по рассуждению Б. Н. Путилова, исторически неизбежное, на его взгляд, сближение фольклора и литературы ставит фольклористов перед вопросами: «В какой мере при этом и до какой степени фольклор остается фольклором? Не вправе ли мы говорить о постепенном складывании на границах фольклора и литературы (курсив мой. — К. Б.) в определенных исторических условиях нового качества и новой эстетики? Не означает ли это, что собственно историко-фольклорный процесс со свойственными ему закономерностями, с характерной для него эстетикой имеет свои исторические границы и свой типологический возраст?» (*Путилов Б. Н. Историко-фольклорный процесс и эстетика фольклора* // Проблемы фольклора. М., 1975. С. 21). См. также: *Неклюдов С. Ю.* После фольклора // Живая старина. 1995. № 1. С. 2—4; Напомним здесь же о предложении Кеннета Кетнера заменить термин «фольклористика» термином «гоминология» как

более отвечающим кругу тем современной фольклористики (Panel Discussion Transcript // *Western Folklore*. Vol. 50. January 1991. No. 1. P. 94).

¹⁴¹ *Ропти Р.* Случайность, ирония, солидарность. М., 1996. С. 69—70.

¹⁴² Ср.: *Fine E. C.* The Folklore Text: From Performance to Print. Bloomington, 1984.

¹⁴³ См., например, «пересмотр» фольклорного статуса татарского эпоса «Идегей» как националистического и потому чуждого татарскому народу: «Идегеево побоище» ЦК ВКП(б). Постановление обкома ВКП(б) от 6.X 1944 г. // *Родина*. 1997. № 3-4. С. 116—118. С другой стороны, но на том же основании, очевидный «псевдофольклор» может объявляться фольклором: *Miller F.* Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era. Armonk; New York, 1990; *Oinas F.* Folklore and Politics in the Soviet Union // *Slavic Review*. Vol. 32. N 1. 1973. P. 45—58; Фольклор России в документах советского периода 1933—1941 гг. Сб. документов. М., 1994.

¹⁴⁴ Ср.: *Богатырев П. Г.* Традиции и импровизаторство в народном творчестве // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 393—400; *Астахова А. М.* Импровизация в русском фольклоре (ее формы и границы в разных жанрах) // *Русский фольклор*. Т. 10. М.; Л., 1966. С. 63—78.

¹⁴⁵ *Geertz C.* Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought // *The American Scholar*. Vol. 49. 1979. P. 165.

¹⁴⁶ *Nicolaisen W. F. H.* Folklore and... What? // *New York Folklore*. Vol. 9. 1983. Nos 3—4. P. 89—96.

¹⁴⁷ *Аверинцев С. С.* Надежды и тревоги // *Наше наследие*. 1988. № 4. С. 3. Напомню здесь, между прочим, об эвристически новаторской эклектике философского дискурса Цицерона (*Майоров Г. Г.* Цицерон как философ // *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985. С. 9) или, например, эклектизме эпохи Просвещения как философской стратегии самостоятельного мышления, свободного от догматического авторитета

ризма (*Holzhey H.* Der Philosoph für die Welt. Eine Chimäre der deutschen Aufklärung? // *Esoterik und Exoterik der Philosophie.* Basel; Stuttgart, 1977. S. 132).

¹⁴⁸ *Hassan I.* Pluralism in Postmodern Perspective // *Exploring Postmodernism.* Amsterdam, 1987. P. 17—39.

¹⁴⁹ *Toelken B.* The Dynamics of Folklore. Boston, 1979. P. 5.

¹⁵⁰ *Richmond W. E.* Introduction // *Handbook of American Folklore.* Bloomington, 1983. P. XI.

¹⁵¹ Panel Discussion Transcript // *Western Folklore.* Vol. 50. 1991. No 1. P. 106.

¹⁵² Цит. по: *New York Folklore.* Vol. 15. Nos. 1—2. 1989. P. 143.

¹⁵³ *Zumwalt R. L.* American Folklore Scholarship: A Dialog of Dissent. Bloomington; Indianapolis, 1988. P. 144, *passim*.

¹⁵⁴ *Коккьяра Д.* История фольклористики в Европе. М., 1960. К теме «фольклор и литературоведение» в русской фольклористике см.: *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. Т. 1. М., 1958. С. 34—35; к теме «фольклор и этнография»: *Чистов К. В.* Фольклор и этнография // *Советская этнография.* 1968. № 5. С. 3—12.

¹⁵⁵ *Simmel G.* Sociologie et epistemologie. Paris, 1981. P. 89 (цит. по: *Московичи С.* Машина, творящая богов. М., 1998. С. 351).

¹⁵⁶ *Samuelson S.* Notes on a Sociology of Folklore As a Science // *New York Folklore.* Vol. 9. Summer 1983. Nos 1—2. P. 18—19. Замечу, что «кризисное состояние» фольклористики, в котором она, по мнению ряда ученых, сегодня пребывает, в той или иной степени осознавалось всегда. На мой взгляд, правы те исследователи, кто полагает, что состояние «кризиса» — естественное состояние любой здоровой культуры, и науки в частности. См.: *Бурдые П.* Начала. С. 61—62; *Энштейн М.* Парадоксы новизны: О литературном развитии XIX—XX веков. С. 397—398; *Гудков Л. Д.* Метафора и рациональность. С. 138—139.

¹⁵⁷ *Baron R.* Multi-Paradigm Discipline, Inter-Disciplinary Field, Peering through and around the Interstices // *Western Folk-*

lore. Vol. 52. 1993. Nos. 2—4. P. 242. Ср.: Путилов Б. Н. Фольклорист ближайшего завтра // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991. С. 143—148; Земцовский И. Миф — метафора — метод, или Будущее фольклористики в прошлом фольклора (К проблеме методологического эксперимента) // Горизонты культуры. Вып. 1. СПб., 1992. С. 30 и след.; Кравчик-Василевска В. В защиту фольклора, или Диалог между традицией и современностью // Живая старина. 1996. № 4. С. 42—43.

¹⁵⁸ Baron R. Multi-Paradigm Discipline. P. 242—243. См. также: Stern S. The Influence of Diversity on Folklore Studies in the Decades of the 1980s and 90s // Western Folklore. Vol. 50. 1991. P. 23—25.

¹⁵⁹ Фейерабенд П. Избранные труды... С. 85—102, 222 (примеч. 12), 413—415. См. также: Хакинг Я. Представление и вмешательство. С. 84—85, 97—99.

¹⁶⁰ Сандлер Дж., Дэйр К. Психоаналитическое понятие оральности // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 1. М., 1998. С. 587.

¹⁶¹ Kirk G. S. On Defining Myths // Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to G. Vlastos. Assen, 1973. P. 61—69; Sigmund W.-D. Vorwort // Antiker Mythos in unseren Märchen. Kassel, 1984. P. 5—6; Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции «Випперовские чтения — 1985». Вып. XVIII. М., 1988. Ч. 2. С. 376—386, 390, 393.

¹⁶² Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск, 1991. С. 14.

¹⁶³ Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997.

¹⁶⁴ Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 419.

¹⁶⁵ Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. М., 1998. С. 259—384.

¹⁶⁶ Jolles A. Einfache Formen. Halle, 1930. S. 129.

¹⁶⁷ См., напр.: Leach E. Ritual // International Encyclopaedia of the Social Science. Vol. 13. 1968. P. 523, ff.; Beattie J. On un-

derstanding ritual // *Rationality*. London, 1984. P. 240, ff.; *Gerholm T.* On Ritual: A Postmodernist View // *Ethnos*. 1988. Vol. 53. Nos. 3—4. P. 194; *Rivière C. P.* Le rite enchantant la con-corde // *Cahiers internationaux de sociologie*. 1992. Vol. 92. P. 21—24; См. мнение Д. Кертцера: «Ритуал является аналитической категорией, которая помогает иметь дело с хаосом человеческой практики и вводить его в упорядоченную схему. Нет правильного или неправильного определения ритуала, есть только более или менее полезное для того, чтобы понять мир, в котором мы живем» (*Kertzer D.* Ritual, politics and power. New York, 1988. P. 9; цит. по: *Глебкин В. В.* Ритуал в советской культуре. М., 1998. С. 6—7).

¹⁶⁸ *Zempleni A.* Initiation // *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, 1991. P. 375—377. К современному пониманию обрядов перехода и, в частности, инициации см.: *Crossroads. The Quest for Contemporary Rites of Passage*. Chicago; La Salle (Illinois), 1996.

¹⁶⁹ См., напр.: *Dundes A.* From Game to War. And other psychoanalytic essays on folklore. Lexington, 1998; *Ainsworth C. H.* Gasoline Folklore // *New York Folklore*. Vol. II. Nos. 1—2. 1976. P. 111—113; *Fine G. A.* Cokelore and Coke Law: Urban Belief Tales and the Problem of Multiple Origins // *Journal of American Folklore*. Vol. 92. No. 399. P. 477—482; *Turkon D. S.* Emerging Folklore About Acid Rain in the Adirondacs // *New York Folklore*. Vol. XIV. Nos. 1—2. 1988. P. 133—142; *Stahl D. S. K.* Literary Folkloristics and the Personal Narrative.

¹⁷⁰ Хотя, конечно, как резонно напоминает Уильям Райтер, «понятие „практика“ само по себе является теоретически заостренным» (*Righter W.* The Myth of Theory. Cambridge, 1994. P. 2).

ИГРА В ЖМУРКИ: СЮЖЕТ, КОНТЕКСТ, МЕТАФОРА

Я не пророк, но думаю, что мы все еще играем в жмурки, а это опасная игра.

М. Пуччини

Жмурки — «игра, в которой один с завязанными глазами ловит других»¹. У англичан та же игра известна как *Blindman's buff* («толчок слепца»), у немцев как *Blindekuh* («слепая корова»), у итальянцев — *a mosca cieca* («слепая муха»), у испанцев — *la gallina ciega* («слепая курица») и т. д. В исторической ретроспективе игра в жмурки известна со времен античности², оставаясь в значительной степени неизменным — и в этой неизменности интригующим — стереотипом социокультурного обихода. Правила соответствующих игр исторически и географически разнятся, но, при всех нюансах конкретных правил, все они в достаточной мере похожи³, чтобы быть объединенными одним легкоузнаваемым сюжетом. В общем виде сюжет этот удовлетворяет трем условиям: 1) наличию по меньшей мере двух взаимодействующих субъектов: того, кто

ищет (ловит, отгадывает), и того, кого ищут, при этом 2) тот, кто ищет, обязательно ограничен в сфере своего зрения, но 3) имеет преимущества в каком-либо из иных механизмов ориентации. Тот, кого ищут, как-либо дает знать о своем местонахождении.

В совокупности сюжетных элементов игра в жмурки очевидно отличается от других, схожих с ней в том или ином отношении игр (игры в прятки, догонялки и т. д.), позволяя думать, что озадачивающая устойчивость сравнительно сложного сюжета определяется устойчивостью некоего соответствующего этой сложности содержания⁴. Вопросом, интересующим в данной связи этнографа и фольклориста, является вопрос о контекстах, задающих или, во всяком случае, не нарушающих правила указанного «сюжетосложения». Насколько стереотипны и содержательно инвариантны эти контексты по отношению их друг к другу и к соотносимому с ними сюжету игры в жмурки?

Методологически корректное понимание контекста предполагает верифицируемую согласованность ограничивающих его элементов⁵. Степень подобного ограничения может быть разной: предлагается различать непосредственный, опосредованный и удаленный контекст поведения в зависимости от осознанности и неосознанности определяющих это поведение мотиваций⁶; контексты социальные и культурные, описываемые в категориях экзистенциального «порядка» и «беспорядка», эксплицируемые с акцентом на их коммуникативную, сигнификативную и генеративную сторону, и т. д.⁷ В данном случае, не задаваясь целью столь строгого разграничения, мы понимаем под контекстами любые формы и способы нарративного и ак-

ционального упорядочения смысла игры в той мере, в какой они поддаются историко-типологическому анализу фольклорных, этнографических и литературных материалов европейской традиции.

* * *

В современном быту игра в жмурки воспринимается как игра детская. Известно ее бытование в качестве забавного развлечения взрослых⁸, но все-таки говорить об игре в жмурки сегодня — значит прежде всего говорить о детской игре и детской психологии. Другое дело, сводится ли игра в жмурки исключительно к детской психологии? Объясняется ли она только ею? Для этнографа и фольклориста за детским обиходом жмурок очевидно просматривается контекст «взрослой» традиции — практика образного поведения и риторическая настоятельность соответствующего образа, эту практику обусловливающего. Образный смысл игры в жмурки тематизируется как акциональная амплификация сюжета: *слепой ищет зрячего — мертвый ищет живого*.

Давно замечено, что функциональная устойчивость господствующих в обществе метафор не только характеризует породившие их представления, но и генерирует сами эти представления⁹. Действительность, «предшествующая» метафорам, осложняется действительностью, которой эти метафоры предшествуют. Называя «первую» действительность «самою действительностью» («Бытие определяет сознание»), «вторую» приходится считать действительностью метафор или действительностью регенерируемых с их помощью мифов¹⁰. В теории деление на «первую» и «вторую» действитель-

ность возможно. На практике — нет. Любая действительность выражает действительность бытующих в обществе мифов¹¹. В данном контексте содержательная тематизация игры в жмурки обнаруживает метонимию (resp. метафору¹²), порождающий характер которой отвечает именно такой мифологизированной — но оттого не менее «действительной» — действительности.

Соотнесение слепоты и смерти понятно в контексте психофизического опыта зрения и социокультурного различения видимого и невидимого, явленного и скрытого, социального и не (анти) социального (см. хотя бы рус. «свет» в значении «окружающий мир», «высший свет» и связанные с этим словом фразеологические обороты¹³). Умереть — значит потерять зрение: «Закрыть глазки да лечь на салазки», «Свет из очей выкатился», «Померк свет в очах»¹⁴. Безжалостная к своим жертвам, смерть сама представляется незрячей: «Смерть ни на что не глядит», «Смерть сослепу лютует»¹⁵. По распространенному у восточных славян поверью, если сразу не закрыть глаза покойному, смерть воспользуется открытыми глазами и выберет ими новую жертву¹⁶. Устойчивый в фольклорной традиции образ слепой смерти также популярен в литературе. Так, к примеру, в аллегорическом «Критиконе» Бальтасара Грасиана (1657) глаза смерти описываются ее прислужниками как «никакие», ведь «смерть ни на кого не смотрит»¹⁷. Сама Смерть там же объясняет свою жестокость к людям: «Убедившись, что нет способа и средства прийти с ними к согласию, отбросила я лук и схватила косу — зажмурила глаза, сжала рукоять и давай косить все подряд: зеленое и сухое, незрелое и спелое, хоть в цвету, хоть с зерном, сочное и жесткое, кошу что ни

попало, и розы и лозы. <...> И представьте! Все пошло хорошо — и мне легче и людям, потому что малая беда огорчает, а великая смиряет»¹⁸.

В историческом плане формированию образа слепой смерти и вместе с тем представления о смертельной опасности, исходящей от слепых, способствовало, вероятно, еще одно немаловажное обстоятельство. Слепота была одной из привычных примет чрезвычайно распространенных со времен античности в средневековой Европе заразных болезней, прежде всего — проказы и оспы. До открытия Э. Дженера в области оспопрививания (1796) число людей, ослепших в результате оспы, а также в результате остававшихся неизлечимыми до конца XIX века проказы и сифилиса, было, как можно думать, весьма значительным, а представление о несущих смерть слепых вполне адекватным исторической действительности¹⁹.

В ряду слов, обозначающих игру в жмурки, русское слово позволяет судить о соотношении его значения со смертью уже на материале сравнительного историко-этимологического анализа. Утвердившееся в словарях толкование слова «жмурки» производит последнее от глагола *müzgiti и существительного *müzuga (мгла, тьма), а чередование гласных и начальная метатеза позволяют связать его (в пределах гипотетически общеродовой основы) со словами «мгла», «миг» («мгновение»), «смежить», и — как результат народно-этимологического сближения — со словами группы «жму», «жать»²⁰. На севере России с кругом тех же слов номинативно связаны мифологические персонажи, насылающие ночные страхи и удушье: жма, жмара²¹. Типологически последние репрезентируют смерть и нечистую

силу, которая может взять и к которой можно «отослать» человека («Жма тебя поberi!»)²². О смерти же — и уже непосредственным образом — напоминают широко распространенные и имеющие тот же корень, что и жмурки, русские диалектизмы и арготизмы, обозначающие покойника, мертвеца: «жмурук», «жмурик», «жмур»²³.

Тема смерти, зловещих предзнаменований, связанных со слепотою, прочитывается и в западнославянских названиях игры в жмурки: чеш., словен. *slapa baba*, польск. *slapa babka* («слепая баба», то же в рум.: *baba oarba*). Общеславянское слово «баба» в контексте народной традиции часто служит для табуистического обозначения мифологических персонажей, духов, демонов, персонифицирующих всякого рода опасности и болезни²⁴. Эпитет «слепая» кажется в данном случае определяющим и специфицирующим «черную», демоническую природу мифологического персонажа: в русском фольклоре так может представляться оспа — безобразная женщина с воловьими пузырями вместо глаз²⁵, лихорадка²⁶. Так же, судя по некоторым сказочным вариантам, слепа Баба Яга, выслушивающая и вынюхивающая свои жертвы²⁷. Известна запись сказки «Баба Яга и Жихарь», где Яга вслепую ловит героя, выдавшего себя голосом²⁸. В других сказках Ягу ослепляет спасающаяся тем героиня²⁹. По В. Я. Проппу, со слепотою Бабы Яги соотносятся образы слепых старух из американского фольклора, так же, как и Яга, выступающих в ситуации «встречи» мира живых и мира мертвых³⁰ (или по меньшей мере в ситуациях, «драматически» существенных для сталкивающихся с ними героев³¹).

Во всех этих случаях слепота — признак *иного* и потому пугающего свойства. Прежде всего, слепота — это сфера социально иного (см. любопытное с этой точки зрения жаргонное употребление слова «жмурка» в значении «босяк» и «слепой» в значении «беспаспортный бродяга»³²). Судя по опосредующим идеологическую практику текстам, зрение, подобно голосу и слуху, социализует членов общества, слепота десоциализует. Историки языка отмечают наблюдаемую в египетском и, возможно, шумерском языках синонимию слепоты и кастрации³³. В современном немецком языке известен арготизм *Blindgänger* — «слепой ходок» в значении «холостяк» или «бездетный муж»³⁴. Косвенным доказательством такой синонимии являются, может быть, и те мифологические сюжеты, где слепота выступает как наказание за прелюбодеяние и инцест: так, за насилие над своей наложницей беотийский царь Аминтор ослепляет своего сына Феникса³⁵; Ойнопион Хиосский ослепляет великана Ориона за насилие над его дочерью³⁶; царь Эпира Эхет выжигает глаза своей дочери Метопе за связь с неким чужеземцем Эхмодиком; Эдип ослепляет сам себя за связь с матерью («Эдип-царь» Софокла); Тиресий ослеплен за то, что увидел обнаженной Афину.

Отметим, что сама собой разумеющаяся аксиология, согласно которой — «лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать», поддерживается в этом смысле не только — и, может быть, даже не столько — психофизиологией, сколько именно обществом, идеологией, знающей такую форму социального наказания, как лишение зрения (см. семантику выражений «око за око», «устроить темную», «темница», или, например, —

в том же контексте — рассуждения Эжена Сю о пользе ослепления преступников:

«Мы считаем, что при тяжких преступлениях, таких, как отцеубийство, или других дерзких злодеяниях, ослепление и вечное одиночное заключение поставили бы преступника в такие условия, при которых он никогда не смог бы повредить обществу; и наказание было бы для него в тысячу раз страшнее и предоставило бы ему время для полного раскаяния и искупления»³⁷).

В греческой мифологии прославленного даром пения, но дерзкого на язык Фамира Кифареда музы лишают слуха и зрения. Зевс ослепляет восставшего против младенца Диониса фракийского царя Ликурга³⁸. Боги ослепляют жестокого царя Финея. По русскому былинному сюжету невинно оговоренному и ослепленному герою ангелы «приставили очи ясные к белу лицу» и, напротив, провинившемуся «за неправду за великую» Господь «напустил темень на ясны очи»³⁹. Насильственное ослепление Василька Теремовского в «Повести временных лет» описывается как деяние более бесчестное и более страшное, чем смертоубийство⁴⁰. Столь же страшно ослепление графа Глостера в шекспировском «Короле Лире». Слепота не просто напоминает о смерти, в обществе она фактически равна смерти. Среди рассуждений на эту тему ограничимся замечанием Леонардо да Винчи: «Кто не предпочел бы потерять скорее слух, обоняние и осязание, чем зрение? Ведь потерявший зрение подобен тому, кто изгнан из мира, ибо он больше не видит ни его, ни какой-либо из вещей, и такая жизнь сестра смерти»⁴¹. Характерно, что смеху, выступающему в культуре привычным сим-

волом жизни⁴², в ряде фольклорных текстов противостоит именно слепота — знак смерти⁴³. В русской волшебной сказке оказывающийся в доме Бабы Яги и тем самым как бы касающийся смерти герой жалуется, что ему «глаза надуло», просит воды, чтобы их промыть⁴⁴.

Не видящий живых — «почти мертв», мертвец — слеп. Судя по некоторым славянским этнографическим материалам, мертвец как будто избегает слепоты, если об этом заботятся живые (зажигают свечу в смертный час, «обметают» гробы родителей, чтобы прочистить им глаза, соблюдают различного рода запреты: на прядение, шитье; обряжают покойника в светлую одежду и т. д.⁴⁵), но и тогда зрение — прерогатива «добрых», а слепота — удел «недобрых» покойников (в частности, младенцев, умерших до крещения⁴⁶). Слепыми представляются в фольклорной традиции упыри⁴⁷. В гоголевском «Вие» слепа мертвая панночка, пытающаяся схватить Хому Брута, — сцена не слишком веселая, но заставляющая вспомнить об игре в жмурки:

«Хома не имел духа взглянуть на нее. Она была страшна. Она ударила зубами в зубы и открыла мертвые глаза свои. Но, не видя ничего, с бешенством — что выразило ее задрожавшее лицо — обратилась в другую сторону, и распростерши руки, обхватывала ими каждый столп и угол, стараясь поймать Хома. <...> Бурсак содрогнулся, и холод чувствительно пробежал по всем его жилам. Потупив очи в книгу, стал он читать громче свои молитвы и заклатья и слышал, как труп опять ударил зубами и замахал руками, желая схватить его. Но, покосивши слегка одним глазом, увидел он, что труп не там ловил его, где стоял он, и, как видно, не мог видеть его»⁴⁸.

Важно при этом, что *и слепые, и мертвые* оказываются объединены неким общим для них и выделяющим их знанием, недоступным «просто» зрячим (стоившим жизни, к примеру, тому же Хоме). В современной массовой культуре фольклорные представления об опасных для людей и наделенных инфернальной силой слепых мертвецах находят популярное продолжение в текстах «черной фантастики», и особенно в фильмах ужасов. Таков среди прочих кинематографический образ созданного Франкенштейном монстра или образ зомби — покойников, вставших из могил и маниакально преследующих живых людей.

Историко-культурное понимание слепоты подчеркивает вмняемую слепоте инаковость⁴⁹. Социальная и психофизическая ущербность слепых компенсируется возможностями иного опыта, иного знания, иной силы. Не исключено, что характер подобной компенсации и тем самым известная мифологизация слепоты объясняются не только очевидной обособленностью слепых членов общества, но также факторами социально-психологического и, может быть, нейрофизиологического порядка (индивидуальной тенденцией слепых к социальной сверхкомпенсации вообще и функциональной гипертрофией мозга, возмещающего недостаток зрения механизмами экстраординарной — тактильной, мнемонической, вербальной и др. — ориентации в частности⁵⁰; с другой стороны, если слепота является врожденной и вызвана поражением отделов центральной нервной системы (так называемая «центральная врожденная слепота»), она характеризует слепца-идиота⁵¹). Как бы то ни было, слепые, повторимся, обособлены прежде всего социально.

Слепы пророки и провидцы (Тиресий, Финей, Эдип в Колоне), праотцы (Исаак), богоизбранные герои (библейский Самсон, в римской мифологии — Цекул, сын бога Вулкана, основатель города Пренесте), легендарные поэты (слепец-аэд Демодок, которому музы «затмили очи», но даровали искусство песнопения⁵², сам Гомер, римский цензор Аппий Клавдий, позже таковы Слепой Гарри и Мильтон). Демокрит ослепляет себя, «думая, что зрение препятствует проникательности ума»⁵³. Примеры в данном случае можно множить и множить. Слепцу вменяется знать о том, о чем не знают зрячие. Более того, он знает правду о зрячих (так, легендарный Джон Филдинг узнает воров по звуку их голоса, ясновидящая Ванга предсказывает будущее и т. д.⁵⁴).

Репрезентируя иное, слепота одновременно искушает и страшит. Иное опаснее, чем привычное. Опасность, исходящая от слепоты, чревата самым напоминанием об ином — о том, что отменяет надежность повседневного опыта и привычного обихода. Опасен слепой знахарь⁵⁵, слепой колдун⁵⁶. Встреча со слепцом — дурная примета⁵⁷. В контексте опасности, исходящей от слепоты, понятнее становится мотив, встречающийся уже в библейской и мифологической традиции гомеровских поэм, — мотив обмана слепых. Слепого Исаака, отказывающегося дать свое благословение младшему сыну Иакову, последний обманывает тем, что, надев на себя козлиную шкуру, представляется его первенцем, «косматым» Исавом (Быт. 27:1-40). Одиссей и его спутники обманывают ослепленного ими циклопа Полифема и убегают от него, скрывшись под бараньими телами. Обративший внимание на сходство двух этих

сцен Рене Жирар останавливается на проблеме насилия и жертвы, жертвенной подмены человека животным⁵⁸. Стоит вместе с тем обратить внимание и на другой момент, не артикулируемый специально Жираром, но более интересный для нас: и тот и другой слепец воспринимаются как такие, от которых так или иначе зависит будущая жизнь обманываемых (можно было бы сказать: и обыгрываемых) их героев. При этом сюжет с Полифемом буквально прочитывается как развернутое описание игры в жмурки.

Одноглазие Полифема, кажется, изначально роднит его с мифологическими персонажами мира смерти (в частности, с Бабой Ягой, как полагал Пропп⁵⁹). Из греческой мифологии можно вспомнить здесь же трех дочерей Форка (Форкиса), старух от рождения, Энио, Пефредо и Дино, имевших на троих один глаз⁶⁰, слепого Плутоса, отождествлявшегося с владыкой Аида Плутоном. Из германо-скандинавской — одноглазого бога, предводителя мертвого воинства Одина, из кельтской — демонического противника «сияющего» бога Луга и тоже одноглазого Балора⁶¹. Из кавказского фольклора — о чрезвычайно схожих с Полифемом одноглазых людоедах⁶². Из русского, помимо Бабы Яги, — олицетворяющее зло и несчастье Лихо: одноглазое или полностью слепое чудище-людоед огромного роста⁶³. Ослепленный Полифем еще более удоставляет это родство.

Другой, многократно отмечавшийся в специальной литературе мотив, сопутствующий ослеплению Полифема, — мотив неведения, незнания и (что в данном контексте то же самое) глупости кровожадного циклопа. Одиссей обманывает Полифема тем, что псевдоиме-

нуется как «Никто» и тем самым лишает своего противника знания, дающего тому последнюю возможность погубить героя-обманщика. Одиссей остается спасительно неназванным и соответственно недоступным в онтологической тождественности имени и его владельца.

Представление о том, что имени присуща самодостаточно имманентная сила, в целом широко распространено у самых различных народов мира⁶⁴, в Европе оставалось идеологически неоспоримым по меньшей мере вплоть до эпохи Просвещения⁶⁵. Мифологические и фольклорные источники в данном случае ярко иллюстрируют известный социо— и психолингвистический парадокс (так называемый парадокс сингулярного существования), согласно которому, то, что названо, начинает существовать вне зависимости от того, существует ли у названного реальный денотат⁶⁶. Психологически имя создает и аннексирует само именуемое (так, в русских фольклорных текстах черт и леший забирает отданное им неосторожным словом, неосторожное бахвальство Змея рождает ему смертельного противника⁶⁷), а знание имени оказывается знанием любых онтологизируемых этим именем допущений реального⁶⁸. Интересно, что среди народных примет, предвещающих смерть, одной из распространенных считается быть окликнутым по имени и не увидеть при этом того, кто окликнул⁶⁹. Если невидимость окликающего понятным образом связывается в данном случае с невидимостью для живых потустороннего мира (перевертыш слепоты мертвых по отношению к живым⁷⁰), то она же свидетельствует и об особой роли звукового (голосово-

го) и, в частности, вербального характера связующей живых и мертвых коммуникации⁷¹.

Заметим теперь, что «слепой» ловец по сюжету игры в жмурки должен не только поймать, но и именно назвать того, кого он поймал. По одним вариантам, правила обязывают играющих ударять ловящего их «слепа», с тем чтобы он угадывал ударившего. По другим, «слепцу» задаются вопросы, на которые он должен ответить и тем самым как бы подтвердить свою роль отгадчика. Примечательным в данном контексте является место из Евангелий, где описывается, как люди, державшие схваченного Иисуса, «ругались над Ним и били Его; и закрывши Его, ударяли Его по лицу и спрашивали Его: прореки, кто ударил Тебя?» (Лк 22:63-64). Издевательство, которому подвергают Христа, формально воспроизводит собою не что иное, как один из вариантов игры в жмурки. Сходство это осознавалось и подчеркивалось средневековыми миниатюристами, одинаково изображавшими игроков в жмурки и Христа в указанной сцене: с завязанными глазами или с покрытой капюшоном головой⁷². В «Часослове Иоанна Эвре» (первая половина XIV века) тот же вариант игры — так называемая игра в лягушку — символически изображен по соседству со сценой взятия Христа под стражу⁷³. Подчеркнем, однако, и другое. Существенно, что вопросы, которые задаются в данном случае Христу, задаются именно тому, от кого по самому евангельскому сюжету, контекстуально, следует ожидать не «профанного», а как раз-таки особенного, пророческого угадывания. Хотя и глумливое, это вопрошание потустороннего о здешнем.

Доказательством того, что упоминаемое Лукой вопрошание является по своей сути именно сакральным, может служить описание обычая, представляющего собою озадачивающую параллель к евангельской сцене. Описание этого обычая (существовавшего еще в середине XIX века на Украине) приводит П. П. Чубинский: «В подольской губернии, в доме, где есть покойник... мужчины заводят даже игры: бьют лубка. Эта игра отправляется только на похоронах и состоит в том, что кто-нибудь из играющих накрывается тулупом так, чтоб ничего не мог видеть. Другой играющий ударяет жгутом покрытого — „бье лубка“ — и тот должен угадать, кто его ударил. Если угадает, — на его место идет ударивший его, если же нет, его бьет кто-нибудь другой и т. д.»⁷⁴

Судя по этнографическим материалам, «драматизированные игрища, известные в литературе под термином похоронные игры, составляют важнейший элемент в комплексе ритуальных действий на общественных сборах при покойниках»⁷⁵. «Битье лубка» в этом смысле не составляет исключения и вписывается в ряд других, контекстуально соответствующих ей похоронных игр (само слово «лубок» исследователи связывают с погребальным инвентарем — куском дерева, «лодкой», на которой покойник отправляется в иной мир⁷⁶). Такие игры, также включающие мотивы битья, загадывания, истолковываются как оживотворяющие покойного и упорядочивающие его коллективные проводы.

Подобно рождению, смерть считается состоявшейся, если она санкционирована коллективом⁷⁷. С идеологической точки зрения, власть смерти над покойным сообразуется с коллективным согласием на эту власть,

так что похороны оказываются неким договором — актом согласия перед лицом неизбежной, но в то же время вполне социализованной необходимости. Как выражение «осознанной необходимости» такой акт не только может быть определен, но и предстает как акт коллективной свободы, как решение самого общества распоряжаться умершим. Именно от общества в конечном счете зависит — «оживить» или «умертвить» объект похорон⁷⁸ и, в частности, оставить его зрячим или нет (см. выше).

На сегодняшний взгляд, характер похорон в традиционном обществе кажется парадоксально игровым, даже фарсовым («Почему похороны... мертвеца превращаются в фарс?» — спрашивал В. Я. Пропп), чтобы утверждать за ним если и не наследие языческих действий оргиастического характера⁷⁹, то, во всяком случае, социально опосредованную систему очевидно коммуникативных взаимоотношений между живыми и мертвыми, вообще между этим и тем миром. «Фарсовый» характер похорон (о котором мы еще должны будем сказать ниже) кажется объяснимым, если иметь в виду, что не только смерть «играет» с человеком, но и представляющее человека общество «играет» со смертью — чтобы не сказать: играет в саму смерть. «Битье лубка», будучи несомненным элементом подобного рода игр, является вместе с тем фактом умонастроения, в значительной — но не в исключительной — степени выражаемого похоронными обрядами.

В детском обиходе игры, схожие с «битьем лубка», бытовали в начале XX века на Новгородчине («купы-купы купанушко», «золото хоронить»): один из играющих замуривал глаза и старался угадать, в руке кого

из других участников игры спрятан камешек. При этом все участники «колотили» отгадывающего по спине и передавали камешек из рук в руки, сопровождая свое «колотье» «вопрошающим» пением:

Купы-купы, купанушко,
Где купался, Иванушко?
Среди белово камышка.
Белой камень у меня!
Белой камень у меня!

Куды золото упало,
Куда серебро упало?
Во калинушку,
Во малинушку,
Во чистую серебринушку... и пр.⁸⁰

Несмотря на отсутствие зрения, слепец должен нечто «увидеть» и придать «увиденному» статус актуального для всех играющих события. Таким событием может стать слово или тождественное слову действие: во всяком случае, оно оказывается тем, что подытоживает собою сюжет игры и дает «ответ» на некий поставленный в ходе этой игры «вопрос». Если согласиться с тем, что слепец в данном случае репрезентирует, как мы уже писали выше, мир социально и экзистенциально *иного*, то подобное вопрошание представляется соответствующим сакральному диалогу между этим и тем миром.

* * *

В перспективе историко-культурного распространения сюжета игры в жмурки гомеровский рассказ о пребывании Одиссея у Полифема открывает длинный ряд

текстов, с одной стороны, артикулирующий как будто определяемую данным сюжетом топику смерти, кошмара, опасности, а с другой (не противоречащей первой) — ее вышучивающих или по меньшей мере чем-то компенсирующих⁸¹. Литературный контекст «игры в жмурки», в отличие от устоявшегося представления о ней как о детской забаве, почти всегда связан с мотивами угрозы, гибели и «решающего» выбора. Вместе с тем сам этот выбор оказывается подчас едва ли не шуточным, а угроза напрасной.

В древнегреческой литературе примером контекстуального опосредования сюжета игры в жмурки представляется, помимо гомеровского текста, текст эсхиловской «Орестеи» — рассказ об Оресте, преследуемом мстительными Эриниями. Образ Эриний не в меньшей степени, чем образ Бабы Яги, позволяет считать их слепыми. В описании Эсхила глаза Эриний «слезятся мерзкой кровью»⁸², «сочатся мерзостью»⁸³. В «Илиаде» Эриния «носится во мраке»⁸⁴. Будучи демоническими божествами подземного мира, Эринии страшнее горгон и гарпий, они —

Седые дети ночи. Не полюбит их
Ни бог, ни человек, ни дикий зверь лесной.
Рожденная для зла в подземном Тартаре,
Во мраке злом гнездится свора, мерзкая
И смертным людям, и Олимпа жителям⁸⁵.

Связанные с представлениями о смерти и судьбе⁸⁶, они «правят человеческой долей»⁸⁷. В «Прометее прикованном» Эсхил называет их «всепомнящими»⁸⁸. Стоит заметить, что возможная слепота Эриний соответствует образу типологически близких к ним божеств

античности, персонифицирующих наказание (Фемида), судьбу (римская Фортуна), надежду (Эльпида), случай (Тюхэ), часто изображающихся с повязкой на глазах (ср. выражения «слепой случай», «слепое счастье», «слепая судьба»⁸⁹, русскую пословицу о суде, у которого «пути прямые, да очи слепы»⁹⁰).

Общим знаменателем мытарств Ореста выступает тема рока, predetermined судьбы. По тексту Эсхила вершителем судьбы Ореста выступает ареопаг богов (хор, Эринии, Аполлон, Афина), ярко социализованный характер которого оттеняет в данном случае то замечательно интересное обстоятельство, что вопрос жизни и смерти Ореста оказывается зависящим не от одного, а от нескольких богов или, говоря формализованным языком, не от одного, а от нескольких, притом уравнивающих друг друга, факторов. Рационализованная Эсхилом (и вслед за ним поколениями исследователей) метаморфоза, превращающая злобных Эриний в добрых Эвменид и подытоживающая тем самым спасение Ореста от гибели, хотя и переводит проблему судьбы в этический план, не избавляет от впечатления случайности самого «счастливого» итога. Детерминированная свыше, судьба Ореста по ходу трагедии тем не менее (и весьма показательно) становится объектом возможного «пересмотра». Рискнем сказать, что античная традиция в данном пункте в наибольшей степени соответствует тому отношению к судьбе, которое можно было бы назвать, со всеми историческими оговорками, доминирующим в народной («двоеверной», синкретической и т. п.) и массовой культуре Европы до сего дня⁹¹.

По Гомеру, Зевс раздает людям добро и зло «вслепую»⁹². Вера в predetermined судьбы есть вера в

определенность *a posteriori*, а не *a priori*. «Наперед не узнаешь, где найдешь, где потеряешь», — говорит о том же русская поговорка. Если тема смерти и тема судьбы коррелируют по признаку неопределенности и дополнительности, то человек противостоит как корректирующей судьбу смерти, так и корректирующей смерть судьбе. При этом «неопределенность, недоступность, потусторонность того или тех, кто наделяет людей судьбой, их невидимость, неслышимость и бесплотность, сокрытость судьбы и в то же время ее непреложность заставляет людей искать и отгадывать свою судьбу, пользуясь некими знаками судьбы и магическими приемами, устанавливающими контакт с тем потусторонним миром, где решаются людские судьбы»⁹³. Игра в жмурки, как я думаю, выражает идею подобного контакта в форме своего рода акциональной психотерапии (функционально свойственной ритуалу в целом⁹⁴), снимая как раз то рефлексивное противоречие, которое обычно определяет отношение человека к смерти и судьбе.

Замечательно, что, оставаясь в пределах нарративной контекстуализации сюжета игры в жмурки, античная традиция дает еще один пример, кажущийся небезразличным для понимания образности, с этим сюжетом связанной. В параллель к Оресту, преследуемому Эриниями, Ио, превращенная Герой в корову, преследуется жалящим ее слепнем. Последний, похоже, персонафицирует демоническую жестокость «слепой» смерти и «слепой» судьбы (тем более что еще раньше Ио вверена сторожащему ее тысячеглазому, и в этом смысле — смысле «избыточного зрения» — тоже как бы «слепому» Аргусу⁹⁵). Мифологические образы слепня,

коровы. Но интересны в их соотнесении с известными названиями игры в жмурки в западнославянских языках (греч. «медная муха», итал. «слепая муха», голланд., нем. «слепая корова»). Названия эти едва ли, конечно, связаны с эсхиловским мифом (обратим внимание на этимологическую «слепоту» слепней в русском языке), но все же, думается, предполагают определенную символическую ретроспективу, не сводимую исключительно, скажем, к образу «слепо» летящей мухи или искусанной в глаза коровы (см., например, двустилиш индийского поэта Кабира (1440—1518): «Кабир: этот мир слеп, как слепая корова / Был теленок и умер, [а она] продолжает лизать его шкуру»⁹⁶). Напомним, что одна из культовых ипостасей Зевса, ежегодно получавшего жертвенного вола в Актейском храме, — *απομυιοζ*, то есть «отвратитель мух» (возможно, в память об избавлении Геракла от досаждавших ему при очистке Авгиевых конюшен смертоносных мух)⁹⁷. Известен и широко распространенный образ мух в мифологии, фольклоре, христианской традиции — образ, связанный с силами нечистого, пугающего свойства, болезнями, смертью и т. д. (так, в иранской мифологии в облике мухи представляется демон смерти Насу, «труп»; в христианской традиции с мухами связан образ сатаны и демонической нечисти⁹⁸, по русской примете, «мухи зимою в избе — к покойнику»⁹⁹).

* * *

О феноменологии игры как о встрече с возможным писал Е. Финк¹⁰⁰. В данном случае это встреча со смертью и (или) судьбой, но встреча в ее игровом и, значит, актуально двусмысленном контексте. Показа-

тельно, что помимо слов со значением «смерти», русское слово «жмурки» этимологически связано с такими словами, как «морок», «морочить»¹⁰¹, то есть «обманывать», «вышучивать», «смеяться над кем-либо».

Всякая игра, будь она игрой детей или игрой взрослых, принципиально «серьезна» в отношении обусловливаемого правилами «сюжета» игры. Йохан Хёйзинга подчеркивал, что «внутри сферы игры законы и обычаи мира повседневности силы не имеют»¹⁰², но те, которые этой силой обладают, достаточно серьезны, чтобы подвергаться сомнению. В игре нет ничего «несерьезного» и вместе с тем всякая игра остается только игрою. «Ребенок играет совершенно серьезно, можно с полным правом сказать — в священной серьезности. Но он играет, и он знает, что играет»¹⁰³. То же можно сказать об играющих в жмурки. По словам Саттона-Смита, «хотя водящий и олицетворяет опасную силу, его можно и осмеивать, и толкать со всех сторон, как это и происходит при игре в жмурки»¹⁰⁴.

Страх перед смертью и миром потустороннего утверждается и феноменологически преодолевается игрой в жмурки в единстве тематизирующих ее акциональных и нарративных практик.

При всей своей неотвратимости смерть, как она рисуется в русском фольклоре, «не всесильна, не всезнающа; с ней можно до поры до времени теми или иными средствами бороться; ей можно оказать физическое сопротивление, ее можно перехитрить, обмануть»¹⁰⁵. В целом подобное отношение к смерти в истории культуры представляется формой психотерапии и вместе с тем формой социализации субъекта общества.

Человек и общество по необходимости ориентируются на жизнь в большей степени, чем на смерть. При этом, как всякая форма социализации, ориентация общества «на жизнь» в значительной степени насильственна, предполагая идеологию, концентрирующую общественное внимание не столько на страхе перед смертью, сколько на страхе за жизнь («Бойся жить, а умирать не бойся!» — по характерному наставлению русской пословицы¹⁰⁶). Понятно, что идеологическая «обсессия на смерть» губительна для общества, поскольку контролировать можно лишь того, для кого актуально наличным приоритетом — то есть «здесь и теперь» — является не поту-, а посюстороннее существование. Всякое общество в той или иной мере «отворачивается» от смерти, «пряча» покойников (для XX века тенденцию к усилению этого процесса хорошо описал Ф. Арьес¹⁰⁷) и осуждая тех, кто стремится перейти в ряды последних без идеологически узаконенной санкции (см. универсальное в европейской традиции осуждение самоубийц¹⁰⁸). Общество не может не считаться со смертью, но определяющим критерием идеологического отношения к смерти служит жизнь. Как показал Ж. Бодрийяр, поддержание символической эквивалентности социальных ценностей предполагает, что смерть, во всяком случае, не нарушает их идеологически тотального обмена¹⁰⁹. Теоретически это значит, что либо а) смерти нет, либо б) являясь иной по отношению к жизни, смерть тем не менее является ее частью.

Идеологическая практика поддерживает следующий отсюда парадоксальный вывод: при том что мертвые мертвы, они *не могут не жить*. При этом игнори-

рование или бесконфликтное «оживотворение» смерти кажется тем выше, чем насильственнее авторитаризм доминирующих в обществе мифологем идеологической (религиозной, политической, технократической) ответственности¹¹⁰. Неудивительно, что описанное З. Фрейдом в качестве основополагающего человеческого влечения «влечение к смерти» либо табуируется (примером чему может служить сама история фрейдовского понятия¹¹¹), либо подавляется непосредственно на практике (показательно насильственное лечение тех же самоубийц, в ряде стран притом еще и уголовно наказуемых, или характерное обсуждение проблемы эвтаназии — легализации добровольной смерти при неизлечимых заболеваниях¹¹²).

Общество вменяет в обязанность своим членам прежде всего «помнить о жизни» и, уже в силу этой обязанности, не забывать о смерти. Что касается игры в жмурки, то она представляет собою замечательную, хотя и очень частную, реализацию данной обязанности в сфере акционального и нарративного опыта. В функции метафоры игра в жмурки выражает представление о смерти, инкорпорируемой в жизнь, как об *ином*, обнаруживающем собственную неэквивалентность.

* * *

В народной культуре (на славянском материале) стратегия вышучивания, игрового «снижения» темы смерти ярко проявляется в игровом инсценировании похорон в период святок и масленицы. Смерть и похороны традиционных в данном случае героев (Костромы, Коструба, Деда, Бабы и др.) разыгрываются таким образом, чтобы вызвать смеховую реакцию участников

инсценируемых похорон. Покойник воспринимается объектом непристойных шуток, инвектив и довольно рискованных мистификаций (при приглашении на «похороны» сообщается, к примеру, что умер кто-то из односельчан)¹¹³. Заслуживает внимания, что маски соответствующих персонажей преимущественно очень просты, часто это просто завески или повязки на глазах, что, по мнению изучавших их исследователей, символизирует слепоту тех, кто принадлежит миру смерти¹¹⁴. Похороны мнимого покойника обставляются подчеркнуто травестийно (а в условиях церковного официоза — кощунственно и антиклерикально¹¹⁵), при этом, по правилам разыгрываемого сценария, участники должны были целовать ряженого мертвеца, а тот неожиданно вскакивал и бросался за присутствующими, пытаясь ущипнуть их либо уколоть скрытой в его маске булавкой¹¹⁶.

Напрашивающаяся аналогия в этих случаях с игрой в жмурки поддерживается любопытным обычаем, где инсценирование похоронного обряда и игра в жмурки дополняют друг друга непосредственным образом. Таковы так называемые похороны таракана — обычай, который вплоть до 1930—40-х годов еще можно было наблюдать в некоторых центральных и юго-восточных областях деревенской России. «Тараканом» называлось чучело покойника (например, набитые соломой мужская рубаша, штаны и пук скрученный соломой вместо головы). Иногда мертвецом прикидывался кто-нибудь из участников посиделок. «Похороны таракана», разыгрывавшиеся обычно на посиделках в заговенье на Рождественский пост, воспроизводили и недвусмысленно «вышучивали» настоящие похороны: как и в других

случаях инсценирования похорон, мнимого покойника «обряжают», «отпевают» и «поминают», используя обороты традиционной похоронной причеты, церковной панихиды и похоронных псалмов. Обычай играть в жмурки («в кулочки») в ходе соответствующего церемониала засвидетельствован, в частности, в деревне Никита-Поляны Шацкого района Рязанской области. Здесь, по свидетельству информантов, игра в жмурки предвляла «отпевание таракана»: «Вперед в жмурки играют, а патом уш таркана харонють. Завязують глаза да и лавють, хто каво паймаить. А патом яво панясуть хыранить — кричать, шумять! Рызбырут яво, салому разбрыкають, и идуть вродь памянуть яво»¹¹⁷.

Семантическое соположение похоронной и игровой символики в данном случае едва ли случайно. Покойник вызывает страх, но потому же оказывается в центре социального «бесстрашия». Он вышучивается и всячески «опрощается». В русских загадках покойник именуется как «пирог с мясом», «пирог мясной», «корка деревянная», «стоит домик, а в домике Жучка, а на Жучке мучка»¹¹⁸. Такое же снижение находим в современных фольклорных текстах, в частности — в текстах детского фольклора, пародирующих традиционную топiku «страшных рассказов».

Стоит учитывать, что игровые и нарративные пристрастия детей, по общему мнению исследователей, представляют собой не что иное, как «опрошенные» материалы взрослого (в том числе обрядового) обихода и выражают последний в качестве репрезентативных «универсалий» коллективной памяти и коллективного опыта¹¹⁹. Изучавший игру с точки зрения психодиагностики и психологии развития ребенка Д. Эльконин

писал, что основной единицей детской игры является роль взрослого человека. При этом, «чем обобщеннее и сокращеннее игровые действия, тем глубже отражены в игре смысл, задача и система отношений воссоздаваемой деятельности взрослых: чем конкретнее и развернутее игровые действия, тем больше выступает конкретно-предметное содержание воссоздаваемой деятельности»¹²⁰. Что касается историко-этнографического контекста, то во избежание возможного недоразумения следует подчеркнуть, что «опрошение» детьми обрядового обихода взрослых совсем не обязательно является результатом генетической (или стадиальной) «вторичности» детских игр по отношению к ритуалам как таковым. Речь идет не о генетической производности «детского» от «взрослого» (генетически дело обстоит, вероятно, как раз наоборот), а о семантической профанации «взрослых» смыслов в практике «детского» опыта. Ясно, что подобная профанация вторична не генетически, а только идеологически — по отношению к социальной институционализации «непрофанного»: сакрального, коллективно востребуемого миром взрослых, а не детей.

«Сопутствуя» взрослым, дети сохраняют в большей степени «форму», а не «смысл» взрослого обихода, но — и генетически, и идеологически — *forma dat esse rei*: «воспроизводство» содержания непредставимо вне реконструирующей его формы. «Все, что должно появиться у ребенка, уже существует в обществе, в том числе потребности, общественные задачи и даже эмоции»¹²¹. Это относится и к социально опосредованным — и генетически определенно «вторичным» — концептам смерти, страха, судьбы и т. п.¹²² По мнению

М. А. Мухлынина, посвятившего теме детских «страшилок» обстоятельную статью, «страшные рассказы и пародийные тексты, постоянно перемежаясь, выполняют единую катартическую функцию по принципу взаимодополнительности. Переживание страшного оказывается столь же продуктивным, как и его символическое уничтожение смехом: страшные рассказы эстетически «объективируют» страхи, пародии способствуют осознанию всей меры художественной условности страшных рассказов и утверждают их в новом качестве»¹²³. Отметим, что среди мотивов, подвергающихся в детском фольклоре подобной «объективизации», легко обнаруживаются и такие, которые вполне можно было бы отнести к сюжетике игры в жмурки (например, мотив смертельных глаз, которые «душат» свои жертвы¹²⁴).

Замечательным примером, равно относящимся к стратегии вышучивания смерти и к типологическим параллелям сюжету игры в жмурки, является детская «игра в покойника». По описанию одной из таких игр (на материале культуры коми), несколько девочек и мальчиков семи — одиннадцати лет собирались поздней весной или ранним летом на лугу вблизи села. По жребию или считалке определяли водящего, которому предстояло выполнить роль умершего. Весьма любопытно, что, по словам информантов, ребят, «желавших исполнить эту роль, всегда было немало. Мнимый покойник ложился на землю, а все остальные рвали траву и причитали: „Почему ты нас оставил?“, „Почему ушел от нас?“, „Вернись обратно“. Когда трава полностью покрывала „покойного“, произносилось поминальное слово, а затем играющие, как бы забыв о недавних по-

хоронах, переходили к разговорам на интересующие их темы. Тем временем покойник резко и неожиданно поднимался и бросался в погоню за разбегавшимися игроками. Тот, до кого он дотрагивался рукой, становился водящим, и игра начиналась вновь»¹²⁵.

* * *

Можно думать, что, подобно «игре в покойника», игра в жмурки профанирует обрядовую практику взрослых (с учетом высказанных ранее оговорок). Касавшийся темы слепоты в волшебной сказке В. Я. Пропп гипотетически относил ее к реконструируемому им и исторически определившему волшебную сказку, по его мнению, инициационному комплексу. Если понимать инициацию несколько шире, чем это делал В. Я. Пропп¹²⁶, вообще как социальную половозрастную легитимацию особого и в этой особенности общественно значимого знания (например, в значении «переходных обрядов» А. ван Геннепа), то определенные инициационные мотивы усматриваются и в том акциональном и нарративном контексте, который сопутствует игре в жмурки. Инициационное ослепление предваряет новый или, по крайней мере, подытоживает прежний статус посвящаемого. Заметим в частности, что именно в контексте ритуальной слепоты удовлетворительное объяснение получает известная инверсия черного и белого цвета в похоронной, свадебной и — шире — инициационной обрядности¹²⁷. Отсутствуя в зрительной части спектра и характеризуясь психофизическим эффектом ослепления (выражения «ослепительная белизна», «слепащая тьма»), оба эти цвета симво-

лизируют слепоту и тем самым актуальное неповседневное, нездешнее, экзистенциально инаковое.

В целом инициационный контекст игры в жмурки в большей или меньшей степени отвечает мотивам смерти, судьбы, мотивам опасного и в то же время непреложного и очного контакта с потусторонним миром, мотивам узнавания и угадывания. С точки зрения ближайших обрядовых параллелей игра в жмурки напоминает в этом смысле прежде всего о практике характеризуемого теми же мотивами обрядового гадания¹²⁸.

В календарной обрядности славян гадание устойчиво связывается с наиболее «конфликтным» временем года — с ситуацией границы между старым и новым, известным и неизвестным, с началом или концом производственных циклов (конец года, завершение жатвы, дни летнего и зимнего солнцеворота и т. д.). Символическую роль границы в народной культуре трудно переоценить. В функциональном отношении идеологическая данность «пограничных ситуаций» обеспечивает эвристическую альтернативу наличному бытию. Мир, лишенный границ, лишен альтернативы, тайны¹²⁹, и в этом смысле он лишен фундирующих человеческое мышление иллюзий, позволяющих присваивать иное в качестве своего. Сложная взаимосвязь между необходимостью сохранять эвристическую ценность границы и возможностью ее переступить — реальность любой культуры. Понятно, что реальность эта в той или иной степени фрагментарна, но эвристическая ценность составляющих ее фрагментов тем выше, чем более очевиден их изоморфизм целому. Социальная практика гадания объясняется, как мы думаем, таким изоморфизмом

по преимуществу. Любое гадание есть элемент коллективной или индивидуальной инициации: переход из одного состояния в другое и присвоение иного в качестве своего.

Реализуемый гаданием акт различения (иного, еще не состоявшегося) есть вместе с тем и акт присвоения. Различая себя в ином — в будущем, — гадающий субъективирует это иное, делает его своим настоящим. Функционально-семиотические аналогии между игрой в жмурки и гаданием в данном случае очевидны. Игрок в жмурки также противостоит иному, которое, по правилам, инверсивно по отношению к нему самому: «слепой» стремится стать «зрячим», «зрячий» рискует оказаться в роли «слепого».

Известно, что в функции физиологической предпосылки любой темпорально ориентированный акт изначально предполагается как бы структурно завершенным, изначально моделирующим свой процессуальный итог. Н. А. Бернштейн, занимаясь физиологией активности, считал, что этот феномен «заглядывания вперед» является универсальным критерием «всякого акта превращения воспринятой ситуации в двигательную задачу»: «Жизненно полезное или значимое действие не может быть ни запрограммировано, ни осуществлено, если мозг не создал для этого направляющей предпосылки в виде... модели потребного будущего»¹³⁰.

Что касается игры в жмурки, такой моделью является как минимум инверсия ее ролевых альтернатив: обратимость «зрячего» в «слепого», и наоборот. Что касается гадания, «модель потребного будущего» — психофизиологическое и вместе с тем идеологическое условие, определяющее роль гадания в контексте его

социализации¹³¹. Гадающий способен видеть будущее воочию. Его предстояние миру иному — это предстояние очное, он видит то, чего не видят «непосвященные». Так, например, «чтобы узнать, не мертвец ли гость, внушающий подозрения, ставят ребенка в красный угол, и тогда у мертвеца ребенок ясно видит оловянные глаза»¹³². В гаданиях «своеобразным окном в иной мир чаще всего служит зеркало... а также пробурь и, по сути дела, любые предметы, имеющие отверстие («глаз»))»¹³³.

Но что видит гадающий? Присваивая *иное* в качестве *своего*, гадающий видит то, что он уже видел, ищет то, чем уже обладает. Будущее, которое подлежит тому, чтобы «быть увиденным», при всей своей неизвестности и, кроме того, опасности, которой угрожает заглядывание в иной мир, оказывается возможным и, значит, так или иначе социально «потребным будущим». Представляется, что таким же образом обстоит дело и при игре в жмурки, равно соответствующей «инициационной» стратегии и тактике загадывания.

Судя по сибирским материалам, жмурки (местн. «слепушка») были одной из популярных игр на собраниях холостой молодежи. В среднем Приангарье такие собрания («полянки») выполняли функцию публичных смотрин, обладавших ярко выраженными обрядовыми чертами: как и другие игры (городки, чехарда, лапта), жмурки включались в данном случае в структуру фактически обрядового события, символически отделявшего старшую молодежь от других — достаточно жестких — возрастных групп¹³⁴ и в этом отношении имеющего определенно «инициационный» знаменатель. Косвенным доводом в пользу ритуальной связи игры в

жмурки и гаданий может служить отмеченная выше связь игры в жмурки и обрядовых («покойнических») игр в период святок и масленицы, то есть праздников, которые в календарном отношении были также временем наиболее интенсивных и «достоверных» гаданий¹³⁵. В соответствующем контексте игру в жмурки упоминает автор цитируемого Ф. И. Буслаевым церковного Сборника 1754 года; здесь жмурки осуждаются в ряду характерных «языческих забав»: «аще золото хоронит или жмурками играют или под дверню и окном слушают... или гром слыша валяются, или жаворонка, или на ростынях слушают»¹³⁶. В белорусском языке слова «жмур», «жмурины» означали обряд очищения роженицы, обычно совершавшийся сразу вслед за крестинами и снимавший с роженицы и повитухи опасность сглаза или воздействия нечистой силы¹³⁷ (ср. с этим запреты смотреть на новорожденного и покойника¹³⁸).

Особого разговора в том же инициационном контексте заслуживает свадебная обрядность. Свадебные обряды не только обнаруживают семантическую актуальность общих с игрой в жмурки мотивов смерти/жизни (смерти/рождения), угадывания, узнавания, наречения именем¹³⁹, но и используют сюжетные элементы игры в жмурки в структуре своего собственного сюжетосложения. Таково, прежде всего, инсценирование «узнавания» невестой жениха и (или) женихом невесты. По регламенту «Домостроя» невеста должна была скрываться от глаз жениха вплоть до алтаря¹⁴⁰. Современник «Домостроя» Дж. Флетчер отмечал, что лишь здесь невеста поднимает покрывало, чтобы жених мог увидеть ее лицо¹⁴¹. По описанию свадебного сговора у русских Украины, «старшая дружка предлагала

свахе показать жениха. Сваха проводила жениха по комнате, расхваливая его достоинства. После этого старшая дружка перечисляла достоинства невесты. Жених обязан был отыскать прятавшуюся среди других дружек невесту и вставал с ней рядом»¹⁴².

В Оренбургской губернии жених также должен был «поймать» и узнать невесту, при этом, согласно П. Шейну, те девушки, которые «устраивают ловлю, угадывают судьбу будущих молодых... Взяв невесту, на короткое время уходят в отдельную избу или в клеть, чтобы „нарядиться“, надеть одинаковые платья и однообразно покрыть головы одноцветными платками... Когда они возвращаются в избу, из которой недавно вышли, жених уже стоит у порога с завязанными или зажмуренными (последнее чаще) глазами. И как только караван покажется на пороге, он начинает... отыскивать или угадывать в нем свою суженую и, ухватив ее за руку, произносит речитативом: „Вот она — моя дружинка, вот она — моя молоденька!“ Затем это повторяется до трех раз. Если во все три раза жениху не удастся „поймать“ свою невесту, то, значит, он берет не свою суженую и жизнь его в супружестве будет не весела, а если удастся, то в таком случае „свою“ и жить с нею будет весело и счастливо»¹⁴³. Обычай схожего узнавания невесты женихом известен также в европейской свадебной обрядности¹⁴⁴.

Предсвадебная и вообще эротическая семантика «слепого» узнавания, конечно, достаточно прозрачна, чтобы сводить ее исключительно к обрядовой практике. Но интересно, что именно игра в жмурки выражает в данном случае ритуальную адаптацию психологических стереотипов эротического и сексуального поведе-

ния. Эротический характер игры в жмурки подчеркивался авторами уже первых ее упоминаний в европейской литературе. Большинство сведений этого рода восходит к началу XVIII века. Насколько можно судить по литературным и изобразительным материалам, игра в жмурки становится в это время модным увеселением в кругу светского общества. Игру в жмурки изображают Ж. О. Фрагонар («Игра в жмурки», 1775) и Ф. Гойя («Игра в жмурки», 1787). Правила игры варьируют: обычно в нее играют юноши и девушки, при этом пойманная «слепцом» девушка должна поцеловать того, кто ее поймал. Иногда она выступает чем-то вроде преферанса, гадания: быть пойманным в этом случае значит быть обманутым. В таком значении игра в жмурки дает повод к соответствующим остротам, например в четверостишии английского поэта Джона Гэя (начало XVIII века):

As once I play'd at Blindman's Buff, it hap't
About my eyes the towel thick was wrapt.
I miss'd the swains, and seiz'd on Blouzelind,
True speaks that antient proverb. «Love is blind»¹⁴⁵.

В отечественной науке первым, кто уделил игре в жмурки просвещенное внимание, был, по-видимому, И. П. Сахаров. Сахаров описывает эту игру (в «Сказаниях русского народа», 1837) как русскую, хотя и очевидно, что в своем описании он близок не столько народной традиции, сколько традиции галантных забав «высшего света»:

«Жмурки, или Слепой козел, есть игра домашняя, игра девушек и молодых мужчин, в большие зимние вечера. Девушки с завязанными глазами, как бы лишен-

ные зрения, стараются более поддаваться в руки любезных молодых мужчин, а о мужчинах и говорить нечего. Влюбленные, под видом оплошности, только одни и играют во весь вечер эту игру, тогда как другие только посмеиваются их незнанию прятаться от поисков Козла. Нет сомнения, что эту игру изобрела любовь: ведь наши предки любили не хуже нас»¹⁴⁶.

Восприятие игры в жмурки как игры любовной, эротической, «предсвадебной» очень популярно (так же, например, изображается игра в жмурки современным И. П. Сахарова — художником В. Штейнбергом («Игра в жмурки в усадьбе Г. С. Тарановского»), позднее — скульптором М. А. Чижевским (мраморная группа «Игра в жмурки», 1873); те же значения обыгрываются в сюжетных и музыкальных перипетиях одноименной оперетты Иоганна Штрауса «Blindekuh», 1878), и вместе с тем достаточно символично, дополняясь и усложняясь мотивами смерти/рождения, узнавания и т. д. Обрядовой практике свадьбы в данном случае замечательным образом соответствуют сказочные мотивировки «свадебных» сюжетов.

В сказке герой ищет и «вслепую» узнает исчезнувшую или похищенную невесту¹⁴⁷; Елена Премудрая хочет выйти замуж только за того, кто сумеет от нее спрятаться¹⁴⁸; царь выдает замуж свою дочь только тому, кто угадает ее приметы¹⁴⁹; солдата с завязанными глазами водят в графский дом на свидание с женщиной, впоследствии он узнает ее по метке, сделанной на лице¹⁵⁰; по пути к жениху служанка ослепляет царевну и выдает себя за царскую невесту, царевна возвращает себе глаза и выходит замуж за суженого¹⁵¹; муж запрещает жене смотреть на него; когда она хочет взглянуть

на него при свете, муж исчезает, она его ищет и находит (сюжет Амура и Психеи¹⁵²). Обсценную травестию «слепого» узнавания мужем жены находим в «Кентерберийских рассказах» Д. Чосера (конец XIV века). Ослепший старик ни на шаг не отпускает от себя молодую жену. Гуляя с мужем по саду, жена спрашивает у мужа разрешения сорвать грушу и залезает на дерево, где ее ждет любовник. Неожиданно прозревший муж видит жену в объятиях любовника, но жена уверяет его, что ему это привиделось¹⁵³.

С «инициационной» точки зрения кажется важным, что жених и невеста участвуют в ритуальной ситуации именно зрительного выбора, обретая через этот выбор и новое знание (ср. рус.: невеста — «неизвестная»¹⁵⁴) и новую социальную участь, новое рождение, «увиденное» будущее. При этом равно характерное для инициации и свадьбы «перерождение» посвященных функционально структурируется как взаимообмен ролей при игре в жмурки — между теми, кто ищет (ловит, узнает, угадывает), и теми, кого ищут. Последнее обстоятельство заслуживает внимания.

* * *

В общем виде ролевая обратимость игры в жмурки напоминает об инверсиях ритуального и праздничного характера, предлагающих необходимую альтернативу нормативам идеологической повседневности. Огромная литература, существующая на этот счет, свидетельствует, что в «символической культуре «обращению», переворачиванию подвергаются, в сущности, все бинарные оппозиции: верх и низ, жизнь и смерть, боги и демоны, свет и тьма, день и ночь, люди и животные... половые роли,

различия и признаки, начиная с одежды и кончая сексуальными позициями»¹⁵⁵. Меняя игровой статус, участник игры оценивает последний как нормативный или ненормативный («хороший» или «плохой», «правильный» или «неправильный» и т. д.) в контексте тех семантических вариаций, которые так или иначе уже присутствуют в культуре и которые, с одной стороны, помогают укрепиться ему в знании нормы, а с другой — привлекают его внимание к возможностям ее опосредования. Гносеологически всякое противопоставление условно и психологически противоречиво, обнаруживая подчиненность одного члена оппозиции другому¹⁵⁶. В данном случае это означает, что слепота не просто противостоит зрению — а смерть противостоит жизни, — но и то, что ни один член этой оппозиции непредставим без другого и вне самого этого противопоставления, а социальное (языковое, в частности) разведение семантически производного ряда «жизнь — смерть» осложняется их взаимосоответствующей дополнительностью к некоему общему онтологическому основанию¹⁵⁷. Любопытно, что индоевропейский горизонт этимологизирования сближает русское «жмурки», «жмуриться», «мрак» с литовским *magas*, латышским *maigs* — «пестрый» и, далее, с такими словами (нем. *morgen*, гот. *maurgins*, др.-исл. *myrkvi* и др.), чья семантика определяется, с одной стороны, взаимоисключающими, а с другой, взаимосотносящимися коннотациями света и тьмы, белого и черного¹⁵⁸. Продолжая аналогию с гаданием, скажем теперь, что подобно гадающему игрок в жмурки имеет дело с тем, что дано ему как объект присвоения, как иное в себе.

С акциональной стороны, касание, удар, толчок, почти всегда выступающие элементами игры в жмурки

по ходу ее сюжета, коррелируют общей динамике сюжетного действия, ориентированного на «самое себя», на ограничиваемое им пространство и в конце концов на взаимообратимость самой игры, которая как бы уже изначально не может быть окончательно завершена (ср. с этим мотив обмена в загадках на тему смерти: «Я был тем, чем нынче ты, ты будешь тем, чем нынче я»¹⁵⁹). Психиатрам хорошо известны случаи, когда стремление к прикосновению приобретает формы болезненной навязчивости, невротической компульсии, направленной на снятие чувств тревоги, страха, эмоционального дискомфорта¹⁶⁰. Прикосновение к другому человеку или какому-либо предмету упреждает связываемое с ними «заражение», как бы заранее «отдавая» то, что потенциально может быть перенято от объекта прикосновения, и тем самым предотвращает «заражение» прикасающегося. Так, на севере России считалось, что страх перед покойником снимается, если коснуться мертвого тела¹⁶¹. Аналогичный обычай прикасаться к покойнику известен в Англии¹⁶². «Взятое» возвращается до того, как оно взято. В функциональном отношении поведенческая фиксация компульсивных актов предстает (и терминологически описывается) как стереотипия ритуальных и магических действий защитного характера, а символика навязчивого касания положительно объясняется как ритуальная антиципация, ритуальное «опережение будущего», при котором реальный страх загрязнения при прикосновении (мизофобия) и в данном случае связываемый с ним страх смерти (танатофобия) деактуализируется его результативным предвосхищением¹⁶³. Вероятно, психологически акт прикосновения восстанавливает онтологическую

автономию прикасающегося тем, что фиксирует базисную для этой автономии взаимообратимость данного и отданного, полученного и возвращенного¹⁶⁴. Психологи и философы соотносят в этом пункте роль касания и взгляда¹⁶⁵. Тактильное присвоение в значительной мере аналогично присвоению визуальному (на фольклорно-этнографическом материале сильным аргументом в пользу такой аналогии являются, в частности, поверья о «дурном глазе» и роли «сглаза»). Касающийся «присваивает» касаемое, видящий — видимое, и наоборот. И в том и в другом случае обратимость служит терапевтической онтологизации субъекта¹⁶⁶. Психотерапевтический — катарсический — эффект игры в жмурки тождествен, как я думаю поэтому, эффекту самоидентификации играющего. Можно сказать, игрок в жмурки играет «в самого себя». Он играет «сам с собою». В инверсии зрения и слепоты, жизни и смерти, *своего* и *иного* игра в жмурки утверждает присвоение, подобное присвоению Нарциссом собственного отражения и собственной судьбы (ср. аналогичную в данном отношении игру в гляделки, победителем из которой выходит тот, кто «пересмотрит», а побежденным — кто отведет взгляд или моргнет¹⁶⁷).

Акциональной практике игры в жмурки сопутствует нарративная тематизация ее сюжета. Последний демонстрирует событие «инициации» и ситуацию идентифицирующего присвоения.

* * *

В ряду русских фольклорных текстов, упоминающих игру в жмурки, наиболее частыми являются тексты на сюжет «мачеха и падчерица»¹⁶⁸. В общем виде

сюжет этот представляет собой историю падчерицы, отправленной по воле злой мачехи в лес и счастливо спасающейся от грозящей ей там гибели. В лесу падчерица подвергается испытаниям, одним из которых, и при этом по значительной части текстов основным, выступает игра в жмурки. В лесу падчерица попадает в некий дом, с хозяином которого она и играет в жмурки. Такими хозяевами в сказке называются леший, «конинная (кобылячья) голова», Баба Яга, а чаще всего медведь, вынуждающие падчерицу играть с ними на том условии, что либо они ее ловят и губят, либо, если она останется непойманной, ее одарят и отпустят домой. Стоит отметить, что в роли слепых ловцов выступают именно хозяева лесного дома, а сам их образ недвусмысленно связывается с потусторонним миром (не исключая при этом и медведя, облик которого, по народным представлениям, часто принимает леший¹⁶⁹). Так что добровольно разыгрываемая ими «слепота» кажется еще более удостоверяющей их в этой «иномирной» связи. Спастись падчерице помогает мышь, благодарная ей за оказанную ранее услугу и в игре выдающая себя за саму падчерицу (что в общем вполне тождественно сокрытию имени, к которому прибегает Одиссей у Полифема и другие обманывающие демонов герои¹⁷⁰). Получив обещанную награду, падчерица возвращается домой. После этого родная дочь мачехи, или сама мачеха, желая быть одаренной, также отправляется в лес, где она погибает, не сумев выдержать того же испытания и, по контрасту, подчеркивая нешуточность исхода предлагавшейся им игры.

Судя по количеству известных записей этой сказки¹⁷¹, последняя кажется одной из весьма популярных в

сказочной традиции восточных славян, а учитывая типологическую близость ее основных сюжетных элементов к наиболее архаическим образцам сказочного жанра (по В. Я. Проппу, это: инициационное отправление героя в лес, дом в лесу, получение волшебного средства, решение трудной задачи¹⁷²), не только общая схема данного сюжета, но и его конкретные детали представляются выражением еще вполне актуальной обрядовой или бытовой мифологии. Прежде всего, это те же темы судьбы, смерти, гадания, образы пугающего иного и идеологически потребного будущего. Тем же темам верны — вне очевидной зависимости от какого-либо единства собственно фольклорной типологии — упоминающие или описывающие игру в жмурки литературные тексты.

«Ослепление» от любви, приводящее к комической игре в жмурки с возлюбленной, — сюжет одной из новелл «Приятных ночей» Страпаролы (1550). Безответно домогающийся встречи с Теодосией Карло насильно врывается к ней в дом и накидывается на возлюбленную. Несчастная возносит мольбы Господу.

«И едва она мысленно сотворила молитву, как чудом бесследно сгинула, а Господь до того помрачил у Карло свет его разума, что он перестал что-либо распознавать и, считая, что прикасается к девушке, обнимает ее, лобзает и обладает ею, прижимал к себе, обнимал и целовал не что иное, как печные горшки, котлы, вертелы, чугуны и прочие находившиеся в кухне предметы. Насытив свое необузданное вожделение, Карло почувствовал, что у него в груди снова разгорается пламя, и еще раз бросился обнимать чугуны, как если бы то была Теодосия. И он так измарал руки и лицо о за-

копченные чугуны, что казалось, будто это не Карло, а бес»¹⁷³.

Сходство с бесом не проходит даром. Стоящие у дверей слуги, «увидев его в столь безобразном и отвратительном виде, похожим больше на зверя, чем на существо человеческое, и вообразив, что перед ними сам дьявол или какой-нибудь призрак, вознамерились было бежать от него, как от невиданного чудовища. Но набравшись отваги и устремившись ему навстречу, а также вглядевшись в его лицо и обнаружив, до чего оно мерзко и уродливо, они обрушили на него бесчисленные палочные удары»¹⁷⁴. Анекдотическая сцена оказывается вещей: спасенная Господом и верная обету сохранить свою девственность Теодосия уходит в монастырь, а Карло плачевно погибает при осаде замка.

В «Валенсианской вдове» Лопе де Веги (1621) игре в жмурки соответствует сюжет символически травестийного брака вдовы со своим покойным мужем. Молодая вдова Леонарда встречается с «заместителем» покойного молодым Камило. Вдова хочет остаться незамужней, «дамой без лица». Сам Камило вдову никогда не видел при свете, и его водят к ней, как «слепую курицу» (испанское название игры в жмурки)¹⁷⁵, — в маске и клобуке. Не только вдова, но и другие участники пьесы остаются для Камило безлики и безымянны (так что сам Камило вынужден присваивать им «угаданные» имена¹⁷⁶). Он именуется и ведет себя, как слепой, — в полном соответствии с прокламируемой им же сентенцией «любовь слепа». События развиваются при этом по-игровому непредсказуемо. Вдова, заподозрив Камило в неверности, заставляет поверить его в то, что объект его любви — смерти подобная старуха.

Пойманная вслепую незнакомка-судьба грозит оказаться для него роковой¹⁷⁷. В конечном счете недоразумение счастливо разрешается. Камило отказывается от своей добровольной слепоты и «прозревает», чтобы связать свое будущее со своевременной «узнанной» им вдовой. Судьба героев реализуется, таким образом, как некое преодоление темноты и апофеоз света (упоминаемого по ходу пьесы не один десяток раз), необходимого в данном случае, чтобы отделить будущее от «смертельного» прошлого (покойного супруга вдовы и кладбищенского фантазма Камило¹⁷⁸).

Интересна тематизация игры в жмурки в опере Г. Пёрселла «Королева фей» (1692). Либретто оперы написано анонимным автором по мотивам комедии Шекспира «Сон в летнюю ночь» и в целом, хотя и в очень сокращенном виде, воспроизводит ее сюжетную канву: историю влюбленных героев, их злоключения и счастливую женитьбу. В комедии самого Шекспира никакого упоминания игры в жмурки нет. В либретто игру в жмурки упоминает слепой поэт (также отсутствующий у Шекспира) в самом начале оперы, в сцене, предваряющей основной конфликт последующего действия. Поэт призывает к игре кружащих вокруг него фей¹⁷⁹. Затеваемая игра забавна и одновременно символична. Принципиальный для Шекспира сплав реальности и фантастики сохраняется и здесь, при этом как будто еще более подчеркиваемый на фоне противопоставления обыденного (смертный поэт) и волшебного (феи), серьезного и смешного (разыгрываемая ремесленниками фарсовая травестия трагичной истории Пирама и Фисбы). В конечном счете, при всех поворотах судьбы, ее «игра» подобна игре в жмурки — претворя-

ет возможное в действительное и в этом смысле оправдывает возлагаемые на нее надежды.

Жуткую сцену игры в жмурки находим в уже упоминавшихся выше «Парижских тайнах» Эжена Сю (1843). В галерее проходящих по его страницам преступников один из самых отъявленных — убийца по прозвищу Грамотей. Грамотей пойман и ослеплен (а символически, как указали в пространном разборе «Парижских тайн» К. Маркс и Ф. Энгельс, оскоплен¹⁸⁰) своим главным антагонистом и исправителем преступного мира герцогом Родольфом (реализующим в этом отношении заветную идею самого Эжена Сю: см. выше). Ослепший Грамотей заточен в подвал его бывшими собратьями по ремеслу, опасавшимися его раскаяния и доноса. Опасения эти оправданы. Ослепление (resp. оскопление) призвано научить Грамотея молиться, «превратить разбойника-геркулеса в монаха»¹⁸¹. Грамотей испытывает муки совести из-за совершенных убийств и мучающих его теперь видений. Однажды в подвале ему удастся оказаться один на один с Сычихой, бывшей компаньонкой, теперь напоминающей о мучительном для Грамотея прошлом. Патетическое описание их встречи соответствует романтической дидактике романа: человек обязан противостоять своей судьбе. Запоздалое сопротивление Грамотея с судьбой выражается в слепой охоте на Сычиху (которая в значительной степени выступает как alter ego самого Грамотея). Грамотей ловит Сычиху и при этом грозит ослепить ее¹⁸².

«В крошечном мраке подвала происходило что-то ужасное. Оттуда доносился только странный топот, непонятное шарканье, время от времени его прерывал

глухой шум, могло показаться, что ящик с костями ударяют о камень, и ящик этот, который пытаются расколоть, подпрыгивает и падает наземь»¹⁸³.

В итоге убившего Сычиху (и тем, по Марксу и Энгельсу, исполнившего свой моральный долг) Грамотея отправляют в сумасшедший дом, где он переживает окончательное и предсказанное ему герцогом Родольфом перерождение.

Тематика «инициационного» отождествления игры в жмурки и «игры судьбы» характеризует и такое знаменитое произведение, как «Остров сокровищ» Р. Л. Стивенсона (1883). В контексте общего пафоса романа, с его мотивами поиска и отгадывания, появление страшного слепца Пью, вручающего капитану Билли Бонсу «черную метку», служит завязкой событий, резко меняющих судьбы героев и подытоживающих социальное взросление Хоккинса. Само это появление описывается как преследование слепым зрячего. Образ слепца подчеркнуто ужасен (Хоккинс «никогда в жизни не видел такого страшного человека»¹⁸⁴) и, подобно образу эсхилиовских Эриний, подчеркнуто «судьбоносен». Смерть настигает капитана сразу после получения им «черной метки». Хоккинс едва избегает той же участи. При этом образ капитана и образ Хоккинса интересно соотносятся: Хоккинс переживает смерть капитана так же, как смерть своего отца¹⁸⁵, и именно о Хоккинсе вспоминает Пью после смерти капитана, — вспоминает, чтобы пожалеть о том, что он не «выдавил ему глаза»¹⁸⁶, то есть тем самым не уподобил его самому себе.

Образ слепого вестника судьбы присутствует в еще одном романе Стивенсона — «Черная стрела» (1888).

Здесь это злой гений главного героя романа рыцарь Дэниэл, притворяющийся прокаженным слепым (см. кн. 1, гл. 7: «Человек с закрытым лицом»). Встреча Дика и его спутника Мэтчема с Дэниэлом в лесу описывается как зловещая игра в жмурки. Слепец ловит зрячих:

«Прокаженный с воплем выскочил из-за кустов и побежал прямо на мальчиков. Громко крича, они кинулись в разные стороны. Но их страшный враг живо догнал Мэтчема и крепко схватил его. Лесное эхо подхватило отчаянный крик Мэтчема. Он судорожно забился и потерял сознание»¹⁸⁷.

Последующие события романа развивают инициационный характер данного испытания: пройдя через множество злоключений, Дик обретает звание рыцаря и женится на возлюбленной (которой неожиданно-негаданно для него самого оказывается девушка, принявшая имя Мэтчема).

Созвучное темам судьбы и смерти интересное описание игры в жмурки находим в киноромане Джека Лондона «Сердца трех» (1919). Герои попадают здесь в руки к благородным разбойникам и предстают перед судом их главаря — слепым старцем, олицетворяющим Суровую Справедливость (гл. 10, 11). Слепец выносит свой вердикт, прощупывая биение пульса на висках героев, однако двух из героев не может рассудить даже он. Им он назначает испытание, которое, по его словам, «дает непогрешимый ответ: это испытание Змеи и Птицы. Оно столь же непогрешимо, как непогрешим сам Бог, ибо так он восстанавливает истину»¹⁸⁸. Божественно непогрешимым и восстанавливающим истину испытанием оказывается игра в жмурки — с той моди-

фикацией, что тот из двух противников, кому завязывают глаза (Змея), может сделать один выстрел по другому противнику на звук имеющегося у того колокольчика (Птица). В контексте приключенческого сюжета и по законам избранного Лондоном жанра справедливость торжествует: положительный герой избегает смерти, а отрицательный проигрывает и в конечном счете гибнет. Следующие за самим испытанием события вполне подтверждают «богоизбранность»¹⁸⁹ выигравшего героя и, кроме того, чудотворность сопутствующего ему и его друзьям риска.

Смертельной игрой в жмурки завершается «Камера обскура» В. Набокова (1932). В замкнутом пространстве комнаты ослепший Кречмар старается найти и убить предавшую его Магду.

«Кречмар, держа в правой руке браунинг, нащупал левой косяк открытой двери, вошел, захлопнул дверь за собой и спиной прислонился к ней. Тишина продолжалась. Он знал, что он с Магдой один в этой комнате, откуда только один выход — тот, который он заслонял. <...> Выпрямив руку, он стал поводить браунингом перед собой, стараясь вынудить какой-нибудь уяснительный звук. Чутьем, впрочем, он знал, что Магда где-то около горки с миниатюрами, — оттуда шло как бы легчайшее ядовито-душистое тепло, и что-то дрожало там, как дрожит воздух в зной. Он начал суживать дугу, по которой водил стволом, и вдруг раздался тихий скрип. Выстрелить? Нет, еще рано. Нужно подойти ближе. Он ударился о стол и остановился. Ядовитое тепло куда-то передвинулось, но звука перехода он не уловил за громом и треском собственных шагов. Да теперь оно было левее, у самого окна. Запереть за

собой дверь, тогда будет свободнее. Ключа не оказалось. Тогда он взялся за край стола и, отступая, потянул его к двери. Опять тепло передвинулось, сузилось, уменьшилось. Он заставил дверь, и стал опять водить перед собой браунингом, и опять нашел во мраке живую дрожащую точку»¹⁹⁰.

Как и в романе Дж. Лондона, это тоже сцена суда и мести. Кречмар мстит Магде за измены, исковерканную жизнь, собственную слепоту. Он думает, что, застрелив Магду, обретет «покой, ясность, освобождение от тьмы»¹⁹¹. Желаемого, однако, не происходит. Кречмар гибнет сам, подытоживая повествование о судьбе, поражающей трагическим фатализмом происходящего, бездумной случайностью всех поступков главного героя. Случайна его любовь к Магде, крушение семейного рая, гибель дочери, автомобильная авария, приводящая к слепоте. Сама случайность физической слепоты в данном случае «материализует» экзистенциальную слепоту Кречмара (заметим, что фразеологически тема темноты и слепоты сопутствует образу Кречмара с первых страниц романа: когда Кречмар узнает о родах жены, перед его глазами «появился мелкий черный дождь»¹⁹²; место первой встречи с Магдой — темный зал кинотеатра, а место последней — темная комната квартиры; «темная комната» — переводится латинское название самого романа; сняв квартиру Магде, он платит за нее «вслепую»¹⁹³ и т. д.). Можно сказать, что задолго до кульминационной игры в жмурки с Магдой Кречмар уже играет в жмурки с собственной судьбой (при том что «роковой» образ Магды, конечно, не вызывает сомнений). Играет — и проигрывает.

Отвлекаясь от фабульных мотивировок рассмотренных выше сцен из романов Дж. Лондона и В. Набокова, интересно заметить, что слепые игроки в жмурки Нового времени (условно говоря) обнаруживают любопытную склонность к оружию. Ярким примером такого рода инновации сегодня служит не столько литература, сколько кино. Характерно использование сюжета игры в жмурки, ставшее сюжетной основой американского фильма «Слепая ярость» (1989, реж. Ф. Нойс). Слепой герой этого фильма, используя навыки «крутого парня» и развив в себе экстраординарные способности ориентироваться в темноте, мстит банде головорезов, убивших его друга. Слепая героиня «Отходной молитвы», вынужденная защищаться от зрячего убийцы, убивает его ножом. Вооруженный слепец опаснее невооруженного — такова рациональная инновация в напоминание о мифологической опасности, исходящей от слепых, для зрячих. Но очевидно, что факт этой опасности и манифестирующая ее мизансцена остаются прежними, и в этом отношении — труднообъяснимыми «тривиальностями» сколь угодно нетривиальных сюжетов.

Коннотации, сопровождающие тематизацию игры в жмурки — даже тогда, когда она кажется обусловленной только фразеологически, — достаточно устойчивы, чтобы ограничить их узким кругом довлеющих им мотивов смерти, судьбы и свободы выбора. Так, к примеру, в качестве, казалось бы, только фразеологического оборота игру в жмурки упоминает герой Рекса Стаута, распутывающий уголовное дело: «Все, что я мог сделать, чтобы решить головоломку, это завязать глаза и поиграть в жмурки — кого первым поймаю, тот и есть

убийца»¹⁹⁴. В русском языке подобное употребление поддерживается оборотом «играть втемную», в значении: действовать рискованно, не зная ситуации, веря в случайную удачу¹⁹⁵ — и, кроме того, окказиональным употреблением жаргонизма «слепой» в значении: секретный агент, шпион¹⁹⁶. Последнее значение, насколько можно судить, характерно не только для русского языка. В поэме сальвадорца Эриберто Монтано «Сеньор Имьярек» (1975) такими изображаются зловещие преследователи героя:

обыскивают шлепают ладонями
в поисках пистолета бумаг или свидетельства
что ищут именно нас
что мы именно те кого ищут
слепые ищейки скажут: а как же
вот ты и попался ублюдок¹⁹⁷.

Схожие коннотации «игры в жмурки» получают сюжетную мотивировку в детективной повести Андрея Гуляшки «Спящая красавица» (четвертая часть «Приключений Аввакума Захова», 1962)¹⁹⁸. Герой этой вполне примитивной, но некогда весьма популярной у массового читателя книги, капитан болгарский службы госбезопасности Аввакум, случайно становится участником игры в жмурки в доме столь же случайных знакомых. Игру предлагает один из этих знакомых (гл. 3). Перелистнув страницу с ее описанием, читатель узнает, что в то время, когда Аввакум и его знакомые играют в жмурки, на пролегающей неподалеку границе совершена диверсия. Пособники диверсантов не дремлют: глава дома, где разыгрывается игра в жмурки, убит за то, что он помогал болгарским контрразведчикам рас-

шифровать избобличающий их документ. Дело продолжает Аввакум; он разгадывает шифровку и выясняет, кто иностранный агент и виновник убийства: это племянник убитого, тот самый, по настоянию которого за несколько глав до роковой развязки ее герои играли в жмурки.

На уровне фразеологического — и метафорического — рефлекса тема игры в жмурки присутствует в многотомной бульварной эпопее Андрея Воронина о похождениях Глеба Сиверова, профессионального агента-убийцы по кличке Слепой («Слепой стреляет без промаха», «Слепой против маньяка», «Лабиринт для Слепого», «Слепой в зоне», «Груз для Слепого» и др.). В унылом однообразии сюжетных ходов, замешанных на публицистике и детективных штампах, метафорическая «слепота» главного героя (получившего свою кличку за феноменальную способность видеть в кромешной тьме; см., однако, вышеупомянутый жаргонизм), подчеркиваемая изображением героя в неизменных темных очках на обложках издания, вполне релевантна самоаконности «верховой» силы, противостоящей законам «дольного» мира. Герой-убийца «слеп» в данном случае в той же мере, в какой «слепа» судьба, карающая тех, кто ее незаконно испытывает.

При вероятном, как я думаю, соответствии описаний и упоминаний игры в жмурки топике инициационных испытаний и феноменологически «уточняющей» ее практике обрядовых гаданий, характер этого соответствия представляется тем более разительным, чем менее обусловленным он кажется по своему жанровому, лексико-стилистическому и риторическому выражению, чем неожиданнее оправдывающий его — и оправды-

ваемый им — общий контекст. Повод для суеверных раздумий на этот счет дает Н. Берберова, описывающая игру в жмурки Н. С. Гумилева со слушателями поэтической студии «Звучащая раковина» 2 августа 1921 года — накануне гибельного ареста поэта.

«После „лекции“ Гумилев предложил играть студентам в жмурки, и все с удовольствием стали бегать вокруг него, завязав ему глаза платком. Я не могла заставить себя бегать со всеми вместе — мне казалась эта игра чем-то искусственным, мне хотелось еще стихов, еще разговоров о стихах, но я боялась, что мой отказ покажется им обидным, и не знала на что решиться. В конце концов я заставила себя присоединиться к играющим, хотя мне вдруг сделалось скучно от беготни, и я была рада, когда все это кончилось — что-то было тут фальшивое. <...> Ночью в постели я приняла решение больше с ним не встречаться. И я больше никогда не встретилась с ним, потому что на рассвете 3-го, в среду, его арестовали»¹⁹⁹.

* * *

Примеры нарративной тематизации игры в жмурки могут быть, несомненно, умножены. Для нашей цели вышеприведенных примеров достаточно, чтобы по меньшей мере утверждать за ними определенную взаимосвязь сопутствующих им контекстов. Метафоры, как и сохраняющие их книги, имеют свои судьбы. Предпочтение, выдаваемое одним книгам перед другими, тождественно выбору отдельных идей и, значит, выражающих эти идеи метафор — тропов или фигур речи, осуществляющих, по определению Аристотеля, перенесение необычного имени или «с рода на вид, или с вида

на род, или с вида на вид, или по аналогии»²⁰⁰. При этом, повторимся, история идей не может считаться историей первичной по отношению к истории метафор, столь же результирующих, сколь и определяющих идеологические стратегии человеческого мышления, поведения, быта, вообще культуры.

История культуры «проговаривается» излюбленными метафорами, тяготея к прихотливо чередующимся единствам метафорического мировидения и обнаруживая исторически меняющиеся закономерности эксплицируемых метафорами и имманентно довлеющих культуре смыслов. В какой-то степени характер подобного «проговаривания» аналогичен речи, отягощенной случайностями бессознательных оговорок, если и не меняющих значения сказанного, то дающих знать и о том, что может быть к этому значению добавлено²⁰¹. Значение, дополняемое метафорой, искушает оказаться, с этой точки зрения, именно тем «действительным» и «полным» значением, которое проясняет как сказанное, так и умолчанное, синтезирует повседневное и мифологическое. Не умея отказаться от мысли, что искушение такого рода есть пропедевтическое условие социальной самоидентификации, заметим, конечно, что последняя кажется нам небезразличной и к частотной конфигуративности «культивируемых» в обществе метафор. Иными словами, с обществоведческой точки зрения, метафоры тем интереснее, чем гуще они представлены в конкретной культуре, чем выше степень их дискурсивного (нарративного и акционального) присутствия и идеологического (например, ритуального) опосредования. В функции метафоры игра в жмурки вписывается, как я думаю, в историю устойчивых мифологем

языка и сознания. Противостояние слепого и зрячего само по себе кажется вполне абсурдным, чтобы быть либо высмеиваемым (вспомним определение смешного Аристотелем: «Смешное есть некоторая ошибка и уродство, но безболезненное и безвредное»²⁰²), либо, напротив, не оцениваемым слишком всерьез — в силу допускающего этот абсурд *иного*. В композиционном отношении подобный допуск эффективен уже тем, что аффективен. Однако в плане объяснения это предмет уже не столько историко-филологического, сколько психологического анализа.

Примечания

¹ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. СПб.; М., 1882 (репринт 1955). С. 546.

² *Grasberger S.* Erziehung und Unterricht in klassischen Altertum. Stuttgart, 1864. S. 40—42.

³ *Покровский Е. А.* Детские игры, преимущественно русские. СПб., 1994. С. 204—213; Игры народов СССР. Сб. материалов. М.; Л., 1933. С. 391—400.

⁴ О понятиях сюжета и содержания в приложении к играм см.: *Эльконин Д. Б.* Из научных дневников // *Эльконин Д. Б.* Избранные психологические труды. М., 1989. С. 324; *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 185, 187—188.

⁵ *Левин Ю. И.* Русская метафора. Синтез, семантика, трансформация // Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969. С. 290.

⁶ *Schefflen A. E.* Communicational Structure: Analysis of Psychotherapy Transactions. Bloomington, 1973. P. 201; *Смирнов И. П.* Место «мифопоэтического» подхода к литературному произведению среди других толкований текста (О стихотворении В. Маяковского «Вот так я сделался собакой») // Миф. Фольклор. Литература. Л., 1978. С. 186—187.

⁷ *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. С. 108—114, 117; *Ben-Amos D.* «Context» in Context // *Western Folklore*. Vol. 52. 1993. Nos. 2—4. P. 215—220.

⁸ *Hazlitt W. C.* Dictionary of Faiths and Folklore. London, 1905. P. 56.

⁹ *Cassirer E.* Language and Myth. New York, 1956. P. 8—9; *Берк П.* Сила и слабости истории ментальностей (реферативное изложение Е. М. Михиной) // История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. С. 59.

¹⁰ *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 31—42.

¹¹ См. справедливую с этой точки зрения критику К. Хюбнером Р. Барта: *Хюбнер К. Истина мифа*. М., 1996. С. 334—336.

¹² *Дьконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада*. С. 41.

¹³ *Мокиенко В. М. Образы русской речи: Историко-этимологические и этнолингвистические очерки фразеологии*. Л., 1986. С. 223—224.

¹⁴ *Даль В. И. Пословицы русского народа*. М., 1957. С. 281, 283. См. также мотив похищения смертью света из глаз в похоронных причитаниях: *Причитания*. Л., 1960. С. 256, 265; *Байбурын А. К. Ритуал в традиционной культуре*. СПб., 1993. С. 106.

¹⁵ *Даль В. И. Пословицы русского народа*. С. 283.

¹⁶ *Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи в Витебской Белоруссии*. Витебск, 1897. № 2210; *Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии)*. СПб., 1993. № 233.

¹⁷ *Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон*. М., 1982. С. 471.

¹⁸ Там же. С. 476.

¹⁹ См., например, характерное с этой точки зрения грузинское поверье о матери Оспы, приносящего в дом глаза пораженных им людей: *Гагулашвили И. Ш. О символике цвета в грузинских заговорах // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Л., 1984. С. 216. О привычности названных болезней в быту русских крестьян еще в самом конце XIX в.: *Быт великорусских крестьян-землепашцев*. № 473; *Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости, Ачинского округа, Енисейской губ. // Живая старина*. 1897. Вып. 1. С. 66—69, 72.

²⁰ *Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. Т. 2*. М., 1986. С. 60; *Этимологический словарь русского языка*. / Ред. Н. М. Шанский. Т. 1. Вып. 5. М., 1973.

С. 295; Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2-х т. Т. 1. М., 1994. С. 304. Вероятно, тот же глагольный ряд лежит в основе слов, развивающих значение «жать» — «зажимать/ не отдавать, быть скупым» («жмот», диалектн. «жмор», «жмырь». В олонецких говорах в этом значении известно слово «жмур»). См.: Лебедева А. И. Слова с корнем *жм-* в значении «скупой человек» в псковских и других говорах // Вопросы теории и истории языка. Л., 1969. С. 258—263.

²¹ Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 25.

²² Там же. С. 62, 74.

²³ Даль В. И. Толковый словарь. Т. 1. С. 546; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. С. 60; Митрофанов Е., Никитина Т. Молодежный сленг: Опыт словаря. М., 1994. С. 63; Козловский В. Собрание русских воровских словарей: В 4-х т. Т. 4. New York, 1983. С. 168; Милютенков Л. По ту сторону закона: Энциклопедия преступного мира. СПб., 1992. С. 121.

²⁴ Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5-ти т. / Под. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 122—123.

²⁵ Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 303.

²⁶ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. Т. 3. М., 1994. С. 81.

²⁷ Потебня А. А. О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1865. Кн. 3. В. Я. Пропп считал слепоту Бабы Яги исконной (Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 72—73).

²⁸ Афанасьев А. Н. Народные русские сказки: В 3-х т. М., 1958. № 106.

²⁹ Худяков И. А. Великорусские сказки. Вып. 1—3. М., 1863. № 52.

³⁰ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 73.

³¹ Cistow K. W. Baba-Jaga // Märchenspiegel. 1996. November. S. 39—41.

³² Козловский В. Собрание русских воровских словарей. Т. 3. С. 121, 141.

³³ Дьяконов И. М. Архаические мифы. С. 131.

³⁴ Девкин В. Д. Немецко-русский словарь разговорной лексики. М., 1994. С. 127.

³⁵ Гомер «Илиада», 9, 447—461; Аполлодор, 3, 1, 1.

³⁶ Аполлодор, 1, 4, 3.

³⁷ Сю Э. Парижские тайны. / Пер. Я. Лесюка и М. Трескунова. Т. 2. М., 1989. С. 582.

³⁸ Гомер «Илиада», 6, 130—140.

³⁹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3-х т. Т. 1. Петрозаводск, 1989. № 44. Ср. с этим легенду об ослеплении царя, истязавшего святого Христофора: Жданов И. К литературной истории русской былевой поэзии. Киев, 1881. С. 173.

⁴⁰ Повесть временных лет // Художественная проза Киевской Руси XI—XIII веков. М., 1957. С. 134.

⁴¹ Zubov B. P. Леонардо да Винчи. М.; Л., 1961. С. 157.

⁴² Пропп В. Я. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне) // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избр. статьи. М., 1976.

⁴³ См., например, мотив ослепления как наказания за непочтительный смех в германском фольклоре: Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. (Записки имп. Академии наук. Т. 45.) М., 1883. С. 119. О символической связи смеха и глаза: Карасев Л. В. Философия смеха. М., 1996. С. 105—109.

⁴⁴ Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. № 93, 303. Ср.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 75.

⁴⁵ Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 189—194.

⁴⁶ Там же. С. 194.

⁴⁷ Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996. С. 292.

⁴⁸ Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 6-ти т. Т. 2. М., 1959. С. 184, 186.

⁴⁹ Wanecek O. Der Blinde in der Sage, im Märchen und in der Legende // Zeitschrift für österreichischen Blindwesen, 1919; Birklen K. Blindenpsychologie. Leipzig, 1924.

⁵⁰ См.: Крогуис А. А. Шестое чувство у слепых // Вестник психологии. 1907. Вып. 1; Выготский Л. С. Слепой ребенок // Выготский Л. С. Собр. соч.: В 6-ти т. Т. 5. М., 1983; Иванов Вяч. Вс. Высшие формы поведения человека в свете проблемы доминантности полушарий // О человеческом в человеке. М., 1991.

⁵¹ Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978. С. 54.

⁵² Гомер «Одиссея», 8, 63—64.

⁵³ Cicero «Tusculanae disputationes», V. 39, 14; ср.: Платон «Федон», 65в—67.

⁵⁴ Evans I. H. The Wordsworth Dictionary of Phrase and Fable. London, 1993. P. 122. О Джоне Филдинге «история, а может быть, легенда рассказывает, что к концу своей жизни (Джон умер в 1780 г.) он мог различать 3000 преступников по их голосам» (Торвальд Ю. Сто лет криминалистики. Пути развития криминалистики. М., 1975. С. 45). О Ванге см.: Стоянова К. Българската пророчица Ванга. София, 1990. Ср.: Борхес Х. Л. Слепота // Борхес Х. Л. Соч.: В 3-х т. Т. 3. Рига, 1994. С. 403—404.

⁵⁵ Афанасьев А. Происхождение мифа. С. 237.

⁵⁶ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996. С. 165.

⁵⁷ Афанасьев А. Происхождение мифа. С. 249.

⁵⁸ Girard R. La violence et sacre. Paris, 1972. P. 18—20.

⁵⁹ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 73—74; см. также: Неклюдов С. Ю. О кривом оборотне: К исследованию мифологической семантики фольклорного

мотива // Проблемы славянской этнографии. К 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина. Л., 1979. С. 133—141.

⁶⁰ Аполлодор «Мифологическая библиотека», 2, 4; 2.

⁶¹ New Larousse Encyclopedia of Mythology. London, 1974. P. 255, 227.

⁶² Семенов Л. П. К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев // Академия наук СССР академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935. С. 556—558.

⁶³ Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. СПб., 1995. С. 340—343; Власова М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995. С. 220.

⁶⁴ Schmidt W. Die Bedeutung des Namens im Kult und Aberglauben. Darmstadt, 1912; Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 2. // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. 9. Л., 1930. С. 118, 139; Кагаров Е. Г. Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 68—69.

⁶⁵ Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 79, 92—96.

⁶⁶ Руднев В. Художественная литература и модальная логика // Даугава. 1989. № 7. С. 105—106; Целищев В. В. Логика существования. Новосибирск, 1976.

⁶⁷ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. / Сост. В. П. Зинovieв. Новосибирск, 1987. С. 36—50, 165, 196; Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. № 560, 568. Ср.: Зеленин Д. К. Табу слов. С. 123, 126, 129, 136.

⁶⁸ См., например, разработку темы имяслова в философии: Флоренский П. Имена. Кострома, 1993; Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990.

⁶⁹ Рэдфорд М. А., Рэдфорд Э. Энциклопедия суеверий. М., 1995. С. 349.

⁷⁰ См.: Пропп В. Я. Исторические корни. С. 72; Толстой Н. И. Язык и народная культура. С. 195.

⁷¹ Агапкина Т. А., Левкиевская Е. Е. Голос // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 1. С. 512—513.

⁷² Даркевич В. П. Народная культура Средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX—XVI вв. М., 1988. С. 140, 141, ил. табл. 70 и 71.

⁷³ Там же. С. 141; иллюстративный материал: *Randall L. Games and Passion in Pucelle's Hours of Jeanne d'Evreux // Speculum* (Cambridge). 1972. Vol. 47. No. 2.

⁷⁴ Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 4. СПб., 1877. С. 705—706. Другие примеры (игры «в лопатку»): Богатырев П. Г. Игры в похоронных обрядах Закарпатья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 489—490.

⁷⁵ Велецкая Н. Н. О рудиментах языческих ритуальных действий в славяно-балканской погребальной обрядности // Македонски фолклор. XV. Вып. 29—30. 1982. С. 101.

⁷⁶ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. Разд. 1; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. С. 526—527.

⁷⁷ *Nisbet R. Prejudices: a philosophical dictionary*. Cambridge (Mass.); London, 1982. P. 90.

⁷⁸ Ср.: Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре, С. 101, 111—112; *Belting H. Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen // Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. München, 1996. S. 110.

⁷⁹ Велецкая Н. Н. Языческая символика... С. 102—105.

⁸⁰ Зилотина Е. А., Смирнова О. В. Материалы по детскому фольклору (Из собрания фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской консерватории) // Мир детства и традиционная культура. М., 1994. С. 174.

⁸¹ О распространении самого сюжета как сказочного см. давнее исследование: *Grimm W. Die Sage vom Polyphem*. Berlin, 1857; в славянской традиции: *Krek H. Polyphem v narodnej tradiciji slovanskej // Kresa*. 1882; *Krauss F. Sagen und Märchen der Sudslaven*. Bd 1. Leipzig, 1883. S. 170—171; Яворский Ю. Из сборника галицко-русских сказок: сказка о Полифеме // Живая старина, 1898. Вып. 3—4. С. 441—442.

⁸² Эсхил «Хоэфоры», 1058.

⁸³ Эсхил «Эвмениды», 54.

⁸⁴ Гомер «Илиада», 9, 571.

⁸⁵ Эсхил «Эвмениды», 69—73 (пер. С. Апта).

⁸⁶ Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 152—153.

⁸⁷ Эсхил «Эвмениды», 952—953.

⁸⁸ Эсхил «Прометей», 516.

⁸⁹ Михельсон М. И. Русская мысль и речь: свое и чужое. Опыт русской фразеологии: сборник образных слов и выражений: В 2-х т. Т. 2. М., 1994. С. 277.

⁹⁰ Даль В. Пословицы. С. 172. Возможное дополнение того же ряда продуктивно. См., например, стихотворение в прозе И. С. Тургенева «Necessitas, Vis, Libertas», где зрячая Свобода описывается как пойманная слепой Необходимостью и слепой Силой (Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем. Т. 10. М., 1982. С. 149).

⁹¹ Ср.: Зайцев А. И. Культурный переворот в древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985. С. 70—73; Ключков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьбы, время. М., 1983. С. 43—46; Везжицкая А. Судьба и предопределение // Путь. Международный философский журнал. № 5 (1994). С. 92—93; Цивьян Т. В. Человек и его судьба — приговор в модели мира // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.

⁹² Гомер «Илиада», 24, 527.

⁹³ Толстая С. М. «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур. С. 146.

⁹⁴ См.: Homans G. Anxiety and Ritual. The Theories of Malinowski and Radcliff-Brown // American Anthropologist. 1941. No. 43.

⁹⁵ Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987. С. 52; Иванов В. В. Глаз // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. Т. 1. М., 1991. С. 306; Керлот Х. Э. Словарь символов. М., 1994. С. 141—142.

⁹⁶ Кабир. Грантхавали: (Собрание) / Пер. с браджа и коммент. Н. Б. Гафуровой. М., 1992. С. 104.

⁹⁷ Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1895. Sp. 171.

⁹⁸ *Jobes G.* Dictionary of Mythology, Folklore, and Symbols. P. 1. New York, 1962. P. 588.

⁹⁹ *Даль В.* Пословицы. С. 926.

¹⁰⁰ *Fink E.* Case und Glks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels. Freiburg, 1957.

¹⁰¹ *Откупщиков Ю. В.* К истокам слова. М., 1973. С. 93—94.

¹⁰² *Хейзинга Й.* Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 23.

¹⁰³ Там же. С. 30.

¹⁰⁴ *Sutton-Smith B.* The Games of New Zealand Children. Berkeley; Los Angeles, 1959. P. 57.

¹⁰⁵ *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилото населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 23. См. также: *Усачева В. В.* Ритуальный обман в народной медицине // Живая старина. 1996. № 1. С. 29—30.

¹⁰⁶ *Даль В.* Пословицы. С. 281.

¹⁰⁷ *Арвес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 506—507.

¹⁰⁸ *Дюркгейм Э.* Самоубийство: социологический этюд. М., 1994. С. 318—325.

¹⁰⁹ См.: *Baudrillard J.* L'échange symbolique et la mort. Paris, 1976.

¹¹⁰ Ср.: *Bowker J.* Die menschliche Vorstellung vom Tod // Der Tod in den Weltkulturen. S. 409—418.

¹¹¹ *Лапланиш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М., 1996. С.94.

¹¹² *Лаврин А. П.* Хроники Харона: Энциклопедия смерти. М., 1993. С. 286—291; *Ziegler J.* Die Herren des Todes // Der Tod in den Weltkulturen. S. 472—474.

¹¹³ *Ивлева Л. М., Ромодин А. В.* Масленичная похоронная игра в традиционной культуре белорусского Поозерья // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 196—198. См. также: *Бернштам Т. А.* Весенне-летние ритуалы у восточных славян: масленица и «похороны Костромы-Ко-

струба» // Этнографическая наука и этнокультурные процессы: Способы взаимодействия. СПб., 1993. С. 55; *Гнатюк В.* Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічній літературі // Етнографічний збірник, Львів, 1912. Т. 32—33. С. 210—212; *Гусев В. Е.* От обряда к народному театру (Эволюция святочных игр в покойника) // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.

¹¹⁴ *Ивлева Л.* Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 190. Примеч. 164. Особенность таких «изобразительно нейтральных» масок автор видит в том, чтобы «производить впечатление страшного на грани смешного», и цитирует слова информанта: «Сперва-то испугаются, а потом смешно станет» (С. 191).

¹¹⁵ *Пропи В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 70.

¹¹⁶ *Ивлева Л.* Ряженье в русской традиционной культуре. С. 85.

¹¹⁷ *Морозов И. А.* Из рязанского этнодиалектного словаря: «Похороны таракана» // Живая старина. 1996. № 4. С. 4.

¹¹⁸ Загадки. / Сост. В. В. Митрофанова. Л., 1968. № 1655, 1659, 1665; см. также: *Волоцкая З. М.* Тема смерти и похорон в загадках // Малые формы фольклора. / Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995, С. 251.

¹¹⁹ *Капица О. И.* Детский фольклор: песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Л., 1928. С. 213—218 (библиография); *Бернштам Т. А.* К реконструкции некоторых обрядов совершеннолетия // Советская этнография. 1986. № 6; *Коршунков В. А.* Обрядовое хлестание в детской потешке // Мир детства и традиционная культура. М., 1994.

¹²⁰ *Эльконин Д. Б.* Психология игры. М., 1987. С. 27.

¹²¹ *Эльконин Д. Б.* Избранные психологические труды. М., 1989. С. 494.

¹²² Ср., напр.: *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 114; *Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988. С. 214.

¹²³ *Мухлынин М. А.* Пародирование страшных рассказов в современном детском фольклоре // Мир детства и традицион-

ная культура. С. 43. О тех же эффектах на примере романов и фильмов ужасов см.: *Walton K. L. Fearing Fictions // Journal of Philosophy (Lancaster). 1978. Vol. 75. No. 1.* См. также новую работу, в значительной степени посвященную механизмам фольклорного (само)ужашения: *Warner M. No go the Bogeyman. Scaring, lulling and making mock. London, 1998.*

¹²⁴ *Лойтер С. М., Неелов Е. М. Современный школьный фольклор: Пособие-хрестоматия. Петрозаводск, 1995. С. 19—20.*

¹²⁵ *Несанелис Д. А., Шарапов В. Э. Тема смерти в детских играх: опыт этносемиотического анализа (по материалам традиционной культуры коми) // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 125.*

¹²⁶ *Пропи В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 53—56, 73—74.*

¹²⁷ Ср.: *Серов Н. В. Хроматизм мифа. Л., 1990. С. 147—148, 156—157, 159.*

¹²⁸ См.: *Смирнов В. Народные гадания Костромского края. Кострома, 1927. С. 19—20, 60, 63, 71; Толстая С. М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. М., 1994. С. 123—124; Виноградова Л. Н. Гадание // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1. С. 482—483.*

¹²⁹ *Смирнов И. П. Бытие и творчество. СПб., 1996. С. 13.*

¹³⁰ *Бернштейн Н. А. Очерки по физиологии движения и физиологии активности. М., 1966. С. 280, 308. См. также: Анохин П. К. Избранные труды. М., 1987. С. 45—48.*

¹³¹ *Богданов К. А. Заговор и загадка (К формульности заговора) // Русский фольклор. Т. XXIX. СПб., 1996. С. 7—8.*

¹³² *Карнаухова И. В. Суеверия и бывальщина // Крестьянское искусство СССР. Т. 2. Л., 1928. С. 129.*

¹³³ *Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. С. 205. «Немигающий» взгляд при этом противопоставляется миганию, как зрение — слепоте.*

¹³⁴ Мухамеदिшина Л. А. Традиционные собрания холостой молодежи в Среднем Приангарье (конец XIX—XX в.) // Зрелищно-игровые формы народной культуры. С. 55—56.

¹³⁵ Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива императорского РГО. Вып. 1. Пг., 1914. С. 162; Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. С. 125.

¹³⁶ Буслаев Ф. И. Преподавание отечественного языка. М., 1992. С. 324.

¹³⁷ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 326.

¹³⁸ Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 181.

¹³⁹ Ср.: Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 83—95.

¹⁴⁰ Домострой по списку Общества истории и древностей российских. М., 1882. С. 170, 179.

¹⁴¹ Рабинович М. Г. Свадьба в русском городе в XVI в. // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 21. См. также: Костомаров Н. И. Исторические монографии и исследования. Т. 1. СПб., 1872. С. 158, 159; Мельникова К., Цинциус В. Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. М., 1926. С. 128.

¹⁴² Чижикова Л. Н. Свадебные обряды русского населения Украины // Русский народный свадебный обряд. С. 163.

¹⁴³ Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1900. С. 753.

¹⁴⁴ Еремина В. И. Ритуал и фольклор. С. 90.

¹⁴⁵ Цит. по: Hazlitt W. C. Dictionary of Faiths and Folklore. P. 56—57.

¹⁴⁶ Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. М., 1990. С. 155.

¹⁴⁷ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979. Тип. 400, 401, 533.

¹⁴⁸ Там же. Тип 329.

¹⁴⁹ Там же. Тип 850.

¹⁵⁰ Там же. Тип 851 IV.

¹⁵¹ Там же. Тип 437.

¹⁵² Там же. Тип 425 А.

¹⁵³ Чосер Д. Кентерберийские рассказы. М., 1988. С. 418—420. См. ту же историю в «Русских заветных сказках» А. Н. Афанасьева (М., 1992. № 28. С. 41—42).

¹⁵⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. С. 54.

¹⁵⁵ Кон И. С. Ребенок и общество (историко-этнографическая перспектива). М., 1988. С. 185, со ссылкой: *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaka; London, 1978.

¹⁵⁶ См. в «Метафизике» Аристотеля: «В каждой паре противоположностей одно есть лишенность, и все противоположности сводимы к сущему и не-сущему, к единому и множеству, например: покой — к единому, движение — к множеству; с другой стороны, все, пожалуй, признают, что существующие вещи и сущность слагаются из противоположностей» (*Аристотель*. Соч. Т. 1. М., 1976. С. 123).

¹⁵⁷ Ср.: Кон И. С. Ребенок и общество. С. 125; в философском дискурсе: *Derrida J. La dissemination*. Paris, 1974. P. 144—145.

¹⁵⁸ Невская Л. Г. Пестрое в балто-славянском: семантика и типология // *Фольклор и этнографическая действительность*. СПб., 1992. С. 97.

¹⁵⁹ Загадки. № 1669.

¹⁶⁰ Блейхер В. М. Расстройства мышления. Киев, 1983. С. 78.

¹⁶¹ Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива императорского РГО. Вып. 1. С. 260; Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. С. 115.

¹⁶² Энциклопедия суеверий. С. 260, 261—262; см. там же русский материал: С. 263.

¹⁶³ Ср.: Блейхер В. М. Расстройства мышления. С. 80.

¹⁶⁴ В контексте похоронной обрядности как пример подобной взаимообратимости О. А. Седакова называет поминаль-

ную трапезу (Седакова О. А. Обрядовая терминология и структура текста. Погребальный обряд восточных и южных славян. Дис. канд. филол. наук (машинопись). М., 1983. С. 117). На лингвистическом материале в той же связи замечательна семантическая взаимообратимость дарения и отдаривания: наличие у исходного индоевропейского корня *do—производных со значением «давать» и «брать»: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 70—73; Иванов В. В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. М., 1975. С. 51.

¹⁶⁵ «Язык зрения оказывается возможным перевести на язык осязания и обратно» (Шифман Л. А. К вопросу о взаимосвязи органов чувств и видов чувствительности // Исследования по психологии восприятия. М.; Л., 1948. С. 60). Заметим, что в контексте философских и психологических споров о согласуемости видов чувствительности находим и такие рассуждения, которые прямо прочитываются как комментарии к «экспериментальной» игре в жмурки. Таковы, в частности, соответствующие пассажи в «Опыте новой теории зрения» Дж. Беркли, в переписке Молинэ и Локка, «Письме о слепых» Д. Дидро, «Эмиле» Ж.-Ж. Руссо (см.: Шифман Л. А. Цит. соч. С. 46—58).

¹⁶⁶ См.: Sartre J.-P. L'Être et Neant. Paris, 1972. P. 459—462; Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris, 1964. Лакан в обоснование отстаиваемой им «стадии зеркала» в развитии ребенка писал о драматичности переживаемого отождествления себя с другим, а другого с собою, об отчуждении субъекта от идентифицируемого им «я» и преодолении этого отчуждения: Лапланиш Ж., Попталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. С. 498—499. См. также: Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995. С. 39—40, 127—130. К теме «зеркальности», феноменологической «обратимости» слепоты напомним также стихотворение Владислава Ходасевича «Слепой» (1923): «Палкой щупая дорогу, / Бродит наугад слепой, / Осторожно ставит ногу / И бормочет сам с

собой. / А на бельмах у слепого / Целый мир отображен: / Дом, лужок, забор, корова, / Ключья неба голубого — / Все, чего не видит он» (*Ходасевич В.* Стихотворения. Л., 1989. С. 157).

¹⁶⁷ *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. С. 206. В том же контексте см. поэтический мотив из стихотворения Чезаре Павезе: «Смерть придет, и у нее будут твои глаза» (*Pavese C. Poesie edite e inedite.* Torino, 1962. P. 182).

¹⁶⁸ Сравнительный указатель сюжетов. Тип 480.

¹⁶⁹ *Мазалова Н. Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // *Русский Север.* К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 94. В Рязанской губернии верили, «что медведю покорена вся нечистая бесовская сила» (*Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива императорского РГО. Вып. 3. С. 1163, рукопись 1867 г.). О медведе как о демоническом существе, требующем жертвенного приношения ему в жены деревенской девушки: *Криничная Н. А.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1980. С. 80 (газетное сообщение 1925 г. о случае такого жертвоприношения в д. Воронье Поле Олонецкой губ.).

¹⁷⁰ *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 2 // *Сборник музея антропологии и этнографии.* Т. 9. Л., 1930. С. 123, 126, 129, 136.

¹⁷¹ См.: Сравнительный указатель сюжетов. Тип 480; кроме того: *Русские народные сказки о мачехе и падчерице.* / Сост., вступ. статья и примеч. Е. И. Лутовиновой. Новосибирск, 1993. № 22—26.

¹⁷² *Протт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. С. 352—353.

¹⁷³ *Страпарола.* Приятные ночи. М., 1993. С. 67.

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ *Вега Л. де.* Собр. соч.: В 6-ти т. Т. 2. М., 1962. С. 697.

¹⁷⁶ Там же. С. 710 и след.

¹⁷⁷ Там же. С. 764, 765.

¹⁷⁸ Ср.: *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. С. 179—180 (где та же коллизия анализируется в аспекте «палеонтологиче-

ской» реконструкции обрядов «соумирания» мужа и жены, символики «жизни, рожденной смертью»).

¹⁷⁹ См. текст либретто в буклете к компакт-диску оперы (Purcell Henry. The Faury Queen // Harmonia Mundi 901308.09): «Enough enough / We must play at blindman's buff. / Turn me round and stand away, / I'll catch whom I may» (Р. 33).

¹⁸⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. в 9-ти т. Т. 1. М., 1984. С. 190. См. выше о связи слепоты и кастрации.

¹⁸¹ Там же. С. 191.

¹⁸² Сю Э. Парижские тайны. Т. 2. С. 254. Ср. интерпретацию этого желания как стремления уподобиться Родольфу: Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 193.

¹⁸³ Сю Э. Парижские тайны. Т. 2. С. 254.

¹⁸⁴ Стивенсон Р. Л. Собр. соч.: В 5-ти т. Т. 2. / Пер. М. и Н. Чуковских. М., 1967. С. 30.

¹⁸⁵ Там же. С. 31.

¹⁸⁶ Там же. С. 38.

¹⁸⁷ Там же. С. 242.

¹⁸⁸ Лондон Дж. Соч.: В 7-ми т. Т. 8 (доп.). М., 1956. С. 439.

¹⁸⁹ Там же. С. 443.

¹⁹⁰ Набоков В. В. Романы. Рассказы. Эссе. СПб., 1993. С. 132.

¹⁹¹ Там же. С. 133.

¹⁹² Там же. С. 9.

¹⁹³ Там же. С. 33.

¹⁹⁴ Стаут Р. Требуется мужчина // Стаут Р. Полн. собр. соч. Т. 6. М., 1996. С. 114.

¹⁹⁵ Фразеологический словарь русского литературного языка. Т. 1. С. 216.

¹⁹⁶ Собрание русских воровских словарей. Т. 3. С. 121, 172.

¹⁹⁷ Монтано Э. Сеньор Имярек. / Пер. с исп. В. Краско // Иностранная литература. 1981. № 11. С. 6.

¹⁹⁸ Гуляшки А. Приключения Аввакума Захова. М., 1966.

¹⁹⁹ Берберова Н. Курсив мой: Автобиография. М., 1996. С. 150—151, 152.

²⁰⁰ Аристотель «Поэтика», 1457b, 5.

²⁰¹ Ср.: *Rogers S. Metaphor: A psychoanalytical view. Berkeley etc., 1976.*

²⁰² Аристотель «Поэтика», 1449a, 32. Ср. анекдоты о слепых: Сравнительный указатель сюжетов. Тип 1698Д; *Apper-son G. L. Dictionary of Proverbs. Wordsworth reference. 1993. P. 54, 55.*

ЧИХАНЬЕ: ЯВЛЕНИЕ, СУЕВЕРИЕ, ЭТИКЕТ

Чихают и мужики, и полицейстеры, и иногда даже и тайные советники. Все чихают.

А. П. Чехов

Со времен работ М. Мосса исследователи культуры неоднократно доказывали, что восприятие физиологических событий так или иначе определяется идеологией. Рождение и смерть, достижение половой зрелости, смех и плач не обходятся в культуре без утверждающей и «опознающей» их санкции коллектива. Любопытно, что в ряду санкционированных явлений физиологии находят свое место и такие физиологические «мелочи», которые, будучи, на первый взгляд, сугубо маргинальными для социального кругозора, обнаруживают активную идеологическую функциональность, оказываются актуальным предметом рефлексии и социокультурной экспликации. Одной из таких «мелочей» является чиханье, восприятие которого в повседневном быту и контексте культуры достаточно сложно согласуется с его реальными психосоматическими

последствиями, но замечательно устойчивостью сопутствующей ему интенсивной идеологической традиции. Изучение различных аспектов данной традиции — тема не новая и для истории фольклористики даже хрестоматийная. Рассуждения о приметах, связанных с чиханьем, находим в работах Я. Гримма¹, Э. Б. Тайлора², А. Афанасьева³ авторитетных ученых — специалистов в области истории культуры и социальной жизни⁴. Отношение к чиханью как к чему-то большему, чем того, казалось бы, требует это чисто физиологическое явление, известно у самых различных народов, начиная с глубокой древности и продолжая днем сегодняшним, — и уже по одному этому заслуживает посильного объяснения. Но стремление к такому объяснению определяется, как можно думать, не только интересом к связываемым с чиханьем «пережиткам», но и к тому, что делает эти «пережитки» созвучными инновационным процессам культуры. Что оправдывает и делает актуальным сам разговор о чиханье: имеет ли он смысл — *если он имеет смысл вообще* — только ретроспективного или также прогностического характера? В чем состоит социокультурное значение примет и связываемых с чиханьем обычаев сегодня: если сами эти приметы и обычаи — дань прошлому, отчего эта дань приносится прошлому по сей день?

* * *

В безоценочном описании чихать — значит «непроизвольно, с напряжением, судорожно, вследствие внезапного раздражения нервов в носу выдыхать резкими толчками воздух носом и ртом, извергая слизь и производя характерный шум»⁵. Очевидно соответствуя этому

описанию, чиханье к нему, однако, в своей социальной семантизации не сводится, а обнаруживает и некоторые иные — не только медицинские и не только физиологические — смыслы. В какой-то, и вероятно, немалой, степени набор этих смыслов сопутствует неопределенности причинно-следственных факторов, обуславливающих чиханье. С одной стороны, чиханье — это то, что происходит постоянно и характеризуется очевидной феноменологической повторяемостью, а с другой, — происходит вдруг, внезапно и не поддается однозначной и легко формулируемой этиологии. Однозначно ответить на вопрос, почему человек чихает, проблематично даже с медицинской точки зрения, — чихающий не всегда простужен, не всегда находится в пыльном помещении и т. д.⁶ Вместе с тем желание дать такой ответ, будучи вообще заманчивым, было осознано давно, в том числе и в рамках собственно медицинского подхода. Так, Гиппократ полагал, что «чиханье происходит из головы при сильном разгорячении мозга или при сильном овлажнении полости, находящейся в голове, ибо воздух, находящийся внутри, с напором вырывается наружу; производит же шум потому, что проход ему — через узкое пространство»⁷. Объяснение Гиппократа предполагает контекст, в свете которого природа человека рассматривается достаточно автономной, чтобы не объяснять ее какими-либо нефизиологическими — метафизическими в буквальном смысле слова — причинами. Очевидно, однако, что контекст этот не был — и до сих пор не является — достаточным в практиках возможного понимания физиологических процессов.

Отношение к чиханью представляет собою, таким образом, частный пример гораздо более общего вопроса об отношении к человеческому телу и, в конечном счете, к самому человеку. В какой степени человеческое тело является автономным и, если оно таковым является, что определяет его функционирование вне его самого. Гиппократовское толкование чиханья, как можно видеть, исходит из презумции физиологической автономии. Лечится тело, а не болезнь. По другому пути двигались предшественники и последующие оппоненты гиппократиков — приверженцы магического врачевания, акцентировавшие преимущественное внимание на «всеобщности» самой болезни. В последнем случае предполагается, что тело — часть иного целого, элемент, функционирующий не сам по себе, но в динамическом соотношении с элементами иного уровня и иного состояния — природы, общества, мироздания и пр. В медицине развитие двух указанных точек зрения выразилось в сосуществовании рационального и магического, сакрального врачевания, в философии — в учении Эпикура и стоиков, и т. д.⁸ Для нас важно в данном случае, что одним из неявных индикаторов указанного различия оказывается отношение к чиханью. Важно, на что указывает это отношение в действительности — на нечто, репрезентирующее *только* человека (его самочувствие, механизмы тела и т. д.), или на то, от чего зависит сама эта репрезентация. Кажется, именно эту сложность имел в виду Плиний старший, когда, перечисляя римские суеверия, спрашивал: «Почему мы желаем здоровья тому, кто чихнул?»⁹ Недоумение это понятно, если согласиться, что одним самочувствием чихнувшего субъекта и, соответственно, правилами хо-

рошего тона суть заданного вопроса не ограничивается. Плиния удивляет не этикет, а происхождение последнего: почему вопрос об этикете возникает в связи с чиханьем (а не, например, в связи с кашлем или насморком)? Задаваясь тем же вопросом через тысячу с лишним лет, Мишель Монтень полагал, что обычай желать здоровья чихающим объясняется тем, что в отличие от других «ветров», испускаемых человеком, чиханье не имеет определенных физиологических конотаций: «и так как оно исходит из головы и ничем не запятнано (*sans blasme*, т. е. букв.: «безупречно». — К. Б.), мы и оказываем ему столь почетную встречу»¹⁰. «Почетная встреча», о которой говорит Монтень, имеет в истории европейской культуры замечательную, но все же достаточно неоднозначную традицию, чтобы ее можно было объяснить в отвлечении от нее самой. А о традиции этой свидетельствуют уже тексты Библии и Гомера.

В библейском тексте о чиханье упоминается дважды. В одном случае (Иов 41, 10) чиханье характеризует чудовищного Левиафана — зверя, демонстрирующего здесь мощь и непостижимость божественного творения: зверь этот столь чуден, что «от его чиханья показывается свет»¹¹. Со сравнительно-мифологической точки зрения, светоносное чиханье Левиафана аналогично светоносной феноменологии и других известных в мировой мифологии «драконообразных» существ¹². Вслед за К.-Г. Юнгом психоаналитики видят в собирательном образе «дракона» один из архетипов человеческого сознания — «архетип матери»¹³. Левиафан в этом смысле представляется архетипичным, а его чиханье — вполне соответствующим типологии, производимой

в устойчивости феноменологических атрибутов зрения, слуха и обоняния — то есть атрибутов преимущественно «внешнего» мира¹⁴. Если прочитать библейский текст, учитывая вышесказанное, то чихающий Левиафан как бы «опричинивает» собою свет, соотнося «внутреннее» и «внешнее» в единстве божественной креативности: акт чиханья равносителен акту света потому, что мир — един в его созданности Богом¹⁵.

В другом библейском тексте упоминается о чиханье человека. Но и это чиханье столь же чудесно, как и чиханье Левиафана. Речь ведется о воскрешении пророком Елисеем ребенка сонмитянки (4 Цар. 4:32-35):

«И вошел Елисей в дом, и вот, ребенок умерший лежит на постели его. И вошел, и запер дверь за собою, и помолился Господу. И поднялся и лег над ребенком, и приложил свои уста к его уста, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простерся на нем, и согрелось тело ребенка. И встал и прошел по горнице взад и вперед; потом опять поднялся и простерся на нем. И чихнул ребенок раз семь, и открыл ребенок глаза свои».

Елисей — не маг, а пророк, он — «человек Божий». Важно понимать поэтому, что, возвращая чудотворной молитвой жизнь умершему дитяте, Елисей свидетельствует не о своем, а о божественном деянии, в контексте свидетельства о котором чиханье ребенка — первое знамение именно божественного деяния. Обратим внимание и на то, что ребенок сонмитянки чихает до своего очевидного оживления: он уже не мертв, но еще и не жив, а его семикратное чиханье описывается как нечто, что отмечает границу между мертвым и живым, вообще поту — и посюсторонним, божественным и со-

циальным, сакральным и мирским, и вместе с тем указывает на чудесную возможность пересечения самой этой границы. В настоящем случае чудо такого пересечения реализуется как возвращение к жизни.

Библейские упоминания о чиханье — при всем их различии — представляются схожими в главном: и в том и в другом случае упоминается *обыкновенное* явление, предваряющее *экстраординарное* событие. И в том и в другом случае событие это является результатом божественного промысла и божественного творения. Но коль скоро сам этот промысел остается для человека неисповедимым, чиханье — как явление, известное человеку по его собственному опыту, — знаменует то, что человеческим опытом не объясняется и не определяется. Чиханье знаменует то, что ведомо Богу, а не человеку.

В отличие от библейских пассажей, упоминание чиханья в тексте Гомера, казалось бы, вполне чуждо сколь-либо сакрального пафоса: более того, упоминанию этому сопутствует ирония, не требовавшая, вероятно, каких-то особых разъяснений для слушателей гомеровской поэмы. Интересующий нас пассаж находится в «Одиссее», в 17-й песне: Одисей уже прибыл на Итаку и открылся своему сыну Телемаху. Взяв с него слово хранить тайну, он под видом нищего бродяги возвращается в свой дом и готовится отомстить женихам Пенелопы. Сама Пенелопа не узнает нищего чужеземца, но просит позвать его к себе, так как тот, по словам Евмея, как будто что-то слышал об Одиссее, возвращающемся на Итаку. Момент узнавания близится. Пенелопа, обнадеженная доброй вестью, ждет чуже-

земца, негодуя на пирующих здесь же женихов и мечтая, чтобы весть об Одиссее оказалась правдой:

...Наш дом разорется, ибо уж нет в нем такого
Мужа, каков Одиссей, чтоб его от проклятья избавить.
Если же он возвратится и снова отчизну увидит,
С сыном своим отмстит им за все». Так царица
сказала.
В это мгновенье чихнул Телемах, и так сильно, что в
целом
Доме как гром раздалось; засмеявшись, Евмею,
поспешно
Крикнув его, Пенелопа крылатое бросила слово:
«Добрый Евмей, приведи ты сюда чужеземца немедля;
Слово мое зачихнул Телемах; я теперь несомненно
Знаю, что злые мои женихи неизбежно погибнут
Все: ни один не уйдет от судьбы и от мстительной
Керы¹⁶.

Отношение Пенелопы к чиханью кажется очевидно двойственным: засмеявшись на чиханье сына, она вместе с тем хочет оправдать связываемое с ним значение — и, значит, верит в него. Значение это замечательно своей живучестью и известно по сей день: если к слову чихнулось, то сказанное — правда¹⁷. В гомеровском тексте значение чиханья как указывающего на правду воспринимается как соответствие высказанному прогнозу: это актуальное предсказание, а не просто моральная оценка словам, как иногда оно понимается сегодня. Предсказание это в данном случае оправдывается, что в контексте всего повествования придает описанной сцене чиханья Телемаха уже не столь «факультативный» и необязательный характер, как это могло бы показаться на первый взгляд. Пенелопа не

может догадываться об исходе событий, в котором уверен сам Одиссей, знающий о воле охраняющих его Зевса и Афины¹⁸. Чиханье Телемаха — еще одно знамение богов, напоминающее слушателю и читателю гомеровского текста об этой воле, снова, как и в библейском тексте, знаменуя собою то, что определяется — и, главное, предопределяется — не человеком, но силами, от которых зависит и мир, и сам человек.

Следует заметить, что в контексте как библейской, так и античной традиции мнение о божественности чиханья обнаруживает семантически близкую к себе параллель в убеждении о божественности дыхания. Внешне чиханье воспроизводит акт дыхания: это вдох и выдох воздуха, проходящего через органы, обеспечивающие процесс нормального дыхания: бронхи, легкие, ротоносовую полость¹⁹, — то есть органы, естественно опознаваемые в функции показателей человеческой жизнедеятельности. В условиях идеологии, утверждающей богоданность всего сущего, связь дыхания с самой этой жизнедеятельностью понятным образом оборачивалась соотносением или даже отождествлением дыхания и божественных сил²⁰. В греческой традиции тенденция к соответствующему отождествлению прослеживается начиная по меньшей мере с середины VI века до н. э.: у Ферекида Сиросского, Гераклита, Диогена из Аполлонии, Эмпедокла, в орфических и пифагорейских текстах. Воздухом называет Зевса Эпихарм, эфиром — Эсхил и Еврипид²¹. Аристофан, высмеивающий в «Облаках» появление новых божеств «Дыхание» и «Воздух», оппонирует в этом контексте модным у философов, но, судя по всему, едва ли не суеверным представлениям²².

Библейские тексты также поддерживают возможность соотнесения Бога и воздуха, Бога и дыхания: так как Господь создал человека из праха земного и «вду-нул в лицо его дыхание жизни» (Быт. 2, 7; ср.: Прем. 15, 11), то процесс дыхания легко понимается как проявление божественного присутствия и божественного надзора. «Всякое дыхание да хвалит Господа!» — возглашает псалмопевец Давид (Пс. 148:1—13; 150:6)²³. Г. И. Попов, суммируя представления русских крестьян о болезнях и способах их лечения по материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева, писал, что (к концу XIX века) «о дыхании в большинстве случаев мужик знает едва ли не одно только, что мы дышим ртом и носом, сущность же процесса иногда понимает так, что это трепещет душа или приписывает его участию Св. Духа»²⁴. «Духовное», таким образом, естественно ассоциируется или даже отождествляется с самим дыханием.

О возможностях идеологического буквализма в данном случае интересно свидетельствует сектантская практика. В конце XIX века в Калуге была известна секта духовных христиан-«воздыханцев», прозванных так потому, что вместо крестного знамения члены этой секты делали «воздыхания» — вдохи и выдохи — единственно отвечающие, по их мнению, духовному характеру божественного Слова вообще и наступившему царству Духа в частности. В соответствии с устанавливаемой «воздыханцами» хронологией царств Отца, Сына и Святого Духа (Дан. 9; 12), наступление царства Духа заменяет и в конечном счете подытоживает дыханием прежнюю атрибутику слова, церковных таинств, божественной литургии и т. д.²⁵ По-другому, но

не менее ярко соотносили «духовное» и «дыхательное» сектанты-«сопуны» (молокане), аргументировавшие благотворную эффективность дыхания словами 50-го псалма «окропиши мя иссопом» и потому энергично дышавшие (сопевшие) друг на друга²⁶. Вдох и выдох указывают на Бога, дарующего и отнимающего жизнь. Что касается чиханья, то оно получает свое «теологическое» объяснение в этом смысле тем легче, чем менее объяснима его естественная пневматология.

В акте чиханья дыхание лишено физиологически объяснимого утилитаризма. Чихающий дышит, но в данном случае вдох и выдох избыточны к обычному дыханию, символизируя, скорее, дыхание вообще — дыхание, свидетельствующее о жизни и Боге. В одном из иудейских преданий чиханье так и объясняется — с акцентом на следующий отсюда возможный вывод: «вдохнув» жизнь в человека, Бог «выдыхает» ее в человеческом чиханье. «Раввины объясняют, что когда наш праотец Адам за непослушание сделался смертным, то, по определению Божью, потомки его раз в жизни чихали, а именно — умирая; это происходило до Иакова, который умолил Господа о прощении, и он, чихнув, остался жив. С тех пор, однако, не переставали молиться о здравии чихающих и чиханье служило знаком здоровья — знаком добрым»²⁷.

Теологические и философские импликации в отношении чиханья развивает и дополняет медицина. О чиханье упоминает, в частности, ученик Парацельса Иоанн Баптиста ван Гельмонт (1579—1644), рассуждая о существовании особой «дыхательно-духовной» силы, определяющей энергетическую активность человеческого тела. Такая сила, названная Гельмонтом «блаз»

(blas — по аналогии с gas), лежит в основе динамического равновесия телесных процессов, но иногда проявляет себя слишком активно (так происходит, например, когда «блаз» противодействует болезни), вызывая у человека жар, кашель и, в частности, чиханье. Чиханье — это, таким образом, внешнее проявление «блаза» и вместе с тем того начала, которое, подобно парацельсовскому «Архею» (archeus — «сердцу элементов»), связует микрокосм человека с макрокосмом Божественной вселенной²⁸.

* * *

Вернемся к рассмотренным выше примерам. В Библии чиханье напоминает о Господе, у Гомера — о Зевсе, при этом ирония Пенелопы в последнем случае оказывается позицией, которая опровергается исходом последующих событий и, судя уже по одному этому, едва ли разделяется самим Гомером. Четыре столетия спустя в «Анабасисе» Ксенофонта чиханье одного из воинов описывается как обнадеживающее — и оправдывающее себя впоследствии — предзнаменование Зевса о спасении войска²⁹. В пересказе Плутарха аналогичное событие произошло накануне морского сражения греков с персами: во время жертвоприношения некто, стоящий справа от Фемистокла, чихает, и это предвещает благополучный для его войска исход сражения³⁰. Современник Ксенофонта Аристотель, оглядывавшийся на эту же традицию, также назовет чиханье «предвещательным и священным признаком»³¹. Еще через триста лет в том же значении упомянет чиханье Феокрит (7-я идиллия, ст. 96; 18-я идиллия, ст. 16). Вместе с тем даже из гомеровского текста ясно, что по-

добная оценка чиханья могла вызывать не только суеверно-серьезное, но и довольно ироничное отношение.

Ирония эта, в общем, представима, вполне объясняясь поговоркой, известной уже в античности и дожившей до наших дней: «На всякое чиханье не наздравствуешься»³². За столетие до Плиния, задававшегося вопросом о происхождении здравицы на чиханье, Цицерон, опровергая веру в предсказания, заметит (в трактате «О дивинации»), что, если верить во всеобщую гармонию и взаимосвязь и при этом всему придавать вещей смысл, то тогда необходимо «придавать важное значение и тому, что споткнулись при ходьбе, и что сломалась телега, и каждому чиханью»³³. Сравнение это кажется в данном случае не только риторическим. Широкое бытование предсказаний не может, как подчеркивает он в том же трактате, служить свидетельством их истинности, поскольку нет ничего «столь широко распространенного, как невежество»³⁴. Толковать судьбу с помощью ауспий в этом смысле все равно что толковать чиханье: ведь и то и другое столь же невежественно, насколько, вероятно, и распространено³⁵.

Контекст, в котором Цицерон упоминает чиханье, имеет своим предметом обсуждение традиционных способов гадания — предсказания (*auguria*) по полету и голосу птиц. Соседство это интересно. Шесть столетий спустя то же самое соседство — теперь уже как не подлежащее сомнению в единстве выражающего его контекста — будет предметом христианской критики. В проповеди некоего Елигия (ум. 659) паства призывается не верить предсказаниям и чиханью: «*Auguria vel sternutationes nolite observare*»³⁶.

Объединение одним контекстом суеверного толкования примет и чиханья обнаруживается и в русском языке. В. Даль приводит поговорочное выражение: «В чох, да в жох, да в чет не больно верь»³⁷. Еще более известен фразеологизм «(не) верить ни в чох, ни в сон (ни в птичий грай)». Выражение это устойчивое³⁸. В расхожем употреблении оно связывается, как правило, с текстом «Древних российских стихотворений» Кирши Данилова — с бытиною о том, как «Василий Буслаев молиться ездил». Здесь выражение «ни в сон, ни в чох» встречается дважды: один раз сам Василий говорит о себе:

А не верую я, Василий, ни в сон, ни в чох,
А и верую в свой червлёный вяз³⁹.

Во второй раз так говорят о Василии его дружинники, отвечая на предостережение «бабы залесной» купаться в Иордане:

Наш Василий тому не верует,
Ни в сон, ни в чох⁴⁰.

С оглядкой на образ Василия Буслаева выражение «не верить ни в сон, ни в чох» понимается в значении «быть не суеверным», «не верить ни во что»⁴¹. Такое понимание, похоже, справедливо. Вместе с тем нельзя не заметить, что в контексте сюжета о кощунственной бесшабашности Василия Буслаева выражение это само по себе является уже фразеологизмом, лексическим клише, не требующим, а строго говоря, даже не допускающим буквального истолкования. Очевидно ведь, что кем бы ни был Василий Буслаев, в данном случае он богомолец в Иерусалиме, от которого было бы

очень странно требовать, чтобы он *верил* в чох или сон. В других известных нам записях того же сюжета выражение это больше не встречается. Ясно, во всяком случае, что источник последнего восходит не к былинной и, судя по примерам из Цицерона и Елигия, не исключительно к русской традиции. Искать его следует там, где исходное понимание «веры» в чох, сон и «птичий грай» соответствует смыслу самого выражения и, в свою очередь, контексту, где такая вера представляется вполне реальной.

На русской почве соответствующий контекст восстанавливается прежде всего по «Повести временных лет». По записи, описывающей события 1068 года, упоминание о страшном нашествии половцев и поражении русских князей сопровождается горестными рассуждениями о пагубе безверия и дьявольских соблазнах. Победа половцев — наказание за греховное забвение Бога и христианских заповедей. Спасения ради, призывает летописец, «возлюбим Господа Бога нашего, постом, и рыданием, и слезами омывая все прегрешения наши»⁴². Прегрешения эти тем более велики, что «словом только называемся христианами, а живем, как язычники». Свидетельство тому — распространенная и держащаяся только «по наущению дьявола» вера в приметы: одни, негодует автор, веруют «во встречу» — и «если кто встретит черноризца, то возвращается, так же поступает и встретив кабана или свинью», «другие же в чиханье веруют, которое на самом деле бывает на здравие голове»⁴³. Пассаж этот замечателен: в отличие от встречи с черноризцом, кабаном и свиньей, чиханье заслуживает, как видим, внимания и правильного толкования. Летописец видит в нем «здравие голове», симп-

том здоровья или выздоровления. Похоже, однако, что были и те, кто видели в нем и что-то другое.

Отвлекаясь пока от «языческих» суеверий, связанных с чиханьем, остановимся на том объяснении, которое предлагает летописец. Истолкование чиханья в качестве хорошего предзнаменования было освящено, как уже говорилось выше, библейской сценой оживления пророком Елисеем ребенка сонамитянки (4 Цар. 4:32-35). Менее масштабно, но тоже положительно оценивается чиханье в одном из текстов гиппократовского сборника: «У одержимого икотой появление чиханья прекращает икоту»⁴⁴. В средневековой Шотландии чиханье ребенка расценивалось как знак того, что он не родился идиотом⁴⁵ «Чихнул трижды — долой из больницы», — гласит английская пословица⁴⁶. Польза виделась и в искусственно вызванном чиханье. В чрезвычайно популярном в Европе XV—XVI веков и тогда же переведенном на русский язык сборнике медико-этических наставлений царю Александру — в тексте так называемых «Аристотелевых врат» — читаем призыв «учинить себе чхание подолгу времени». Польза такого «учинения» истолковывается при этом вполне в духе летописца: «помочь чхания великъ есть», поскольку она «отворяет зат(е)кание мозгов»⁴⁷. Любопытным примером символизации чиханья в том же значении может служить, вероятно, один из заговорных текстов от «чемеры», сюжет его таков: однажды, когда Христос переезжал через мост, его испугала своим чиханьем некая баба. Вздогнувший от неожиданности Христос хочет погубить бабу, но прощает ее, сделав так, чтобы впредь она выгоняла болезни⁴⁸. Наставление в медицинской пользе чиханья цитируется в простонародных

лечебниках⁴⁹, а позже даже попадет — в качестве упоминания общетерапевтической практики — в Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона («чиханье... искусственно вызывается для облегчения тяжести в голове, при мнимой смерти»⁵⁰).

Вместе с тем не меньший материал свидетельствует о другой оценке чиханья, другой не только с суеверной, но и с медицинской точки зрения. В античной и средневековой Европе непреднамеренное чиханье воспринималось прежде всего симптомом эпидемических и смертельно опасных заболеваний. По сообщению Фукидида, чиханье было страшным предвестием афинской чумы. Римляне желали чихнувшему здоровья: дабы его чиханье не стало плохим знаком («Absit omen!»)⁵¹. В средневековой Европе здравицу сменила божба. Чихнувшему говорилось: «Бог в помощь», то же говорил и сам чихнувший⁵². Возникновение последнего обычая церковная традиция связывает со святым Григорием — с историей его чудесного исцеления во время моровой язвы, когда чиханье означало верную смерть⁵³. Тематизация чиханья как знака смерти прочитывается — не без черного юмора — в английской детской считалке:

Ring-a-ring of roses
A pocket full of posies.
A-tishoo, a-tisshoo.
We all fall down⁵⁴.

Считалку эту возводят ко временам эпидемий, неоднократно охватывавших средневековую Европу. В первой строке («кольца из роз») обычно видят указание на траурные венки, во второй («карман полон цветов») — указание на какие-то средства из трав и цве-

тов, которые носили с собою в надежде избежать инфекции. Третья строка — звук чиханья: симптом болезни. Последняя строчка («мы слабеем», «мы падаем») в комментариях не нуждается.

Примеры можно множить, но вернемся теперь к сказанному о чиханье летописцем в «Повести временных лет». Летописец подчеркивает в данном случае, конечно, не медицинскую, а, так сказать, конфессиональную суть проблемы: те, кто «верит в чиханье», не правы с христианской точки зрения. Конфессиональная правота определяет правильность медицинской оценки: неудивительно, что последняя в этом случае выражается столь же категорично, сколь и однозначно. «Языческая» вера в чиханье такой категоричности, как приходится думать, была чужда, а оценка чиханья не столь однозначна, как та, которую разделяет летописец. Одним терапевтическим оптимизмом оценка это, во всяком случае, не ограничивалась.

Характер суеверных представлений, связанных с чиханьем, в той мере, в какой он восстанавливается по тексту «Повести временных лет», достаточно смутен. Больше, что можно извлечь на этот счет, определено аналогией веры в чиханье и веры во встречу. И то и другое — это, прежде всего, вера в случай. Замечательно, что несколько столетий спустя соположение веры в чиханье и веры во встречу будет все еще считаться актуальным, а проявление той и другой «веры» — требовать церковного осуждения, вполне предполагаемого летописными ламентациями. Филиппики по адресу тех, кто верит в чиханье и во встречу, находим в поучениях Кирилла Туровского, в сборнике «Измарагд» (1518)⁵⁵. В так называемом Дубенском сборнике XVI века дает-

ся перечень применяемых к ним наказаний: «Грех есть стрячи (встречи) веровавши — опитемыи 6 недель, поклонов по 100 на день; грех есть в чох верова(ти) или в полаз — опитемыи 15 дней, по 100 поклонов на день»⁵⁶. Другие перечисляемые там же прегрешения («к волхвам ходити, вопрошать или в дом приводити», «чары деявши», «носивше наузы» и пр.) создают контекст, в котором вера в чиханье в общем кажется наименее серьезным, но, похоже, и наиболее обычным делом. Одно дело — творить грех, а другое — не сопротивляться ему. Очевидно, что, в отличие от иных прегрешений, «вера в чиханье» является, пожалуй, достаточно пассивной и, подобно вере во встречу — но еще в более явной степени, — предполагающей нечто, что никак не подготавливается самим «верующим».

Стоит заметить: что касается упоминаемых летописцем встреч с черноризцем, кабаном и свиньей, встречи эти предполагают случайность, воспринимаемую как дурной знак. Задолго до летописца «Повести временных лет» схожие примеры «несчастливых» встреч описал Феофраст⁵⁷. Для Феофраста вера в подобные встречи — черта, характеризующая чрезмерно суеверного человека, испытывающего постоянный страх перед божественной силой⁵⁸. В описании летописца поведение верящих во встречу определяется тоже страхом: встретивший черноризца возвращается назад, увидевший кабана и свинью — тоже⁵⁹. Что делает «верящий в чиханье», неизвестно, но можно догадываться, что он также прибегает к каким-то защитным, апотропеическим действиям. В. Даль приводит бранное пожелание: «Чох на ветер: шкура на шест, а голова — чертям в сучку играть»⁶⁰ — пожелание недоброе и напоми-

нающее, судя по всему, о реальной и столь же недоброй примете. О связанных с чиханьем опасениях напоминают поздние и уже христианизированные поверья орловских, новгородских и вологодских крестьян, считавших, что чиханье «бывает у тех, кто напьется ночью воды, не перекрестившись»⁶¹. Известен сказочный сюжет, связывающий избавление ребенка от смерти со здравицей на его чиханье: бедняк хочет украсть у богатого брата вола и встречает Смерть, она идет к дому этого богача, чтобы задушить ребенка, когда ребенок чихает, бедняк говорит: «На здоровье!» — и тем его спасает⁶². Сюжет этот живуч. В наши дни в Новгородской области М. Н. Власова записала аналогичный рассказ о черте, собирающемся похитить чихнувшего младенца: сделать он это может, если на чиханье малыша родители не говорят: «Будь здоров, ангел-хранитель!»

«По дороге черт встречает мужика-бедняка, намеревающегося с горя украсть в том же доме лошадь, и уговаривает крестьянина помочь ему: „Как зачихает ребенок, они ему ничего не скажут. В это время я его ухвачу. В трубу и все тут. А ты коня уведешь“. Ну, они договорились. Пришли к хозяину. Пришли, значит, черт в трубу влез. А мужик с хозяином разговаривает. Ребенок зачихнул. Мужик говорит: „Будь здоров!“ Уже не хозяин, не отец говорит, не мать уже, а он, вот этот, который красть пришел. А черт у трубы закричал: „А-а-а! Вор, вор, вор!“ А хозяин и говорит: „Ой, да кто ж это такой?“ А мужик говорит: „А вот, хозяин, я шел к тебе коня красть. Ну вот, ребенок зачихнул, я сказал: „Будь здоров, ангельская душенька!“ Черт уже не может от ангела-хранителя отнять его. Ну вот хозяин

говорит: „На тебе, бери любую лошадь“. А ребенка спас. А черт унес — полено положил бы»⁶³.

В связи с последним рассказом интересно отметить, что, будучи выгодным для черта, чиханье напоминает и о том, что может быть черту противопоставлено, — здравица служит своего рода заклинанием, магической формулой, гарантирующей искомое противодействие⁶⁴. Чиханье указывает здесь как на происки черта, так и на заступничество ангела-хранителя, так что в принципе — это событие, о котором нельзя сказать однозначно, к добру оно или нет. Ясно, однако, что это событие, которое, судя по морали всего рассказа, не должно оставаться без внимания.

В контексте выражения «(не) верить ни в сон, ни в чох (ни в птичий грай)» вера в чиханье лексикологически уравнивается с верою в сны и верою в «птичий грай». Оглядываясь на примеры из Цицерона и Елигия, можно утверждать, что исторически равенство это воспринималось как вполне естественное задолго до того, как оно станет фразеологическим оборотом в устах Василия Буслаева и его дружинников. О широчайшем распространении снотолкований в античности хорошо известно. В упомянутом произведении Феофраста вера в сны — наряду с верою в птицегадания — естественный спутник суеверия⁶⁵. О вере в сны упоминается и в цитированном тексте Цицерона. В средние века популярность снотолкования — привычная тема церковных обличений⁶⁶. Известны такие обличения и в русской истории. Среди ранних свидетельств этого рода — текст XIV века «Поучение ко всем крестьянам», в котором обнаруживаем призыв: «...не веруйте сномъ, иже бо кто веруєт сном, то погибль естъ отинудъ... аще кто мо-

жетъ іати стень свои, или ветръ оугонити, тогда сну веруи»⁶⁷. Что касается веры в «птичий грай», о бытовании ее на русской почве можно судить по свидетельству исторически близкой к «Повести временных лет» Кормчей (Рязанской) книги. Здесь, в тексте, датированном 1284 годом, упоминается некий «чародеі scomрахъ. оузолникъ смываіаі члквы. в птичь граи веруіа. и баснем сказатель»⁶⁸. В одном из списков «ложных книг» (XV век) наряду с сонником находим упоминание гадательных книг «Воронограй» и «Птичник» — названия, фигурирующие также в простонародных поверьях о колдовской Черной книге⁶⁹.

* * *

В указанном ряду вера в чиханье, в общем и целом, расценивается как вера в случай. Вера во встречу, сны или «птичий грай» также иницируется семантикой и прогностической функцией случайности, но аналогия эта частична: случайность, с которой имеет дело чихающий, связана с самим человеком, обнаруживающим в акте чиханья парадоксальную природу своей *метафизической* зависимости. Отметим здесь нюанс, на который проницательно обратил внимание Блез Паскаль:

«Чихает ли человек, справляет ли надобность — на это уходят все силы его души; тем не менее подобные действия, будучи произвольными, нисколько не умаляют величия человека. И хотя он делает это самолично, но делает не по своей воле, не ради помянутых действий, а совсем по другой причине; следовательно, никто не вправе обвинить его в слабости и в подчинении чему-то недостойному»⁷⁰.

Парадокс, на который указывает Паскаль, может быть, вероятно, проигнорирован, но в той мере, в какой он осознается, он демонстрирует парадокс ответственности человека за свои поступки. Поскольку чиханье не поддается сколь-либо однозначному объяснению, «ответственность» чихающего за чиханье оказывается проблемой не физиологического и, шире, антропологического, а метафизического и теологического свойства. Рефлексивная проблематичность чиханья не означает, конечно, что само чиханье вызывает исключительно негативные эмоции, чувство физического и психологического дискомфорта. Речь идет о том, что, оставаясь необъяснимым, чиханье, в силу своей «неуловимой» этиологии, естественно представляется проблемой, не сводимой только к физиологии. Физиологические причины чиханья, при всей его «элементарности», скрыты, и само оно оказывается то ли чудом, то ли абсурдом, смысл которого — если этот смысл, конечно, предполагается — «вне» человека, «вне» чихающего⁷¹. Физиология в данном пункте, так сказать, работает на метафизику — веру и суеверия.

Психологи указывают, что склонность человека к суевериям коренится в тенденции преувеличивать степень организации в цепи событий, переоценивать целостность и взаимосвязанность мира⁷². Витальная «недостаточность» и «незавершенность» человека и метафизическая законообразность взаимообратимы. Такова логика любой религиозной идеологии. Неудивительно, что теологи, спорящие о понятии «случай», связывают его с понятием «чудо». Чудо является религиозным псевдонимом случая, а случай — атеистическим псевдонимом чуда⁷³. Если то или иное явление

необъяснимо в этом мире, оно объяснимо в мире ином; необъяснимое «в частности» всегда объяснимо «в целом» — в апелляции к трансцендентализму, скрытым причинам и ожидаемым последствиям, таинственной «цепи бытия». В трансцендентной структуре сущего «случай» столь же чудесен, сколь и закономерен. Разница здесь лишь в том, каким контекстом такая закономерность утверждается, то есть в том, чему или кому передоверяется ответственность за само бытие. Эмоциональный эффект чиханья представляется поэтому не первичным, а как раз напротив, вторичным к рефлексивной интерпретации значения чиханья (а значение это, как мы видели выше, может быть как положительным, так и отрицательным). Позитивная оценка чиханья является здесь, вероятно, не более показательной, чем позитивная оценка других видов физического экстаза, о котором, вслед за Х. Эллисом, можно было бы сказать, что в нем и заключается источник самой религиозности:

«Самые простые функции физиологической жизни могут служить человеку для его целей. <...> Во всех странах и во все времена некоторые виды физического экстаза — пение, танец, опьянение, половое возбуждение — были тесно связаны с религией. <...> Когда какое-нибудь впечатление от мира порождает в организме реакцию, которая не причиняет неудовольствия и вызывает не одно только сокращение мышц, но и радостное настроение всей души, — то это религия»⁷⁴.

Чиханье, конечно, вполне может быть названо в ряду «некоторых видов физического экстаза» (тем более что медико-психологические данные свидетельствуют в пользу психосоматической связи чиханья и сек-

суального возбуждения), при этом экстатический эффект во всех этих случаях безусловно обратим к религиозному⁷⁵. Будучи предметом суеверия, чиханье выражает такое обращение в направлении, о котором можно сказать классическим силлогизмом «*credo quia absurdum est*». При том что «экстаз» чиханья воспринимается и оценивается в культуре по-разному, в общем виде его рефлексивная тематизация соответствует установлению значимого баланса между необъяснимостью чиханья и принятием этой необъяснимости в качестве должного, поиску контекста, в котором чиханье, при всей его случайности, воспринималось бы как нечто закономерное, встроенное в ряд определенных причин и определенных последствий⁷⁶.

Одним из таких контекстов становится отношение к чиханью как к знамению вышней силы. Искомый контекст унифицируется за счет более или менее универсальной социокультурной психотерапии и замечательно уподобляет самые различные культуры и традиции. Примеры соответствующих аналогий в свое время поразили Э. Тайлора, объяснявшего их единством «воззрения, господствующего среди примитивных племен»⁷⁷: воззрение это — равно объясняющее, по Тайлору, и европейский обычай здравницы при чиханье — сам он видел в неумении древнего человека различать реальность и мысли о реальности и потому доверявшего самым случайным ассоциациям, связующим человека с окружающим его миром. Доверие это реализуется в функции некоего тайноведения, сходящего на нет, по Тайлору, тем быстрее, чем быстрее общество приучается «подчинять свои мнения все более и более точной проверке»⁷⁸.

* * *

Основной идеей, вызвавшей «смешные» и «бессмысленные» обычаи, относящиеся к чиханью, Тайлор полагал идею самостоятельного существования тела и одухотворяющих его сил — либо позитивных для человека, либо нет. «Как о душе человека думали, что она входит и выходит из его тела, так полагали это и о других духах, в особенности о таких, которые будто бы входят в больных, овладевают ими и мучат их болезнями»⁷⁹. Примеры на этот счет Тайлор находил в разных культурах. «Когда зулус чихает, он говорит: „Я получил благословение. Идхлози (дух предков) теперь со мной. Он пришел ко мне. Мне надо поскорее славить его, потому что это он заставляет меня чихать!“ Таким образом, он славит души своих умерших родных, прося их о скоте, женах и благословении. Чиханье есть признак, что больной выздоровеет. Он благодарит за приветствие при чиханье, говоря: „Я приобрел то благополучие, которого мне недоставало. Продолжайте быть ко мне благосклонны!“ Чиханье напоминает человеку, что он должен немедленно назвать Итонго (духа предков) своего народа. Именно Итонго заставляет человека чихать, чтобы по чиханью он мог видеть, что Итонго с ним. Если человек болен и не чихает, проходящие к нему спрашивают — чихал ли он, и если он не чихал, то начинают его жалеть, говоря: „Болезнь тяжела!“ Если чихает ребенок, ему говорят: „Расти!“ Это — признак здоровья. По словам некоторых туземцев, чиханье у чернокожих напоминает человеку, что Итонго вошел в него и прибывает с ним. Зулусские гадатели и колдуны стараются почаще чихать и считают, что это указы-

вает на присутствие духов; они прославляют их, называя: „Макози“ (т. е. господи)»⁸⁰. Добавим, что в африканском эпосе мы находим историю, напоминающую в том же контексте библейский рассказ о воскрешении Елисеем сына сонамитянки: здесь мертвого ребенка воскрешает отец — культурный герой, добывший солнце и магическое снадобье. По этому повествованию, возвращающийся к жизни ребенок «чихнул и вскочил на крышу»⁸¹.

В результате миссионерской деятельности некоторые обычаи приобретают христианскую окраску, не меняясь по сути: Тайлор называет негров племени амакоза, «которые обыкновенно при чиханье призывали своего божественного предка Утикса, а после своего обращения в христианство стали говорить: „Спаситель, воззри на меня!“ или: „Создатель неба и земли!“»⁸². В Гвинее, «когда чихал начальник, все присутствовавшие становились на колени, целовали землю, хлопали в ладоши и желали ему всякого счастья и благоденствия. Руководствуясь иной мыслью, негры Старого Калабра восклицают иногда при чиханье ребенка: „Прочь от тебя!“ При этом они делают жест, будто отбрасывают что-нибудь дурное. В Полинезии приветствия при чиханье тоже очень распространены. На Новой Зеландии при чиханье ребенка произносилось заклятие для предупреждения зла. У самоанцев при чиханье присутствующие говорили: „Будь жив!“ На островах Тонга чиханье во время приготовлений в дорогу считалось самым дурным предзнаменованием»⁸³. Любопытный пример из американской жизни относится к временам знаменитой экспедиции во Флориду Эрнандо де Сото, когда Гуачойо, туземный начальник, пришел отдать

ему визит. «Пока происходило все это, кацик Гуачойа сильно чихнул. Люди, которые пришли с ним и сидели вдоль стен залы между испанцами, все вдруг наклонили головы, развели руками, снова сложили их и, делая разные другие жесты, означавшие великое благоговение и почтение, приветствовали Гуачойа, говоря: „Солнце да хранит тебя, защитит тебя, даст тебе счастье, спасет тебя“ и другие подобные фразы, какие приходили в голову. Гул этих приветствий долго не затихал, и по этому случаю изумленный губернатор сказал сопровождавшим его господам и капитанам: „Не правда ли, весь мир одинаков“»⁸⁴.

Верный духу позитивизма, но при этом вполне чуждый социологических и психологических объяснений, Тайлор оставил без ответа вопрос о социально-психологических функциях упоминаемых им обычаев. Между тем, даже исходя из его собственных материалов, функционирование это меньше всего может быть названо бессмысленным: ни тогда, когда речь идет о первобытных племенах, ни тогда, когда обычай желать чихающему здоровья воспринимается как уже озадачивающее требование «хорошего тона».

Заметим, что во всех упоминаемых Тайлором случаях речь идет об обычаях, указывающих на основные элементы социальной структуры — на человека и определяющую его поведение власть. Характер последней может быть весьма различным, однако в любом случае он выражает идеологию, с одной стороны, спроецированную на всех членов общества (чихают все) и, с другой, предполагающую некую центрирующую эту всеобщность силу. Сила эта, очевидно, не зависит от человека (коль скоро человек не может не чихать: здесь

хорош французский каламбур «C'est un éternueur éternel!» — «Вечный чихальщик!»), но, значит, и требует своего нормативного опосредования, то есть требует опыта, который — являясь как психологическим, так и социальным — это опосредование допускает. Идеологический спор ведется в данном случае лишь о том, в каких сферах такой опыт себя выражает: это магия, религия или «правила хорошего тона»?

* * *

Психологически чиханье предрасполагает к тому, чтобы видеть в нем событие, «открывающее» человека вовне, — событие определенной психосоматической трансценденции, актуально соотносящее мир внутренних и внешний, свое и чужое. Известно, что психоаналитики подчеркивают примат деятельности рта и носоглотки для формирования и развития в представлении ребенка образа собственного «Я». В плане эндопсихического восприятия рот и нос описываются как отверстия, через которые биологические функции организма вступают в психосоматическое взаимодействие с внешним миром, при этом предполагается, что восприятие этого взаимодействия является потенциально конфликтным: будучи изначально включен в симбиоз с внешним миром, человек вместе с тем отграничивает себя от него и, соответственно, испытывает груз обоюдосторонней метаболизации — «выброса» внешнего мира внутрь организма и организма — во внешний мир⁸⁵. Не останавливаясь на психоаналитических интерпретациях данного конфликта, подчеркнем, что последний обнаруживает, помимо прочего, культурно-антропологическую феноменологию, ведь экспликация

указанного взаимодействия зависит и от того, каким образом оцениваются сами эти «внутренний» и «внешний» миры в культуре. В ситуации, где внешний мир отождествляется с позитивными ценностями, инжектирование «внутреннего» «внешним» будет восприниматься, вероятно, иначе, чем в ситуации, когда «внешнее» воспринимается однозначно негативнее «внутреннего». Применительно к чиханью оценка подобных ситуаций будет варьироваться тем более, так как, очевидно выражая взаимодействие «внутреннего» и «внешнего», сам акт чиханья может восприниматься либо как экспансия «внутреннего» во «внешнее» (выдох), либо, наоборот, как экспансия «внешнего» во «внутреннее» (вдох). Эвристический эффект выражаемого чиханьем взаимодействия заключается по меньшей мере в указании на само это взаимодействие. При этом, интроективно совмещая функции «входа» и «выхода», принятия и выброса, процесс чиханья оказывается сопоставимым с процессами органо— и космогенезиса⁸⁶.

По цыганскому поверью, от чиханья черта происходит ветер⁸⁷. А. Н. Афанасьев объяснял семантику чиханья, думая, что «как смех служил метафорой для утреннего рассвета и громовых раскатов, так, по всему вероятно, те же значения соединялись и с чохом»⁸⁸. Среди русских поговорок находим инвективу: «Сатана чихнул — монах народился»⁸⁹.

Для психолога и физиолога «производительная» семантика чиханья не лишена специального интереса. Известна психосоматическая связь чиханья и сексуального возбуждения, в частности, оргазма⁹⁰. В фольклоре эротические коннотации на предмет чиханья весьма по-

пулярны — таков, например, анекдот, приписываемый Фаине Раневской.

«Однажды Раневская участвовала в заседании приемной комиссии в театральном институте. Час, два, три... Последней абитуриентке, в качестве дополнительного вопроса, достается задание:

— Девушка, изобразите нам что-нибудь очень эротическое, с крутым обломом в конце...

Через секунду приемная комиссия слышит нежный стон:

— А... аа... ааа... Аа-а-а-пчхи!!!»⁹¹

Новейший прецедент популяризации эротических ассоциаций, связываемых с чиханьем, — существование в интернете нескольких сайтов, объединяющих вокруг себя тех, кто склонен видеть в чиханье атрибут эротического вожделения, своеобразный сексуальный фетиш (веб-журнал «Sneeze», «Adult Sneezing Fetish Community», «Art of Sneezing», «Sneezing Web Ring»). Материалы сайтов — рассказы, стихи и воспоминания о чиханье и чихальщиках, статистика упоминаний чиханья в песнях и кинофильмах, фотографии чихающих и аудиозаписи чиханья⁹².

* * *

С социологической точки зрения, нетривиальность функциональной роли относящихся к чиханью обычаев заключается в том, что чиханье указывает на всех и на нечто, всех объединяющее, но при этом как бы автономное (например, Бог или законы природы). Зависимость чихающего от внеположенной по отношению к нему божественной или природной власти эксплицируется, между прочим, в известном во многих культурах

поверье, переводящем ту же зависимость в этические термины: если к сказанному чихнулось, то сказанное — правда. Чиханье оказывается знамением истины, выражающей самое себя («Никто не знает всей правды»), себе довлеющей и так же независимой от кого-либо, как Господь Бог или законы природы. Интересно, что помимо собственно фольклорных и литературных примеров тематизации названного поверья (один из них — гомеровский — приведен выше) в европейской культуре XX века существует также прецедент его содержательной музыкальной интерпретации. Это — оркестровая сюита Зольтана Кодая «Хари Янош» (1927), начинающаяся симфоническим воспроизведением колоссального чиханья (*con moto, tranquillo, molto moderato*), играющего особенную и содержательно-знаковую роль для понимания сюиты⁹³. Сюжет последней (так же, как и сюжет одноименной оперы Кодая) построен как ряд рассказов героя, Хари Яноша, — венгерского Мюнхгаузена, о якобы случившихся с ним необычайных приключениях (взаимной любви Яноша и прекрасной принцессы, подвигах на войне, почестях, оказанных герою при королевском дворе, и т. д.). Симфоническое «чиханье», предваряющее эти повествования, заставляет видеть в них, на первый взгляд, как будто бы только гротеск и авторскую иронию, однако допускает и иную интерпретацию, «переадресовывающую» гротеск не в адрес рассказчика, а в адрес тех, кто этим рассказам не верит или, точнее, не хочет верить в их возможность а priori. События, о которых повествует Янош, кажутся фантастичными и неправдоподобными в рамках трезвой и скучной повседневности, но, может быть, истинны с некой другой, более возвышенной

точки зрения, как (хочется думать) истинны любые мечты о любви, красоте и справедливости. Можно сказать, что если герой и не говорит в данном случае всей правды, то правда в его рассказе, во всяком случае, говорит сама за себя⁹⁴.

Интерпретация чиханья как явления, универсализующего зависимость человека от сил, стоящих за ним и над ним, в целом не исключительна. Схожим образом можно, вероятно, объяснить некоторые особенности семантизации и других явлений человеческой психосоматики, в частности — значения, ассоциируемые в истории культуры с явлениями зевания и икоты. Подобно чиханью, зевание и икота обнаруживают существенное сходство физиологической экспликации (значение рта как границы «внешнего» и «внутреннего», инверсия «входа» и «выхода») и в целом могут рассматриваться как дополнительные по отношению друг к другу элементы одной картины. Очевидно, что семантика дыхания, столь важная в контексте тематизации чиханья и столь важная сама по себе, менее важна для тематизации зевания⁹⁵ и еще менее важна для тематизации икоты⁹⁶. С другой стороны то, что представляется чрезвычайно существенным в семантике зевания (тема зияния — хаоса, безмолвия и т. д.⁹⁷) и икоты (тема еды, насыщения)⁹⁸, не касается непосредственно темы чиханья. Нельзя не видеть вместе с тем, что, при всех различиях (заслуживающих отдельного разговора), известные примеры тематизации чиханья, зевания и икоты совпадают в том, что касается общей всем им темы случайности, выявляющей связь человека и Бога, человека и мира, человека и бытия. Примером такого рода являются, в частности, поверья, акцентирующие соци-

альный аспект чиханья и икоты: так, если восточные славяне по преимуществу объясняют икание тем, что икающего кто-нибудь вспоминает, то айны связывают то же поверье с чиханьем⁹⁹. В Пермской губернии в середине прошлого века бытовало поверье, что «икота происходит от печали души о грехах; икающего внезапно спрашивают, зачем он украл то-то или сделал другой непохвальный поступок, и икота тотчас перестанет»¹⁰⁰. Подобно чиханью, икота и зевание указывают на самого человека и вместе с тем на нечто сверхчеловеческое, человеку а ргіогі неподвластное¹⁰¹. Знаменитые рассуждения Венедикта Ерофеева об икоте — при всей их травестийности — в этом пункте резонны как в отношении зевания, так и в отношении чиханья:

«Закон — он выше всех нас. Икота — выше всякого закона. <...> Мы начисто лишены всякой свободы воли, мы во власти произвола, которому нет имени и спасения от которого — тоже нет. Мы — дрожащие твари, а *она* — всесильна. *Она*, то есть Божья Десница, которая над всеми нами занесена и пред которой не хотят склонить головы одни кретины и проходимцы. *Он* непостижим уму, а следовательно, *Он* есть»¹⁰².

В магической и религиозной традиции чиханье воспринимается в контексте, согласующемся с системой идеологически репрезентируемых — и потому более или менее однозначных — коннотаций. Упрощая ситуацию, скажем: если Бог или духи, на которых указывает чиханье, рисуются в данной системе как доброжелательные, то связываемый с чиханьем прогноз тоже будет восприниматься оптимистично, и наоборот. В качестве литературной иллюстрации такого выбора замечательна полная демонической символики сцена из

«Мелкого беса» Федора Сологуба: сцена, описывающая, как герои истолковывают чиханье кота.

«Передонов самодовольно улыбнулся, посмотрел в зеркало и сказал:

— Конечно, я еще лет полтора ста проживу.

Кот чихнул под кроватью. Варвара сказала, ухмыляясь:

— Вот и кот чихает, значит — верно.

Но Передонов вдруг нахмурился. Кот уже стал ему страшен, и чиханье его показалось ему злою хитростью.

„Начихает тут чего не надо“, — подумал он, полез под кровать и принялся гнать кота. <...>

— Черт голландский! — сердито обругал его Передонов.

— Черт и есть, — поддакивала Варвара, — совсем одичал кот, погладить не дается, ровно в него черт вселился»¹⁰³.

Идеология требует, по первому впечатлению, не амбивалентности, а дихотомии: нечто плохое и нечто хорошее, черное — белое, да — нет. Противоречие между природой и культурой дает о себе знать, но в идеологии оно преодолевается системообразующим принципом: то, что действительно в одном случае, недействительно в другом, и т.д.¹⁰⁴ Идеологическая оценка человеческого чиханья определяется, повторимся, тем, что человек не может не чихать (при этом — в отличие от секса или телесных отправлений — сам акт чиханья очевиден для окружающих), между тем этиология этой необходимости — и, значит, ее необходимые последствия (*post hoc ergo propter hoc*) — совсем не очевидны или очевидны не всегда.

Будучи необъяснимым в частности, чиханье объясняется в целом — как набор «суммирующих» друг друга истолкований причин и следствий, действительных в том или ином случае. Так, судя по известному стихотворению Катулла (*Carmina* 45), для современных ему читателей не составляло вопроса, почему Амур, благосклонно подслушивающий влюбленных, чихает не налево, а направо: налево — сбудется худшее, направо — лучшее. Спустя полторы тысячи лет таким же образом истолковывает чиханье Пантагрюэль — герой романа Франсуа Рабле: «Чох направо показывает, что можно смело и уверенно приступить к выполнению своего решения и что дело с начала до конца потечет успешно; чох налево означает обратное»¹⁰⁵. Замечательно, что практическое истолкование подкрепляется в последнем случае авторитетом некоего мифического Терпсиона, по учению которого, «чих — один из сократических демонов», и того же Цицерона, который «что-то сказал о чохе во второй книге своих „Гаданий“»¹⁰⁶. В Европе Нового времени чиханье допускает, как мы отчасти уже говорили выше, разноречивые и прямо противоположные истолкования. В Англии считалось, например, что полное чиханье — это хорошо, а неполное, не доведенное до конца — плохо. Если один и тот же человек чихает по два раза три ночи кряду, то это сулит смерть в доме, серьезное бедствие, но может принести и великую удачу¹⁰⁷. Широко бытовали поверья, объясняющие прогностическое значение чиханья зависимостью от конкретного дня месяца, недели и времени суток¹⁰⁸. Хрестоматийное английское стихотворение иллюстрирует эти поверья таким образом:

Sneeze on a Monday, you sneeze for danger;
Sneeze on a Tuesday, you kiss a stranger;
Sneeze on a Wednesday, you sneeze for a letter,
Sneeze on a Thursday, for something better;
Sneeze on a Friday, you sneeze for sorrow;
Sneeze on a Saturday, your sweet-heart tomorrow;
Sneeze on a Sunday, your safety seek,
The Devil will have you the whole of the week¹⁰⁹.

У В. Даля в «Пословицах русского народа» читаем: «Чихнешь в понедельник натошак — к подарку, во вторник — к приезжим, в среду — к вестям, в четверг — к похвале, в пятницу — к свиданию, в субботу — к исполнению желаний, в воскресенье — к гостям»¹¹⁰. В православном соннике чихать во сне означает и радостные перемены, и, если чихать безудержно, неприятные новости¹¹¹. Если не ограничиваться чиханьем человека, можно вспомнить здесь же о суеверном значении кошачьего и лошадиного чиханья: «На чих кошки здравствуй, зубы болеть не станут», «На чох лошади говори: будь здоров — и обругай»¹¹². Известны и гадания по лошадиному чоху: так, например, в некоторых местах Русского Севера вплоть до 30-х годов на святки, загадав, «слушали» лошадей: если лошадь чихнет, то загаданное (сватовство, женитьба, достаток) сбудется¹¹³.

Любопытно, что консервирующей формой поверий, связываемых с чиханьем, в наше время выступил детский фольклор. Широким хождением среди подростков (в подавляющем большинстве среди девочек) сегодня, как и двадцать лет назад, пользуются так называемые «чихалки» — своеобразный хронометраж предсказаний, связываемых с чиханьем в зависимости от дня не-

дели и времени суток. Вот один из типичных текстов этого рода:

ЧИХАЛКА

Понедельник

- 7—8 К тебе кто-то придет
- 8—9 Из-за тебя страдают
- 9—10 Любовь первого парня
- 10—11 Нравишься парню
- 11—12 Встретишься с парнем
- 12—13 Думает о тебе
- 13—14 Хочет встретиться с тобой
- 14—15 Будешь плакать из-за подруги
- 15—16 Будет что-то интересное
- 16—17 Твой друг думает о тебе
- 17—18 Ссора с милым
- 18—19 Поцелует
- 19—20 Приятный разговор
- 20—21 Разговор девчонок о тебе
- 21—22 Письмо
- 22—23 Он не достоин тебя
- 23—24 Хочет тебя встретить» и т. д.¹¹⁴

В последнем случае речь не идет, конечно, о суевериях в буквальном смысле этого слова. Список предсказаний может быть делом самого владельца тетрадки, никоим образом не верящего в сами предсказания, а лишь воспроизводящего их символически (социально и коммуникативно) значимую форму. Вместе с тем символическая ценность таких «псевдосуеверий» остается, как можно думать, актуальной даже в этом случае: делая то же, что делает другой (веря в те же суеверия, в которые верят другие, или воспроизводя текст «псевдо-

суеверий» по уже существующему канону), автор «чихалки» манифестирует, с одной стороны, свою зависимость от тех, кто делает то же самое, а с другой — зависимость от чего-то, что определяет саму необходимость такого дела (будь то вера в суеверия или при творство в этой вере).

Парадоксальным образом, при всей своей случайности, чиханье оказывается закономерным постольку, поскольку оно выражает закономерность нефизиологического, а надприродного характера, предполагающего альтернативу там, где только человеческого недостаточно, где необходимо, чтобы вмешались «сверхчеловеческие» обстоятельства — боги, случай, «объективные законы» природы и т. д. Будь чиханье добрым знаком или плохим, верным или нет, идеологически оно оправдано как примета мира, существующего «до» и «помимо» человека. Замечательно, что если на фоне смертельного для всех чиханья чиханье Иакова или святого Григория оказывается живительным, то это такой же аргумент в пользу свидетельствуемого ими сверхчеловеческого целесообразия, что и «неверие в чох» Василия Буслаева, в конечном счете демонстрирующего тщету своей собственной веры — веры только в самого себя.

Помимо «высокой» — религиозно-магической — традиции, не чуждой тем же иллюстрациям оказывается и «низкая» традиция — анекдот, сказка и т. д. Так, например, в русской сказке «Иван крестьянский сын (Волшебное кольцо)» чиханье становится событием, определяющим восстановление справедливости: коварная царица обманом овладевает волшебным кольцом доверчивого Ивана и прячет его себе в рот. Помогаю-

щая Ивану кошка заставляет царицу чихнуть и выронить кольцо: в результате Иван спасается из заточения, а царица наказывается¹¹⁵. Понятно, что сюжет в данном случае анекдотический: смешна царица, смешон Иван, смешна кошка, щекочущая царице нос мышинным хвостиком, смешно чиханье — неожиданно разрешающее безысходную для Ивана ситуацию. Но, как бы то ни было, ситуацию эту разрешает чиханье — происшествие, с одной стороны свидетельствующее о неожиданной и абсурдной случайности, а с другой — небезразличное к закономерному для волшебной сказки финалу: пафосу «сверхчеловеческого» вмешательства, *deus ex machina*.

Схожим образом мотив «спасительного» чиханья обыгрывается в одном из стилизованных «уральских сказов» Павла Бажова — в многократно переиздававшемся и даже экранизированном в советские годы «Синюшкине колодце» (1939). В этом случае чиханье оказывается спасительным для героя при встрече со старухой-колдуньей: старуха протягивает к герою руки, руки растут и уже почти дотягиваются до него, когда, уткнувшись носом в перышки на шапке, он начинает безудержно чихать.

«Тут на Илью почихота нашла. Чихал-чихал, кровь носом пошла, а все конца-краю нет. Только чует — голове-то много легче стало. Подхватил тут Илья шапку и на ноги поднялся. Видит — стоит старушонка на том же месте, от злости трясется. Руки у нее до ног Илье дотянулись, а выше-то от земли поднять их не может. Смекнул Илья, что у старухи оплошка вышла — сила не берет, прочихался, высморкался, да и говорит с усмешкой:

— Что, взяла, старая? Не по тебе, видно, кусок!»¹¹⁶

* * *

Общество репрезентирует идеологические ценности за счет любых мелочей, если последние поддаются более или менее однозначной оценке. Функциональное значение связываемых с чиханьем примет и предписаний состоит в коллективизации индивидуального и социализации биологического (физиологического, психологического) опыта. Будучи «самим собою» в акте чиханья, человек приобщается к «другим» в той мере, в какой он следует предписанным для данного акта социальным правилам. Целесообразие соответствующих правил видится в претензии идеологии *гарантировать эффективность медиации между человеком и природой, а также между природой и надприродным (метафизическим, религиозным, этическим и т. д.)*. Тематизация чиханья удовлетворяет указанной идеологической претензии постольку, поскольку она удовлетворяет возможности выразить природное в терминах социального и надприродного, оправдывая тем самым идеологию, этот перевод допускающую¹¹⁷. В контексте такой тематизации магия, как это ни парадоксально, предшествует и в определенной степени сопутствует этикету: и в том и в другом случае чиханье оценивается в качестве социального акта, не лишенного некоторых метафизических коннотаций.

Этикет выхолащивает суеверные представления, но не отказывается от них вовсе. При ограниченности и эфемерности моральных оценок стереотипия этикетных ситуаций всегда предполагает нечто, что цементирует общество помимо утилитарных обстоятельств. В терминологии Э. Дюркгейма такое «нечто» удачно реду-

цируется в понятии «божественное социальное» — как общность связующего людей чувства трансценденции. Нагляднее всего данное чувство выражается в религиозной и магической практике и потому заставляет прибегать к соответствующим метафорам. Существенно, однако, что только этой практикой феномен «божественного социального» не ограничивается. М. Маффесоли справедливо подчеркивает, что, говоря о «божественном социальном», можно использовать и слово «миф» «в том смысле, в каком оно употребляется для обозначения того, что объединяет нас с каким-либо обществом; речь идет не столько о содержании, которое относится к области веры, сколько о форме, вмещающей это содержание, то есть о том, что является общей матрицей, что служит опорой «бытия-вместе» (*l'être-ensemble*)»¹¹⁸. Сам М. Маффесоли видит проявление «божественного социального» в современном мире в устойчивой связи витализма и ценностях «имманентной трансценденции», обеспечивающей для человека суверенность над его ближайшим окружением. В качестве матрицы социального поведения «божественное социальное» проявляется в актуальности, с одной стороны, идей фатализма (например, соответствующих суеверий), а с другой — форм и способов закрепления коллективизма. Об этикете М. Маффесоли не говорит, но очевидно, что подобно вере и суевериям, этикет репрезентативен в экспликации данной матрицы — а значит, и «божественного социального» — в той мере, в какой он позволяет «наблюдать, как внимание людей сосредоточивается на целях, находящихся в непосредственной близости, на действительной общности чувств, на всех тех вещах, что составляют целый мир привы-

чек, ритуалов, мир, принимаемый *таким, как он есть* (taken for granted)»¹¹⁹. В контексте такой репрезентации этикетное внимание человека к чиханью представляется столь же замечательным, сколь и поучительным.

Чиханье не может быть скрыто, но оно может быть формализовано в контексте определенного социального договора, соблюдение которого удостоверяет идеологическую аутентичность его участников. Будучи социально «беспричинным», чиханье предполагает, однако, такие социальные следствия, которые бы в известной мере эти причины подразумевали. Гротескная иллюстрация такого соответствия — взаимное чиханье двух героев из рассказа Тургенева «Собака» (рассказа, посвященного, кстати говоря, «возможности сверхъестественного»): «...Скворевич чихнул; чихнул и Кинаревич, никогда и ни в чем не отстававший от своего товарища. Антон Степаныч посмотрел одобрительно на обоих»¹²⁰.

«Понятное» чиханье извинительно, «непонятное» — нет. Подобно «смеху без причины» чиханье оказывается признаком дурачины, невежества в той мере, в какой причина чиханья — причина реальная или мнимая — не соответствует формализованной для нее социальной санкции. Такое несоответствие разрешается смехом, осуждением и т. д. — то есть разрешается психологически, но прежде всего идеологически. Выразительной иллюстрацией на этот счет может служить сцена, описанная И. Г. Прыжовым в очерках о юродивых и уличных дураках. По наущению рыночных торговцев юродивый дурачок Николаша «зевает и чихает до пота, до изнеможения, а они-то, несчастные, хохочут, хохочут, а после подадут ему копеечку»¹²¹.

В «Республике Шкид» Л. Пантелеева один из новичков школы-интерната схожим образом привлекает всеобщее внимание кажущейся неуместностью своего чиханья:

«Чихал он как-то особенно, корчил лицо, жмурился, и звук чоха у него получался какой-то необыкновенно нежный:

— Апсик!..

Чихал он часто, с определенными промежутками. Ребята окружили его и смотрели с недоумением и любопытством.

— Что это с ним? — испуганно спросил Японец.

— Чихает, — ответил Янкель.

— Вижу, что чихает, а зачем чихает?

— Так, должно быть, привычка... наследственность.

— Чихун, — сказал кто-то»¹²².

Климент Александрийский в трактате «Педагог» (конец II века) наставляет: «Если захочется кому-нибудь случайно чихнуть или вздрогнется вдруг, то должно делать это по возможности тише, соседей не беспокоя; противное было бы обнаружением дурной воспитанности. <...> И при чиханье шума должно избегать, ноздри слегка сжимая; так всего пристойнее можно сдерживать опасное истечение воздуха и регулировать его; слизь же скрывать должно, если чиханье ведет за собой извержение ее. Но служит выражением неуважения и бесчинства, если эти звуки кто еще усиливает, а не подавляет»¹²³. В одном из самых первых русских руководств по светскому этикету — в знаменитом сборнике «Юности честное зерцало» — читаем: «И сия есть не малая гнусность когда кто часто сморкает, яко бы в трубу, или громко чхает, будто кричит, и тем в прибы-

тии других людей, или в церкви детей малых пугает, и устрашает»¹²⁴. Э. Б. Тайлор цитирует французские «Правила вежливости» (1685): «Если его милости случится чихнуть, вы не должны во весь голос кричать: „Бог да благословит вас, сэр“, но, сняв шляпу, учтиво поклониться ему и сказать это обращение про себя»¹²⁵.

Этикет позволяет чихать, если этому чиханью сопутствует соответствующая формализация¹²⁶. В противном случае оно грозит быть воспринятым конфликтно — оно либо смешно, либо оскорбительно, либо смешно и оскорбительно вместе (в зависимости от его субъективной оценки). Обманчиво простодушная колыбельная из «Алисы в стране чудес» Льюиса Кэрролла рисует на этот счет именно такую — предельно двусмысленную — ситуацию:

Speak roughly to your little boy,
And beat him when he sneezes;
He only does it to annoy,
Because he knows it teases¹²⁷.

Языковое выражение оскорбления чиханьем известно — это распространенная в европейской традиции инвектива «чихать на кого или что-либо»¹²⁸. В немецком языке аналогичное выражение переводится в значении «как бы не так!», «держи карман шире»¹²⁹. Сказать так — значит, заявить о своем нежелании считаться не просто с кем-то или чем-то, но также и с тем, что а priori обязывает к обратному. Так, в «Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем» Н. В. Гоголя последним штрихом, определившим непримиримую вражду бывших друзей, стало вос-

кливание Ивана Никифоровича: «Начхать я вам на голову, Иван Иванович!»¹³⁰ Этого мало: через несколько страниц читателю называется фамилия Ивана Никифоровича. Оказывается, что он Довгочхун (то есть по-украински буквально: «долго, много чихающий»), обнаруживая, как это часто бывает в произведениях Гоголя, гротескное соответствие фамильной этимологии и сюжетной этиологии¹³¹.

В рассказе А. П. Чехова «Смерть чиновника» (1883) чиханье главного героя вообще является основой сюжета — событием, послужившим причиной известного происшествия: экзекутор Иван Дмитриевич Червяков чихнул в затылок статскому генералу Брижжалову, чрезвычайно от этого расстроился и, не обнадеженный достаточностью извинения, умер. Ничтожное событие становится роковым, а контраст комического начала и, как-никак, трагического итога — отражающим невеселый фарс самой действительности, способной превратить человека в социально и психологически зависимую марионетку. Симптоматично, однако, что чиханье может служить символом такого превращения, пусть даже фарсовым. В функции «закономерной случайности» чиханье определяет характер социального поведения и, в рамках нарратива, характер сюжетного действия. Метафорическое в одном и действительное в другом случае чиханье выражает пренебрежение к этикетно репрезентируемому идеологическому надзору, связующему общество порядку. Только если Иван Никифорович Довгочхун делает это преднамеренно, то беда экзекутор — нет, поневоле нарушая ту гармонию, которой сам он всецело предан¹³².

В ситуации идеологически предопределяемого — и идеологически предсказуемого — поведения чиханье демонстрирует, таким образом, очевидные выгоды связываемых с ним соционормативных последствий. Чихающий свободен в непредсказуемости своей психо-соматики и вместе с тем зависим в предсказуемости ее идеологического опосредования — зависим до тех пор, пока чиханье остается приметой социального опыта (веры, этикета, здоровья) и объектом социального внимания.

Примечания

¹ *Grimm J.* Deutsche Mythologie. 2. Ausg. Bd 1—2. Göttingen, 1844. S. 1070, ff.

² *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 82—85.

³ *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. Т. 2. М., 1994 (репринт изд. 1868 г.). С. 338.

⁴ Из словарных статей, посвященных этой теме, наиболее значительны: *Sartori P.* Niesen // Handwoerterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd 6. Berlin; New York, 1987. Sp. 1072—1083; *MacCulloch J. A.* Nose // Encyclopaedia of Religion and Ethics. / Ed. by J. Hastings. Vol. IX. Edinburgh, 1956. P. 398—399; см также: *Kanner L.* Superstitions connected with sneezing // Medical Life. 1931. Vol. 38. P. 549—575.

⁵ Толковый словарь русского языка. В 4-х т. Т. 4 / Под ред. Д. Н. Ушакова. М., 1940. Ст. 1285.

⁶ Ср.: Популярная медицинская энциклопедия / Под ред. Б. В. Петровского. М., 1987. С. 661. Нейрофизиологический механизм чиханья остается до сих пор темным. Известно, что в производстве чиханья участвуют легкие, трахея, глотка, мышцы сердца, активизация которых в процессе чиханья является рефлекторным ответом на психофизическое раздражение носоглотки (Introduction to Respiratory Medicine. New York, et al., 1990. P. 294; *Stradling J. R.* The upper respiratory tract // Oxford textbook of medicine. Vol. 2. Oxford; New York; Tokyo, 1996. P. 2610.) Проблемой в данном случае является то, что круг факторов, вызывающих такое раздражение, весьма трудно унифицировать: это многочисленные аллергены, бактерии, состояние простуды, менструальные боли, сексуальное возбуждение, влияние солнечного света (имеющее у специалистов даже соответствующее название: ACHOO (for autosomal dominant compelling helioophthalmic outburst) syndrome) и т. д. Некоторые исследователи склонны видеть в предрасположенности к чиханью генетические и даже этногенетические составляющие (так, например, указывается, что в среднем мужчины чихают чаще, чем женщины; кавказцы

чаще, чем негры, и т. д.) В истории медицины известны прецеденты, когда чиханье пациента продолжалось недели и даже месяцы с интервалом в несколько минут и даже секунд, после чего оно столь же неожиданно заканчивалось, как до этого началось (Rose K. J. *The Body in Time*. New York, 1988. P. 31—36).

⁷ Гиппократ. Избранные книги / Пер. В. И. Руднева. М., 1994 (репринт изд. 1936 г.). С. 729 (Афоризмы, 6, 51).

⁸ Ср.: Luck G. *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimor; London, 1986. P. 8, 137; Верлинский А. Л. Медицинские аналогии и проблема практического применения знания у Платона и Аристотеля // Некоторые проблемы истории античной науки. Л., 1989. С. 104—105; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 173, 205—206.

⁹ Plini Secundi *Naturalis Historia*: XXVIII, 5. Ср.: Luck G. *Arcana Mundi*. P. 38.

¹⁰ Монтень М. Опыты. Т. 3. М., 1992. С. 136.

¹¹ В другом переводе: «чиханье его озаряет светом» (Рижский М. И. Книга Иова: Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991. С. 82).

¹² Чеснов Я. В. Дракон: метафора внешнего мира // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 64—67.

¹³ Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996. С. 218; Desoille R. *Le reve éveillé en psychothérapie*. Paris, 1945. P. 131—133.

¹⁴ Чеснов Я. В. Указ. соч. С. 70—71; ср.: Керлот Х. Э. Словарь символов. М., 1994. С. 288; напомним здесь же о характерной рационализации образа Левиафана у Т. Гоббса.

¹⁵ С медицинской точки зрения тот же библейский пассаж прочитывается, конечно, гораздо прозаичнее, позволяя говорить о причинно-следственной инверсии чиханья и солнечного света (см. примеч. 6). Напомним здесь, между прочим, о тургеневском Базарове, святотатственно заявляющем Арка-

дию, что он смотрит на небо только тогда, когда хочет чихнуть (*Тургенев И. С.* Соч.: В 12-ти т. Т. 7. М., 1981. С. 123).

¹⁶ *Гомер. Одиссея* / Пер. В. А. Жуковского. М., 1984. С. 219 (17, 537—547).

¹⁷ *Sartori P.* Niesen. Sp. 1082; *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1955. С. 608; *Михельсон М. И.* Русская мысль и речь: Свое и чужое: Опыт русской фразеологии: Сборник образных слов и иносказаний: В 2-х т. М., 1994. Т. 2. С. 510.

¹⁸ *Гомер. Одиссея.* С. 202 (16, 260—261). *Е. Доддс* писал, что «для Гомера и вообще античного мышления такой вещи, как случай, не существовало» (*Dodds E. R.* The Greeks and the Irrational. Boston, 1957. P. 6).

¹⁹ В нем. и англ. языках само слово «чиханье» (*Niesen, sneezing*), по мнению лингвистов, восходит к греч. πνεῖν — «дышать» (*The Encyclopaedia Britannica. Vol. XXV. Cambridge, 1911. P. 293*).

²⁰ Напомним о показательном для этой связи этимологическом родстве слов, обозначающих дыхание, душу, дух, думание: *Onians R. B.* The Origin of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and the Fate. Cambridge, 1951. P. 50—55, 168, 481—487 и др. (см. у него же о словах, обозначающих чиханье: P. 103—105, 120). В. В. Иванов видит в данном случае возможность типологии, объединяющей слова так называемого неволевого действия, т. е. действия, не зависящего от говорящего. Слова, семантически связанные с дыханием, указывают на проявление неосознаваемой психической силы (*Иванов В. В.* Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 553). Психоаналитическое соотнесение соответствующих понятий см.: *Bachelard G.* L'Air et les Songes. Paris, 1943.

²¹ *Жмудь Л. Я.* Орфический папирус из Дервени // Вестник древней истории. 1983. № 2. С. 126, 127, 129.

²² Cook A. B. Zeus: A Study in Ancient Religion. Vol. I. Cambridge, 1914. P. 30; Guthrie W. K. A History of Greek Philosophy. Vol. I. Cambridge, 1962. P. 130; Жмудь Л. Я. Указ. соч. С. 129.

²³ В православной литургии Всенощного бдения этот стих завершает пение утреннего прокимна (Современное православное богослужение. Практическое руководство для клириков и мирян / Сост. И. В. Гаслов. СПб., 1996. С. 44). То же выражение в качестве поговорки: Даль В. Пословицы русского народа. М., 1957. С. 941.

²⁴ Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева // Торгэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 297.

²⁵ Булгаков С. В. Православие: Праздники и посты. Богослужение. Требы. Расколы, ереси, секты. Противные христианству и православию учения. Западные христианские вероисповедания. М., 1994 (репринт изд. 1912 г.). С. 308—309.

²⁶ Там же. С. 391.

²⁷ Михельсон М. И. Русская мысль и речь. Т. 1. С. 77. См. также: The Jewish Encyclopedia. Vol. 2. New York; London, 1925. P. 255.

²⁸ Porter R. The Greatest Benefit to Mankind. A Medical History of Humanity from Antiquity to the Present. London, 1999. P. 208.

²⁹ Xenophon «Anabasis», III, 2, 9.

³⁰ Plutarch «Themist», 13.

³¹ Аристотель. История животных. М., 1996. С. 85 (Кн. 1, 11; 48. Пер. В. П. Карпова). См. также: Problemata, XXXIII, 7.

³² Михельсон М. И. Русская мысль и речь. Т. 1. С. 592; Жуков В. П. Словарь русских пословиц и поговорок. М., 1991. С. 184.

³³ Цицерон. Философские трактаты / Пер. М. И. Рижского. М., 1985. С. 274 (2, 84), ср. там же. С. 254 (2, 33).

³⁴ Там же. С. 273 (2, 81).

³⁵ Ср.: Luck G. Arcana Mundi. P. 253.

³⁶ Sartori P. Niesen. Sp. 1076.

³⁷ Даль В. Толковый словарь. Т. 4. С. 608; он же. Пословицы русского народа. С. 931.

³⁸ См. примеры из Н. С. Лескова, И. С. Тургенева, М. Горького: Михельсон М. И. Русская мысль и речь. Т. 1. С. 645; Фразеологический словарь русского литературного языка конца XVIII—XX в.: В 2-х т. Новосибирск, 1991. Т. 2. С. 255.

³⁹ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. С. 93.

⁴⁰ Там же. С. 96.

⁴¹ Пропт В. Я. Русский героический эпос. М., 1958. С. 469.

⁴² Повесть временных лет / Пер. Д. С. Лихачева // Художественная проза Киевской Руси XI—XIII веков. М., 1957. С. 87.

⁴³ Там же. Тот же пассаж в кн.: Русская летопись по Никонову списку. Ч. 1. СПб., 1767. С. 157.

⁴⁴ Гиппократ. Избранные книги. С. 722 (Афоризмы, 6, 13).

⁴⁵ Энциклопедия суеверий / Сост. Э. Рэдфорд, М. А. Рэдфорд, Е. Миненок. М., 1995. С. 481.

⁴⁶ Apperson G. L. The Wordsworth Dictionary of Proverbs. Ware, 1995. P. 583.

⁴⁷ Сперанский М. Из истории отреченных книг. IV. Аристотелевы врата, или Тайная тайных (Памятники древней письменности и искусства, CLXXI). 1908. С. 230. В стихотворении поэта и клирика из Феррары Джироламо Баруффальди (середина XVIII в.) восславляется нюханье табаку, поскольку оно может служить причиной чиханья (Goodman J. Tobacco in history. The cultures of dependence. London; New York, 1995. P. 80).

⁴⁸ Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 5. Киев, 1891. С. 188 (№ 2).

⁴⁹ Напр.: Флоринский В. М. Русские простонародные травники и лечебники. Казань, 1879. С. 184—185.

⁵⁰ Малый энциклопедический словарь. Изд. Брокгауз — Ефрон. СПб., 1909. Т. 2. Вып. 4. Ст. 2034. В отечественной традиции пропагандистом целебной пользы чиханья был Андрей Болотов, с энтузиазмом изобретавший способы, с тем чтобы чиханье можно было вызвать, не прибегая к вредному,

на его взгляд, нюхательному табаку; обширное рассуждение на эту тему: *Болотов А.* О некоторых потребляемых в деревне домашних лекарствах // Труды Вольно-экономического общества. 1773. Ч. 23. С. 96—104.

⁵¹ *Plini Secundi Nat. Hist.* XXVIII, 5; *Petronius «Satyrica»*, 98; *Evans I. H.* The Wordsworth Dictionary of Phrase and Fable. Ware, 1996. P. 1015.

⁵² *Sartori P.* Niesen. Sp. 1072.

⁵³ *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. С. 85; *Evans I. H.* The Wordsworth Dictionary of Phrase and Fable. P. 1014.

⁵⁴ Другой вариант этой считалки приводит Кеннет Роуз: *Ring around the rosy / Pocket full of posy, / Achew! Achew! / All fall down (Rose K. J.* The Body in Time. P. 31).

⁵⁵ См.: *Срезневский И. М.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1903, Ст. 1508.

⁵⁶ *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 602; также: *Срезневский И. М.* Материалы... Ст. 1508.

⁵⁷ *Theophrast «Charakteres»*, XVI, 8, 13.

⁵⁸ *Ibid.*, XVI, 1.

⁵⁹ Ср.: *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. С. 263. («У нас на Руси существует и по сие время у суеверов поверье, что если встретятся: поп, монахиня, монах, женщина, девица, свинья или лысая лошадь, то в предпринятом пути успеха не будет. А когда же кто встретится с полными ведрами или с ушатом воды, то — успех в намерении).

⁶⁰ *Даль В.* Толковый словарь. Т. 4. С. 608.

⁶¹ *Попов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина. С. 307.

⁶² Тип 332*** и 1637* по: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979. С. 124, 338. Примеры: *Г[ерасимо]в Б.* Сказки, собранные в Западных предгорьях Алтая // Записки Семипалатинского отд. РГО. 1913. Вып. VII. № 29; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. IV. Витебск, 1891. № 80; *Українські народні казки Східної Словаччини.* Т. 3. Упоряд. М. Гиряка. Братислава, 1976. № 32; Материалы и ис-

следования по фольклору Башкирии и Урала. Уфа, 1974. С. 75—76.

⁶³ Власова М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995. С. 347—348.

⁶⁴ Ср.: Топорков А. Л. Будьте здоровы! // Русская речь. 1990. № 5. С. 135—138.

⁶⁵ Theophrast «Charakteres», XVI, 11.

⁶⁶ См. анализ обширного материала в кн.: Wittmer-Butsch M. E. Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems, 1990. Kap. 3.

⁶⁷ Цит. по: Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.): В 10-ти т. Т. 2. М., 1989. С. 301.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. М., 1990. С. 24; Афанасьев А. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996. С. 38.

⁷⁰ Паскаль Б. Мысли / Пер. с франц. Э. Линецкой. СПб., 1995. С. 116 (№ 267).

⁷¹ Там, где этот смысл не предполагается, чиханье легко оказывается знаком самого абсурда: так, например, в характерном лимерике Эдварда Лира («One Hundred Nonsense Pictures and Rhymes»): There was an old person of Slough, / Who danced at the end of a bough; / But they said: «If you sneeze, / You might damage the trees, / You imprudent old person of Slough».

⁷² Hofstaetter P. R. Sozialpsychologie. Berlin, 1956. S. 111.

⁷³ Габинский Г. А. Теология и чудо. Критика богословских концепций. М., 1978. С. 151—152.

⁷⁴ Цит. по кн.: Джемс В. Многообразие религиозного опыта / Пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович и М. В. Шик. СПб., 1992 (репринт изд. 1910 г.). С. 53.

⁷⁵ Кажется, что «теологические» ассоциации в связи с чиханьем возникают машинально. Так, Г. Флобер в письме к Луи Буйе (от 1 марта 1858 г.) пишет: «Способ, которым все религии говорят о Боге, меня возмущает: с такой уверенностью, легкостью и фамильярностью они с ним обходятся. Особенно

меня бесят священники, у кого всегда на устах это имя. Это как род привычного им чиханья: «доброта Бога», «гнев Бога», «оскорбить Бога» — вот их слова. Ведь это значит рассматривать его как человека и, что еще хуже, как буржуа» (цит. по: *Le Robert. Dictionnaire de citations francaises*. Т. 1). Чиханье здесь, понятно, только удобный образ, но образ типологически содержательный: привычное говорение о Боге равносильно привычному чиханью, слишком ничтожному и слишком человеческому, чтобы свидетельствовать о чем-то ином, нежели о самом человеке.

⁷⁶ Понятно, что первым шагом к поиску такого контекста является необходимая «деиндивидуализация» чиханья. В показательном с этой точки зрения ряду упоминает чиханье К. Клакхон, считающий, что о культуре можно говорить тогда, когда выполняется условие «биологической» унификации в той мере, в какой физиологические явления (чиханье, сон, половой акт) воспринимаются группой как явления, прежде всего, характеризующие общность самой группы и лишь потом особенности составляющих ее членов (см.: *Смелзер Н. Социология*. М., 1994. С. 42).

⁷⁷ Тайлор Э. Первобытная культура. С. 82.

⁷⁸ Там же. С. 92.

⁷⁹ Там же. С. 82.

⁸⁰ Там же. С. 82—83.

⁸¹ Котляр Е. С. Эпос народов Африки южнее Сахары. М., 1985. С. 61.

⁸² Тайлор Э. Первобытная культура. С. 83.

⁸³ О страхе перед чиханьем упоминают также тексты фиджийского фольклора, см., напр.: Мифы, предания и сказки фиджийцев / Сост., пер., вступ. статья и примеч. М. С. Полинской. М., 1989. С. 330.

⁸⁴ Тайлор Э. Первобытная культура. С. 83. См. также: *Evans I. H. The Wordsworth Dictionary of Phrase and Fable*. P. 1015. («Зороастрийцы полагали, что чиханье указывает на близкое присутствие злых духов; аналогичные поверья мы на-

ходим в Индии, Африке, древней и современной Персии, у североамериканских племен и т. д.).

⁸⁵ Фанти С. Микросихоанализ. М., 1995. С. 280—281, 283. Ср.: «Удерживать дыхание, помещать ему навсегда пересечь границу зубов: элементарная — но основополагающая — форма контроля над границами, где разделяются личное „внутри“ и „снаружи“» (*Starobinski J. «Je hais comme les portes d'Hades...» // Nouvelle revue de psychoanalyse. No. 9. 1974. P. 13.* Цит. по кн.: *Ямпольский М. Демон и лабиринт (Диagramмы, деформации, мимесис). М., 1996. С. 178).* См. также: *Сандлер Дж., Дэйр К. Психоаналитическое понятие оральности // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 1. М., 1998. С. 589, 594, 596.*

⁸⁶ См. такие сопоставления в связи с дыханием и плеванием: *Jones E. Psycho-Myth, Psycho-History. New York, 1974, Vol. 2. P. 273—274; Керлот Х. Э. Словарь символов. С. 189.* О чиханье в ряду других «космогонических» телесных выделений: *Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 351—352.* В том же контексте показательна идея об оральной беременности, которая не только содержится в целом ряде мифов, но также, если верить психоаналитикам, постоянно обнаруживается у пациенток, страдающих нервной анорексией: *Сандлер Дж., Дэйр К. Психоаналитическое понятие оральности. С. 589.* 3. Фрейд во «Фрагменте анализа одного случая истерии» (1905) обращает внимание на истерию, выражающуюся в связи фантазий об оральном половом акте с приступами нервного кашля и афонии.

⁸⁷ *Sartori P. Niesen. Sp. 1083.*

⁸⁸ *Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 338 (примеч.).*

⁸⁹ Русское народно-поэтическое творчество против церкви и религии / Сост. Л. В. Домановского и Н. В. Новикова. М.; Л., 1961. С. 261.

⁹⁰ См. примеч. 6. Не исключено, кстати сказать, что именно «оргазмическим» эффектом чиханья объясняется, в частности,

и некогда столь популярное употребление нюхательного табака.

⁹¹ Раневская Ф. Случаи. Шутки. Афоризмы. М., 1999. С. 22.

⁹² <http://members.aol.com/queensneez./>;
[http:// dir.yahoo.com/Society_and_Culture/Sexuality/Fetishes/Sneez;](http://dir.yahoo.com/Society_and_Culture/Sexuality/Fetishes/Sneez;)
http://www.gamers.com/messages/overview.asp?board_id=2516;
<http://www.wolfe.net/~anthony/flu/flu.htm>;
<http://lcweb.loc.gov/exhibits/treasures/trr018.html>;
[http://www.geocities.com/SouthBeach/Boardwalk/8296\(SneezeFeishOnline\);](http://www.geocities.com/SouthBeach/Boardwalk/8296(SneezeFeishOnline);)
<http://www.sneezers.freemove.co.uk/>;
<http://www2.msstate.edu/~mfcl/sneezes;>
<http://www.homestead.com/TarotofSneezing/files/forum1.html>

⁹³ Hopkins A. The Dent Concertgoer's companion. London, 1986. P. 319; Breuer J. A Guide to Kodály. Budapest, 1990. P. 107.

⁹⁴ Так (на наш взгляд, совершенно оправданно) понимает суть замысла Кодая Г. Мольтан, автор предисловия к авторитетному изданию партитуры сюиты (Zoltán Kodály. Háry János-Suite. Philharmonia partituren. Universal Edition. Wien; London, 1927).

⁹⁵ См., впрочем, уже у Григория Нисского: «Органы же, находящиеся в области горла, имеют круглую форму (а среди них множество живообразных), и когда возникает необходимость и из них удалить сгустившиеся пары (натянуть же прямо орган круглой формы невозможно, иначе как растянув его вдоль по окружности), то благодаря тому, что при зевоте в глотке задерживается воздух (так как подбородок при этом образует углубление, приближаясь к язычку неба) и все внутри растягивается, принимая форму круга, — эта туманная густота, задержанная органами горла, выдыхается вместе с воздухом» (Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 41).

⁹⁶ См., впрочем, соотнесение чиханья и икоты в вышеприведенном тексте гиппократовского сборника: «У одержимого икотой появление чиханья прекращает икоту» (Афоризмы,

6, 13) — и такой способ избавления от икоты, как задержка дыхания.

⁹⁷ *Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. М., 1996. С. 34—45 («Хаос обозначал предпространство и первопространство и отождествлялся с зиянием, пустотой, раскрытой пастью, с воздухом, а также с водной стихией и смешением всех элементов» — с. 39); *Carr B.* A Note on Chaos // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 3. СПб., 1997. С. 56—57; *Богданов К. А.* Homo Tacens. Очерки по антропологии молчания. СПб., 1998. С. 179, 208—210.

⁹⁸ *Rose K. J.* The Body in Time. P. 37—40, ff. В русском языке значение икоты — непроизвольного издавания горлом коротких отрывистых звуков — осложняется значением икоты — болезни, сопровождающейся приступами бессвязной речи или немоты. Важно отметить, что и по значению, и этимологически слова эти разные: в первом случае это онома топ, звукоподражательное слово, аналогичное *англ.* hiccup, *франц.* ho-queter; во втором случае название икоты (бытовавшее в значении болезни только на севере России) связано, по-видимому, с глаголом «кликать», т. е. «кричать, звать» (ср.: икота — кликота, кликушество). См.: *Меркулова В. А.* Три русских медицинских термина // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1983. М., 1988. С. 309—311; *Никитина С. Е.* Икота // Живая старина. 1996. № 1. С. 12.

⁹⁹ *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. 10. 1929. С. 5—6. Приснившееся чиханье как знак того, что чихающего кто-то вспоминает: Миллион снов, выбранных из сочинений египетских и индейских мудрецов и астрономов. М., 1878. С. 139.

¹⁰⁰ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива императорского РГО. Вып. 3. Пг., 1916. С. 1012 (рукопись 1850 г.).

¹⁰¹ В смысле соответствующего «указания» неслучайно, что именно чиханье столь часто оказывается в роли события, вы-

дающего присутствие человека, вопреки его желанию: напомним хотя бы о чиханье Гитона в «Сатириконе» Петрония (Sat. 98) или о постоянно чихающем Гриффине — «человеке-невидимке» романа Г. Уэллса (*Уэллс Г. Человек-невидимка // Уэллс Г. Избранное. Т. 1. М., 1956. С. 64, 73, 78 и др.*)

¹⁰² *Ерофеев В.* Москва — Петушки. Петрозаводск, 1995. С. 67—68.

¹⁰³ *Сологуб Ф.* Мелкий бес. Заклинательница змей. Рассказы. М., 1991. С. 200.

¹⁰⁴ Ср.: *Беспалов В. Е., Сальников Л. В.* Введение в функционалистику. Свердловск, 1991. С. 93, 108 (примеч. 9).

¹⁰⁵ *Раблэ Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. Киев, 1956. С. 209.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ *Hazlitt W. C.* Dictionary of Faiths and Folklore. London, 1905. P. 553—554.

¹⁰⁸ *Sartori P.* Niesen. Sp. 1076—1078; *Browne R. B.* Popular Beliefs and Practices from Alabama. Berkeley; Los Angeles, 1958. P. 254 (Nos. 4302—4310).

¹⁰⁹ *Apperson G. L.* The Wordsworth Dictionary of Proverbs. P. 583. Варианты: *Browne R. B.* Popular Beliefs and Practices from Alabama. P. 96 (Nos. 1630, 1631). См. также веб-сайт: <http://www.california.books.com/sneezing.htm> (суеверия, связанные с чиханьем).

¹¹⁰ *Даль В.* Пословицы русского народа. С. 935.

¹¹¹ Православная энциклопедия снов: 1700 толкований. М., 1996. С. 256. См. армянскую примету: «Ночью чихнуть к добру» (Армянский фольклор / Сост. Г. О. Карапетян. М., 1967. С. 63). Последняя примета послужила названием одного из водевилей классика армянской литературы Габриеля Сундукьянца («Ночное чиханье — к добру», 1863).

¹¹² *Даль В.* Пословицы русского народа. С. 403.

¹¹³ *Морозов И. А. и др.* Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 70.

¹¹⁴ Текст из коллекции автора настоящей работы. Тетрадь шестиклассницы одной из школ С.-Петербурга (1987 год).

¹¹⁵ Великорусские сказки Пермской губернии, с приложением двенадцати башкирских и одной мещерякской. Сб. Д. К. Зеленина. СПб., 1997. С. 328 (№ 87).

¹¹⁶ Бажов П. Малахитовая шкатулка. Уральские сказы. Свердловск, 1967. С. 233.

¹¹⁷ См. характерное в этом отношении «присвоение» фрейдовского бессознательного или Юнговой системы архетипов, грозящих превратиться — если уже не превратившихся — в «наилучшего агента государства в психической структуре каждого гражданина»: Вердильоне А. «Мое ремесло». Свидетельство психоаналитика. СПб., 1993. С. 142.

¹¹⁸ Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное // Социо — Логос: Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. М., 1991. С. 274.

¹¹⁹ Там же. С. 278.

¹²⁰ Тургенев И. С. Соч. Т. 7. С. 243.

¹²¹ Прыжов И. Г. История кабаков в России. М., 1992. С. 346.

¹²² Пантелеев Л. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 2. Л., 1970. С. 225.

¹²³ Климент Александрийский. Педагог / Пер. с греч. Н. Н. Корсунского и свящ. Георгия Чистякова. Учебно-информационный центр ап. Павла. Б. м., 1996. С. 159—160.

¹²⁴ Юности честное зерцало, или Показание к житейскому обхождению. Собранное от разных авторов. СПб., 1717. С. 38.

¹²⁵ Тайлор Э. Первобытная культура. С. 84.

¹²⁶ В отечественной традиции среди первых обзоров такой формализации (приветствия при чиханье у разных народов) см. анонимные заметки в «Санктпетербургском вестнике» за 1780 г. (Апр. Ч. 5. С. 270) и в «Уединенном пошехонце» за 1786 (№ 2).

¹²⁷ Carroll L. Alice in Wonderland. М., 1979. Р. 99. Наиболее близкий к оригиналу перевод этого четверостишия на рус. яз. см. в кн.: Кэрролл Л. Приключения Алисы в стране чудес. Алиса в Зазеркалье / Пер. с англ. Н. Демуровой. Стихи в пер. С. Маршака, Д. Орловской и О. Седаковой. Петрозаводск,

1979. С. 53: «Дерите своего сынка / За то, что он чихает. / Он дразнит вас наверняка, / Нарочно раздражает».

¹²⁸ Фразеологический словарь русского литературного языка. Т. 2 С. 255; New Webster's Dictionary of the English Language. 1988. P. 1434.

¹²⁹ Девкин В. Д. Немецко-русский словарь разговорной лексики. М., 1994. С. 524.

¹³⁰ Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 6-ти т. Т. 2. М., 1959. С. 208.

¹³¹ Заметим, что Гоголь и вообще, как кажется, был неравнодушен к теме чиханья: см. в «Мертвых душах»: «Одевшись, подошел он к зеркалу и чихнул опять так громко, что подошедший в это время индейский петух — окно же было очень близко от земли — заболтал ему что-то вдруг и весьма скоро на своем странном языке, вероятно «желаю здравствовать», на что Чичиков сказал ему дурака» (Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 5. С. 49).

¹³² См. анекдот, построенный на той же сюжетной модели: «Сталин выступает с докладом. Вдруг в зале кто-то чихнул. „Кто чихнул?“ Молчание. „Первый ряд, встать. Расстрелять!“ Бурные аплодисменты. „Кто чихнул?“ Молчание. „Второй ряд, встать. Расстрелять!“ Долго не смолкающие овации. „Кто чихнул?“ Молчание. „Третий ряд, встать. Расстрелять!“ Бурные овации всего зала, все встают, возглася „Гимн великому Сталину“. „Кто чихнул?“ — „Я, я чихнул!“ (Рыдание). „Будьте здоровы, товарищ!“» (Калейдоскоп. 1998. № 39. С. 5). Другой вариант: Боров Ю. XX век в преданиях и анекдотах. В 6-ти кн. Кн. 1-2. Харьков; Ростов н/Д., 1996. С. 352.

КАННИБАЛИЗМ И КУЛЬТУРА: ПРЕВРАТНОСТИ ОДНОГО ТАБУ

В тюрьме... двое заключенных съели своего соседа по камере, желая внести в свою жизнь «что-то особенное».

Новости на «Радио-Рокс»

Беседы их всегда сводились на путешествия.

В плену у людоедов.

Правдивый рассказ Кукеля

Какие ассоциации мы связываем с каннибализмом? Если судить об истории понятий по характеру употребляемых при них эпитетов, в перспективе европейской истории ассоциации, связываемые с понятием каннибализма, достаточно однозначны: каннибализм, так же, как и людоедство, указывает на патологию в отношении само собой разумеющейся нормы. В европейской литературе наиболее ранняя оценка подобного рода принадлежит, как известно, уже Гомеру: циклоп Полифем пожирает спутников Одиссея и заслуживает оправдываемой по контексту мести. Гомеру вторит Гесиод: антропоморфный Кронос пожирает своих детей и тоже

заслуживает кары. Чем больше упоминаний о людоедстве, тем больше устрашающих и недвусмысленных в своей морали эпитетов. Людоедство — либо преступление, либо наказание, бесчестящее не только людей, но самих богов. Тантал, испытывающий всеведение богов, угощает их мясом своего сына Пелопса и наказывается за это вечными муками. Бросая вызов богам, Атрей мстит Фиесту, подавая ему в качестве угощения мясо его собственных детей. Ужасна месть Прокны, скармливающей своему мужу Терею убитого ею сына Итиса. И т. д. и т. п.¹ Реальность каннибализма — это реальность нечеловеческого, незаконного опыта. Людоеды, обитающие, по Геродоту, на севере Скифии, достигаемы с географической точки зрения², но свидетельствуют о том же, о чем свидетельствуют истории Полифема, Кроноса или, например, похищающей и пожирающей детей Ламии. Людоед — нелюдь, и само его существование, вынесенное на границу социального общежития, символично, представляя пограничным к человеческому сознанию и социальному порядку.

Изображая людоедство как примету действительности (мифологической или исторической), противостоящей человеческому общежитию и благоволящим к людям богам, античные авторы упоминают о каннибализме, чтобышний раз подчеркнуть превосходство своей собственной культуры над культурой чужаков. Так, Ювенал, описывая в одной из своих сатир вражду двух египетских городов, Омба и Тентир, изображает, как победители пожирают пленных:

Падает кто-то из них, убегающий в крайнем испуге,
Пал кувырком — и в плену! Тут его разрубают на части:

Много кусков, чтоб его одного хватило на многих, —
И победители съели его, обглодали все кости,
Даже в кипящем котле не сварив, не втыкая на вертел:
Слишком им кажется долгим огня дожидаться, немедля
Труп пожирают сырой, находя наслаждение в этом³.

Дикость египтян усугубляется не только тем, что они людоеды, но и тем, что человеческое мясо они едят сырым. (Противопоставление сырого и вареного, как помним, позже Леви-Стросс опишет как фундаментальную оппозицию природы и культуры). Это людоедство вольное, а не вынужденное. Вспоминая ниже басков, вынужденных в годы войны есть человеческое мясо, Ювенал их если не оправдывает, то по меньшей мере извиняет («К ним Судьба была зла, доведя до последней страшной нужды при долгой осаде»⁴). Однако и вынужденное людоедство, при всех оговорках, остается все-таки людоедством, обнаруживающим меру человеческой дикости. Юлий Цезарь в «Записках о Галльской войне» описывает осаду города Алесии, защитники которого перед лицом голодной смерти обсуждают допустимость людоедства. В пользу людоедства высказывается один из вождей галлов, Критогнат, напоминающий соплеменникам аналогичный пример из войны предков с кимбрами и тевтонами⁵. В изложении Цезаря речь Критогната — речь варвара, заслуживающая внимания по своей исключительной и безбожной свирепости⁶ и демонстрирующая позицию, оправдывающую действия самого Цезаря: враги, предпочитающие людоедство римскому подданству, едва ли могут вообще называться людьми.

Примеры можно множить, но любопытно, что именно в античности мы находим попытку подойти к людоедству с иной точки зрения. По изложению Секста Эмпирика, для стоиков «примером их благоволения к умершим будут наставления в людоедстве. Ведь они считают, что нужно есть не только мертвых, но и свое собственное тело, если случится какой-либо его части быть отрезанной. Хрисипп сказал в труде „О справедливости“ так: „Если отпадет от членов тела какая-либо часть, годная в пищу, то не следует зарывать ее, ни отбрасывать в сторону, но надо съесть ее, чтобы другая часть возникла из наших частей“. В сочинении „О долге“, рассуждая о погребении родителей, он выразительно говорит: „По кончине родителей надо погребать их как можно проще, как если бы их тело ничего не значило для нас, подобно ногтям или волосам, и как если бы мы не были обязаны ему подобным вниманием и заботливостью. Поэтому если мясо родителей годно для пищи, то пусть воспользуются им, как следует пользоваться и собственными членами, например, отрубленной ногой и тому подобным“»⁷.

В «Сатириконе» Петрония (60-е годы I века н. э.) Евмолп оглашает завещание, обязывающее наследников съесть его труп. Свое условие Евмолп аргументирует, ссылаясь на исторические прецеденты: «Так вот сагунтинцы, Ганнибалом теснимые, ели человечину, а ведь наследства не ждали! То же делали изголодавшиеся петелийцы, а ведь они не искали ничего, кроме утишения голода. А когда взял Сципион Нуманцию, нашли и таких матерей, что в руках держали собственных детей обглоданные тела»⁸.

Апология каннибализма и в том и в другом случае очевидно провокативна и имеет своим объектом не столько само людоедство, сколько абсолютность связываемого с ним табу. С рациональной и исторической точки зрения табу это не безусловно, — людоедство может быть оправдано (как у стойков) или по меньшей мере спровоцировано (как у Петрония). Но если человек может оказаться людоедом, почему он не должен им быть? Вопрос о людоедстве ставится с этой точки зрения прежде всего как вопрос о самом человеке — о том, кем он *может* и кем он *должен* быть.

Сфера должного, как пишет Э. Агацци, характеризует человека в той степени, в какой его действия отличаются от действий животного. «Например, когда мы едим, дышим или непроизвольно отдергиваем руку от пламени, наши действия ничем не отличаются от тех, какие совершают животные. Но в собственно „человеческих действиях“, как бы просты они ни были (не говоря уже о таких высоких уровнях, как моральные действия), обязательно наличествует это самое „как должно быть“, пронизывающее, таким образом, всю сложную иерархию человеческой деятельности сверху донизу»⁹. Важно уточнить, однако, что именно в тех действиях, в которых человек как будто не отличается от животного, атрибутивность должного представляется фундаментальной, — обществу не все равно, как человек ест, дышит и даже отдергивает руку от пламени. Тематизация сходства и отличия в еде людей и животных ведет к определению человеческого и не-человеческого, социального и природного, нормы и патологии. Люди и животные едят, но человек — в отличие от жи-

вотного — *не должен* есть себе подобных. Здесь, однако, возникает любопытный парадокс.

Очевидно, что никакое отождествление немислимо без различения, во-первых, своего и чужого, а во-вторых, единичного, особенного и общего. П. Стросон показал, что различение это не может быть эксплицировано, если оно не относится к классу тел и классу личностей. Тело признается необходимым условием человеческой самоидентификации постольку, поскольку оно конкретизирует индивидуальность (особенность) его владельца. Поглощение чужого тела равнозначно поглощению чужой индивидуальности, но — значит — и определенному отказу от собственной. В семиотическом смысле акт каннибализма соотносит агрессора и жертву и прочитывается (а иногда, как показывают клинические материалы психиатрии, буквально реализуется¹⁰) как акт автоканнибализма. Поедающий другого поедает сам себя — пока сфера этого единства мыслится исключительно онтологической, природной, а не условно-социальной.

Рене Жирар, объяснявший существование каннибализма как практическое воплощение «подменного жертвоприношения», акцентировал важную в данном случае деталь: индейцы южноамериканского племени тупинамба, именуют жертву, предназначенную к съедению, «свояком», «названным братом» — это враг и сородич одновременно¹¹. Ритуальная практика людоедства, с одной стороны, как бы поддерживает, а с другой — «деформирует» природную однозначность «коллективного тела» племени, наделяя последнее определенной жертвенной таксономией — умением «быть собой», но также и отказываться от самого себя ради

Другого (по Жерару, разделяющему в этом случае мнение многих антропологов, подобная жертвенность призвана перераспределить, а значит табуировать и формализовать, врожденную агрессию внутри коллектива¹²). Тело, не обладающее такой возможностью, представимо в контексте его исключительно обобщенной оценки — ценность мускульной силы, объект сексуального удовлетворения, объект питания, но не ценность, определяемую вариативными характеристиками социального опыта. Представление о людоедстве балансирует на грани родового и социального, но поскольку важность социального идеологически представляется более важной, постольку каннибализм не столько оправдывается в качестве «природного» (см. вышеприведенное рассуждение Хрисиппа о *естественном*, по его мнению, отношении к умершим *родным*), сколько осуждается в качестве «антисоциального». Примеры подобного осуждения с легкостью обнаруживаются в любой сколь угодно «дикой» и «примитивной» культуре¹³. Среди нетривиальных иллюстраций на этот счет — казнь доносчика Филолога, выдавшего убийцам Цицерона: вдова Квинта, брата Цицерона, Помпония, получив право на расправу с Филологом, заставляла его отрезать куски мяса от собственного тела, жарить и есть их¹⁴. Поступивший *беззаконно* (и потому — бесчеловечно) осужден доказывать эту метафору наглядно¹⁵.

Хотя и вынесенное на границу социальной ойкумены, людоедство признается, таким образом, не только не беспрецедентным, но наоборот — дающим повод говорить о прецеденте социальной нормы в окружении социальной же патологии. В соответствии с подобной

логикой, дикарь уже не просто *может* быть каннибалом, но до известной степени он им *должен* быть — в противном случае он не был бы дикарем. В нашумевшей в свое время книге Вильяма Аренса «Миф людоедства» (1979) свидетельства о людоедстве рассматриваются как следствие такой аксиологии по преимуществу¹⁶. Обвинения в каннибализме, по Аренсу, подобны обвинениям в колдовстве и ритуальном убийстве детей, составляя необходимый элемент представлений цивилизованного человека о мире нецивилизованном, христианина о язычестве. Фактически же — как действительная практика — людоедство в большей степени придумано, чем засвидетельствовано. Аренсу много возражали (в частности, лауреат Нобелевской премии К. Гайдушек, получивший премию за лечение нейровирусной инфекции (куру) в Новой Гвинее, этиология которой прямо объяснялась каннибализмом)¹⁷, однако нельзя не признать эвристической функции свидетельств о каннибализме как метафор отождествления¹⁸.

В функции идеологической метафоры людоедство означает нарушение табу, маркирующего границу социального и антисоциального, и вместе с тем напоминает о реальности самого антисоциального. Именно с такой — функциональной — точки зрения каннибализм подобен инцесту — нарушению другого важнейшего для европейского мира табу¹⁹. В вышеупомянутом мифе об Атрее, Фиесту, просящему у оракула средство отмщения, оракул велит вступить в сношение с собственной дочерью, от которой родится будущий мститель — Эгисф. В мифе о Климене и его дочери Гарпалике тема инцеста также соседствует с темой лю-

доедства: дочь состоит в кровосмесительной связи с отцом, пожирающим родившегося от него сына²⁰. С точки зрения историко-культурных ассоциаций, связь каннибализма и инцеста поддерживается также мифом об Эдипе. Образ Сфинги, загадывающей Эдипу свою знаменитую загадку, обычно эксплицируется в свете инцестуозности Эдипа; не забудем, однако, что сама Сфинга — получеловек-полуживотное — не только загадывает загадки, но и пожирает людей²¹. Загадка Сфинги — это вопрос о человеке, заданный самому человеку. Загадочность монструозного уравнивается в данном случае с загадочностью конституирующего себя человеческого «я», не способного избавиться от субъектно-инакового в себе самом. Такая инаковость в данном случае есть инаковость природной стихии, ограничиваемой только социально, но не божественно.

Через столетия после Геродота границей социальной ойкумены по-прежнему разумеются земли, где живут людоеды, а топографический контекст соотносится с контекстом идеологическим. Средневековые карты заочно именуют неизведанные земли как земли людоедов²². В русской культуре примером такой географии может служить слово «самоеды», использовавшееся для названия сибирских народностей кодских и югорских вогулов (малгонзеев). В ранних описаниях сибирских земель — в текстах сказания «О человецах незнаемых в Восточной стране» (конец XV века) о «самоедах» говорится так: «А гость к ним откуда приидет, и они дети свои закаляют на гостей, да тем кормят. А которой гость у них умрет, и они того снадуют, а в землю не хоронят, а своих тако же»²³.

Людоедство обнаруживается или, точнее, предполагается там, где важно провести демаркационную линию: свое — иное, законное — незаконное, правое — еретическое. В знаменитом «Откровении» Мефодия Патарского V—VIII веков (оказавшем, по мнению исследователей, влияние на многие географические сочинения, и в частности, на вышеупомянутое сказание «О человецех незнаемых в Восточной стране») содержится замечательный рассказ о походе Александра Македонского до земли, обитатели которой поражают Александра своей нечистотой.

«Ибо они ели нечистое, мерзкое, животное. Ибо это гнусно и скверно. [Они ели] комаров, кошек и змей, и мерзкой плоти скотов, нечистые выкидыши женские, и детей своих мертвых, и всякую тварь: животных и гадов [пресмыкающихся]. И это все увидел Александр, [какая] была у них скверна и нечистота. [И увидев это], испугался. [И так сказал:] „А когда дойдут эти [люди] до места святого и земли святой и осквернят их скверной своей пищей“. И он очень начал молиться Богу. И велел [Александр] собрать всех мужчин и женщин, и детей их, и погнал их. А сам пошел следом за ними. И пока они не пришли на север, нельзя было не войти к ним, ни уйти от них. Тогда же Александр молился Богу со страхом великим. И повелел Господь горам северным расступиться и [окружить] их. Повелением Божиим окружили их горы и [только] не сомкнулись на 12 локтей. Александр же заковал железными воротами несомкнутое место и [потом] заделали [это место] сунклитом и когда хотят рассечь секирами своими ворота, то невозможно им сделать это»²⁴.

Далее следует эсхатологическое видение времен, когда запертые среди северных гор людоеды выйдут из своего плена и двинутся на юг. Предводительствуют людоедами языческие цари, в частности упоминаемые в Библии Гог и Магог. Их облик чудовищен: одни из них имеют песьи головы, другие крылаты и звероподобны.

«При виде их придут в смущение люди, и начнут они бегать и укрываться в горах и в пещерах. И в гробах умирать начнут от страха [при виде] их. И будет некому хоронить их грешные тела. Ибо люди, шедшие с севера, есть начнут плоть человеческую и кровь [людей] пить как воду. И все есть начнут нечистых и гнусных змей и скорпионов и других гадов, и зверей всяких, и мертвечину всякую»²⁵.

Бог допускает бесчинство в наказание за человеческие преступления: это то, до чего дошел сам человек и за что он должен ответить перед Господом. В конечном счете Бог поразит людоедское воинство, но произойдет это не ранее, чем человек в полной мере испытает меру своей греховности. Мера эта не исчерпывается ужасами людоедства. Вослед людоедству автор «Откровения» живописует грядущее беззаконие инцеста. Появляется царь, совершающий зло, «которого не было от сотворения мира и до конца его не будет. Ибо повелит он совокупляться отцу с дочерью, а брату с сестрой. Если же кто так не сделает, то смерти предан будет»²⁶. Так, в ряду наказующих человечество бедствий, людоедство и инцест обретают смысл поучительного парадокса: человек наказуется тем, что, будучи для него табуированным, выражает его греховную и — в этом смысле — именно человеческую природу. В «Хронографе» Георгия Амартола (XI век) и, в частности, цитирующей его

«Повести временных лет» людоеды упоминаются среди язычников, не знающих христианских заповедей и божьей благодати²⁷. Образ их жизни описывается как нечестивый, однако по контексту ясно, что правильность христианского выбора не исключает для человека возможности иного выбора. Помимо божественного закона известны и иные законы, — но существенно, подчеркивает летописец, что язычники устанавливают свои законы сами, а христиане следуют божественному велению. Христиане следуют должному, а язычники — возможному.

С теологической точки зрения людоедство составляет, таким образом, проблему определенной теодицеи: если Бог осуждает, но допускает инцест и каннибализм, значит допускается и осуждаемая им потенциальность. Чем каннибализм хуже других человеческих прегрешений и преступлений? Мишель Монтень, рассуждающий о каннибализме с оглядкой на Хрисиппа и Зенона, задается этим вопросом в одном из своих «Опытов» («О каннибалах») и сравнивает жизненный уклад людоедов и порядки цивилизованной Франции, допускающие, на его взгляд, еще большее варварство:

«Большее варварство раздирать на части пытками и истязаниями тело, еще полное живых ощущений, поджаривать его на медленном огне, выбрасывать на растерзание собакам и свиньям (а мы не только читали об этих ужасах, но и совсем недавно были очевидцами их (во время Варфоломеевской ночи 24 августа 1572 года. — К. Б.), когда это проделывали не с закосневшими в старинной ненависти врагами, но с соседями, со своими согражданами, и, что хуже всего, прикрыва-

ясь благочестием и религией), чем изжарить человека и съесть его после того, как он умер»²⁸.

В ретроспективной оценке ясно, что вольно или невольно Монтень сформулировал в своих рассуждениях образец риторики, которая впоследствии будет постоянно воспроизводиться в европейской культуре. Пафос этой риторики не в том, кого считать каннибалом, а в том, чем отличается каннибализм, объяснимый голодом и правом сильного, от европейского рационализма, оправдывающего «измену, бесчестность, тиранию, жестокость, то есть наши обычные прегрешения»²⁹. На языке теологии вопрос о *возможности* каннибализма решается в спорах о свободе воли, на языке кантовской философии — о свободе произвола (*Willkür*). В культуре XX века наиболее радикальную версию интерпретации каннибализма в указанном контексте предложили психоаналитики.

Классический психоанализ эксплицирует вопрос о возможности каннибализме, используя метафоры каннибализма и сам термин «каннибалический» для описания связи оральной деятельности и первых способов самоотождествления субъекта³⁰. В контексте этой связи каннибализм выражает стадийную фазу естественного психосексуального развития (по К. Абрахаму, фазу амбивалентного кусания), то есть не патологию, а норму. Психогенез, историзируемый как возвращение в детство, предстает, таким образом, естественным возвращением к каннибализму (подобно тому как в системе юнговского психоанализа такое возвращение — *gressum ad uterum* — рисуется как возвращение к архетипам либидо).

В понимании каннибализма сам З. Фрейд исходил из рефлексивной равнозначности актов поглощения и присвоения. В «Тотеме и табу» утверждается, что, «вбирая в себя части тела какого-нибудь лица посредством акта пожирания, усваивают себе также и свойства, которые имелись у этого лица»³¹. По сюжету рассматриваемого Фрейдом «убийства отца» и «тотемической трапезы» акт каннибализма наделяется филогенетическим смыслом: съедая отца, дети присваивают себе часть его силы и отождествляют себя с ним — и, значит, замыкают определенную филогенетическую трансформацию: они становятся теми, кем уже были, они становятся сами собой³². Причащение к телу отца означает, по Фрейду, возвращение к единству тотема, объединяющего в себе свое и иное, обыденное и потенциальное. Вослед Фрэзеру, представление о языческой практике рисует это причащение как каннибальческое жертвоприношение, но по своей сути каннибализм оказывается универсальным явлением, которое не может быть ограничено одним язычеством. В христианстве метафорой тотемической трапезы мыслится евхаристия, смысл которой, по Фрейду, состоит в том же «устранении отца»³³ и, соответственно, самоотождествлении, возвращении себе самих себя.

Традиционная экзегеза утверждает, что, причащаясь к хлебу и вину, отождествленным самим Христом с его телом и кровью (1 Кор 11:24; Лк 22:20), верующий вспоминает о жертве, принесенной ради него, и тем самым приобщается к реальности иносоциального — не повседневного, но вечного. «Тела наши, пользующиеся Евхаристией, уже не суть тленны, в себе нося надежду воскресения навеки», — пишет св. Ириней³⁴.

По наставлению Василия Великого: «И для самой вечной жизни необходимо причащение Тела и Крови Христовых»³⁵. Сложнее обстоит дело с проблемой отождествления хлеба и вина с плотью и кровью Христа. Истолкование этого отождествления в профаническом приближении не свободно от каннибалических ассоциаций. История христианства знает прецеденты, когда верующие отказывались от любой другой пищи, кроме причастия. Шокирующее впечатление оставляет в данном случае жизнеописание святой Катерины Сиенской: по сообщению нескольких ее биографов, чтобы причаститься к мукам Христа, Катерина берет в рот грудь умирающей женщины и пьет ее гной, после чего на нее нисходит видение самого Христа, открывающего свои раны и призывающего пить его кровь³⁶. Пример этот не единствен, но, при всех исторических эксцессах буквального понимания таинства евхаристии, факт, который не может не показаться вполне символическим, заключается в том, что прямые аналогии между евхаристией и каннибализмом оказались востребованными — в контексте экспансии соответствующих сюжетов — только в культуре XX века³⁷.

* * *

С психологической и социологической точки зрения интерес человека к запретному определяется в порядке его вопрошания о самом себе. «Антисоциальное», с этой точки зрения, неразрывно связано с «иносоциальным», вообще — *иным*, представление о котором невозможно без постоянного различения нормы и патологии и, соответственно, без обнаружения связи между тем, что существует как должное, *данное*,

и тем, что существует как предполагаемое, особенное³⁸. Актуальность каннибализма объяснима в данном случае постольку, поскольку он выражает «особенное» в уже известных формах социальной и культурной практики — будь то агрессия, экзотика или эзотерика³⁹. Характерное «оправдание» жертвенному каннибализму и каннибализму вообще было дано уже модернизмом, и в частности, русским символизмом, противопоставившим косности унылой «повседневности» XIX века эпатаж исторических и мифологических прецедентов. По воспоминаниям Н. Минского, такой авторитет раннего русского символизма, как Александр Добролюбов, мистифицируя знакомых намеками о совершаемых у него дома языческих обрядах, читал своим знакомым «поэму в прозе, в которой рассказывалось, как несколько молодых людей пообедали «кубическим куском» жареного человеческого мяса. На все вопросы автор отвечал двусмысленною улыбкой, ничего не имея против того, чтобы мы видели в нем одного из сотрапезников»⁴⁰. М. С. Альтман передает слова Вяч. Иванова, сказанные им в ответ на намерение Альтмана стать вегетарианцем:

«— Нет, это все не то, — сказал В<ячеслав>, — мне это так же противно слушать, как в свое время было противно слушать, что мы уже органически не можем воевать. Еда — это евхаристия, причащение человека через пищу ко всему миру, и растительному и животному.

— Тогда хорош и каннибализм, как причащение человека человеку.

— Да, так оно и было, но теперь у нас уже есть другие способы причащения человеку, и в том способе больше нет необходимости»⁴¹.

В психоаналитически акцентированной интерпретации культуры христианизация античности привычно рисуется процессом очеловечивания монструозного, а возвращение к античности — отступлением перед монструозным⁴². Для эстетики модернизма и тем более для теории самого психоанализа добровольность такого отступления подразумевается если не достаточным, то, во всяком случае, необходимым условием. Каннибализм, традиционно изображавшийся в качестве монструозного в человеке, оказывается в данном случае замечательно точной метафорой, указывающей на истинную или, во всяком случае, целостную природу человека. Если социальная принудительность самоотжестствления предполагает табуируемую традиционной культурой инаковость, то теперь эта инаковость не противопоставляется, но прямо вменяется человеку, как неотчуждаемая сторона его субъективности. Акцент христианской идеологии на должном (кем человек должен быть и что ему нельзя) в современной культуре сменился акцентом на возможном (кем человек может быть). Норма в данном случае не только предполагает патологию, но является по необходимости обратимой к ней, репрезентируя человеческое как монструозное⁴³ и — в частности — каннибалическое⁴⁴.

Среди расхожих примеров такой репрезентации характерны сюжеты, контаминирующие темы, актуальные именно для психоаналитического распространения термина «каннибалический»: «любовь, разрушение, сохранение в Я, присвоение качеств объекта»⁴⁵. Ограничиваясь немногими примерами, упомянем роман Итало Свейо «Исповедь Зенона» (1968), герою которого снится сон, как он пожирает свою возлюбленную Карлу.

Сама возлюбленная при этом как будто не испытывает боли: людоедство здесь то, что избавляет героев от страха секса и что уравнивает оргазм и бессознательное (то есть реализует возвращение к изначальной самотождественности). У Итало Кальвино («Под солнцем ягуара», 1986) любовный акт главных героев также описывается рассказчиком как акт каннибализма. И то и другое описание кажутся достаточно абсурдными, чтобы быть принятыми всерьез, но все же достаточно впечатляющими, чтобы не увидеть стоящей за ними идеи (не скажем: морали). Эффект здесь тот, что читатель, по меткому замечанию Джоан Смит, встряхивается при опознании темных истоков любовного признания как признания в том, что: «Я мог бы сожрать тебя»⁴⁶. В отечественной литературе для примеров того же рода характерны рассказы Владимира Сорокина (например, «Открытие сезона», 1985). Юная героиня рассказа Юлии Кисиной «Всеобщая история немецкой кухни» (1993), оказываясь в доме людоеда, бесстрастно разделяет с ним трапезу — поданную на ужин человеческую голову⁴⁷. В рассказе Виктора Ерофеева «Тело Анны, или Конец русского авангарда» (1995) героиня, то необъяснимо толстеющая, то вдруг теряющая в весе, съедает своего любовника. Схожая фабула повторяется в рассказе Ярослава Мельника «Мирося» (1997), повествующем о девушке Миросе, которая, умирая, просит своего любовника съесть ее, что он и делает⁴⁸.

Аналогичные сцены мы находим и в кино. Начиная с 1970-х годов число фильмов, обыгрывающих тематику каннибализма, вообще резко увеличивается⁴⁹. Фильмы о людоедах появляются ежегодно, причем уже не

только как традиционные для этой темы «фильмы ужаса». Предпочтение отдается не столько чистоте жанра, сколько возможностям его содержательной и формальной апологии. Так, например, в «черной комедии» Пола Бартела «Поедая Рауля» (1982) убийцами и людоедами становится образцовая супружеская чета, в знаменитом фильме Питера Гринуэя «Повар, вор, его жена и ее любовник» (1989) жена заставляет мужа есть тело убитого им любовника. Коммерческим хитом начала 1990-х годов стал еще один фильм, муссирующий тему каннибализма, «Молчание ягнят» Джонатана Демме. Та же тема развивается в одном из фильмов знаменитого сериала «Склеп ужасов» (в отечественном прокате — «Байки из склепа») — о ресторане, где подают человечину. Посетители ресторана довольны, ресторан процветает. Недавно ряд фильмов о каннибалах пополнился еще одной, по-своему выдающейся, киноработой Антонио Берд «Прожорливый» (1999, в отечественном прокате — «Неутолимая жажда каннибализма»). Здесь, как и во многих других фильмах той же тематики, каннибализм изображается сродни вампиризму: становящиеся людоедами поневоле, перед лицом голодной смерти, герои оказываются уже не в силах противостоять наркотической силе человеческого мяса. Важное различие между вампирами и каннибалами (помимо их «специализации» по крови и мясу) стоит, однако, того, чтобы его не заметить: в первом случае это почти всегда нечто мистическое, потустороннее (вампир, как правило, покойник), людоед же это тот, кем может оказаться каждый, — если он им уже не является.

В Европе и США актуальность темы каннибализма совпала с расцветом эзотерических — неоязыческих и сатанинских — движений в 1920—30-е годы и достигла нового пика в 1970—80-е годы в атмосфере очередного бума, возникшего вокруг темы сатанизма. Вослед средневековой традиции, живописавшей шабаши ведьм и евреев-кровопийц, современные слуги дьявола также изображаются вампирами и людоедами. Так, например, в столь важной для американской культуры «Книге Мормона» приводится описание зверств, учиненных враждующими ламанийцами и нефийцами. Ламанийцы кормят пленных «женщин телом их мужей, а детей — телом их отцов» (Мороний, 9, 8). Однако, «несмотря на это ужасное зверство ламанийцев, оно не превышает того, что происходит» среди нефийцев. Нефийцы сами пожирают тела пленных, «как дикие звери, потому что они окаменели сердцем; и они это делают в знак смелости» (Мороний, 9, 9, 10)⁵⁰. Представление о сатанизме привычно формируется «методом от противного»: то, что считается преступным для христианина и просто обывателя, инкриминируется неоязычникам и сатанистам. Они убивают, насилуют, измываются над детьми и едят человечину⁵¹. Социологи оспаривают мнение о соответствии данных представлений реальному положению дел, но признают распространенность самих этих представлений⁵². Не исключено, во всяком случае, что реальность, дающая повод для вымысла, может определяться самим этим вымыслом. Филип Стивенс в статье, посвященной сатанинскому фольклору и призывающей фольклористов обратить внимание на это явление, рассказывает о демонстрировавшейся на полицейском семинаре в июне 1986 года видеозапи-

си фрагмента ритуала «гулиш» (в Калифорнии), включавшего документальную сцену каннибализма. Участники ритуала взрезают тело умершего (или убитого?) человека и затем в исступлении поедают куски сердца и печени⁵³. Аналогичные сцены приводит Жан-Поль Бурре в описании литургии сектантов-«люциферинов»⁵⁴.

Существенна роль сатанинских и, в частности, каннибалических атрибутов в музыкальной субкультуре, особенно среди адептов стилей *trash metal* и *death metal*. Известный пример — группа *Cannibal Corpse*, не только обязанная теме каннибализма своим названием, но и муссирующая эту тему по преимуществу⁵⁵. Известны компьютерные игры, акцентирующие тему каннибализма. Такова, в частности, игра «Пещеры и Драконы», участники которой разыгрывают нечто вроде охоты друг за другом в обстановке, воспроизводящей стереотипы квази-Средневековья. Правила игры предписывают роли, характер которых оговаривается в руководстве: так, например, «грабители нападают на людей, избивают их и съедают часть своей добычи. То, что им не хочется есть, они загрязняют своими экскрементами. Люди-ящерицы являются всеядными, но предпочитают в качестве еды употреблять человеческое тело. Поэтому они устраивают ловушки для людей, сажают их в темницы, а всю добычу (в том числе мертвых) приносят в свои норы для жуткого пиршества»⁵⁶.

Истории, рассказываемые о каннибалах в литературе и кино, в дискурсе массовой культуры дополняются свидетельствами и слухами о реальных людоедах. Регулярно возникающие истории о похищении детей и при-

готовлении из них котлет и шашлыков с формальной точки зрения в значительной мере воспроизводят фольклорные стереотипы. В Англии и Франции таковы образы гигантов-людоедов (Fee-Fi-Fo-Fum и ogresses), в Германии — «каннибалические» истории из сборника братьев Гримм («Гензель и Гретель», «Кустарник», «Снегурочка», «Грабитель-жених»), в России — сказки о Бабе Яге (В. Ф. Миллер считал их даже пережитком действительного каннибализма)⁵⁷. Эффект всех этих образов в исторической перспективе, вероятно, нельзя совсем сбрасывать со счета, но очевидно и то, что сегодня их дидактически-психологическое значение, как и значение традиционных сказок вообще, постепенно сходит на нет, при этом сами образы, с одной стороны, становятся все более абстрактными, а с другой — в этой абстрактности — слишком заурядными и семиотически «заменимыми».

Интересное исследование Рут Боттингхаймер об истории иллюстраций к каннибалическим сказкам из сборника братьев Гримм позволяет судить об этом лишний раз. Представимый «облик» людоеда эволюционирует в иллюстрациях XX века в направлении все большего «разволшебствления» и своеобразной «социализации» (во времена нацизма гриммовские людоеды, например, нарочито изображаются похожими на негров и евреев)⁵⁸. В отличие от традиционных сказок о каннибалах, современные истории о каннибализме служат примером последнего рода: акцент в данном случае стоит не на «волшебстве», а на повседневности. Т. А. Новичкова, рассматривавшая рассказы о каннибализме в контексте бытования городских криминальных легенд, справедливо отмечает, с этой точки зрения,

их социально регуляторную функцию. Истории о каннибализме в приводимых ею примерах — это истории, мораль которых состоит в их нарочитой заурядности: «для живого бытования рассказа важны не конкретные источники информации (имена садистов, точное место преступления не называется), а беспрепятственное подключение к текущим проблемам и способность возбудить интерес слушателей повествованием о событии, которое могло произойти с любым из нас»⁵⁹.

Рассказы о людоедах рисуют прецеденты, пугающие своей всеобщностью и неисключительностью: «Герои-злодеи, прежде чем показать свое истинное лицо, прячутся под маской случайного прохожего... уединенный дом в лесу или на краю деревни обернулся современной квартирой, так что ужасное, возможно, происходит в вашем доме»⁶⁰. Чрезвычайное становится обыденным. Примером тому могут служить широко распространенные в европейском и американском фольклоре истории о матерях, убивающих и пожирающих собственных младенцев: в Америке 1970-х годов в функции такой легенды выступают варианты истории о «хиппи-сиделке», приготавливающей из ребенка рагу, в Швеции — о матери, которая в послеродовом шоке зажарила своего ребенка и подала его на стол своему мужу⁶¹. Метафоры каннибализма тривиализуются и распространяются на быт в значении, служащем при этом не только для выражения сумасшествия, но также алчности, наживы, потребления (см., например, контексты таких слов, как «мироед» или «кровосос»⁶²), и, как следствие, приобретают определенные риторические смыслы, сатирические, иронические или обличительные (образ Элочки-людоедки в «Двенадцати сту-

ляях» И. Ильфа и Е. Петрова, «Аборигены съели Кука» Владимира Высоцкого. Глеб Горбовский рисует каннибальческое пиршество в коммуналке: поэт отдает себя на съедение соседям — стихотворение «Поэт и коммуналка», 1956. Юрий Шевчук поминает людоедов в популярном шлягере: «Человечье мясо сладко на вкус. / Это знают иуды блокадных зим. / Что вам на завтрак, опять Иисус? / Ешьте, но знайте, мы вам не простим»).

При реальности действительных случаев каннибализма, последние инкорпорированы в этих условиях в такую систему информационных предпочтений, где они кажутся определяемыми самой этой системой, а не наоборот. Мир, репрезентируемый каннибализмом, — это, говоря на языке избитой метафоры, «перевернутый мир». Такой мир не исключает смеха — осмеянное страшное не так страшно. Можно смеяться и над каннибалами, их образ может быть в общем-то не менее смешон, чем образ покойников, вампиров, разбойников. Марина Уорнер, писавшая недавно о фольклорных механизмах устрашения и специально — об обрабатимости страшного и смешного, приводит соответствующие примеры на тему каннибализма, важные для западной культуры⁶³. В русском фольклоре характерным примером того же рода может служить изображение разбойников в популярных пьесах народного театра — разбойники здесь помимо прочего еще и людоеды. Судя по разным записям одной из таких пьес, «Шайка разбойников», упоминание о людоедстве в них не случайно — это, так сказать, нарративная формула и профессиональное кредо, проповедуемое разбойниками в ряду других бесчинств, но сюжетики и сам стиль, в котором оно выражается, делают его не столько уст-

рашающим, сколько чрезмерно нарочитым, невсамделишным, слишком фантастическим — и потому только увлекательным и даже забавным.

«Говорил преподобный Пафнутий: ешь человеческое мясо, как свинину; пей человеческую кровь, как черное пиво, не будет греха ни на копейку»⁶⁴.

Людоедство уместно в эксцентричном мире фольклорной и литературной сатиры. Франсуа Рабле и Салтыков-Щедрин не очень отличаются друг от друга, когда рисуют фантазмагорические образы жутких и одновременно смешных людоедов. Тогда, когда последние хотя бы в чем-то смешны, они редко изображаются сколь-либо «реалистично» — они не нереальны, но ирреальны, придуманы, и только.

В современной культуре метафорика каннибализма, кажется, предстает в целом более «реалистичной», но при этом и более заурядной — столь же заурядной, как и сама метафора «перевернутого мира». Если оценка каннибализма исторически определялась понятием «человек», границами человеческого сознания, то как раз такие границы оказываются сегодня неопределяемыми. Вслед за Маклюэном можно сказать, что в современной культуре человек — это все то, что имеет к нему отношение. Симптоматично, что семиотическое «распространение» человека на всю сферу феноменальных и ноуменальных объектов иллюстрируется сегодня не только литературой и кино, но также технологическим проектированием компьютерной и генной инженерии⁶⁵. Между тем, декларируя «виртуализацию» человеческого тела и человеческого сознания, современная культура — перед лицом такой виртуализации — не может быть иной, нежели аксиологически «безразлич-

ной» или, по выражению В. Вельша, «бесчувственной»⁶⁶. Ассоциации, которые мы традиционно связываем с каннибализмом, обретают в этой переспективе иной аксиологический контекст, а сам вопрос, с которого мы начали эту статью, оказывается в ряду проблем, обнаруживающих не сразу очевидную связь.

* * *

Переоценка, а именно — «отмена» каннибализма результирует одно из условий целостного сознания и «безграничной» культуры. Но как, каким образом достижима искомая безграничность? Психологическая апофатика, которая позволяет говорить об идиосинкразии «целостности», требует постоянной корректировки выражающих ее метафор новыми контекстами, уточнения одних ассоциаций другими. С этой точки зрения, симптоматичным примером эвристического обновления термина «каннибализм» стала работа Жака Аттали «Каннибалический порядок. Жизнь и смерть медицины» (1979). По мнению Жака Аттали, каннибализм может служить термином, адекватно выражающим эволюционную специфику современной медицины. Последняя развивается в направлении все большей специализации и уже сегодня имеет дело не столько с телом человека, сколько с частями и знаками тела. Означающее подменяет означаемое, тело уступает место протезу, человек отчуждается от тела в качестве жизни-как-объекта, означенного и комбинируемого идеологией товара. Таков, по терминологии Аттали, «каннибалический порядок» социальной истории⁶⁷.

С историко-этнологической точки зрения, рецепция понятия «каннибализм» может служить примером, ил-

люстрирующим детабуизацию современного общества. Характер ажиотажа, возникающий вокруг документально засвидетельствованных случаев каннибализма, репрезентирует сегодня реальность одновременно чрезвычайную и тривиальную. Когда-то пророчествующий шлиссельбуржец Н. А. Морозов определял людей доклассового общества «людоедами-демократами». Если доверять модной сегодня теории о размывании классов в демократических обществах Запада, то это определение кажется вполне перспективным по крайней мере в символическом отношении. Каннибализм иллюстрирует родство желания (похоти, любви, голода) и самоотжествления, реальность, где «все (для каждого и с каждым) возможно». Таков дискурс, порождаемый и — при всех оговорках — пользующийся очевидным социальным спросом⁶⁸.

Одним из частных, но показательных примеров такого спроса в современной культуре могут служить компьютерные страницы интернета, посвященные теме каннибализма и хорошо демонстрирующие ту меру простодушия, с которым он сегодня обсуждается. Иллюстрации из мира психопатологии и криминалистики соседствуют здесь с рассуждениями о месте каннибализма в экзотических и архаических культурах. Каннибализм страшит и вместе с тем объясняется природными причинами⁶⁹. Демократическая идеология понимает табу как результат конвенции, побочный продукт социальной трансформации. Результируя собою те или иные культурные и психологические прецеденты, каннибализм мыслится, таким образом, с одной стороны, уже существующей возможностью культуры, а с другой — темой идеологически прокламируемой «полит-

корректности» (political correctness). Опубликовано не так давно в газете «The Sunday Telegraph» большое интервью с Тобиасом Шнибаумом кажется в этом смысле вполне символичным⁷⁰. Шнибаум, захваченный в 1955 году индейцами перуанского племени акарамас и однажды ставший участником каннибалической трапезы, описал происшедшее с ним событие в книге «Держись реки по правую руку» (1969). Сегодня он рассказывает о нем же, больше всего поражаясь тому, что за время, прошедшее после выхода книги, он так и не услышал слов осуждения за содеянное. Ценой известности стало любопытство и обвинения в фантазерстве. Замечательно, что тогда как для самого Шнибаума, до сих пор вспоминающего о происшедшем с ужасом, это повод к недоумению, для его собеседника — знамение времени, равно снисходительного к каннибализму и, например, гомосексуализму того же Шнибаума, о котором тот предпочитал помалкивать в 1950-е годы и которого не стесняется теперь. Охотники за головами, о которых рассказывает Шнибаум, в подаче журналиста оказываются в этом смысле провозвестниками той свободы, которую американское общество демонстрирует в отношении «сексуальной открытости» только теперь.

В целом понятие «каннибализм» ориентирует современника на иной, но, как бы то ни было, психологически возможный опыт «саморепрезентации». В случае с каннибализмом эта ориентация тем оправданнее, что имеет и свою, так сказать, конкретную локализацию — историческую и (или) географическую. Идеологическое понимание каннибализма теряет в этом контексте свою однозначность и становится более или менее эффект-

ной метафорой другого культурного опыта и другого культурного сознания. Характерным примером такого уже вполне метафорического понимания каннибализма может служить, в частности, проведение XXIV художественного биеннале в Сан-Паулу (1998) — авторитетного и щедро финансируемого культурного проекта выставок и семинаров, посвященных современному искусству и политическим перспективам социального развития под общим названием «Антропофагия». На экспозициях биеннале понятие «антропофагия» обыгрывалось в соответствии с тем значением, которое ему придал один из классиков бразильской литературы, писатель-модернист Освальд де Андраде, автор знаменитого сегодня «Манифеста антропофагии» (1928), — как метафора национального идентитета и равноправия мировых культур. Из сопоставления экспонатов, призванных проиллюстрировать тематизацию каннибализма в европейской и собственно бразильской культуре (эссе о каннибалах Мишеля Монтеня, экспозиция колониальной живописи, этнографические опыты сюрреалистов и дадаистов, тексты Жоржа Батая, Мишеля Лейриса, экземпляры издававшейся Фрэнсисом Пикабия брошюры «Каннибал» и «Журнала антропофагии» де Андраде и т. д.) посетителям предлагалось, по замыслу организаторов, извлечь тот смысл, что, при всей разнице понимания каннибализма, его идеологическое значение заключается-де в том, что тогда как в Европе «каннибализм, будучи веками воплощением абсолютного иного просветительского проекта, был... его составляющей частью, его необходимой оборотной стороной, де Андраде, наоборот, занялся критикой просветительского рационализма, но с тем, чтобы

включить его в проект конструирования национальной идентичности. Речь идет о различиях, призванных к жизни несхожестью социополитических контекстов, в которых рождались эти культурологические концепции»⁷¹.

Восславив плюрализм, современник оказывается, таким образом, в роли всепонимающего туриста, готового принять «чужое» в порядке распространения опыта своей культуры и своего сознания. Напрашивающаяся аналогия с туризмом не кажется мне здесь только метафорической. В качестве туристической «достопримечательности» возможность каннибализма равна его виртуальной действительности, которая настойчиво утверждается за повседневностью — столь же условной и произвольной, сколь произвольны обозначающие ее знаки: всякое значение здесь (психологическое, этическое, эстетическое и т. д.) не более чем игра случая, прихоть обстоятельств.

Философы видят в современном туризме рекультивацию архаического номадизма. Если «оседлый» характер европейской цивилизации означал до сих пор, по мысли Ж. Делеза и Ф. Гаттари, своеобразную «территориализацию» желаний, то туризм — эрзац «детерриториализации»: пересечение не только географических и культурных, но также психологических и «ментальных» границ. Идеологически неонамадизм рисуется как вызов тоталитаризму. В подобной апологии неонамадизма номад, как его определяет Э. Руссиль, это «протеева фигура с неопределенным идентитетом, некая личность, которая изменяет свой облик в соответствии со своими нуждами и желаниями», «прототип и статистический образ для мужчины и женщины XXI века»⁷².

Тотальность номадизма, с этой точки зрения, естественно, устраняет национальное, этническое и вообще культурное различие «номадов» между собой. Номадизм репрезентирует определенную гомогенность сознания — то, о чем когда-то писал Батай, оправдывавший движение как осознание трансгрессии через препятствия современного мира⁷³. Что касается туризма, то он тематизируется в этом смысле тем легче, что репрезентирует указанную возможность на пути не только виртуального, но именно реального пересечения границ.

Вероятно, туризм может быть описан как исторически эволюционировавшая форма путешествий, однако отличий между ними больше, чем сходства. Хотя в основе путешествий и туризма лежит одно и то же психологическое стремление к новому, любопытство, путешественник полагается на себя, турист — на своего гида. Путешественник идет и едет, туриста — ведут и везут. Путешественник, даже если он путешествует не один, — индивидуален, турист, даже если его тур индивидуальный, — все равно клиент, один из потребителей массового товара. Да и сам этот товар, при том что топонимически может быть приурочен к одним и тем же странам, городам, музеям, соборам, воспринимается иначе в ситуации туристического потребления. Демократическая культура — это культура потребления и, соответственно, потребительского туризма. Джек Лондон посмеялся над таким туризмом, описав в одном из своих рассказов буржуа, отправившегося в поисках острых ощущений на Соломоновы острова. Капитан корабля, на котором плывет досужий охотник за приключениями, потешаясь, организует ему поездку, в ко-

торой герою предъявляется весь набор возможной экзотики — дикари, болезни и, конечно, каннибализм, так что в результате герой хочет одного: убраться с этого острова восвояси⁷⁴. Между тем факт остается фактом: сегодня поездка в Африку и Океанию — это только вопрос денег, выбор тура. Культуры отличаются путеводителями по ним, картинками в журналах «National Geographic» и «GEO»⁷⁵. При этом простота передвижения (здесь уже неважно — реального или виртуального: с помощью того же журнала или телевизора), с какой мы оказываемся в отдаленных уголках планеты, равна принудительности освоения самых разных культур и разного культурного сознания.

В информационном пространстве современной действительности туризм иллюстрирует не содержательное, но формальное различие культур, оправдывающих содержательную же неразличимость социальной повседневности. Возможно все — потому что все возможно. «Страшные рассказы» о каннибалах в дискурсе массовой и, в частности, фольклорной культуры сегодня на равных правах соседствуют с шутками и анекдотами, нарочитый цинизм которых в общем-то закономерное следствие уравнительной аксиологии современной — содержательно «демократической» и формально «туристической» — действительности. В ряду фольклорных иллюстраций такой действительности замечателен текст, присланный на конкурс анекдотов в популярный петербургский еженедельник:

«Круиз. Корабль терпит крушение. Группа спасенных людей попадает на необитаемый остров, а там нет ничего съестного. Голодают сутки, вторые... Наконец решили, что пора бы кого-нибудь съесть. Кинули жре-

бий, он пал на молодую и красивую девушку. Жалко, конечно, но ничего не поделаешь — съели... Прошла еще пара дней. Снова кинули жребий, он пал на нового русского. Ему говорят:

— Извини, друг, но теперь съедем тебя!

Он испуганно говорит:

— Ха, братва! Так что ж вы молчали! Сейчас все уладим через пятнадцать минут.

Достает из кармана сотовый и звонит... Через пятнадцать минут прилетают два вертолета, а там еды и выпивки — завались. Люди в недоумении:

— А о чем ты раньше думал?! Молодую девчонку жалко!

Бизнесмен озадаченно говорит:

— Я думал, это входит в программу круиза»⁷⁶.

Антропологи подчеркивают значение туризма в формировании «новой реальности» современной западной цивилизации. Для описания последней Джеймс Клиффорд предлагает понятие *travelling culture* — это и «путешествующая культура», и вместе с тем «культура путешествий», то есть культура, делающая ставку на гибридный, космополитический опыт саморепрезентации⁷⁷. Так, если в одной культуре существует бой быков, а в другой правило, обязывающее мужей делиться женами, то, говоря на латинском новоязе ватиканского *Lexicon Recentis Latinitatis*, и то и другое равно понятны и равно извинительны, *sub specii fabulae americae occidentalis*. В перспективе такого «мультикультурализма» каннибализм, похоже, не менее «извинителен», чем танец фламенко. К слову сказать, образцовым примером наступающего космополитизма некоторые антропологи считают американскую кулинарию,

а именно — одновременное сосуществование в ней ингредиентов, не определяющих собою единой национальной специфики. Американская кухня, с этой точки зрения, «суммирует» другие национальные кухни, но не имеет собственной⁷⁸. В целом это кухня туриста. Старый каламбур, что человек есть то, что он ест, подытоживает данное обстоятельство вполне адекватно: «путешествующая культура» обречена утверждать себя в качестве всеядной.

Примечания

¹ См.: *Воеводский Л.* Каннибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. СПб., 1874; *Жирмунский В. М.* «Пир Атрея» и родственные этнографические сюжеты в фольклоре и литературе // *Советская этнография*. 1965. № 6; *Detienne M., Vernant J.-P.* La cuisine du sacrifice en pays grec. Paris, 1979.

² *Геродот.* История, IV, 100, 106 // *Геродот.* История: В 9-ти кн. / Пер. Г. А. Стратановского. М., 1993. С. 212, 213.

³ *Ювенал.* Сатира, 15, 77—83. Пер. Д. Недовича и Ф. Петровского // *Римская сатира*. / Сост. и научн. подг. М. Гаспарова. М., 1989. С. 336.

⁴ Там же. Ст. 95—96.

⁵ *C. Iulii Caesaris Bellum Gallicum*, VII, 77 // *Iulius C. Caesar*. Vol. 1. *Bellum Gallicum*. Lipsiae, 1968.

⁶ Ibid.

⁷ *Секст Эмпирик.* Против этиков, IX, 192—194 // *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2-х т. М., 1976. Т. 2. С. 39.

⁸ *Петроний.* Сатирикон. Пер. А. К. Гаврилова // *Римская сатира*. С. 235.

⁹ *Агацци Э.* Человек как предмет философского познания // *О человеческом в человеке*. М., 1991. С. 64—65.

¹⁰ *Favazza A. R.* Bodies under Siege. Self-mutilation and Body Modification in Culture and Psychiatry. Baltimore; London, 1996. P. 140, 142.

¹¹ *Girard R.* Violence and the Sacred. Baltimore, 1977. P. 274—280.

¹² Ср.: *Hallowell A. I.* Agression in Saulteaux Society // *Psychiatry*. 1940. Vol. 3. P. 395—407; *Kluckhohn C.* Navaho Witchcraft // *Papers of the Peabody Museum*. Vol. XXII. 1944. No. 2; *Spiro M. E.* Ghosts, Ifaluk and Teleological Functionalism // *American Anthropologist*. Vol. LIV. 1952. P. 497—503; *Bourguignon E.* The Persistence of Folk Belief: Some Notes on Cannibalism and Zombis in Haiti // *Journal of American Folklore*. Vol. 72. 1959. No. 283. P. 43—44.

¹³ Например, у Аранда: *Strelow C. Mythen, Sagen und Maerchen des Aranda Stammes in Zentral-Australien. Theil I.* Frankfurt a. M., 1907. S. 90—92 (предания, осуждающие каннибализм), в корякском фольклоре: *lochelson W. The Koryak // The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History. Vol. VI.* Leiden; New York, 1908.

¹⁴ *Плутарх. Демосфен и Цицерон, XLIX // Плутарх. Избранные жизнеописания: В 2-х т. М., 1987. Т. 2. С. 564.*

¹⁵ Подобную участь приуготовил для Наполеона, по мемуарному свидетельству Н. П. Макарова, один из русских провинциалов начала XIX в:

«— Если бы, — говорил он злобно, — взяли бы Наполеона в плен и отдали его в полное мое распоряжение, я бы... я бы заставил его съесть самого себя!

— Каким же это образом? — подхватят другие старички.

— А вот каким! Я запер бы его в пустую комнату и три дня не давал бы ему ничего ни пить ни есть. Потом вошел бы к нему в комнату с подлекарем и приказал бы отпилить ему ногу... то есть Бонапарту, а не подлекарю. После того велел бы приготовить из этой ноги разные кушанья: горячее, заливное и котлеты — и дал бы ему есть, то есть Бонапарту... Небось, съел бы окаянный!.. Голод не свой брат! Потом еще дня на три оставил бы его без пищи и затем со второй ногой сделал бы то же самое, что и с первой. То же и с руками. Ну вот таким манером и съел бы он сам себя!» (цит. по: *Бобров Е. Из истории русской литературы XVIII—XIX столетий // Известия отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. 1906. Т. XI. Кн. 4. С. 354.*)

¹⁶ *Arens W. The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy.* Oxford, 1979.

¹⁷ *Rivier P. G. Review of Arens // Man. 15 (1980). P. 203—205; Tuzin D., Brown P. Introduction // The Ethnography of Cannibalism. Society for Psychological Anthropology, Washington, 1983. P. 3; Sanday P. R. Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System. Cambridge, 1986. P. 9—10; White T. Prehistoric Cannibalism at Mancos. New York, 1992. О связи каннибализма и куры:*

Mathews J., Glasse R., Lindenbaum S. Kuru and cannibalism // Lancet. 1969. No. 2. P. 449—452.

¹⁸ *Fiddes N. Fleisch: Symbol der Macht. Frankfurt a. M., 1991. S. 155—156; Gardner D. Anthropophagy, Myth and the Subtle Ways of Ethnocentrism // The Anthropology of Cannibalism. Westport (Conn). 1999. Замечательно, что, в дополнение к традиционным представлениям белых европейцев о черных каннибалах, в современном африканском фольклоре есть истории о белых людоедах, поедающих черных африканцев: «В период 1940—1950 годов ходили упорные слухи о существовании группы европейцев, известных как мутумбула. Эти европейцы... якобы по ночам ловили людей и откармливали их солью, с тем, чтобы съесть их на праздник — рождество, Новый год или пасху» (Маалу-Бунги Л.-Л. Интерпретаторство в устной литературе // Культура. 1982. № 1—2. С. 240. См. также: Rumsey A. The White Man as Cannibal in the New Guinea Highlands // The Anthropology of Cannibalism.*

¹⁹ О связи инцеста и каннибализма на материале тихоокеанских культур см.: Бутинов Н. А. Пища, родство, инцест // Культура народов Индонезии и Океании. Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 39. Л., 1984. С. 113—119. Родство инцеста и каннибализма автор обосновывает семантическим единством актуальной для обоих случаев метафоры «поедания крови».

²⁰ Гигин. Мифы. СПб., 1997. С. 278.

²¹ *Аполлодор. Мифологическая библиотека, III, 5, 8 // Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л., 1972. С. 54; Гигин. Мифы. С. 116.*

²² См., напр.: *Jancey M. Mappa Mundi. Leominster, 1987. P. 14.* Ср. упоминание о каннибалах в устах Отелло у Шекспира («Отелло», акт 1, сц. 3).

²³ Цит. по: *Плигузов А. Текст-кентавр о сибирских самоедах. Москва; Ньютонвилль, 1993. Прилож.: С. 84—85; см. также: С. 100, 105—106.*

24 Откровение Мефодия Патарского/ Пер. Л. Н. Смольниковой // Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 24—25.

25 Там же. С. 25.

26 Там же.

27 Повесть временных лет // Художественная проза Древней Руси XI—XIII веков. М., 1957. С. 8. Ср. в том же контексте представления о еретиках-вампирах: *Oinas F. Heretics as Vampires and Demons in Russia* // *Slavic and East European Journal*. Vol. 22. 1978. P. 433—441.

28 Монтень М. Опыты. Кн. 1. М., 1992. С. 232.

29 Там же.

30 Лапланиш Ж., Понталис Ж. Б. Словарь по психоанализу. М., 1996. С. 190—191.

31 Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси, 1991. С. 274.

32 См: Там же. С. 329—331, 337—340. О каннибализме в контексте фрейдовского подхода: *Badcock C. R. The Psychoanalysis of Culture*. Oxford, 1980. P. 22—23.

33 Фрейд З. Указ. соч. С. 344.

34 Цит. по: Климент Александрийский. Педагог. / Пер. с греч. Н. Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова. 1996. С. 63. Примеч. 1.

35 Василий Великий. Нравственные правила. Правило 21 // Творения Василия Великого. Пер. Московской Духовной академии. Т. 2. СПб., 1911. С. 19.

36 *Smith J. People Eaters*. P. 80—81.

37 *Fiddes N. Fleisch: Symbol der Macht*. Frankfurt a. M., 1993. S. 242. См. также: <http://www.truthbeknown.com/cannibal.htm>

38 Ср.: *Hacker F. Materialien zum Thema Aggression*. / *Gesprache mit A. Reif und B. Schattat*. Wien, 1972. S. 70—75, 98—99; *Лунеев В. В. Мотивация преступного поведения*. М., 1991. С. 239—240.

39 См. напр.: *Sagan E. Human Aggression: Cannibalism and Cultural Form*. New York, 1974; *Cotlow L. In Search of the Primitive*. Boston, 1966.

⁴⁰ Иванова Е. В. Александр Добролюбов — загадка своего времени // Новое литературное обозрение. № 27 (1997). С. 202—203.

⁴¹ Альтман М. С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. / Сост. и подг. В. А. Дымшица и К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб., 1995. С. 81—82.

⁴² Смирнов И. П. Психодиахронологика: Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. М., 1994. С. 332 и след.

⁴³ Ср.: Там же. С. 335; *Heimonet J. M.* Negativite et communication. Paris, 1990. P. 76. См. также: *Zizek S.* Die Grimassen des Realen. Frankfurt a. M., 1993; *Oppenheimer P.* Evil and the Demonic: A new theory of monstrous behaviour. Duckworth, 1997.

⁴⁴ *Glucksmann A.* La cuisiniere et le mangeur d'hommes. Essai sur l'Etat, le marxisme, les camps de concentration. Paris, 1975.

⁴⁵ Лапланиш Ж., Понталис Ж. Б. Словарь по психоанализу. С. 190.

⁴⁶ *Smith J.* People Eaters // *Granta* 52. Winter 1995. P. 82. Ср. сцену из «Игрока» Ф. М. Достоевского, где герой признается Полине: «Знаете ли вы, что я когда-нибудь вас убью? Не потому убью, что разлюблю или приревную, а — так, просто убью, потому что меня иногда тянет вас съесть» (*Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1982. Т. 3. С. 334).

⁴⁷ *Кисина Ю.* Полет голубки над грязью фобии. М., 1993.

⁴⁸ *Melnik J.* Les parias d'Eden. Paris, 1997.

⁴⁹ Ср.: *The Aurum Film Encyclopedia. Horror.* / Ed. by Phil Hardy. Aurum Press, 1996. См также: <http://horror-film.about.com/msub16.htm?iam=ma>

⁵⁰ Книга Мормона. Новые Свидетельства об Иисусе Христе. Солт Лейк-Сити, 1988. С. 540. Аналогии процитированному пассажиру легко обнаруживаются сегодня в сочинениях, сам жанр которых, как кажется, типологически очень напоминает «Книгу Мормона». Это жанр «фэнтэзи».

⁵¹ Напр.: *Стеффон Дж.* Сатанизм и новое язычество. М., 1997. С. 96 и др. Ср.: *Nola A. di.* Der Teufel. Wesen, Wirkung, Geschichte. München, 1990. S. 289, 311, 316 ff.

⁵² Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 40—41, 46—48. В книжке об обвинениях в сатанизме Ж. Ляфонтен отвечает на вопрос, почему обвинения эти, особенно со стороны детей, столь устойчивы (при том что свидетельства о сатанизме оказываются, как правило, не соответствующими действительности): потому, отвечает автор, что сексуальные преступления против детей столь чудовищны и необычны, что понять их можно только если связать их с источником некоего свехъестественного зла и его служителей. С другой стороны, вера в существование тайных сект сатанистов помогает смириться с неспособностью властей защитить детей от сексуальных преступлений (*La Fontaine J. S. Speak of the Devil: Tales of Satanic Abuse in Contemporary England*. Cambridge, 1997).

⁵³ Stevens Ph. Satanism: Where are the Folklorists // New York Folklore. Vol. XV. Nos 1—2. 1989. P. 19—20.

⁵⁴ За рубежом. 1990. № 51. С. 12.

⁵⁵ См.: Специальный выпуск журнала *Rock City: Death City*—1 (СПб., 1993). С 1990 по 1996 г. вышло шесть альбомов группы с приложением текстов песен. Менее свирепы тексты другой «каннибалической» группы, *Fine Young Cannibals*.

⁵⁶ Цит. по кн.: *Стеффон Дж.* Сатанизм и новое язычество. С. 51.

⁵⁷ *MacCulloch J.* The childhood of fiction. A study of Folk-tales and primitive Thought. London, 1905. Ch. X; *Warner M.* No go the Bogeyman. Scaring, Lulling and Making Mock. P. 63—66, 301—325.

⁵⁸ *Bottigheimer R. B.* The face of Evil // *Fabula*. Bd 29. Heft. 3/4. 1988. S. 326—341. Cp.: *Thomsen C. W.* Menschenfresser in der Kunst und Literatur. Wien, 1983.

⁵⁹ *Новичкова Т. А.* Два мира — земной и космический — в современных народных легендах // *Русская литература*. 1990. № 1. С. 135.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ *Bengt of Klintberg.* Review in: *Brunvand J. H.* The Vanishing Hitch-hiker. American Urban Legends and their Meanings. New

York, London, 1981 // ARV. Scandinavian Yearbook of Folklore. 1981. Vol. 37. P. 189. См. также: *Langer M.* Le Mythe de l'enfant roti // *Revue française de psychoanalyse*. 1952. Т. 16. Заметим, что некоторым этнологам роль женщин в каннибализме представляется вообще особенной. Для К. Леви-Стросса такая роль — результат семиотической реализации оппозиции «мужское/ женское — человеческое/ нечеловеческое, враждебное человеку» (*Levi-Strauss C.* Cannibalism and Ritual Transvestism // *Levi-Strauss C.* Anthropology and Myth. Lectures 1951—1982. Oxford, 1987), для Дж. Гузателли — наследие оргиастических ритуалов с участием женщин (*Gusatelli G.* Ucci, Ucci: Piccolo manuale di gastronomia fiabesco. Milano, 1983). Феминистский взгляд на предмет такого мнения: *Bottingheimer R. B.* The Face of Evil. S. 328, ff. Примером популярной рецепции проблемы может служить «мужской» веб-сайт, посвященный женскому насилию и, в частности, женскому каннибализму: <http://www.vix.com/pub/men/battery/cases/cannibal.html>

⁶² Новичкова Т. А. Цит. соч. С. 135. Те же аналогии находим в гаитянских представлениях о каннибалах: «Удачливых людей следует так же опасаться, как оборотней и демонов, они сами «едят» людей или это делают зомби, которыми они владеют» (*Bourguignon E.* The Persistence of Folk Belief: Some Notes on Cannibalism and Zombis in Haiti. P. 43).

⁶³ *Warner M.* No go the Bogeyman. Scarring, Lulling and Making Mock. P. 107—109, 136 ff.

⁶⁴ Фольклорный театр. М., 1988. С. 93. Ср.: С. 98.

⁶⁵ См., напр.: *Hayles N. K.* How We became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics. Chicago, 1999.

⁶⁶ Ср.: *Welsch W.* Ästhetisches Denken. Stuttgart, 1990. S. 13 ff.

⁶⁷ *Attali J.* L'ordre cannibale. Vie et mort de la medecine. Paris, 1979 (нем. изд.: Die kannibalische Ordnung. Von der Magie zur Computermmedizin. Frankfurt; New York, 1981).

⁶⁸ См., например, книги, посвященные делу Даммера: *Masters B.* The Shrine of Jeffrey Dahmer. New York, 1976; *Tithe-*

cott R. Of Men and Monsters: Jeffrey Dahmer and the Constuction of the Serial Killer. Wisconsin, 1997. О Спесивцеве: *Bennet V. Cannibalism Latest Gruesome Symptom of Russia's Social Ills* // Los Angeles Times. 1997. May 25. P. A; Совершенно секретно. 1997. № 10; Полицейская газета. 1997. № 33. Спесивцев пишет сентиментальные стихи о смерти возлюбленной и собственном влечении к смерти: «Но я все же верю, на бескрайнем небе / Звездочкою новой жизнь твоя взойдет, / И всегда надеюсь — свет твой негасимый / До меня, родная, от тебя дойдет. / Этот свет все ближе — я его уж вижу. / Я иду навстречу, все быстрее спешу. / Как я рад, что скоро голос твой услышу / И в глаза твои вновь смогу взглянуть», и т. д. В другом стихотворении филиппики о невыносимой реальности социального («Человечье равнодушие, одиночества удушье, / Злоба черная людская, каждый год война пустая, / Проститутки то и дело каждый день торгуют телом» и т. д.) дополняются апологией личного и при этом «гастрономически» выражаемого волнения: «А быть может — нет желанья от рекламного питания?» (Ксерокопии с оригиналов в архиве автора настоящей статьи).

⁶⁹ http://www.pacificnews.org/jinn/stories/4.17/9808_cannibalism.html

[http://www.pathwaytodarkness.com/facts/criminalvamp;](http://www.pathwaytodarkness.com/facts/criminalvamp)

<http://www.head-hanting.com>

<http://www.i-depth.com/P/r/ry03191.frm.forum!msg/236.html>

<http://www.artnet.net/acharya/truth/cannibal.htm>

<http://www.cynicism.com/ultima/list/msg00166.html>

<http://www.netspace.org/indy/issues/04—17—97/features3.html>

http://www.glowingcoast.demon.co.uk/bitsbobs/b_canibl.htm

<http://www.heretical.com/cannibal.html>

⁷⁰ *Langton J. My life as a cannibal* // The Sunday Telegraph. December 6. 1998.

⁷¹ *Базуальдо К. XXIV биеннале в Сан-Паулу: Антропофагия и неолиберализм* // Художественный журнал. № 24. (<http://www.guelman.ru:8084/xz/362/xx/24/x2412.htm>)

⁷² *Rossel E.* Cybersociety, Nomads, and A New Open-End Humanism for The 21st Century // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 6. СПб., 1998. С. 337.

⁷³ *Савчук В. В.* Кровь и культура. СПб., 1995. С. 14, 50—51. См. также: *Гурин С.* Путешествие, паломничество, туризм // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 3. С. 178—190.

⁷⁴ *Лондон Дж.* Страшные Соломоновы острова // Лондон Дж. Соч. Т. 3. М., 1955. В «Правдивом рассказе Кукеля» (М., 1912), из которого мы взяли эпиграф для настоящей статьи, в плену у людоедов оказываются два подростка, бредящие путешествиями и бегущие из родительского дома. Людоеды здесь, в отличие от рассказа Дж. Лондона, настоящие.

⁷⁵ О роли «National Geographic» в формировании этнокультурных представлений «среднего класса» американцев см.: *Lutz C. A., Collins J. L.* Reading National Geographic. Chicago, 1993. Авторы называют NG (выходящий с 1915 г.) не просто журналом: для американского потребителя это «эволюционная хроника», «воспоминание», содержащее «мир между двумя обложками» (р. 19, 20).

⁷⁶ Уик-энд. Петербургский телезритель. 1999. № 68. С. 48.

⁷⁷ *Clifford J.* Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge, 1997. P. 24.

⁷⁸ *Mintz S. W.* Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture and the Past. Boston, 1996. P. 121. Гораздо более сдержанно социальные и медицинские последствия этого обстоятельства обсуждаются в кн.: *Steingarten J.* The Man who ate everything. And other gastronomic feats, disputes, and plesurable pursuits. New York, 1998.

«ПРАВО КУРИТЬ»: К СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ КУРЕНИЯ В XX ВЕКЕ

...от курения становится хриплым голос, чернеют и портятся зубы, появляется хронический кашель, нежная кожа приобретает землистый оттенок, страдают вкусовые ощущения, ухудшается обоняние, происходит повышенное слюноотделение.

Акад. Ф. Г. Углов «Из плена иллюзий»

Человек никогда не наслаждается табаком по-настоящему, пока не решит, что это ему вредно.

У. Фолкнер «Дым»

Основными аргументами в спорах, которые ведутся сегодня вокруг производства и потребления табака, являются доводы врачей: медицинская статистика более или менее единодушно свидетельствует, что курение наносит или способно нанести вред как самому курильщику, так и его окружающим, и даже их потомству. В последнем случае курение, естественно, перестает

быть личным делом самого курильщика и дает повод к новым — и уже не только медицинским — дебатам¹. При общераспространенности негативного отношения к курению, любопытно заметить, однако, что в исторической ретроспективе медицинская переоценка курения является событием фактически весьма недавним и при этом не свободным от противоречий, которые не решаются в рамках самой медицинской науки. Менее ста лет назад курение считалось эффективным средством против болезней, которые сегодня рассматриваются как результат курения². Воздействие никотина на курильщика и сегодня не оценивается только негативно: врачи пишут о благотворном действии курения при отдельных гинекологических и акушерских состояниях, сердечно-сосудистых заболеваниях, воспалительных и иммунологических нарушениях и т. д.³ Стимулирующее и депрессивное воздействие, которое никотин оказывает на центральную нервную систему, способствует повышению внимания и когнитивной функции⁴ и, вероятно, может оказаться стоящим вреда, наносимого курением в других отношениях⁵. Как бы то ни было, история курения свидетельствует, что дискуссии вокруг курения во всяком случае не сводятся только к медицинским аргументам. Джордан Гудмэн, автор одной из последних работ, посвященных истории распространения табака, справедливо считает, что история и роль курения наилучшим образом может быть понята в терминах социокультурной зависимости человека от его собственных способов мировосприятия и саморепрезентации⁶. Важно понимать, что курительный табак — это прежде всего культурный артефакт, определяемый в своем функционировании взаимодействием различных

составляющих. В той степени, в какой курение имеет отношение к человеческому организму, оно, естественно, является темой физиологии и психологии, поскольку же курение относится также и к «экстрасоматическому» (мировоззренческому, идеологическому) контексту, оно — элемент культуры и, говоря словами Лесли А. Уайта, предмет специфической символизации, «символат», требующий исторического и культурологического подхода⁷.

В качестве широкого социального явления курение, как известно, распространяется благодаря открытию Нового Света, знакомству европейцев с индейским обычаем курить табак и поставкам табака в Европу, то есть не ранее 1492 года⁸. Кэтрин Келл подчеркивает важность данного обстоятельства с культурологической и, в частности, фольклористической точки зрения: это тот пример, когда историкам культуры нет нужды объяснять возникновение связанных с курением обычаев глубокой древностью. Знание о курении накапливается и трансформируется в контексте традиций, которые могут считаться сравнительно прозрачными для исследователя европейской культуры. История курения обладает в этом смысле тем замечательным преимуществом, что позволяет задаться вопросом о механизме социокультурных инноваций. Какие факторы способствовали популяризации курения на европейской почве? Почему оно стало и по сей день остается актуальной темой не только специализированного (научного, медицинского), но также, как я попытаюсь показать ниже, не специализированного — фольклорного дискурса?

* * *

В приложении к курению понятие «фольклор» наиболее естественно истолковывается в своем прямом и буквальном значении — в значении определенной *обучающей* практики, демонстрации «народного знания»⁹. Саймон Броннер напоминает о соответствующем значении слова «фольклор» и подчеркивает его эвристическую ценность:

«Фольклорное знание основывается на навыках, добытых путем неформального обучения. Такое знание выражается в действии и, возможно, в обычае. Рассказывание порождает повторяемый рассказ, именование — имена, процесс ремесленничества — ремесла. Народное знание описывает определенные типы привычного поведения, заданного намерениями и идеями — моделями и кодами, — зависящими от специфики обстоятельств и самих субъектов действия. При важности аналогий и взаимосвязей, проявляемых в этих обстоятельствах, смутное представление о группе становится тем определеннее, чем чаще мы ищем регулярности в собственной жизни и в проявлении самих себя»¹⁰.

С учетом сказанного заметим, что курение является результатом и причиной фольклорного знания в том отношении, в каком оно допускает вопрос: «Откуда мы узнали о курении, что мы говорим о том, почему и как мы курим (или не курим)?»

В исторической ретроспективе ответ на вопрос, откуда европейцы узнали о курении, не представляет особых сложностей. Любопытнее то, что знание о курении первоначально формируется как медицинское, причем

в явном противоречии, как сегодня ясно, с тем смыслом, который вкладывали в курение народы, у которых оно было заимствовано. Кэтрин Келл считает данное обстоятельство важнейшим фактором, определившим, с одной стороны, своеобразную рационализацию, а с другой, самостоятельную мифологизацию курения на европейской почве. Столкнувшись на новых землях с новыми и неизвестными для себя болезнями, европейцы не обращают большего внимания на ритуальную специфику любопытного обычая, а воспринимают употребление табака в функции лечебного средства¹¹. Известные у индейцев способы такого употребления — курение табака с помощью трубок и в виде сигар, жевание, нюхание, выпивание растворенного табака в воде — описываются европейскими путешественниками и их комментаторами как лечебные и профилактические средства против расстройства желудка, астмы, катара, змеиных укусов, легочных заболеваний, головной боли, опухолей, открытых ран, ожогов. Одной из распространенных точек зрения в это время становится убеждение в том, что курение табака помогает против сифилиса¹².

Центром распространения табака в Европе становится первоначально Португалия: молва о целебных свойствах чудо-растения разносится торговцами и специальными посланниками, приезжающими в Португалию в ожидании товара. Среди таких посланников особая роль принадлежит французу Жану Нико (Jean Nicot), ставшему поборником и пропагандистом нового средства после удачного самолечения. Страдая головными болями, Нико лечится, используя припарки из табачных листьев и сока. Тем же составом он лечит

лицевую язву у одного из своих знакомых, а также заживает рану после случайной ампутации пальца. Рассылая собственное снадобье светилам медицины и политики (в частности, Екатерине Медичи), Нико закрепляет за табаком складывающуюся репутацию панацеи, а само его имя со временем становится нарицательным в научном названии табака (никотин)¹³. Мода на табак достигает своего медицинского апогея к 70—80-м годам XVI века: так, испанский врач Монардес, не упоминающий о табаке в первом издании своего лечебника (1565), во втором (1571) приводит длинный список болезней, которые можно вылечить с помощью табака (это рак, простуда, головные боли, астма, желудочные спазмы, подагра, глисты, женские болезни). Переводчик Монардеса на латинский язык Чарльз Клузиус дополняет перечень излечиваемых с помощью табака недугов и заключает его тем, что табак является средством от всех болезней. Голландский врач Эверард называет свою книгу о табаке «*De herba rapasea*» (1587). При общем согласии в целебных свойствах табака, ведущие врачи Западной Европы (среди них — Циглер, Виттих, Неандер, Франкен) спорят только о том, какой из возможных способов его употребления считать предпочтительным, а также о том, каким должен быть сам табак — свежим или высушенным, холодным или горячим, должен ли он употребляться в чистом или смешанном виде, в виде листьев или порошка, нужно ли его курить, нюхать, делать с его помощью ингаляции или пить как настой¹⁴.

Использование табака в качестве признаваемого официальной медицинской наукой целебного средства остается популярным по меньшей мере до середины

XVII века и поддерживается, как показывает Келл, ведущей медицинской теорией того времени — теорией гуморов. Общей предпосылкой теории гуморов полагается убеждение в том, что все вещи являются результатом комбинации четырех исходных элементов (воздуха, огня, земли и воды) и составляющих их свойств (влажности, тепла, холода и сухости: так, вода — это композиция влажности и холода, огонь — сухости и теплоты и т. д.) Взаимодействие четырех свойств определяет функционирование природных процессов и их характер, зависящий от степени равновесия этих свойств между собою. В человеческом организме четверем элементам и составляющим их свойствам соответствуют четыре показателя — четыре жидкости (гуморы): кровь, желтая желчь, черная желчь и флегма. Здоровое состояние организма определяется балансом исходных элементов, при этом для разных людей такой баланс является разным и зависящим от доминантной роли одного из гуморов: различаются люди с преобладанием гумора крови (сангвиники), желтой желчи (холерики), черной желчи (меланхолики) и флегмы (флегматики)¹⁵.

Лечение больного организма заключается в восстановлении необходимого баланса. Такому восстановлению, как предполагается, содействуют определенные процедуры, либо возмещающие организму недостаток гуморов, либо, напротив, освобождающие его от их избытка. Знаменитый пример последней процедуры — кровопускание, избавляющее организм от «избыточного» гумора крови. Использование табака признается как одна из соответствующих лечебных процедур. Медики в XVI и XVII веках считают, что целебное действие табака заключается в его необыкновенной способ-

ности восстанавливать гуморальный баланс организма за счет тех свойств, которые в табаке наличествуют и могут быть из него извлечены: так, например, при простудных заболеваниях — курение восстанавливает гуморы теплоты, при жаре — гуморы холода. Считается также, что, проникая в различные участки тела, табачный дым «проветривает» их и выводит из них испорченные гуморы через рот — в выдыхаемом дыме и слюне. Бартоломей Шимпер писал в 1660 году, что курение способствует сжатию мозга и тем самым «выжимает» из него избыток влаги¹⁶. В Англии, население которой в общей массе пристрастилось к курению раньше, чем в других странах Западной Европы, причина этого пристрастия объясняется современниками Шимпера тем, что в условиях дурного климата курение «рассеивает пагубные гуморы в мозгу»¹⁷.

Надежды на целебную эффективность табака особенно возрастают во время вспышек эпидемий. Судя по письменным и археологическим материалам, курение является одной из наиболее общих предохранительных мер во время лондонской эпидемии чумы 1614 года, эпидемии чумы в Дании 1636 года, а также чумной эпидемии, охватившей в 1665 году большинство стран Западной Европы. В некоторых случаях курение не просто рекомендуется, но вменяется гражданам в обязанность. По воспоминаниям одного из современников, воспитатели аристократического колледжа в Итоне заставляют в это время курить своих подопечных под угрозой порки¹⁸. Раскопки захоронений тех лет, произведенных в начале XX века, обнаружили огромное количество глиняных трубок (так называемых волшебных или кельтских трубок: *fairly pipes*, *Celtic pipes*). По ряду

источников можно судить, что отношение к употреблению табака наделяется в это время не только медицинским, но также магическим смыслом: табак и трубка часто выступают в роли амулета, с которым нельзя расставаться и который кладется на ночь возле постели¹⁹.

Мнение о том, что курение помогает при борьбе с инфекциями, окажется актуальным еще не раз даже тогда, когда медицинские соображения о пользе табака отступят прямо перед противоположной аргументацией. Так, при эпидемии холеры в Лондоне в 1822 году современники отмечают использование сигар в качестве профилактического средства: их курят как мужчины, так и женщины. С 60-х годов XIX века, когда медицинское доверие к гуморальной теории сходит на нет (в первую очередь, благодаря открытию Рудольфом Вирховым клеточной структуры организма), доводы, поддерживающие прежнее убеждение в лечебных свойствах табака, становятся доводами о возможности табака разрушать болезнетворные клетки и убивать бактерии. Врачи курят сами и рекомендуют это делать другим, а табак вплоть до 20-х годов нашего столетия используется в качестве ингредиента обширного ряда лекарств от различных болезней (простудные и легочные заболевания, головные боли, грыжа, аллергия носовых пазух, чахотка, внутренние болезни)²⁰.

Медицинская переоценка курения происходит по мере понятного разочарования в надеждах, возлагаемых на целительную силу табака. Первые протесты против курения в Западной Европе возникают из рациональных сомнений в его медицинской пользе. Так, например, не слишком верит в эту пользу английский ко-

роль Карл I, заметивший однажды, что лечебная эффективность табака кажется сомнительной уже потому, что врачи его равно предписывают для лечения подагры и головных болей, что же касается веры некоторых врачей в антисифилитическое действие табака, то это еще нужно доказать: болезни индейцев — это одно, а болезни англичан — другое²¹. Аналогичное сомнение высказывается в 1602 году в анонимном памфлете, напечатанном в Англии под названием «Работа для трубочистов: предостережение от курения». Здесь же автор полагает, что курение утяжеляет и огрубляет гуморы, ведет к разрушению мужского семени и тем самым к прекращению деторождения. Дополнительным к той же идее становится мнение о том, что курение табака ослабляет мужскую силу и приводит к импотенции. Убеждение это было, по всей видимости, достаточно распространенным: его разделяют не только некоторые врачи, но также католические священники. Последние извлекают из этого убеждения даже некоторую пользу и оправдывают курение как ограду собственного целомудрия. Но понятно, что перспектива целомудрия мало кого радует, кроме священников. Историки сообщают об инциденте, происшедшем в начале XVI века на Цейлоне, где португальские солдаты вопреки офицерскому приказу курить табак (в качестве средства против местной инфекции) отказываются это делать, аргументируя это тем, что курение вызывает импотенцию²². Спустя три века в «Трактате о современных возбуждающих средствах» (1839) Бальзак солидаризуется с тем же убеждением и иллюстрирует его историей об одной даме, которой удастся избежать близости с мужем благодаря поощрению его в потреблении табака. «Через

три года жевания табака, курения трубки, сигар и сигарет, вместе взятых, она стала одной из самых счастливых женщин в королевстве. У нее был супруг, но не было супружеских обязанностей»²³. Замечательно, что в развитие разделяемого им убеждения Бальзак приводит этнологические и даже своего рода геополитические аргументы: «Курящие народы, такие, как голландцы, которые первыми в Европе пристрастились к курению, по большей части вялые и апатичные, население Голландии растет медленно. Рыба, соленья и очень крепкое туренское вино, вино из Вуврэ, которое голландцы потребляют в избытке, борются с влиянием табака; но Голландия всегда будет принадлежать первому же завоевателю; она держится только благодаря зависти других государств, которые никогда не допустят, чтобы Франция прибрала ее к рукам»²⁴.

Разрозненные свидетельства о вреде, наносимом курением здоровью, были в значительной степени укреплены после исследований 1940—1950-х годов (пионерским из них стало опубликованное в 1956 году обобщение клинических материалов по наблюдениям 40 тысяч практикующих врачей²⁵). К середине 1970-х годов перечень опасностей, подстерегающих курильщиков, включал в себя болезни дыхательных путей, рак легких, болезни коронарных сосудов, ишемическую болезнь сердца, преждевременное прерывание беременности и т. д. Главным критерием оценки в популяризации этого мнения выступают статистические данные, и хотя отдельные ученые (в частности, такой знаменитый психолог, как Ханс Айзенк²⁶) оспаривали и продолжают оспаривать корректность статистической связи между наличием заболевания и фактом курения вне учета

причин, способных вызвать ту же болезнь и без участия никотина, риторика доказательств вреда курения строится сегодня, как правило, по схеме: «При целом ряде заболеваний коэффициент смертности у курящих в несколько раз выше, чем у некурящих. Так, при бронхите и эмфиземе уровень смертности выше у них в 6 раз, при раке гортани — в 5 раз, раке пищевода и желудка — в 3 раза, при болезнях кровообращения — в 2,5 раза» и т. п.²⁷ Для историка медицины результат совершившейся переоценки курения выглядит сегодня вполне очевидным. Большинство медиков, а вместе с ними большинство населения цивилизованных (с европоцентристской точки зрения) стран, разделяют мнение о потенциальном вреде курения. Вопрос же, который встает в данном случае перед социологом и исследователем культуры, заключается, однако, вот в чем: каков *мировоззренческий эффект переоценки курения в практике социального поведения?* Ведь очевидно, что курение, хотя в целом и осуждается, остается существенной приметой современной повседневности и современной культуры.

* * *

Современные врачи спорят, сопоставимо ли воздействие никотина на курильщика с действием наркотиков. Вероятно, прямых аналогий в данном случае нет: привыкание к курению носит не столько физиологический, сколько психологический характер²⁸. Стремление объяснить причины, лежащие в основе поведенческой мотивации курильщиков, породило ряд психологических типологий курения. Наиболее дробной из них является классификация, выделяющая семь факторов ку-

рения: беспокойство, привычка, подражание, способ самовозбуждения, социальная прерогатива, удовольствие от вкуса, обычай²⁹. Однако сложность и ненадежность этой и других классификаций³⁰ заключается, как справедливо подчеркивает психолог Т. Блоу, в том, что классификационные схемы делают упор на индивидуальной природе поведения курильщика. Между тем остается неясным, на что, собственно, указывают данные схемы — на различие самих курильщиков, на то, что разные курильщики преследуют разные цели, или на то, что курильщики просто варьируют свое поведение в зависимости от различных условий внутреннего и внешнего порядка»³¹.

Для пробующего курить ребенка курение — это прежде всего признак взрослого поведения и вообще взрослости. Примеры Тома Сойера и Гекльберри Финна здесь вполне иллюстративны. Научение курению часто описывается как событие определенного ритуала, инициации, удостоверяющей самому ребенку и (или) его окружению его социальную (возрастную и половую) дееспособность, интегрирующее его в ряды взрослых³². Век назад Лев Толстой видел в этом обстоятельстве даже дополнительный аргумент против курения. Задаваясь вопросом: «Когда начинают курить мальчики?» — Толстой отвечает на него так: «Почти всегда тогда же, когда они теряют детскую невинность»³³. Как бы то ни было на самом деле (при том что некоторые исследования отмечают и такую корреляцию³⁴), с социологической точки зрения существенно, что символические аналогии такого рода остаются расхожими и устойчивыми по сей день. Среди литературных иллюстраций на этот счет напомним о знамени-

той в 1970-е годы повести Бориса Балтера «До свидания, мальчики!», герои которой — подростки, подтверждая твердость своего решения «стать окончательно взрослыми», перво-наперво покупают пачку папирос, при этом раскуриванию купленной пачки придается демонстративно-знаковый характер:

«Мы купили коробку „Северной Пальмиры“. Одну на троих. Лучше было купить три пачки папирос подешевле. Я это понял позже, когда мне то и дело приходилось лезть в карман за папиросами. Сашка требовал папиросу, как только видел хорошенькую девушку. А хорошенькие на улицах нашего города попадались на каждом шагу. Витька тоже ударился в разгул и не хотел отставать от Сашки. Это меня больше всего злило. Витька заламывал мундштук папиросы, — черт его знает, где он это видел, — и принимался его жевать до тех пор, пока папироса не размокала. Тогда он ее выплевывал и требовал новую»³⁵.

О физиологическом удовлетворении от курения речь в таких случаях, как правило, не идет. Часто напротив: «первое курение» дается с трудом и не без болезненных последствий. Психологически и этнографически научение курению в наибольшей степени близко в этом пункте к так называемым обрядам перехода, и аналогия эта оказывается тем справедливее, что обычно негативное отношение родителей к курению собственного ребенка естественно объясняется в данном случае не только заботой о его здоровье, но также и тем обстоятельством, что ставит под угрозу саму родительскую опеку (пусть даже в виде той же заботы о здоровье). Дискомфортный опыт первого курения — как и «взрослое» указание на его вред — является фактором,

удовлетворяющим необходимости физиологического и психологического преодоления актуальной инициационной границы (что находит косвенное подтверждение в медицинской статистике, свидетельствующей, что подростки с симптоматикой депрессии, болезненно переживающие «переломный» возраст, более, чем другие, склонны начинать курение³⁶). Таков вызов опасности, без которой искомое «посвящение» считается недействительным. В этом смысле, помимо текстов и высказываний, прямо или косвенно выражающих половозрастную специфику курения (например: «Ребятишкам на молочишко, старику на табачишко»³⁷), для поддержания инициационного статуса курения особенно существенны речевые и поведенческие ситуации, позволяющие обыгрывать курение как сознательный вызов обществу и (или) здоровью (например: «Куренье вред, куренье яд, а я курю и очень рад», «Кто не курит и не пьет, тот здоровеньким помрет» и т. д.). Внимания заслуживает демонстративная «дополнительность» курения к таким атрибутам «вызывающего» молодежного поведения как, например, публичное сплевывание или нецензурная брань, а также конкретные способы поведенческой формализации самого курения. Начиная курить, как правило, не просто курит, но подчеркивает процесс курения — особым образом прикуривает, держит сигарету или папиросу, выдыхает дым, стряхивает пепел, отбрасывает окурки. Для молодежной среды такая формализация важна и ценностно отмечена.

В контексте инициационных аналогий получает свое объяснение и такая особенность молодежных нарративов о курении, как устойчивость связываемых с

курением эротических, сексуальных, обценных мотивов, а также соответствующих правил вербального и поведенческого этикета (см., например, присловья, обыгрывающие названия папирос и сигарет: «Беломор», «Север», «Oral», анекдоты на тему «King size», запрет давать прикуривать, держа сигарету между указательным и средним пальцами, и т. д.³⁸). Специфическая семантизация курения как атрибута мужского и вообще взрослого поведения выражается в разнообразии «магических» манипуляций, связываемых с курением в подростковом и, не в последнюю очередь, женском кругу. Это — приметы, гадания и даже своеобразные заклинания, в большей или меньшей степени выявляющие характерную инициационную телеологию. Приведем для примера гадания, распространенные в конце 1980-х годов среди школьниц С.-Петербурга. Гадающая загадывает желание. Для этого она раскрывает пачку сигарет и вытряхивает из нее сигарету так, чтобы ее можно было вынуть из пачки зубами, не прикасаясь к сигарете руками. Затем сигарету прикуривают. После этого к ней можно прикасаться руками. Затем гадающая курит сигарету, не стряхивая пепел. Нужно внимательно следить за тем, в какой момент пепел упадет. Если он падает в тот момент, когда гадающая затягивается, то желание сбудется. Если пепел падает тогда, когда сигарета находится в руке, оно не сбудется. Если во время курения сигарета погасла раньше времени, значит, о курящем кто-то думает. Если во время курения сигарета тлеет только с одного бока, это также значит, что о курящем кто-то думает. При этом можно загадать на того, кто думает: если он загадан правильно, сигарета начнет тлеть и с другого

бока. Если в сигарете прогорела дырочка, это к несчастью. По женскому объяснению последней приметы, дырочка в прогоревшей сигарете — это окошко, через которое уведут любимого парня. Дать прикурить парню от сигареты, не вынимая ее изо рта, означает поцелуй. В ряду соответствующих поверий упомянем также записанную в конце 1980-х годов «присушку», использующую традиционные для заговора перформативные формулы, но усиливающую их за счет инновативной семантики курения. Исполнение текста сопровождается курением:

Царь дым-дымок (*дуешь на спичку*),
Сделай милость (*затяжка*),
Приворожи раба Божьего (*и. о. ф.*) (*затяжка*),
Чтобы он ел — не наедался (*затяжка*),
Чтобы пил — не напивался (*затяжка*),
К рабе Божьей (*и. о. ф.*) (*затяжка*),
Как корова к теленку (*затяжка*),
Как утка к утенку (*затяжка*),
Чтобы слово мое крепче камня было (*затяжка*).
Аминь (*затяжка*).
Аминь (*затяжка*). Аминь (*затяжка*)³⁹.

Ограничиваясь приведенными примерами, заметим, что «магическая» роль связанных с курением примет и поверий (свое значение в этих случаях может иметь название⁴⁰, форма сигарет или папирос, качество табака и т. д.) представляется менее удивительной, если учитывать указанный выше социокультурный парадокс: демонстрируемое курением преодоление «детского» опыта обратимо к преодолению связываемой с этим опытом социальной аксиологии. Курение соотносится

с тем, что отвергает или по меньшей мере парадоксализует «инфантильную» нормативность, «асоциализует» саму социальность.

При всей распространенности курения, последнее традиционно служит изображению антиобщественного поведения. Популярный образ отрицательного героя — будь то уголовник или просто хулиган — это, как правило, еще и образ курильщика. Особенно важно, что представление такого рода стереотипизировано и укоренено уже в детском возрасте, причем можно видеть, что, помимо безотчетных страхов перед взрослыми, существенную роль в устойчивости этого стереотипа играет дискурс, специально ориентированный на ребенка: детская литература, мультипликационные и художественные фильмы и т. д. (см., например, образ Волка из мультфильма 1970-х годов «Ну, погоди!»⁴¹). Представление о курильщике варьирует для ребенка, таким образом, между представлением о взрослости и о некоторого рода вседозволенности: тот, кто курит, находится как бы вне тех правил и запретов, которые определяют, с одной стороны, детскую, а с другой, нормативную жизнь вообще, ему разрешено то, что запрещено другим. Детский и подростковый фольклор здесь, пожалуй, наиболее непосредствен: мир, в котором можно курить, это мир, в котором можно все что угодно.

Если б я был султан, я б имел мопед,
Мотоцикл «Урал» и велосипед,
Вот иду и курю «Беломорканал»
Светофор подмигнул, я его сломал⁴².

Выражаемое курением «антиповедение», понятно, в большей степени символично, нежели реально. Психолог

мог бы увидеть в данном случае интериоризацию, нацеленную на снятие фрустрационного стресса за счет воображения⁴³, и то, что курение может быть средством такой интериоризации, восполняя некий эмоциогенный разрыв между необходимым и возможным, повседневным и действительным (*a realibus ad realiora*). Курение не только мыслится, но и риторически утверждается в качестве необходимого или даже достаточного условия такого восполнения. Вспомним, например, знаменитую в начале 90-х годов песню Виктора Цоя: «Но если есть в кармане пачка сигарет, / Значит, все не так уж плохо на сегодняшний день». Это — минимум, который как бы еще позволяет мириться с невзгодами (В. И. Даль приводит поговорку: «Табаку за губу, всю тоску забуду»⁴⁴), тот предел, приближение к которому означает действительную опасность. В русском языке такая ситуация хорошо описывается выражением «Дело — табак» (по объяснению М. И. Михельсона, выражение это пришло из бурлацкой среды и первоначально имело в виду высокую воду, то есть доходящую до шеи, на которую бурлак привязывал кисет с табаком⁴⁵). Курение знаменует финал — положительный или негативный. Оно — мелочь, которая стоит многого: сказать, что что-то случилось «ни за понюх табаку», — значит определить крайнюю степень дешевизны, но заплаченной за что-то существенное; «не по носу табак» — не по средствам, не по силам⁴⁶. В воровском жаргоне «закуривать», «закурить» — значит «прийти к сознанию, что дело не удалось, потеряно, проиграно», «убедиться, что совершить преступление не удалось»⁴⁷.

В целом не будет, вероятно, ошибочным утверждать, что социальная семантика курения так или иначе предполагает «метод от противного» — курение наде-

ляется позитивными значениями вопреки правилам нормативного долженствования, этической и эстетической традиции, причем возможность негативной оценки курения, похоже, не менее важна для самих курильщиков, чем для их оппонентов. В научном дискурсе XX века особую роль в объяснении курения сыграл, как известно, и до сих пор продолжает играть психоанализ. Замечу, однако, что само психоаналитическое истолкование курения — свидетельство не только психологического, но и социального порядка, не только научно-го, но также «фольклорного» дискурса.

Психоаналитики описывают курение в связи с сосанием и понятием оральности. Речь ведется либо об оральном выражении сексуального или агрессивного влечения, либо о воссоздании в чувствах и в фантазии состояния младенческого опыта⁴⁸. И в том и в другом случае курение описывается как оживляющее инфантильные влечения и способствующее достижению неких идеальных состояний, связываемых с удовлетворением инстинктивных потребностей — в первую очередь чувств защищенности, «утробности» и сытости. Не оспаривая такой интерпретации в целом, следует все же учитывать важное обстоятельство. Как отмечают Сандлер и Дэйр, «феномены, которые в дескриптивном значении могут быть оральными, с психодинамической точки зрения не обязательно являются выражением оральных желаний-влечений»⁴⁹. В отношении к курению оговорка эта представляется тем более справедливой, что курение не описывается и не воспринимается только как сосание. Помимо сосания курение — это также дым и огонь. Бальзак, как известно, даже выдвинул на этот счет соответствующую «аксиому»: «Курить сигару — значит курить огонь»⁵⁰.

Психосоматический эффект курения как оральной деятельности заключается, таким образом, вероятно, не только в воссоздании «идеального» состояния детства, но также в психосоматической результативности дыма, огня, и — не в последнюю очередь — связываемых с ними символических ассоциаций. О характере таких ассоциаций (в их психоаналитическом преломлении) можно судить, в частности, по работе Гастона Башляра «Психоанализ огня»⁵¹.

Отвлекаясь от обоснованности психоаналитических импликаций в отношении курения, подчеркнем, что последние так или иначе строятся на метафорах, которые являются объяснимыми в контексте «негативной» семантики курения в той мере, в какой они обладают «асоциальным» значением. Фрейдистски сакраментальное сравнение сигары, сигареты, трубки с половым членом является в этом смысле вполне традиционным как с фольклористической, так и с этнографической точки зрения. Некоторые из соответствующих примеров приведены выше. К сказанному добавим, что в детских колониях и тюрьмах глагол «курить» может использоваться в значении орогенитального контакта. Заставить «курить» (курить пожарную трубку) — значит заставить кого-либо сделать фелляцию⁵². В школьной среде С.-Петербурга в конце 1980-х годов было известно правило, запрещавшее при курении овальных сигарет брать ее в рот со стороны черточки. Такое курение уподоблялось фелляции. Любопытную интерпретацию курения в кругу тех же ассоциаций встречаем в «околоцерковном» обиходе. По поверью, записанному А. В. Тарабукиной от одной из старых богомолки в Печорах, грех курения не останется безнаказанным:

«Кто курит, тот на том свете будут писку сосать» сатане. Наказание это, по мнению информантки, описано в самой Библии: после того как курильщик умирает, «сатана берет яго за волосы, и к своей писке, и он сосет ее. <...> А беси бьют яго: «Соси лучше, соси! — Это так написано, — соси больше!»⁵³ Очевидно, что обсценные характеристики курения важны в вышеприведенных случаях постольку, поскольку они осознаются именно как обсценные. В этом смысле они наделяются своего рода противительным социальным значением, поддерживающим возможность уже указанной поведенческой оппозиции — возможность замещения одного экзистенциального (социального, психологического) опыта другим («детского» — «взрослым», нормативного — ненормативным, «негативного» — «позитивным», и наоборот).

Актуальность характеристик, прилагаемых к курению, отражает в свете вышесказанного актуальность тех механизмов детривиализации повседневного — быта, социальных нормативов, о которых говорят психологи и социологи. Судя по литературным и фольклорно-этнографическим примерам, можно утверждать, что для курильщика и некурильщика аргументы о вреде курения не имеют строго медицинского значения, а имеют отношение к особенностям идеологического взаимодействия в пространстве тех правил и запретов, которые общество формулирует для себя.

* * *

Курение является темой социально ангажированной риторики, а это значит, что все мы так или иначе имеем дело с текстами, тиражирующими эту риторику

в повторяющихся поведенческих и речевых ситуациях. Вероятно, что в традиционном значении термина «фольклор» далеко не все из этих текстов могут быть названы фольклорными, однако характер их передачи и, главное, устойчивость поддерживаемых (или даже порождаемых) ими представлений о курении дают основание считать эти тексты фольклорными в том смысле, в каком лингвисты говорят, например, о долготе гласных не «по природе», но «по положению». Тексты, заставляющие меня воспринимать курение так, а не иначе и предполагающие определенную нормативность этого восприятия в ситуации их массовой трансляции, функционально аналогичны фольклорным, даже если это тексты очевидно персональные. За разнообразием индивидуального рассказывания (например, об опыте собственного курения) просматриваются фольклорные компоненты — ограничивающие его и повторяющие друг друга сюжеты, мотивы, образы⁵⁴. Смысл рассказов, обыгрывающих, например, характерную разницу «своего» и «чужого» курения, можно считать фольклорным, так как данный смысл общепонятен и дидактически эффективен безотносительно к авторам этих рассказов. Так, рассказывается о шпионах, пойманных потому, что они курят «по-иностранному». «Русское» курение отличается от «иностранного», городское — от деревенского, мужское — от женского и т. д. («русским» курением одно время считалось курить, держа папиросу большим и указательным пальцами. «Иностранном» — между указательным и средним. Та же разница воспринимается как разница «сельского» и «городского», «мужского» и «женского» типа курения). Курение утверждается, таким образом, элементом со-

циальной, идеологической, этнической, профессиональной идентификации. Оно наделяется дифференцирующей и унифицирующей силой, проявлением единства и различий.

Стоит подчеркнуть, что на практике — в ситуации курения — социоролевая идентификация осуществляется как бы между прочим, самоочевидно и самодостаточно. Дидактической иллюстрацией здесь могут служить сакраментальные строки послевоенной песни: «Давай закурим, товарищ, по одной, / Давай закурим, товарищ мой». Демонстрируя экзистенциальную общность курящих, прикуривание — и курение вообще — в настоящем случае, конечно, не только не требует, но и как бы а priori избегает слов. Его спутник — молчание, взгляд, жест: все, что тяготеет не к вербальному, а к акциональному выражению предполагаемого смысла. Это смысл, который не нуждается в словах и понятен без слов. Будучи включенным в коммуникативный акт, курение выступает в роли авербального действия, способного замещать вербальный стимул и вербальную реакцию. С паралингвистической точки зрения, курение равносильно разговору и не лишено выделяемых языкознанием функций естественного языкового знака, поэтому — в принципе — оно может быть описано с учетом социативных (контактоустанавливающих), эмотивных, волюнтаривных, апеллятивных, репрезентативных и (или) иных характеристик речевого общения⁵⁵. Этикет курения предполагает комплиментарные и инвективные значения, репертуар которых, заметим, чрезвычайно широк — от умения протянуть спичку до позволительности выдыхать дым в лицо собеседнику.

Очевидно, однако, что в функции коммуникативного, но при этом авербального акта курению естественно придается не один-единственный, а суммарный смысл социокоммуникативных значений. Курение эксплицирует социальное метафорически и идиосинкразически. Значения, которыми оно наделяется, с одной стороны — изначально недостаточны (на уровне их вербальной экспликации), но с другой — потенциально дополнительные друг к другу. Эффект, с которым мы здесь сталкиваемся, является семиотическим и психологическим одновременно: курение наделяется смыслом, существенным, с одной стороны, в силу его потенциальности, семантической вакантности, а с другой — его синэстетичности. Экспликация этого смысла указывает на нечто, что актуально не потому, как оно выражается, а потому, что оно вообще указывает на наличие некой связываемой с курением сферы социокоммуникативных значений. Понятно, что конкретная семантизация последних в большей степени произвольна и неопределенна, чем это допускает ситуация вербальной коммуникации. Поэтому семантика курения — это, по преимуществу, семантика суггестивных метафор, вызывающих не столько рациональные, сколько эмоциональные реакции.

Механизм порождения таких метафор может быть, вероятно, описан в соответствии с психологическими законами идиосинкразии и сукцессии, например, исходя из принципа работы так называемой шеррингтоновой воронки. И. М. Дьяконов склонен полагать этот принцип относящимся к мифологическому мышлению или по меньшей мере мифообразованию: если количество поступающих в кору головного мозга сигналов

превосходит возможность их дискурсивного отражения, то человек, по Дьяконову, вынужденно прибегает к их ассоциативному обобщению за счет приемов, позволяющих передавать общее через отдельное. Дьяков пишет в данной связи о тропах и индуцируемых ими семантических рядах, пучках и целых семантических полях, при этом подчеркивается, что речь идет не просто о выражении индивидуальной эмоции, но «об индуцировании сходных эмоций у других»⁵⁶. Я думаю, что курение задает возможность такого индуцирования уже потому, что оно одновременно является как средством авербальной коммуникации, так и объектом вербальной традиции. Это именно то (еще одно) отдельное, что позволяет выразить общее⁵⁷.

* * *

Образом, который наиболее соответствует семантической потенциальности курения, выступает образ молчащего курильщика, ситуация молчаливого перекура. И то и другое — устойчивые стереотипы социального поведения и «общие места» культурного дискурса, тиражируемого литературой, кино и, в последнее время, рекламой (особенно показательна реклама «Camel»). Томас Карлейль когда-то писал, что курение позволяет молчать при других людях: это тот случай, когда никто не обязан говорить более того, что он хочет и может сказать по существу. Предполагается, что курение не терпит пустых разговоров⁵⁸. Семантика ассоциируемой с курением «бессловесности» общепризнанна и продуктивна для самого широкого круга «тематических» экспликации курения: это может быть любовь, дружба, смерть, судьба и т. п. В отечественной культуре психо-

логическая модальность такой тематизации варьируется от легкомысленности знаменитого в сороковые годы шлягера «Моя любовь — не струйка дыма» до голоса за кадром, синхронного глубокомысленно молчаливому курению Штирлица в кинохите семидесятых «Семнадцать мгновений весны». Те же ассоциации и те же настроения — в частушках 1940-х и в стихотворении 1980-х:

Шел дорожкой с папироской —
Папироса вспыхиват.
Сидит шмара под окошком,
Тяжело повздыхиват⁵⁹.

Мальчишечка, ты мне дорог,
Мальчишечка, ты мне мил.
На крылечко выйдешь, куришь —
До меня доходит дым⁶⁰.

Он сидел на бревне, и, костер вороша,
Самокрутку вертел, и курил не спеша.
Он сидел и молчал. И глядел на меня,
Свои взрослые думы в молчанье храня.
Только я и без слов хорошо понимал
Его дюжий, неломкий, российский закал и т. д.⁶¹

Наряду с молчанием курение легко ассоциируется со спокойствием, размеренностью, неспешной основательностью чувств и мыслей. Курение противопоставляется «шуму» и суете внешних событий, семантизируется в терминах «приватного», действительного контакта с миром. Одна из риторических манифестаций такого контраста — стихотворение Евгения Винокурова «Не спешу», уподобляющее процесс прикуривания и курения некоему ритуалу, защищающему от скорости

времени и сумасшествия и позволяющему сохранить непосредственную связь с бытием.

Я медлю в век безмерных скоростей...

Авто летит над пропастью, по краю.

Разделено на несколько частей

Движение моей руки:

вот я сгибаю

Немного руку в локте.

вот вперед

Вытягиваю,

вот коробку спичек

Беру...

Стремительный корабль просторы рвет!

Визг невропатов! Вой невропатичек!

Все мчат. Летят.

Подобно виражу,

Авто заносит бешено по краю

Над пропастью...

Один я не спешу.

Прикуриваю. Струйкой дым пускаю⁶².

Кинематическая простота, осязаемая «элементарность» курения осложняется психологически: будучи ощущаемым и осознаваемым операционально, курение, подобно средствам труда и социальной коммуникации, «распространяет» человека за пределы его собственной телесности. То, о чем писал Маклюэн в применении к объектам масс-медиа⁶³, уместно сказать также по отношению к курению: курение дополняет возможности коммуникативной саморепрезентации человека тем, что расширяет ее пространственные и временные границы.

Кажется, что курение «метафизируется» в этом смысле тем легче, чем менее оно утилитарно. Держа сигарету в руке, вдыхая и выдыхая дым, курильщик имеет дело с объектом, предполагающим более виртуальное, нежели реальное значение. В курении видится действие, закономерно соотносящее не только присутствующих, но и отсутствующих, связующее живых и мертвых. В литературе соответствующие ассоциации тиражируются сильнее, но сама идея кажется достаточно популярной, чтобы считать ее специфически «авторской». Борис Пастернак «курит» с Байроном («Какое, милые, у нас / Тысячелетье на дворе? / Кто тропку к двери проторил, / <...> Пока я с Байроном курил...»⁶⁴), герой Владимира Высоцкого — с погибшим другом («„Друг, оставь покурить!“ / — А в ответ тишина, / Он вчера не вернулся из боя»). «Блатному» герою Юза Олешковского прошлое напоминает о себе найденным окурком (стихотворение «Окурочек»). В романе Николая Панова «Боцман с „Тумана“» представление о метафизической связи курильщиков играет даже сюжетообразующую роль. Главный герой этого романа, боцман Агеев, в память о погибшем друге дает зарок не курить до тех пор, пока не убьет шестидесятого врага. На трубке, оставшейся ему от друга, Агеев делает зарубки по числу убитых им немцев. Достижение заветного числа венчает вечную дружбу и завершает роман⁶⁵.

Литература, фольклор, реклама, кино закрепляют за курением семантику экзистенциального соприсутствия и телесной соощущаемости и превращают курение в тему философствования, в котором сенсуализм причудливо переплетается с метафизикой. В курении ви-

дится проблеск трансцендентного, *иного* (недостаточным, но необходимым ориентиром которого в культуре традиционно служит молчание⁶⁶). Вместе с тем, по сравнению с молчанием, курение очевидно феноменологизировано, предполагая перспективу, в которой слова и мысли опосредуются чувственной предметностью самого курения. В данном случае это, пожалуй, не столько *мысль* о потустороннем, сколько *предчувствие* нездешнего. Наиболее последовательной тематизацией курения в указанном направлении служат не фольклорные, а литературные или, еще более, философские тексты, суммирующие, однако, в той или иной степени расхожие и уже известные по фольклору ассоциации. В порядке иллюстративного и вместе с тем характерного примера на этот счет приведем пассаж из мемуарного эссе о Бродском Игоря Смирнова, в котором традиционная семантика молчания осложняется (со ссылками на Дерриду и кинофильмы Остера) семантикой дыма и пепла, позволяя описывать курение как событие своего рода трансцендентной левитации, превращения телесности в дыхание-дух:

«Табачный дым, постепенно растворяющийся псевдософийным облачком над нашими головами, которое окружает их почти нимбом, позволяет наблюдать то, что мы в принципе не должны были бы видеть, — продолжение нашего биофизического существования в идеальном, в небесном, наш уход ввысь. Курение подтверждает наличие Логоса тем способом, который называется *argumentum a contrario*: если Плоть может у себя на глазах развоплотиться, то и Слово может стать Плотью»⁶⁷.

Заметим, что сама привычка к курению санкционирует повторение действия, создающего, с одной сторо-

ны, интимное пространство некоего осязаемо-объектного повторения, а с другой — опыт его субъективного развоплощения. Здесь, перефразируя Юма, можно сказать, что, не меняя объект(ив)ности своих действий, курильщик постоянно меняет их субъект(ив)ный характер: он меняет сам себя. Эта мена, позволяющая курильщику воспроизводить каждый раз то, что является тем же самым и одновременно другим, определяет своеобразные перцептивные синтезы, которые, по проныцательному суждению Делеза о психологическом эффекте витального «самоповторения», «отсылают к синтезам органическим, а чувственность чувств — к первичной чувственности: мы есть⁶⁸. Континуальность курения создает иллюзию континуальности Я, саморазличаемого в собственном тождестве и самоотождествляемого в различии Других. Повторение Себя оказывается повторением Других, а метафоры курения становятся метафорами масок и субъектной медиальности. Так, «выманивая» «у повторения нечто новое», привычка вообще⁶⁹, и привычка курения в частности, формирует сложную интерференцию, с одной стороны, ее психологической и рефлексивной рецепции, а с другой — различных форм ее социокультурной экспликации.

* * *

В контексте повседневности сфера метафорических значений, связываемых с курением, не лишена, таким образом, специфической, а именно — *смыслоустанавливающей* функциональности. Стоит подчеркнуть, что поведенческое и риторическое тиражирование метафор курения и прикуривания выражается в социальном дис-

курсе и самой практике социальной коммуникации. Уже обращение с просьбой прикурить — своего рода пароль, удостоверяющий общепринятую структуру социальной коммуникации. Семиотическая отмеченность ситуации прикуривания и взаимоутождения сигаретами очевидна, при этом в отечественной традиции о ней можно судить по явлению, которое почти или совсем не известно на Западе. Это явление, обозначаемое выражением «стрельнуть», «стрелять» покурить. В Толковом словаре русского языка данное выражение фиксируется как «вульгарное просторечие»⁷⁰. Спустя шестьдесят лет его употребление, вероятно, следует считать аксиологически более нормативным, но все же не лишенным определенных социальных коннотаций. Подчеркнем, что «стрелять» покурить не означает просто выпрашивать сигареты. Даже условная определенность социального (прежде всего возрастного) ценза тех, кто чаще всего «стреляет» покурить, не позволяет свести «выпрашивание сигарет» только к прагматическим причинам. Утилитаризм в таких случаях довольно сильно символизирован, а социальная определенность тех, кто «стреляет» покурить, скорее именно подчеркивает функциональную самооценку такой символизации⁷¹. Последняя, на мой взгляд, важна как удостоверение некоторого перспективного, хотя бы и символического взаимодействия в пространстве тех социальных границ, которые могут быть *коммуникативно* маркированы самими членами общества, для которых курение — своеобразная мета и способ установления «своего» социального пространства.

Сказать, что описанная ситуация в чем-то аналогична тому, как животные метят свою территорию,

будет, конечно, сильным упрощением, но не ошибкой. Степень символизации человеческих поступков здесь (как и во многих других случаях), вероятно, не отменяет соответствующей параллели между поведением человека и животных⁷². Другое дело, что курение не является единственным средством таких «помет», и поскольку социальное пространство верифицируется и «опознается» различным образом, курение символизируется не только как таковое, но и в своем различии — в многообразии своей символики и социальной идиосинкразии.

Иллюстрируя сказанное, приведем эпизод из хрестоматийной и едва ли не фольклорной для нескольких поколений советских подростков повести Аркадия Гайдара «Тимур и его команда» (1940).

«Перрон опустел. Георгий вынул портсигар. Тут же к нему подошли два молодцеватых подростка и, дожидаясь огня, вынули свои папиросы.

— Молодой человек, — зажигая спичку и озаряя лицо старшего, сказал Георгий. — Прежде чем тянуться ко мне с папиросой, надо поздороваться, ибо я уже имел честь с вами познакомиться в парке, где вы трудолюбиво выламывали доску из нового забора. <...>

Мальчишка засопел, попятился, а Георгий потушил спичку...»⁷³

Оказывается, что курение курению рознь, а обращение с просьбой прикурить предполагает ответ, который не сводится к «да» и «нет». Роль курения в подобных случаях предельно символична: иногда это чистый маркер, инициальная формула, не предполагающая действительного курения. Так, с просьбы прикурить (или закурить) начинаются драки не только тогда.

когда эта просьба не удовлетворяется, но и тогда, когда она удовлетворяется как-нибудь «не так» (например, предлагаются «не те» сигареты). В социальном дискурсе отечественной истории «опознание» таких случаев кажется слишком типическим, вполне фольклорным, чтобы задаваться вопросом, почему их «формульным» признаком стало именно курение.

Вдруг откуда-то с переулочка
Двое типов навстречу идут:
— Угости-ка нас папирочкой!
Не считите, товарищ, за труд!..⁷⁴

Такова условность, ставшая формулой коммуникации — коммуникации хотя и не обязательно, но подразумеваемо конфликтной. Заметим, что в контексте такой коммуникации сама просьба закурить как бы уже изначально содержит угрозу и опасность. В бестселлере конца 1970-х — начала 1980-х годов «Искусство быть другим» психолог Владимир Леви советовал, как избежать такой опасности: для этого, по его словам, необходимо «сорвать сценарий, разрушить роли, сбить с толку, перехватить инициативу» в ситуации, когда обращение за курением — очевидная «прелюдия перед дракой»⁷⁵. Трудно сказать, насколько выполним этот совет, но важно подчеркнуть актуальность подразумеваемой им «режиссуры». Прикуривание не исключает разных сценариев, но так или иначе опирается на режиссуру идеологически типизированных социальных ролей (скажем, пролетария и интеллигента, «своего» и «чужого») общеизвестными средствами речевой и поведенческой традиции (см. у Тимура Кибирова: «„Эй дай

закурить! Ах, не куришь, козел!“ / И бей по очкам эту суку!»⁷⁶).

В функции стереотипной «формулы агрессии» курение остается значимым явлением социокультурного дискурса советской эпохи на протяжении 1960—1980-х годов, иногда становясь в этом качестве даже темой шуток (напомним о таком эпизоде в «Бриллиантовой руке», где перепуганный герой Никулина на просьбу прикурить притворяется глухонемым). Риторическая типичность подобной ситуации шаржируется Сергеем Довлатовым:

«Однажды Буш поздно ночью шел через Кадриорг. К нему подошли трое. Один из них мрачно выговорил:
— Дай закурить.

Как в этой ситуации поступает нормальный человек? Есть три варианта сравнительно разумного поведения.

Невозмутимо и бесстрашно протянуть хулигану сигареты.

Быстро пройти мимо, а еще лучше — стремительно убежать.

И последнее — нокаутировав того, кто ближе, срочно ретироваться.

Буш избрал самый губительный, самый нестандартный вариант. В ответ на грубое требование Буш изысканно произнес:

— Что значит дай? Разве мы пили с вами на бру-дершафт?!»⁷⁷

В том же контексте получает свое объяснение ставшее вполне поговорочным в русском языке выражение: «дать (кому-нибудь) прикурить», то есть — наказать, отомстить.

С обществоведческой точки зрения, споры о курении, повторимся, выражаются в столкновении позиций, апеллирующих не столько к медицинским, сколько к «экстрасоматическим» ценностям социального порядка⁷⁸. В отечественной истории истоки такой апелляции следует, вероятно, искать в особенностях идеологического и, в частности, религиозного дискурса, сопровождавшего появление и распространение табака в России.

* * *

Среди обстоятельств, определивших своеобразие фольклоризации курения в России, важнейшим в данном случае представляется то, что, в отличие от Западной Европы, Россия получает табак из вторых рук, из Азии и Европы. Тогда как европейская рецепция табака в целом ориентирована на традицию *собственного импорта*, рецепция табака в России — на аксиологию *чужого экспорта*. Россия XVI—XVIII веков не знает таких медицинских дебатов о табаке, которые ведутся в Западной Европе. Официальное отношение к табаку в России формируется, таким образом, не экономическими и медицинскими, а почти сразу политическими и конфессиональными обстоятельствами.

Из исторических источников известны основные факторы, содействовавшие распространению табака в России. Ограничимся здесь наиболее существенными обобщениями.

Табак проникает в Россию в конце XVI века. Происходит это в значительной мере благодаря англичанам, получившем при Иване Грозном монопольное право на торговлю с Россией⁷⁹. Экзотическая новинка становится популярной, но уже скоро вызывает проти-

воедействие властей и церкви. Следует запрет на табак. В 1634 году табак проклинается патриархом, позже издается соответствующий указ царя Михаила Федоровича о том, «чтоб нигде русские люди и иноземцы всякие табаку у себя не держали и не пили, и табаком не торговали». Нарушившим запрет указ предписывал «чинити наказанье большое без пощады, под смертною казнью, и дворы их и животы имая продавати, а деняги имати в государеву казну». «Соборное уложение» 1649 года подтверждает запрет и детализует наказания ослушникам:

«А которые стрельцы и гулящие и всякие люди с табаком будут в приводе дважды или трижды: и тех людей пытав не одинова, и бити кнутом на козле или по торгам; а за многие приводы таких людей пороти, ноздри и носы резати, а после пыток и наказанья ссылати в дальние города, где государь укажет, чтоб на то смотря, иным не повадно было сделать»⁸⁰.

Причины запрета на табак в России объясняются, судя по всему, несколькими причинами. С одной стороны, в табакокурении видят причину пожаров, с другой — аналогии с потреблением алкоголя (аналогия эта была тем сильнее, что способ курения отличался от современного: по описанию Н. И. Костомарова, табак курят не из чубука, а из коровьего рога. В рог наливалась вода и вставлялась трубка с табаком: дым проходил через воду⁸¹. Отсюда обычное для этого времени выражение «пить табак»⁸²). Наркотический эффект табака мог ассоциироваться также с эффектом знахарских и колдовских снадобий. Однако наиболее важным фактором идеологической оценки табака представляется то, что табак изначально воспринимается в России

как новшество, завезенное из-за границы и употребляемое прежде всего иностранцами. Между тем отношение к иностранцам в России XVI—XVII веков было если не всегда враждебным, то, во всяком случае, достаточно настороженным, чтобы с опаской относиться и к тому, что было с ними связано. Табак здесь оказался темой, позволившей связать идеологические, конфессиональные и бытовые аспекты злободневной и психологически объяснимой ксенофобии.

Среди документов, иллюстрирующих актуальность такой связи, интересен трактат, обнаруженный в свое время Н. И. Костомаровым среди рукописей, составивших коллекцию Румянцевского музея. Опубликованный им текст постулирует, с одной стороны, медицинскую, а с другой — религиозную предосудительность употребления табака:

«Который человек начнет дерзати сию бесовскую и богоненавистную и святыми отреченную табаку, то у того человека мозг ускрутит и вместо того мозга впадет в главу его тая смердящая воня, изгубит в нем весь мозг его, начнет тако смердящая тая воня пребывати во главе его, но и во всех костех его тая смердящая воня вселится вместо мозгов. И аще ли кий человек которым ухищрением начнет творити таковое дело бесовское, таковому бо человеку не подобает в церковь Божию входить и креста и Евангелия целовати, и причастия отнюдь не давати, свечи или просфоры или ефиману и всякого приношения, и с людьми ему не мытися и не ясти, дондеже престанет от таковыя дерзости»⁸³.

Очевидно, что употребление табака осуждается здесь в первую очередь как свидетельство чужого и по-

тому враждебного для православия обычая. Оно несовместимо с его конфессиональным «адресом»: именно поэтому оно и является вредным для здоровья, а не наоборот.

Строгости, к которым прибегают светские и церковные власти в преследовании табакокурения, замедлили, но не остановили распространения табака в России. С одной стороны, как это обычно и происходит в таких случаях, запретный плод становится сладок, с другой — и это в данном случае представляется не менее важным — табак эмблематизируется и начинает выступать в семиотической функции метафоры, темой «эзопова языка». По словам Н. И. Костомарова, посвятившего истории табака несколько ярких страниц в уже цитировавшемся выше «Очерке домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях»:

«Были такие охотники до табаку, что готовы были отдать за него последнюю деньгу и почти всегда платили за него вдвое и втрое против настоящей цены, потому что был запрещен. Табаком в России торговали удалые головы, готовые рисковать и познакомиться с тюрьмой и кнутом, лишь бы копейку зашибить. При продаже табаку его называли не настоящим именем, а каким-нибудь условным названием, например, „свекольный лист“, „толченый яблочный лист“»⁸⁴.

Так, само присутствие табака в речи в функции метафоры, языковой подмены становится указанием на сосуществование двух семиотических уровней, двух возможностей идеологического понимания. Тяга к табаку была реальной, но — в указанном смысле — также символической, то есть тягой к некоторому сим-

волическому и вместе с тем социальному опыту. Идеологическая программа Петра I позволяет говорить о реализации такого опыта на практике.

Политика Петра I, как известно, явилась важнейшим фактором в распространении табака в России. Для Петра и его окружения вопрос о табаке ставился как вопрос не экономического, а политического значения. Табак изначально утверждался как элемент символического ряда — знак новизны, реформ, идеологического обновления. Узаконивая и поощряя западноевропейский экспорт табачного сырья, Петр совершал прежде всего акт символического значения: поворот к Западу, освоение «европейского» опыта социальной жизни⁸⁵. Указом 1697 года продажа табака была объявлена казенной статьей доходов, а его употребление дозволено гражданам всех сословий. Нет сомнений, что экономические выгоды от продажи табака Петр подчинял выгодам идеологическим. В «Деяниях Петра Великого» И. П. Голикова рассказывается о показательном с этой точки зрения конфликте царя с патриархом. По возвращении из-за границы Петр отдал всю торговлю табаком в Москве на откуп одному купцу. Патриарх, исходя из предшествующего запрета церкви на табак, отлучил от церкви как самого откупщика, так и всю его семью. Однако Петр, по формулировке И. П. Голикова, «умел уговорить патриарха к перемене мыслей» и отменить уже вынесенное решение: «Он представил ему, что употребление табаку допущено в России для иностранцев, приезжающих и живущих в ней, и чего запретить им не можно, а привычка у них к оному так велика, что если запретить его, то значит... запретить их въезд в Россию»⁸⁶. В данном случае вещи названы

своими именами: поскольку табак употребляется иностранцами, постольку отношение к его употреблению символизирует отношение к самим иностранцам и тем самым демонстрирует лояльность к избранной Петром политике. Осуждение табака оказывается равно осуждению самих нововведений и принятию собственной — не столько личной, сколько общественной и идеологически определенной — позиции. Как известно, в наибольшей степени драматизм идеологического выбора, предложенного политикой Петра, высказался в церковном расколе. Табак, явившийся одной из злободневных примет идеологических перемен, стал в этих условиях еще одним пунктом конфессионального разногласия.

* * *

Писание ничего не говорит о табаке, православная традиция табака не знает: для церковной власти предшествующего столетия то и другое обстоятельство (помноженное на «латинское» происхождение самого табака) было достаточным поводом для осуждения табакокурения. Теперь теологические аргументы против табака ищутся и обнаруживаются в авторитетных свидетельствах древней церкви: появляются сочинения, выдаваемые за переводы с греческого, в которых табак расценивается как смертный грех, лишаящий человека Божьего благословения⁸⁷. Сторонники Аввакума однозначно осуждают табак. В более сложной и гораздо более двусмысленной позиции оказывались церковные реформаторы. Отсутствие библейских свидетельств о табаке и, кроме того, апология табака со стороны властей, с одной стороны, как будто позволяла принимать правила, предложенные харизматическим выбором

Петра, с другой — отвергать аргументы, апеллирующие к собственной истории, было трудно. Сложность была разрешена компромиссом (в значительной степени определившим последующую историю отношения официальной церкви к табаку): сам священник не курит, но в той или иной мере мирится с курением паствы. Так, в целом, уже к концу правления Петра в отношении к табаку складывается ситуация, существенно отличающаяся от европейской. Рецепция табака становится своеобразным показателем лояльности к правящим институтам власти, а сам табак и, в частности, курение получает на российской почве не медицинскую, а актуально идеологическую оценку.

Фольклорные упоминания о табаке отражают описанную ситуацию. Традиционным источником на предмет идеологических и религиозных споров о курении исследователю в данном случае служат, прежде всего, многочисленные и широко распространенные в славянской традиции предания и легенды о происхождении табака⁸⁸. В подавляющем количестве известные тексты этого рода выражают старообрядческие вкусы, повторяя и варьируя одну и ту же сюжетную схему — происки сатаны и соращение христианского человечества. Для примера приведем здесь краткое изложение одного из таких текстов по списку, опубликованному Г. Кушелевым-Безбородко. Список этот принадлежит к числу наиболее обширных и содержательно изысканных⁸⁹.

«Сказание от книги, глаголемыя Пандок, о хранительном былии, мерзком зелии, еже есть трав табац, откуда бысть, и како зачатся и разселся по вселенной и всюду бысть». Легенда начинается с пересказа апокалипсических видений Иоанна Богослова, истории о

жене Иезавели и блуднице (Отк. 2; 17). Следует предсказание: от блудницы родится табак — сатанинское средство, которое причинит в будущем бедствия христианскому человечеству.

История продолжается в греческом царстве, где правит царь Анепсий⁹⁰. Предупреждая опасность, Господь наводит на Анепсия сон: на престол восходит некая дева, от взгляда которой все, кто на нее смотрит, умирают. Анепсий просыпается и, никому не рассказывая о сне, бежит из царства. На пути царь встречает ангела в образе странника, который, не объявляя себя, убеждает его вернуться в царство и объясняет ему смысл сна — о том, как сатана произрастил табак.

Суть сна такова: образ девы — это образ прельстительницы, которая влечет мир из «трезвости во пьянство». Сама дева — это согрешившая черноризица Иезавель, зачавшая и родившая дочь, в которую вошел дьявол. Дочь Иезавели блудила тридцать лет. Господь дал ей время покаяться, но, увидев, что она не покаялась, повелел земле расступиться. Земля поглотила блудницу, но дьявол, «почерпев в ложеснах ея чашу полную мерзости и скверности любодения ее», окропил ею землю, и на том месте зародилось «травное зелие». Это «зелие», по повелению сатаны, греки начнут «садить в садах своих, и расплодят веселия ради, и нарекут имя ей табака». В заключение ангел добавляет, что сам царь через двенадцать лет увидит перед окнами своим дворца несчастных, опьяненных и умирающих от табака. Решив никому не рассказывать того, что поведал ему странник, Анепсий возвращается в царство.

Между тем сатана начинает приводить свой план в исполнение.

Однажды некий греческий врач Тремикур, выйдя в поле на поиск лечебных трав, находит там табак. По наущению сатаны он срывает и нюхает его — «и обоня ноздрями своими, и обвеселился, яко забыти ему все печали житейские». Врач приносит табак домой, сажает его в огороде и рассказывает о табаке другим грекам. Так табак распространяется по всей Греции. Употребляют табак так: одни «обонявающе ноздрями своими, и пьянствовать начаша», другие «на огонь того былия полагающе и дым его цевницами вдыхаху во уста, и обледаша», при этом «инии обмирают, овии умирают, инии яко мертвии лица расслабленным умом растленны вертящеся безчинно, ходящу во уме пьяны суши». Интересно, что табак расценивается как замена хмельному питию: «сие зелие за вся дал веселия ради вместо хмельного пития, якоже во иных землях бывает; у нас же zde сие зелие нас веселит».

Через двенадцать лет, как и обещал странник, царь видит обкурившихся и умирающих от табака под окнами дворца. Царь допытывается, откуда повелось это зелье, и узнает о враче Тремикуре. Догадываясь о действительном происхождении табака, царь велит Тремикуру привести его на то место, откуда он принес табак в свой огород. Здесь он велит копать землю, и на том месте «ископаша народ яму глубоку до трехдесяти лакот и болши, и обретоша труп мерзок, и смрад, и зловонен, и смердящ, едины кости, тело же истле все». Анепсий, чтобы убедиться в своих догадках, допытывается у народа, известны ли им какие-нибудь блудницы, которое умерли двенадцать лет назад. Следует замечательная сцена узнавания: некий грек рассказывает ему о блуднице, дочери согрешившей христианки, которая

блудила тридцать лет, а затем — двенадцать лет тому назад — бесследно исчезла. На вопрос царя, не случилось ли двенадцать лет назад сильной грозы, другой грек отвечает, что да, была гроза и страшное землетрясение. Так царь убеждается, что вырытый труп — это труп блудницы, о которой говорил странник. Устрашенный знамением, царь принимает решение креститься.

История на этом не кончается. Думая, что под видом странника ему явился сам Господь, Анепсий просит у одной девицы-христианки, чтобы она показала ему образ Божий (девица носит этот образ у себя «за пазухой»). Девица рассказывает царю историю воплощения Бога-Слова. Наконец, во сне царю является ангел, открывающий ему правду и повелевающий послать за епископом. Совершается крещение царя и народа. При крещении царь нарекается именем Алексия (что, как полагал Д. М. Львов, содержит намек на благочестивого Алексея Михайловича⁹¹). Царь рассказывает обо всем предвещанном епископу, и тогда, по повелению ангела, епископ созывает собор и собором проклинает табак. Однако некрещеные эллины развозят табак по разным странам и народам — «в немцы, в турки, и в татары, и в черкасы, и оттуду, увы, нам христианою».

Нельзя не заметить, что приведенный текст, при всем своем обличительно-религиозном пафосе, напоминает скорее авантюрное повествование. Устрашая, он вместе с тем увлекает — эта особенность этиологических легенд о табаке также не должна, по-видимому, преуменьшаться⁹². Сравнительная общность сюжета и пафос известных нам текстов позволяют в данном случае думать, что их распространителями должны были

быть в первую очередь такие ревнители старины, которым уже противостояла официальная идеология. Во всех этих текстах табак, с одной стороны, вписан в сюжет, который, очевидно, восходит к допетровским временам (рассказы о растениях, произрастающих из пролившейся крови или тел героев и (или) преступников, широко бытовали уже в античности⁹³), а с другой — «героем» однотипных по сюжету преданий выступает не только табак, но также картофель, чай и кофе — еще одна примета петровских преобразований⁹⁴. Так что даже если указанные тексты могут быть датированы допетровским временем, история их активного бытования начинается, по-видимому, не ранее, чем курение становится темой актуального идеологического дискурса. Фольклорная мифологизация табака может быть названа в этом случае поздней и имеющей определенный исторический адрес: время Петра I. Пропагандистский характер такой мифологизации становится еще более очевидным на фоне тех реальных историко-географических сведений о табаке, которые содержатся, например, уже в так называемой «Космографии» 1670 года (о табаке, разводимом в Америке)⁹⁵.

Важно заметить, что далеко не все легенды о табаке содержат его осуждение. Так, например, по легенде, записанной в XIX веке в Курской губернии, табак занесли с востока богомольцы, причем утверждается, что табак — это разновидность картофеля. По другому поверью, табак дает крещеному народу сама Богородица, испытав на себе силу его целебного воздействия при головной боли (!)⁹⁶.

В целом, в отличие от Западной Европы, в России происхождение табака оказывается мифологизирован-

ным, но также парадоксально историзованным, тогда как, например, в Германии, где подобная мифологизация хотя и есть, имеет в виду только некоторое исторически и идеологически неопределенное начало: немецкий фразеологизм «в год табака» (Anno Tobac) указывает в данном случае на события, о которых можно сказать, что они произошли «давно» и одновременно «никогда» — «при царе Горохе»⁹⁷. В России же этиологические мифы о происхождении табака не отменяют исторически реальной и при этом актуальной для фольклорной традиции даты, прочно связанной с образом Петра I.

Стоит подчеркнуть, что, несмотря на распространенность вышеупомянутых преданий и легенд о происхождении табака, фольклорная оценка табака в России лишена однозначности. Тексты, осуждающие табак, соседствуют с текстами, которые могут быть прочитаны как отражающие его постепенную легализацию в глазах носителей фольклора.

Вероятно, можно и нужно говорить о хронологических аспектах и исторической динамике этого соседства, но для нас здесь важно, что двойственное отношение к табаку в отечественной истории — особенно в ретроспективе — представляет собою факт более или менее диффузной фольклорной традиции. При всей фрагментированности фольклорного дискурса, такая диффузность удостоверяется не только определенным единством социокультурного пространства носителей фольклора, но и тем, что это единство актуально предполагается определенностью вносимых в него различий. Можно сказать, что позитивные и негативные оценки табака и курения суммируют в данном случае

такое целое, которое является исходным для его конкретизации. Описанная ситуация, как я думаю, характеризует саму природу фольклора и позволяет видеть за ним не только дидактическую, но и своего рода «антидидактическую» телеологию — способность служить сферой как необходимых, так и возможных (хотя бы и виртуальных) значений⁹⁸. Не будучи специфичной для фольклора в целом, тема курения представляется замечательной здесь в том отношении, что оценки курения варьируют в контекстах, которые не всегда или, во всяком случае, не всегда очевидно противостоят друг другу. Так, например, в простонародных сонниках курить табак обычно предвещает благополучие, а нюхать табак — неприятность⁹⁹. Однако курить сигару означает убыток в торговле¹⁰⁰. Табак вообще — сожаление, нюхать табак — скуку, угощать табаком — обманывать кого-либо¹⁰¹.

Судя по материалам Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева, к началу XX века в центральных областях России курение, за редкими исключениями, становится привычным фактом крестьянского обихода. На вопросы «Программы этнографических сведений о крестьянах Центральной России» (1898) касательно курения и нюхания табака (вопросы под № 383: Кто в семье курит? Как приучаются курить? Как к этому относятся домашние и вообще крестьянство? Избегают ли крестьяне курить в избе и выходят ли для этого на улицу? Насколько курение составляет потребность?¹⁰²) информанты с мест пишут, что «некурящих стало немного. Курят парни и подростки с 12—14 лет, а некоторые привыкают к курению на военной службе», «курить не стесняются нигде, учатся этому, глядя на

других на гулянках». Женщины, судя по тем же материалам, относятся к привычке курения отрицательно. Курят мужчины, и при этом в основном молодежь. Один из информантов со слов крестьян сообщает, что привычка курения приобретается на заработках, и объясняют ее так: «Там только и отдых когда куришь. Беда, кто не курит, нельзя ему бедному и отдохнуть... вот и приучишься курить»¹⁰³. Запомним это объяснение — оно иллюстрирует замечательную и уже сложившуюся ситуацию, так сказать, легализованного перекура. Курение, таким образом, не только объясняется, но и узаконивается. Право на отдых равносильно праву на курение: кто не курит — тот не отдыхает (на кисетах и шкатулках для табака XIX века обычным было делать надписи вроде той, которую однажды на собственноручно изготовленной шкатулке вырезал Александр Ульянов: «Посиди покури, от трудов отдохни»¹⁰⁴).

* * *

Официальная церковь постепенно смирилась с фактом социальной легализации курения. Осуждение курения как греха уступило место молчаливому признанию курящей паствы. К концу XIX века церковные споры о курении, если они и возникают, не выходят за рамки сдержанного назидания¹⁰⁵. Показательно, что даже такой ригорист и аскет, как епископ Феофан Затворник, ограничивается на этот счет сдержанной и, по всей видимости, достаточно характерной позицией, выраженной им в одном из своих писем:

«Курение — дело бестолковое; нравственного тут настолько, насколько есть пустого пристрастия и вреда

сознаваемого. Последние две черты трудно сознавать самим курящим, и трудно разъяснить их некурящим. Крепко неприлично; но приличие и неприличие, тоже что люди, — изменяются. Потерпите дурную привычку, но в грех ее не возводите. Помолиться, чтобы дочь ваша отвыкла, — хорошее дело. Но этого нет нужды облекать в особую форму. При всяком молитвословии взывайте к Богу. И Он устроит, как Его святой воле угодно»¹⁰⁶.

Абсолютно нетерпимыми по отношению к курению по-прежнему остаются старообрядцы и вышедшие из старообрядчества сектанты. Те и другие запрещают курение для всех верующих без исключения. Интересно, однако, что поляризация идеологических позиций на предмет курения оборачивается любопытным результатом: курение начинает ассоциироваться с официальной церковью не только сектантами, но и теми, кто остается верен самой этой церкви. В сектантской среде бытуют поговорки: «Кто курит (нюхает) табаки, тот хуже собаки», «Кто табак пьет да курит, тот Святой Дух из себя турит». Противники сектантов в ответ складывают свои: «Кто не курит (нюхает) табаки, тот не стоит и собаки», «Кто курит табачок, тот Христов (царев) мужичок», «Несть греха в курении табака»¹⁰⁷. То, что сектанты ставят своим противникам в вину, последние ставят себе в заслугу.

Отношение к курению противников сектантов не лишено парадоксальности (если учесть, что курение, как бы то ни было, не приветствуется официальной церковью), но психологически понятно. В голове не искушенных в богословии прихожан курение не только отличает их от пресловутых и осуждаемых церковью

сектантов, но также способствует их собственной конфессиональной, а тем самым и социальной, идеологической идентификации. Примечательной иллюстрацией к сказанному выше может служить история, происшедшая в 70-е годы XIX века с сектантом-штундистом крестьянином Тимофеем Зайцем. Он перешел в штундизм из православия, осознав греховность своей прежней жизни. Тогда, как рассказывает сам Заяц, он «пьянствовал и курил трубку, и воровал, и попа слушал, и в церковь ходил, и Бога чтит — того, которого поп намалевал»¹⁰⁸. Чтение Евангелия меняет отношение Зайца к этим вещам, и он пытается избавиться «от трубки, от водки, от воровства и от прочих злых козней и обманов, привитых поповым учением, противных духу учения Христова»¹⁰⁹. Перемены в поведении Тимофея раздражают православных односельчан, и однажды они устраивают над ним и его женой жестокую расправу. Тимофея выволакивают из дома, сдирают с него одежду и голого на морозе секут розгами, приговаривая: «Будешь пить водку, будешь ходить на исповедь?» Вместе с Тимофеем — за те же грехи — избивают и его жену. Андрей Синявский, комментировавший данный рассказ, проницательно заметил, что для избивающих Тимофея православных мужиков и для штундистов «пить водку и ходить в церковь понятия равнозначные, ибо это признаки всеобщего быта, от которого сектант уклоняется»¹¹⁰. Ясно, что как по контексту, так и по существу сказанное будет справедливо и применительно к курению. В функции «признака всеобщего быта» курение в данном случае так же удостоверяет и конструирует сам этот быт, как исповедь и водка. Здесь это православный (в его простонародном пред-

ставлении) быт, но более важно, что это быт, требующий мириться с обычаем большинства.

При общепринятости курения, его новизна находит фольклорное оправдание в текстах, вышучивающих противников курения и как староверов, и как попросту отставших от века обывателей. Один из примеров такого вышучивания — плясовая песня, записанная в Малоархангельском уезде Орловской губернии, по-видимому, в конце 1830-х годов, из собрания П. В. Киревского:

На фатерке на новой постоялец молодой.
Он не крестится, не молится, одной трубкой веселится.
А старуха-щепетуха не влюбила того духу,
Платком морду затыкала, во комору побежала;
Во комору побежала, постояльца проклинала:
— Приди пропасть-пропастина, приди вечная кончина
На нашего постояльца, великого супостата!
Ее люди возмущали, к начальнику посылали.
А начальник рассудил, по затылку проводил:
— Ты, старуха-щепетуха, ступай домой, не бранися,
[Ступай домой, не бранися], с постояльцем помирися,
Напой, накорми, с дочкой спать положи.
Твоей дочке не убудет, постояльцу добре будеть!¹¹¹

Другой, гораздо более кошунственный текст приводит С. Бедринский. Это текст более поздний, записанный уже в конце прошлого века, но также декларирующий «право курить» даже там, где этого, казалось бы, делать уж совсем нельзя, — например, в раю:

«Выпил солдат лишнее количество брыкаловки и окочурился. Его бы за это в ад, но так как он был по службе исправен, начальства ни в чем не ослушался, с товарищами жил дружно, царю служил верно, за что и

в ефрейторы произведен, — то его послали в рай. Привели его в рай, а он еле на ногах держится. <...> [В раю солдат засыпает]. Проснулся солдат, и захотелось ему опохмелиться и закусить чего-нибудь солененького. Шарил, шарил в карманах, наконец отыскал пятак. Опохмелиться есть на что, слава Богу; теперь только табачку понюхать — и все дело будет в шляпе. Хвать, туда-сюда — нет табакерки <...> [Оказывается, что в раю нет ни водки, ни табаку. Тогда солдат спрашивает дорогу в ад. В аду солдат находит и водку, и табак и решает там остаться. Ангел дважды уводит солдата в рай, но солдат наконец получает право остаться в аду, «с тем, чтобы там всех чертей солдатской муштровке обучить... только чтобы останову в табаке и водке не было»]. И зажил себе с тех пор солдат в аду и больше про землю не вспоминает»¹¹².

Сравнительное равнодушие официальной церкви к курению сказывается на изменении привычного для XVIII—XIX веков упоминания табака в контексте религиозной полемики и связанного с ним идейного противостояния. Отношение к курению все чаще выражает отношение не к конфессиональным, а к социальным (половозрастным, корпоративным) проблемам. Вместе с тем отношение это не может считаться совершенно чуждым религии вплоть до XX века: историческая память о старообрядчестве и сектантстве способствует сохранению за курением в России контекста, который, даже не имея непосредственного отношения к религии, оказывается выражающим ценности некоторого «высшего», квазирелигиозного порядка. Поэтому ассоциации, так или иначе возникающие, а главное, тиражируемые в связи с курением, делают образ курильщика

символическим не только в смысле его «внешней», но и, так сказать, «внутренней» природы — души, совести, веры. Для иллюстрации к сказанному воспользуемся двумя примерами из Глеба Успенского, взятыми из его «Путевых заметок» и интересными для нас здесь уже в том отношении, в каком они претендуют на изображение типических сцен народной жизни.

Первый пример — описание встречи автора с раскольником, который рассказывает попутчикам замечательную притчу о железе, порабошающем человека. В стародавние времена человек жил без железа, и жил по-христиански, но благодаря некоему завистнику (имя которого «капитал») человек достает из земли железо, обзаводится промышленностью и забывает о душе. «Каждый прикован к своему, к проволоке, к винту, к папироске, к печке с углем, и отойти ему нельзя!» Спасение, считает раскольник, в крестьянстве: «вот где, пожалуй, о душе еще думать можно», если ее не «притиснуть на всю жизнь в кочегарню или приткнуть к папироске»¹¹³. В другом примере, казалось бы, речь также не идет специально о курении: мужики обсуждают смерть погибшего под колесами поезда пьяницы и заводят разговор о душе, что станет с нею после смерти. В разговор вмешивается «молодой помощник смотрителя станции». Подчеркивается, однако, что он курит: остановившись, чтобы закурить папиросу, он слышит слово «душа» и заявляет, что никакой души нет: «Быстро зажглась папироса и рассыпала кругом себя искры. — Какая душа? Что за чепуха?» Общее мнение мужиков о курильщике: «Это, стало быть, ты в Бога не веруешь, — нигилист, больше ничего!»¹¹⁴ И в том и в другом случае курение, очевидно, всего лишь

факультативная деталь текста, но очевидно и то, что это деталь, которая в риторике ее авторской подачи предполагает уже известную читателю аксиологию, в контексте которой курение естественно *может* быть понято как признак бездушия и безверия.

В русской культуре курение вообще провоцирует к морализаторству, причем, похоже, чем более самоценна мораль, тем более ожесточенны нападки на курение. Одним из тех, кто отдал такому морализаторству патетическую дань, был, в частности, Лев Толстой, заклеивший курение как средство, заглушающее в человеке голос совести («Для чего люди одурманиваются», 1896).

«Жизнь не такова, какая бы она должна быть по требованиям совести. Повернуть жизнь сообразно этим требованиям нет сил. Развлечения, которые бы отвлекали от сознания этого разлада, недостаточны, или они приелись, и вот для того, чтобы быть в состоянии продолжать жить, несмотря на указания совести о неправильности жизни, люди отравляют, на время прекращая его деятельность, тот орган, через который проявляются указания совести, так же как человек, умышленно засоривший себе глаза, скрыл бы от себя то, что он не хотел бы видеть»¹¹⁵.

Благодаря курению человек проявляется, таким образом, с худшей — животной — стороны своей природы и становится способен к тому, чего бы «по совести» он никогда не сделал. Так, например, рассказывается о поваре, который, задумав зарезать свою барыню, не мог этого сделать, пока не выкурил папироску. Вспоминается о том, что сам автор курил тогда, когда ему хотелось забыть то, что он помнил. Спрашивается:

«Почему игроки почти все курят? Почему из женщин менее всего курят женщины, ведущие правильный образ жизни? Почему проститутки и сумасшедшие *все* курят?»¹¹⁶ и т. д. Характерно, что, будучи весьма далек в своих рассуждениях от конфессиональных акцентов, Толстой воспроизводит в общем-то религиозный дискурс: курение — это зло, потому что это прежде всего моральное зло. Медицинские аргументы важны, но особой роли в этом выводе они не играют.

* * *

Религиозный или квазирелигиозный дискурс курения не является, конечно, специфичным исключительно для России, но кажется, что в России такой дискурс более влиятелен, чем это имеет место, например, в Европе. В истории католических стран табак также был темой осуждения и даже церковного проклятия (в папских энцикликах Урбана VIII в 1684-м и Иннокентия XII в 1690 году), но в целом для человека западной культуры отношение к курению исторически в большей степени мыслится внеконфессиональной проблемой, хотя и здесь осуждение курения — по контрасту к курящему большинству — может служить свидетельством особой религиозности. Показательно, например, цитируемое Вильямом Джемсом признание обратившегося к Богу кутилы и мота, оставившего пьянство и курение после того, как ему является Спаситель: «С двенадцатилетнего возраста я был отчаянным курильщиком; отныне желание курить исчезло во мне и уже не возвращалось. Так же было и с другими грехами...»¹¹⁷ Примеры такого рода многочисленны. Некоторые из них довольно экзотичны, особенно если речь идет об отно-

шении к курению христианизированных представителей неевропейских культур. Так, например, обращенцы-протестанты на Гаити переставали курить, веря, что те, кто курит, превращаются в зомби¹¹⁸. В наши дни заявления папы римского дают основания видеть в отказе от курения еще один шаг на пути к спасению (Булла 1998 года «Incarnationis Mysterium»)¹¹⁹.

Интересно вместе с тем, что в XX веке осуждение курения с религиозных позиций становится стратегией религиозных движений, в той или иной степени противопоставляющих себя церковному официозу или ориентированных на его обновление. Ужесточила свое отношение к курению и православная церковь, но показательно, что ужесточение это наиболее явно проявило себя в пореволюционные годы, причем в пастырской практике той части церкви, которая оказалась за рубежом. Подобно старообрядцам и сектантам, представители православной церкви все чаще оценивают курение как занятие однозначно греховное и несовместимое с истинной верою. Так, например, священник Александр Ельчанинов в своем парижском далеке, адресуясь к молодежи, проповедует:

«Низость и пошлость мотивов у начинающих курить — быть как все, боязнь насмешек, желание придать себе веса. Одновременно — психология труса и жулика. Отсюда отчуждение от семьи и друзей. Эстетически — это пошлость, особенно невыносимая у девиц. Психологически — курение открывает дверь всему запрещенному, порочному. <...> Первая папироса — первое падение, потеря чистоты»¹²⁰.

В середине XX века архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) посвящает курению темперамент-

ные рассуждения в статье «Апокалипсис мелкого греха» и изображает курильщиков в таких красках, к которым в XIX веке прибегали разве что сектанты. Курение осуждается в качестве поступка, сосредоточившего в себе «множество малых грехопадений», которые «несомненно тяжелее для души человека, чем несколько великих, всегда стоящих в памяти, могущих всегда быть снятыми в покаянии»¹²¹. Курение — привычка, противная природе человека и Божьей воле, символ похоти и распущенности, охватившей все общество.

«Где только нельзя найти папирос! Везде можно найти пепельницу, повсюду существуют специальные комнаты, вагоны, купе — „для курящих“ Даже не будет преувеличением сказать, что весь мир представляет собой одну огромную комнату, вернее один огромный вагон в межзвездных сферах: „для курящих“»¹²².

Картина, рисуемая Иоанном, кажется преддверием Апокалипсиса: «„Курят“ — *мелко-спокойно грешат* все: старые и малые, больные и здоровые, ученые и простые...»¹²³ Курящий — человек с нечистой совестью, забывший христианские заповеди и оправдывающий свою похоть, вместо того чтобы осудить ее перед Богом и самим собою. Похоть курения, продолжает Иоанн, «*духопротивна*, и невозможно себе даже представить кого-либо из ближайших Господних учеников — курящими папиросы»¹²⁴. Безразличие к курению потакает духовной распущенности и подменяет истинное утешение ложным. Это удовлетворение страсти, которая — как и все другие страсти — греховна, верующий же должен руководствоваться не страстями, а их преодолением, он должен нести «Крест борьбы против

всякой страсти, даже самой мельчайшей»¹²⁵. Дополнительным аргументом, усугубляющим пастырские филиппики в адрес курящих, по Иоанну, в этом пункте служит и то, что «не освободившаяся от той или иной страсти душа перенесет эту свою страсть в потусторонний мир, где в виду отсутствия тела (до воскресения) невозможно будет эту страсть удовлетворять, отчего душа будет пребывать в непрестанном томлении самосгорания, непрестанной жажде греха и похоти без возможности ее удовлетворить»¹²⁶. Избавление от курения гарантирует, таким образом, избавление по меньшей мере от одной из посмертных неприятностей. Главным, конечно, остается духовный смысл отказа от курения: это отказ от опутывающих человека соблазнов. Каким бы малым ни был грех курения, курильщик не здоров прежде всего духовно.

«Молиться духом, куря папиросу, невозможно. Невозможно проповедовать, куря папиросу. Перед входом в храм Божий откидывается папироса... *Но храм Божий, ведь это — мы...* Кто хочет каждую минуту быть храмом Божиим, — откинет папиросу, как всякую ложную мысль, всякое нечистое чувство. Отношение к маленькому душевному движению в себе — термометр горячности веры человека и его любви к Богу»¹²⁷.

Невозможно сказать, в какой степени ригоризм вышеприведенных оценок курения может определить пастырскую практику православия в будущем¹²⁸. Исторические причины такого ригоризма — послереволюционный раскол церкви и антицерковная политика государства, выветившая давно известный, но теперь уже трудно игнорируемый образ курящего атеиста, — помогают объяснить здесь, во всяком случае, семиоти-

ческую роль связываемых с курением коннотаций в контексте религиозного и — шире — идеологического дискурса.

* * *

Семиотическая функция курения дает о себе знать постоянно: помимо уже приведенных выше примеров, укажем на важность этой роли в ситуациях социальной и этнокультурной идентификации. Выступая признаком «всеобщего» — и потому общеобязательного — быта, курение наделяется в данном случае самыми различными символическими функциями. Так, например, табак может выступать в функции своеобразной «валюты», денег, удостоверяя в этом качестве часто тоже не более чем символическую, но при этом психологически и социально важную репутацию своего владельца. В обоснование соответствующей аналогии уже во времена В. И. Даля дублируются пословицы: «Дружба дружбой, а денежки врозь» — «Все вместе, а табак — пополам», «Хлеб соль вместе, а табачек пополам»¹²⁹. Особенно характерна такая ситуация для армии, тюрем и различного рода закрытых учреждений: практическая и символическая ценность сигаретной „наличности“ здесь часто фактически неразделимы. Не имеющий сигарет — не имеет в данном случае прежде всего социального веса, он либо маргинал, либо опозоренный изгой.

Среди фольклорных иллюстраций на этот счет замечательно интересна сказка «Копченое яйцо», записанная братьями Б. М. и Ю. М. Соколовыми в 1908—1909 годах в Белозерском уезде Новгородской области. Сказка эта традиционная и относится к сказкам о вол-

шебном помощнике, но одним из элементов сюжета, а фактически основной идеей сюжетного развития в ней выступает тема курения. Курением сказка начинается и им она завершается. «Один аффицер служил при одной роте солдат. И вот перевелся у них русский табак — махорка, значит. Вот он собрал своих учеников, пять солдатиков молодых: „Ну, братцы, как мы таперича без русского табаку жить будем? Надо нам как-нибудь наживать, или напишем приговор, подпишем и уйдем“»¹³⁰. Герои бегут в лес и выходят к таинственному стану: «Зашли в стан и видят: полочка сделана — четверка табаку, лист сделан и четверка бумаги. „Ну, братцы, слава Богу, русского табаку нашли!“»¹³¹. Дальше герои расходятся, и повествование продолжается об офицере: в поисках жилья он попадает в дом, где встречается мужика, предлагающего ему работу — коптить в течении года яйцо, висящее в печной трубе. Офицер соглашается, а в качестве платы за работу берет тот же «табак, спички и бумагу» Яйцо, висящее в трубе, оказывается волшебным: каждый раз, когда офицер заглядывает в трубу, яйцо из черного становится снова белым. Так проходит два года, на третий год офицер узнает, что в коптимом яйце скрыта заколдованная купеческая дочка. Дальнейшие события развиваются в соответствии с традиционной схемой: герой овладевает яйцом и, преодолев с его помощью различные препятствия, женится на купеческой дочке, становится купцом, находит своих солдат, и даже делает их приказчиками. По тексту сказки видно, как сказочник (молодой крестьянин двадцати четырех лет) путается в изложении собственно волшебной части сюжета, но остается последовательным во всем, что касается роли куре-

ния, — по существу, именно эта тема определяет и подытоживает рассказываемую им сказку: «И вот топерь нашли табаку, спичек, бумаги. Топерь и курят»¹³².

В сущности, можно сказать, что вышеприведенная сказка — своего рода этиологический миф, иллюстрирующий простую и столь очевидную — по крайней мере, в глазах рассказчика — мысль, что солдату, да к тому же русскому, без курева нельзя. Это и то, что оправдывает поступки героев, и то, что, собственно, делает их героями. Несмотря на «сказочность» приведенного примера, здесь, как и во многих других случаях, фольклор по-своему перетолковывает лишь то, что есть в самой жизни. Ценность курения — это всегда ценность не только практического, но также символического свойства, при этом в некоторых случаях символизм курения может восприниматься как доминирующий.

* * *

Символизация курения определяет характерные образы и типы российской истории. В XIX веке таковы образы студента-разночинца, нигилиста, социал-революционера. В Европе и Америке более характерный пример знакового курения — демонстрация женской эмансипированности¹³³. Понятно, что факт курения, как бы он ни был важен сам по себе, требовал в этих случаях, как правило, уже определенной спецификации, подчеркивавшей социальную отмеченность курильщика не только тем, что он *курит*, но и тем, что и как он курит.

В России возникновение более или менее устойчивых социокультурных маркировок в отношении раз-

личных видов курения можно отнести, вероятно, к началу XX века, когда выпуск табачной продукции становится достаточно разнообразным и ориентируется на социально разные группы населения¹³⁴. Социальная разница потребления табачной продукции определяет различие связываемых с курением ассоциаций. В материалах Тенишевского бюро отмечается, к примеру, что деревенская молодежь курит только махорку¹³⁵. Молодой рассказчик сказки, записанной братьями Ю. М. и Б. М. Соколовыми в 1908—1909 году, подчеркивает, что «русский табак — махорка, значит»¹³⁶. Сигара, трубка, папироса, сигарета исторически иллюстрируют как устойчивость, так и подвижность соответствующих им социокультурных страт. Олег Чечиллов, посвятивший любопытный очерк образу курильщика сигар в русской литературе¹³⁷, иллюстрирует, к примеру, устойчивость следующего представления о сигарах и курильщиках: сигара — знак финансовой, социальной или интеллектуальной отмеченности. Курильщик сигар — аристократ, барин, наконец, революционер, но так или иначе — некто, кто противостоит (или противопоставляет себя) «простым» согражданам. Для Герцена (первого, по мнению Чечилова, кто закурил сигару в русской литературе) сигара, напоминающая ему о временах бурной юности, — ностальгическая примета мира, чуждого однообразия и наступающей безвкусицы («Теперь нечего и думать о прошлых обиденных революциях, которые делались с Беранжеровой песнью и сигарой во рту...», хорошие сигары исчезли, а плохие курит безродный мещанин), для героев Л. Н. Толстого («Холстомер», «Севастополь в августе 1855 года»), И. А. Гончарова («Обломов»), В. М. Гаршина («Встре-

ча») сигара — элемент финансового преуспевания и общественного реноме¹³⁸. Замечательную сценку, подчеркивающую социальную символику сигары, находим в «Хромом барине» А. Н. Толстого. Герой повести — крепостник, лицемерно пекущийся о крестьянских нуждах, «однажды, приказав привести в комнаты кривого Федьку-пастуха, посадил его на шелковый диван, предложил сигару и сказал: «Теперь вы, Федор Иванович, самостоятельная и свободная личность, приветствую вас, можете идти, куда хотите, но если желаете у меня служить, то распорядитесь, будьте добры, и вас в последний раз высекут на конюшне». Символическая отмеченность сигары делает ее элементом узнаваемого идеологического антуража. Однако, будучи выделенным на фоне большинства, курильщик сигары легко компрометируется этим же большинством. Привычное изображение буржуа в агитплакатах первых лет советской власти и литературе того же времени рисует его с сигарой. Курильщикам сигар противостоят курильщики папирос, причем это противостояние не курительных пристрастий, а идеологических вер. Коль скоро сигара предполагает буржуа и вообще «слуг капитала», папироса вверяется их антагонистам. Так, в одном из рассказов С. Колбасьева описывается встреча двух врагов — английского морского офицера и вынужденного вести с ним переговоры командира-большевика. Англичанин предлагает советскому визитеру сигару, но тот наглядно демонстрирует, что «у советских собственная гордость»: «Болотов встал, вынул из кармана кисет и стал скручивать папироску». Большое количество примеров, дающих представление об образе курильщика

сигар в западной литературе, приводит Кабрера Инфанте в остроумной книге «Святое курево»¹³⁹.

В дополнение к образу курильщика сигар аналогичная работа (на том же или ином материале) может быть, несомненно, проведена применительно к образу курильщика папирос, сигарет или трубки. Легко видеть, насколько узнаваемы соответствующие образы в социальном и, в частности, фольклорном дискурсе, даже если они (хотя возможно, именно поэтому) упоминаются как бы между прочим:

Трактор идет,
Красные колеса,
Трактористы сидят,
Курят папиросы!¹⁴⁰

Ой раз, что ли,
Ехали матросы:
Все красивы, как один,
Курили папиросы!¹⁴¹.

Раньше девок угощали
Сладкими конфетами,
А теперь их угощают
Только сигаретами¹⁴².

Русская традиция здесь, конечно, едва ли специфична: везде, где курят, курению придается многозначный и идеологически текучий смысл. В каждой культурной традиции этот смысл будет своим. Общим же для этих смыслов, наверное, будет только одно — их ценность очень опосредованно зависит от *рациональной* оценки собственно курения.

* * *

Несмотря на все усилия врачей, содержательное распространение тезиса о вреде табака остается парадоксальным. Парадокс этот может быть проиллюстрирован уже тем простым обстоятельством, что само предупреждение о вреде курения содержится на товаре, очевидно предназначенном для курения¹⁴³. Положительные и отрицательные оценки курения дополняют друг друга и обыгрываются в контексте своеобразной социальной риторики, благодаря которой недостатки курения оказываются прямым выражением его достоинств. Так, уже уличные торговцы конца XIX века, рекламируя табак, не столько хвалят, сколько хулят свой товар:

Вот так табачок!
Закуривай, мужичок!
Как курнешь,
Так уснешь!
Как вскочишь,
Так опять захочешь!¹⁴⁴

Палиросы «Трезвон»!
Как закуришь — беги вон!¹⁴⁵

Подобная ситуация, одновременно препятствующая и благоприятствующая курению, естественным образом порождает нарративы, вопрос об истинности и ложности которых просто не ставится. Можно сказать, что их основное значение — выражение тех социальных ролей, которые могут быть сконструированы за счет идеологически узнаваемой риторики.

То, что говорится о табаке, курении и его последствиях, не является непременно ложным, но интерес к

таким разговорам заключается, как кажется, не столько в подтверждении медицинских истин, сколько в возможности их обыгрывания. В определенном смысле нарративы эти могут быть названы, вероятно, мифологическими, если вслед за Дмитрием Панченко считать миф дискурсом с неопределенной степенью достоверности¹⁴⁶. Аргументы о вреде табака варьируют по стилю и жанру, степени комизма и серьезности (см., например, единственный аргумент о вреде табака в знаменитой сценке Чехова: «Если муху посадить в табакерку, то она издохнет, вероятно, от расстройства нервов»¹⁴⁷ — или анекдот, приписываемый Фаине Раневской¹⁴⁸), они имеют место в составе в той или иной степени неverifiedируемых, «открытых» текстов. В ряду таких характерно «анти табачных» текстов трудно не вспомнить знаменитый и даже попавший в школьные учебники афоризм о том, что капля никотина убивает лошадь (ср. ее популярный парафраз: «Капля никотина убивает лошадь, а хомяка разрывает на куски»). Расхожий пример того же типа — мрачная максима о том, что каждая выкуренная сигарета сокращает жизнь курильщика на N-е количество минут, часов, дней и т. д. Более специфичным является правило (не имеющее непосредственного отношения к здоровью, но иллюстрирующее ту же тенденцию к мифологизации курения), запрещающее прикуривать от свечки, — это сулит смерть кому-либо из родственников. Нельзя прикуривать от одной спички более чем двум курильщикам, и объяснение этого правила: якобы во время войны третья зажженная папироса давала возможность вражескому снайперу для прицельного выстрела.

К тому же «мифологическому контексту относятся рассказы о знаменитых курильщиках: рассказы об исторически реальных героях соседствуют в данном случае с образами вымышленных, литературных персонажей. Шерлок Холмс и Мегрэ, не выпускающие трубок изо рта, никак не уступают в этом смысле, скажем, исторически реальному основателю Института научной полиции в Лозанне и одному из наиболее известных криминалистов начала века — Рудольфу Райсу, выкуривавшему каждый день «столько сигар, что если бы их сложить, образовалась бы линия в несколько метров»¹⁴⁹. Среди прославленных курильщиков вспоминаются политики (Черчилль, Сталин, Фидель Кастро), киноактеры и прочие знаменитости (Орсон Уэллс, Шварценеггер, Мадонна и др). Интересный парадокс, который выражается в такой «персонализации» курения, заключается в том, что вред курения выступает платой за те достоинства, которыми обладает знаменитый курильщик. Говоря другими словами, лучше курить, но быть Шварценеггером, чем не курить и прожить унылые сто лет¹⁵⁰. Интересно, что курение наделяется в данном случае не только добавочно «репрезентативными», но и медицински рациональными смыслами, иногда довольно неожиданными: так, например, утверждается, что курение служило для Сталина средством от сглаза¹⁵¹.

* * *

Благодаря рекламе, средствам массовой информации образ курильщика наделяется сегодня имиджем, варьирующим не только предельно широкие, но и часто взаимоисключающие социальные роли. Противо-

поставление курящих и некурящих в этом смысле, вероятно, уже не отражает всей сложности связанного с курением дискурса. В известной степени курение — это пункт, который сегодня не только объединяет курильщиков, но и разъединяет их. Название сигарет дает особенно широкий простор для игры связываемых с курением социокультурных ассоциаций. Думается, следует говорить о существовании и актуальности для массовой культуры своеобразного «текста» таких названий, который, при всей своей фрагментарности, тем не менее кажется семантически упорядоченным в социокультурной ассоциативности их, условно говоря, ключевых и наиболее устойчивых значений.

Для отечественной культуры такой текст включает ряд названий, меняющийся хронологически, но при этом, несмотря на все свои изменения, до начала 1980-х годов обнаруживающий определенную лексикологическую модальность. Можно заметить, например, что исторически среди наиболее популярных отечественных названий папирос и сигарет доминируют локативы и топонимы: «Казбек», «Беломор», «Памир», «Северная Пальмира», «Байкал», «Север» («Норд»), «Балтика», «Столичные», «Нева». 1960—70-е годы ознаменовываются своими модными — в духе эпохи — названиями: «Зенит», «Аврора», «Прима», «Новость», «Огонек», «Дымок», «Звездочка», «Любительские», «Луч», «Стрела», «Лайка», «Друг», «Союз-Аполлон», «Космос» и т. д. Экстралингвистические значения, которые диахронически связываются в отечественной культуре с этими и некоторыми другими названиями, в большей или меньшей степени являются специфическими и в целом, как я думаю, позволяют говорить о некоторого рода

языковом «подсознании» общества и его сублимированной идеологии (так — на примере географических названий — о неких более или менее выраженных «имперских» иллюзиях, о семантике «освоения пространств», роли Севера и гор¹⁵²). Помимо своего прямого значения, названия табачной продукции несут также коннотативный смысл: свое значение может иметь то, с какой социальной, профессиональной, возрастной категории населения связано потребление данной табачной продукции.

Понятно, что «текст» тех или иных названий — изменяющийся с появлением на рынке новых названий и с исчезновением старых — является чрезвычайно вариативным и в общем достаточно расплывчатым. Сегодня с появлением на рынке западных сигарет это особенно очевидно. Стоит задуматься, однако, не отражает ли эта расплывчатость семиотическую природу самого феномена курения в современном обществе. Названия сигарет или папирос могут быть здесь показательными хотя бы в том отношении, в каком они символичны для самого курильщика и его окружения. О том, насколько равнодушным может быть такое отношение, свидетельствует недавняя публицистическая заметка Льва Рубинштейна, формально посвященная появлению сигарет «Беломор» с фильтром, но имеющая в виду нечто большее. Это — трансформация существенного социокультурного дискурса, в котором для автора (и, можно быть уверенным, не для него одного¹⁵³) устойчиво различаются семантика папирос и семантика сигарет, в частности сигарет с фильтром.

«Наряду с молодежными кафе, джазом и абстрактной живописью сигареты с фильтром, противостоящие

тоталитарным сталинистским папиросам, были знаками оттепели и вообще либерализма. Трудно передать то сладкое чувство приобщенности к мировой цивилизации, с каким неторопливо отрывалась красная целлофановая полосочка, с каким клалась на всеобщее обозрение глянцева пачка на пластиковую повехность столика в кафе, с какой хемингуэвско-аксеновской вдумчивостью пускался дым из ноздрей. „Старик, у тебя сигареты есть?“ — это вам не какое-нибудь там: „Пацан, папироски не найдется?“ Это культура, Запад, свобода, прогресс, стекло, бетон, космос, журнал „Юность“, полимеры и узкие „макасы“ за пятнадцать рублей пара. Наступление сигаретно-фильтровой эры стало делить курящее сообщество на современных и старорежимных, на модернистов и фундаменталистов, на западников и почвенников»¹⁵⁴.

Появление «Беломора» с фильтром знаменует в этом контексте, по Рубинштейну, симптоматичную примету идеологической ностальгии по прошедшему, в котором все едино — времена сталинских лагерей и времена оттепели: «типичный социализм с человеческим лицом. А говоря чуть жестче — ГУЛАГ с фильтром»¹⁵⁵.

В контексте закрепленных за курением социальных маркировок курение равно становится предметом моды и антимоды, а борьба с курением оборачивается борьбой с этой борьбой¹⁵⁶. Идеологические аргументы, тиражируемые как сторонниками, так и противниками курения, варьируют в этом смысле между ценностями «утилитарного» и «неутилитарного» порядка. При этом «красивое» и «некрасивое» курение является не менее актуальным фактором в оценке курения, чем

любые даже самые очевидные медицинские свидетельства. В качестве замечательного примера эстетической «контраргументации» в защиту курения упомянем здесь появление на видеорынке США фильмов, получивших название «Smoking video». Привычный сюжет фильмов этого жанра — изображение самого процесса курения. Рецензент журнала «ELLE» описывает один из таких фильмов: «На экране — красавица. Она почти не двигается и уж тем более не раздевается. Она зажигает сигарету и курит. Причудливые дымные завитки тянутся из ее едва приоткрытых губ. Вот и все: весь спектакль длится 30 минут». Отмечая популярность подобных фильмов, тот же рецензент резюмирует ее причину таким — несколько патетичным, но показательным уже в самой этой патетике — образом: «Этого можно было ожидать: ставшая „изгоем“ общества сигарета приобрела некий ореол таинственного эротизма и стала „героиней“ нового видео, в пику всем американским лигам борьбы с курением. В то время как табачные производители, уступая давлению тех же антитабачных ассоциаций, выделяют до 5 % своей прибыли на их нужды, страждущие поклонники нового жанра воспаляются, глядя на „запретный плод“ на телеэкране»¹⁵⁷.

Характер этических и эстетических критериев, применяемых в общественной оценке курения, определяется сегодня очевидной обратимостью социальной аксиологии. Доктор А. М. Дэниэлс в рецензии на книгу журналиста Питера Прингла «Грязный бизнес. Большой табак на весах правосудия» (1997), посвященной одной конкретной судебной тяжбе с компаниями — производителями табачной продукции, приводит примеры из

своей медицинской практики, когда пациент, страдающий из-за курения так называемой болезнью Бюргера (обширное поражение кровеносных сосудов, приводящее к гангрене) и потерявший уже все четыре конечности, изыскивал всевозможные способы продолжать курение. Вопреки мнению Прингла, считающего, что курительные компании сознательно скрывают от курильщиков масштабы вреда, наносимого никотином, и называющего самих курильщиков не иначе чем их жертвами, Дэниэлс подчеркивает, что за двадцать пять лет работы врачом он ни разу не встречал пациента, который бы не знал о вреде курения. И курящий и некурящий равно знают, что курение вредно: суть проблемы заключается не во вреде или пользе курения, а в самой возможности курения и в том, каким значением эта возможность наделяется. Курение, по мнению Дэниэлса, это не заговор компаний против ничего не ведающих граждан¹⁵⁸, а явление, корни которого лежат в идеологии самого общества, балансирующего между экономическими и моральными ценностями. Идеологическая выгода извлекается как от продажи табака, так и от его осуждения. Думать при этом, что противники курения обладают в данной ситуации некой моральной форой, — значит, предаваться известной руссоистской иллюзией о «естественном человеке» — человеке без общества и обществе без людей. Общество разыгрывает по отношению к курению и вменяет самим курильщикам роли, которые не являются, конечно, только идеологическими, это вместе с тем и психологические роли, однако психологическая тяга к курению становится в силу тех же обстоятельств таким же актом социального выбора, каким является человеческое поведение в

целом. Дэниэлс пишет о заключенных, которые в знак протеста против запрещения курения вскрывали себе вены и пытались повеситься¹⁵⁹. Американские социологи пишут о «криминализации» подросткового поведения, вызванной запретительной политикой в отношении курильщиков¹⁶⁰. В чем тут дело?

Курение объединяет курящих и подразумевает определенную структуру ценностных ориентиров, благодаря которым отличие курящих от некурящих в целом предстает как удобный в своей очевидности маркер идеологического контроля. Для противников курения курящий — виновник, которому вменяется ответственность за *возможные альтернативы* социальной и идеологической дифференциации. Для сторонников — объект таких альтернатив. На «бытовом» уровне в данном случае любопытен, между прочим, все еще устойчивый, хотя и сходящий постепенно на нет, «антифеминистский» пафос курения, — тексты, с одной стороны нарочито противопоставляющие женские и мужские, семейные и «холостяцкие» ценности жизни, а с другой — своеобразно персонифицирующие курение. Так, хрестоматиен каламбур Киплинга: «Une femme est une femme, mais Caporal est une cigarette» (напомним здесь и о том символическом контексте, в котором он цитируется в романе В. Набокова «Лолита»: слова Куильти, сказанные им перед смертью Гумберту¹⁶¹). В порядке более простодушного примера для выражения «мужского» смысла курения приведем здесь своеобразный гимн сигарете Аркадия Северного («Сигарета»):

Если женщина изменит,
Я грустить недолго буду.

Закурю я сигарету
И о ней я позабуду.

Сигарета, сигарета,
Никогда не изменяешь.
Я люблю тебя за это,
Да и ты об этом знаешь *и т. д.*¹⁶²

«Принципиальные» курильщики в данном случае не слишком отличаются от столь же «принципиальных» противников курения: как те, так и другие, явно или нет, педалируют *идеологическое* целесообразное отстаиваемых ими позиций. Говоря проще, суть дела не в курении, а в самих позициях — в защите принципов, которыми нельзя поступиться и которые, как правило, только косвенным образом диктуются рационализмом медицинских доводов. Интересно, кстати, что первый пример целенаправленных и широкомасштабных мероприятий против курения, апеллировавших к физическому здоровью нации и социальной обязанности членов общества «быть здоровыми» (*Gesundheitspflicht*), подали нацисты (частичное объяснение этому, вероятно, можно видеть в том, что, в отличие от Сталина, Черчилля и Рузвельта, Гитлер, как известно, не курил)¹⁶³.

В глазах защитников курения борьба с курением видится как борьба с самим человеком, как попытка подчинить его авторитаризму чужого мнения, насилию власти. Литературной иллюстрацией, рисующей такое насилие, может служить, в частности, жутковатый при всей своей фантастичности рассказ Стивена Кинга «Корпорация „Бросайте курить“». Герой этого рассказа обращается по рекомендации своего друга в соци-

альную службу, обещающую избавить его от привычки курения. Ничего не ведающий герой подписывает контракт о лечении, но только постепенно понимает его суть. Методы лечения таковы: пациент дает слово не курить, — стоит ему закурить хотя бы одну сигарету, как всевидящие и всезнающие агенты корпорации подвергают его жестокому наказанию. Первая выкуренная сигарета — жену клиента пытаются током на его глазах, вторая — электропытка применяется к нему самому. Третья — клиента пытаются током вместе с его женой. Четвертая — бьют ребенка и т. д. Герой проходит такое «лечение» (допустив одно нарушение) и, естественно, бросает курить¹⁶⁴.

Приведенный текст отчасти эпатирует, но не удивляет. Право курить привычно понимается как право на личную свободу и частную жизнь. Замечательный текст, заявляющий об этом непосредственным образом, — текст в защиту политических прав курильщиков, который в конце 1980-х — начале 1990-х годов можно было прочесть на вкладыше пачек американских сигарет «Черная смерть» (Black Death):

«Сигареты „Черная смерть“ — это непосредственный протест курильщиков против усиливающейся непереносимости антикурительного движения.

Курильщики „Черной смерти“ хотят сохранить свои права и не хотят быть социально дискриминированы произвольными законами.

Курильщики „Черной смерти“ живут в соответствии со следующими принципами:

1) Курение — это человеческое право, и оно должно уважаться в качестве такового наряду с другими признаваемыми ООН человеческими правами.

2) Возможность курить должна уважаться как одна из существенных жизненных возможностей. В качестве такой возможности ей не должно чиниться препятствий ни в одной стране.

3) Нарушение прав курильщиков немедленно создает прецедент для дальнейшего вмешательства в личную свободу и в поведение всех граждан.

4) Отношения между курильщиками и некурильщиками должны основываться на внимании, учтивости, терпимости, взаимном уважении и свободе выбора, а не на запретах, национальных ограничениях и нетерпимости.

Курильщики „Черной смерти“ хотят радоваться мирному праву продолжать курение».

На другой стороне вкладыша тех же сигарет изображалась картинка: череп в цилиндре, название сигарет и лозунг: «Я люблю их, и я намерен курить их. Свобода имеет свой собственный вкус»¹⁶⁵.

Социологи указывают, что в условиях известной синкретичности «традиционных» обществ, ценностной «дополнительности» общественных ориентиров любое идеологическое действие не обходится без так или иначе выраженного противодействия, на всякое «да» находится то или иное «нет». Такое противодействие может быть как реальным, так и символическим. Это может быть открытый вызов, а может быть поступок, не лишенный некоторого рода мазохизма. Вредное воздействие табака представляется сегодня более или менее доказанным фактом. На табачной продукции большинства стран мира есть предупреждение о вреде курения. В рамках международных программ ООН по здравоохранению ежегодно отмечается «День без ку-

рения». В некоторых странах курение запрещено в общественных местах, и похоже, что в будущем таких запретов станет еще больше¹⁶⁶. Между тем, то ли вопреки, то ли благодаря всем этим обстоятельствам, курение в современном обществе продолжает оставаться темой существенной для социального дискурса в той мере, в какой она поддерживает условный характер идеологических конвенций. Существование и воспроизведение ситуации, при которой уживаются разноречивые нарративы и противоположные представления о курении, представляется в данном случае фактом социальной и, в частности, фольклорной терапии: это та ситуация, которая *предполагает* определенный *выбор* и, в этом смысле, позволяет человеку быть свободнее, чем он есть на самом деле.

Примечания

¹ *Goodin R. E.* No Smoking: The Ethical Issues. Chicago, 1989; *Harris R., Hatton J.* Murder a Cigarette: The smoking debate. Duckworth, 1998.

² *Corti E.* A History of Smoking. London, 1931. P. 29, 46, 58—61.

³ *Baron J. A.* Beneficial effects of nicotine and cigarette smoking: The real, the possible and the spurious // *British Medical Bulletin*. 1996. Vol. 52. No. 1. P. 58—73.

⁴ *Heisham S. J.* What aspects of human performance are truly enhanced by nicotine? // *Addiction*. 1998. Vol. 93. No. 3. P. 317—320.

⁵ Один из ведущих специалистов по проблемам курения, М. Рассел, считает, что табакокурение и использование никотина можно сравнить с использованием алколоидов в народной медицине и современной фармацевтике: никотин является полезным средством для снятия стрессов, но является вредным в той мере, в какой его употребление остается неочищенным и неумеренным. Сегодня курение остается неочищенным употреблением никотина, однако Рассел не исключает, что в будущем современное положение дел может измениться благодаря той же фармацевтической промышленности (*Russell M. A. H.* Nicotine intake and its regulation by smokers // *Tobacco Smoking and Nicotine: A Neurobiological Approach*. New York, 1987. P. 47).

⁶ *Goodman J.* Tobacco in history. The cultures of dependence. London; New York, 1995. P. 15, 245.

⁷ *White L. A.* The Concept of Culture // *American Anthropologist*. 1959. Vol. 61. P. 230—231.

⁸ Процесс, который может быть назван курением, был известен европейцам по меньшей мере со времен Древнего Египта. В религиозной и магической практике своеобразной формой курения являлось активное или пассивное вдыхание дыма различного рода благовоний, трав. Античные источники сообщают о наркотическом и лечебном эффекте такого ку-

рения: Гиппократ предписывает вдыхать дым тлеющей травы при «женских болезнях», Плиний рекомендует в качестве лечения от кашля вдыхать через тростник дым от горящего копыта молодого жеребенка (*Corti E. C. A History of Smoking. P. 22—25*). Практика подобного рода была, однако, не слишком распространенной, и к ней прибегали в исключительных случаях.

⁹ Ср.: *Burne C. The Handbook of Folklore. London, 1914. P. 1.*

¹⁰ *Bronner S. J. «Learning of the People»: Folkloristics in the Study of Behavior and Thought // New York Folklore. Vol. 9. Summer 1983. Nos. 3—4. P. 81—82.*

¹¹ *Kell K. K. Tobacco in Folk Cures in Western Society // Journal of American Folklore. Vol. 78. 1965. No. 308. P. 99—101 ff.*

¹² Tobacco, Its History Illustrated by the Books, Manuscripts, and Engravings in the Library of George Arents, Jr. New York, 1937. Vol. 1. P. 202 ff.; *Corti E. C. A History of Smoking. P. 29, 46; Ortiz F. Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. New York, 1947. P. 143—144; Penn W. A. The Sovereign Herbe. London, 1902. P. 15; Dunhill A. H. The Gentle Art of Smoking. London, 1954. P. 5; Folkard R. Plant Lore, Legends, and Lyrics. London, 1884. P. 567; Quinn V. Leaves, Their Place in Life and Legend. New York, 1937. P. 162.*

¹³ *Corti E. C. A History of Smoking. P. 55—60; Kell K. Tobacco in Folk Cures. P. 102.* См. также: *Falgairolle E. Jean Nicot. Ambassadeur de France en Portugal au XVIe siècle: sa correspondance inedite. Paris, 1897.*

¹⁴ *Corti E. C. A History of Smoking. P. 51, 58—61; Tobacco, Its History. Vol. I. P. 246; Brooks E. J. The Mighty Leaf. Boston, 1952. P. 38; Kell K. Tobacco in Folk Cures. P. 102.*

¹⁵ Подробно о гуморальной теории и ее роли в становлении новоевропейской науки см: *Sigerist H. E. Early Greek, Hindu and Persian Medicine. Vol. 2. New York, 1961. P. 317—333; Osler W. The Evolution of Modern Medicine. London, 1923. P. 118—125.*

¹⁶ Tobacco, Its History. Vol. 2. P. 376—377; Corti E. C. A History of Smoking. P. 103, 118; Kell K. Tobacco in Folk Cures. P. 103.

¹⁷ Apperson G. L. The Social History of Smoking. New York, 1916. P. 212.

¹⁸ Tobacco, Its History. Vol 1. P. 512—516; II: 272; Corti E. C. A History of Smoking. P. 114—115; Apperson G. L. The Social History of Smoking. P. 77.

¹⁹ Penn W. A. The Sovereane Herbe. London, 1902. P. 148; Kell K. Tobacco in Folk Cures. P. 106.

²⁰ Kell K. Tobacco in Folk Cures. P. 106—112.

²¹ King J. A Counterblaste to Tobacco. Edinburgh, 1884.

²² Kell K. Tobacco in Folk Cures. P. 104—105.

²³ Бальзак О. де. Физиология брака. Патология общественной жизни. М., 1995. С. 301.

²⁴ Там же. С. 300.

²⁵ Porter R. The Greatest Benefit to Mankind. A Medical History of Humanity from Antiquity to the Present. London, 1999. P. 712.

²⁶ Eysenk H. J. Smoking, Health, and Personality. London, 1999.

²⁷ Углов Ф. Г. Из плена иллюзий. Л., 1986. С. 217.

²⁸ Research on Smoking Behavior. (NIDA Research Monograph 17.) Washington, 1977; Jarvik M. E., Hatzukami D. K. Tobacco Dependence // Smoking and Human Behaviour. Chichester et al., 1989. P. 57—67. Сказанное, конечно, не означает, что психологическая зависимость не может привести к физиологическим последствиям: драматические примеры такого рода см.: Никулин Ю. Почти серьезно. М., 1994. С. 99—100; Леви В. Л. Искусство быть собой. М., 1990. С. 198—202, 204—211.

²⁹ Leventhal H., Avis N. Pleasure, addiction, and habit: Factors in verbal report or factors in smoking behavior // Journal of Abnormal Psychology. 1976. 85 (5). P. 478—488.

³⁰ Christen A. G., Cooper K. H. Strategic withdrawal from cigarette smoking // CAA Cancer Journal for Clinicians. 1979. 29 (2).

P. 96—107; *Ikard F. F., Tomkins S.* The experience of affect as a determination of smoking behavior: A series of validity studies // *Journal of Abnormal Psychology*. 1973. 81. P. 172—181; *Russel M. A. H.* Cigarette dependence: I — Nature and classification // *British Medical Journal*. 1971. 2. P. 330—331).

³¹ *Blau T. H.* Smoking behavior // *Encyclopedia of Psychology*. Vol. 3. New York et al., 1984. P. 330.

³² *Bewley B. R., Bland J. J., Harris R.* Factors associated with the starting of cigarette smoking by primary school children // *British Journal of Preventive and Social Medicine*. 1974. 28 (1). P. 37—44; *Angotti B.* Les jeunes et le tabac // *Concours medical*. 1997. Vol. 119. N 39. P. 2946.

³³ *Толстой Л. Н.* Для чего люди одурманиваются // *История винопития*. Бахус. СПб., 1994. С. 384.

³⁴ *Sarov G.* Adaptive problems and sexual needs of smoking youth in an elite secondary school in Stara Zagora // *Folia medicinalia*. 1997. Vol. 39. No. 3. P. 80—81.

³⁵ *Балтер Б.* До свидания, мальчики! М., 1978. С. 118.

³⁶ См., напр.: *Escobedo L. G., Reddy M., Giovino G. A.* The relationship between depressive symptoms and cigarette smoking in US adolescent // *Addiction*. 1998. Vol. 93. N 3. P. 433—440.

³⁷ *Михельсон М. И.* Русская мысль и речь: Свое и чужое: Опыт русской фразеологии: Сб. образных слов и иносказаний: В 2-х т. М., 1994. Т. 2. С. 182.

³⁸ *Богданов К. А.* Курение как фольклор // *Мифология и повседневность*. Вып. 2. СПб., 1999. С. 322—323.

³⁹ *Киселева Ю. М.* Магия и поверья в Московском медучилище // *Живая старина*. 1995. № 1. С. 23 (записано со слов студентки московского мед. училища в конце 1980-х гг.).

⁴⁰ Так, в Америке хорошей приметой считается нечаянно наступить на пустую пачку из-под сигарет «Lucky Strike», при этом можно загадать желание: следует, стоя на пачке, повернуться вокруг себя, поднять пачку, разорвать ее на шесть частей, которые, не глядя на них, тут же выбросить, — тогда желание исполнится (*Browne R. B.* Popular Beliefs and Practices from Alabama. Berkeley; Los Angeles, 1958. P. 253).

⁴¹ См. курьезно-патетические рассуждения о вреде этого и ему подобных примеров для детской психологии: Углов Ф. Г. Из плена иллюзий. С. 221.

⁴² Переделка песни «Если б я был султан...» (сл. Л. Дербенева, муз. А. Зацепина, к/ф «Кавказская пленница», 1967) в сб.: Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. М., 1998. С. 469, 470.

⁴³ Ср.: Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975. С. 95.

⁴⁴ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1955. Т. 4. С. 384.

⁴⁵ Михельсон М. И. Русская мысль и речь. Т. 2. С. 356.

⁴⁶ Там же. Т. 1. С. 667, 668.

⁴⁷ Козловский В. Собрание русских воровских словарей. В 4-х т. Т. 1. New York, 1983. С. 117; Мильяненко Л. По ту сторону закона. Энциклопедия преступного мира. СПб., 1992. С. 123.

⁴⁸ Сандлер Дж., Дэйр К. Психоаналитическое понятие оральности // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 1. М., 1998. С. 591.

⁴⁹ Там же. С. 591. Авторы упоминают, в частности, о К. Абрахаме, подчеркивавшем, что «орального характера «в чистом виде» не существует, поскольку всегда имеют место примеси из последующих фаз развития» (с. 593).

⁵⁰ Бальзак О де. Физиология брака. С. 298.

⁵¹ Башляр Г. Психоанализ огня. М., 1993.

⁵² Пирожков В. Ф. Криминальная психология. Подросток в условиях социальной изоляции. М., 1998. С. 143—144, 244.

⁵³ Тарабукина А. В. Эсхатологические рассказы «церковных людей» // Антропология религиозности. (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 449—450.

⁵⁴ О фольклорных особенностях персональных нарративов см.: Stahl S. D. The Personal Narrative as Folklore // Journal of the Folklore Institute. 1977. 14. P. 9—30; ср. анализ показательных с этой точки зрения рассказов вылечившихся алкоголиков и больных раком: O'Reilly E. B. Sobering Tales: Narratives

of Alcoholism and Recovery. Amherst, Massachusetts UP, 1997; Stacey J. Teratologies: A cultural study of cancer. London; New York, 1997.

⁵⁵ Ср.: Горелов И. Н. Паралингвистика: прикладной и концептуальный аспекты // Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977. С. 99—100 и след.

⁵⁶ Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 37—39.

⁵⁷ Ср.: Ганзен В. А. Восприятие целостных объектов. Л., 1974. С. 21, 96—99.

⁵⁸ Infante C. G. Holy Smoke. London; Boston, 1997. P. 252.

⁵⁹ Русская народная поэзия. Лирическая песня / Сост., подг., предисл., коммент. Ал. Горелова. Л., 1984. С. 455.

⁶⁰ Там же. С. 454.

⁶¹ Знаменский А. Жизнь по «Краткому курсу» // Кубань. 1990. № 3. С. 39.

⁶² Цит. по кн.: Faryno J. Введение в литературоведение. Warszawa, 1991. С. 351 (см. здесь же семантико-композиционный анализ стихотворения).

⁶³ McLuhan M. Understanding Media. The Extensions of Man. London, 1964. P. 1964.

⁶⁴ Пистернак Б. Стихотворения и поэмы. В 2-х т. Л., 1990. Т. 1. С. 119.

⁶⁵ Панов Н. Орлы капитана Людова. М., 1963.

⁶⁶ Богданов К. А. Номо Тасепс: Очерки по антропологии молчания. СПб., 1998.

⁶⁷ Смирнов И. П. Урна для табачного пепла // Звезда. 1997 (1). С. 147.

⁶⁸ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 98.

⁶⁹ Там же. С. 99.

⁷⁰ Толковый словарь русского языка. В 4-х т. / Под ред. Д. Н. Ушакова. М., 1940. Т. 4. Стб. 555.

⁷¹ Пример, иллюстрирующий употребление выражение «стрелять» покурить: «Какой кайф — выходить ночью на тихую улицу, дышать свежим воздухом, отлавливать редких прохожих и стрелять у них сигаретки» (Митрофанов Е. В.,

Никитина Т. Г. Молодежный сленг. Опыт словаря. М., 1994. С. 204). Напомним здесь же о запрете «стрелять» последнюю сигарету в пачке («Последнюю сигарету даже мент не берет»).

⁷² Ср.: Maslow A. The Farther Reaches of Human Nature. New York, 1971. P. 351.

⁷³ Гайдар А. Повести. Псков, 1950. С. 303.

⁷⁴ Слова из песни Аркадия Северного «Как-то в городе на окраине». Цит. по кн.: Шелет М. Аркадий Северный. Две грани одной жизни. М., 1997. С. 287.

⁷⁵ Леви В. Л. Искусство быть другим. М., 1980. С. 181—185.

⁷⁶ Кибиров Т. К вопросу о романтизме. Стихи // Знамя. 1992. № 6. С. 4.

⁷⁷ Довлатов С. Лишний // Петрополь. Вып. 3. Л., 1991. С. 12.

⁷⁸ Ср.: Kass J. D. Problem of Drug Dependence: Proceedings of 58th Annual Scientific Meeting. Colloquium on Problem of Drug Dependence. 1996. Rockville (Md.), 1997; Boccoli E., Federici A., Trianni C. L., Melani A. S. Changes of smoking habits and beliefs during nurse training: A longitudinal study // European Journal of Epidemiology. 1997. Vol. 13. No. 8. P. 899—902.

⁷⁹ Волкова Т. Ф. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 76. Другой источник импорта — Малороссия (Котельников В. Древность малороссийского табакосадовства // Земледельческая газета. 1890. С. 369—399). См. также: Рагозин Е. И. История табака и система налога на него в Европе и Америке. СПб., 1871.

⁸⁰ Соборное уложение царя Алексея Михайловича 1649 года. М. 1957. Гл. 25. Ст. 16. С. 448.

⁸¹ Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1860. С. 145.

⁸² Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 2. М., 1994. С. 223.

⁸³ Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа... С. 145.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Price J. M. The Tobacco Adventure to Russia: Enterprise, Politics, and Diplomacy in the Quest for a Northern Market for English Colonial Tobacco (1676—1722). Philadelphia, 1961.

⁸⁶ Голиков И. П. Деяния Петра Великого. М. 1843. Т. 15. С. 34.

⁸⁷ Волкова Т. Ф. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 77 и след.

⁸⁸ Катрухин А. Рассказы о происхождении табаку // Киевская старина. Т. 30 (1890). № 8; Этнографические материалы Б. Гринченка. Т. 2. Чернигов, 1897. С. 15; Балов А. В. Очерки пошехонья. Гл. 8: Пища и питье // Этнографическое обозрение. Т. 41 (1899). № 2; Иванов А. И. Веражения крестьян Орловской губ. // Там же. Т. 47. № 4; Малышев В. И. Сведения о собраниях рукописей и старопечатных книг в некоторых городах северных областей // ТОДРЛ. Т. 4. Л., 1940. С. 247—253; он же. Отчет о командировке в село Усть-Цильму Коми АССР // ТОДРЛ. Т. 7. С. 469—480; Волкова Т. Ф. Указ. соч. С. 75—95.

⁸⁹ Памятники старинной русской литературы, изд. графом Г. Кушелевым-Безбородко, под ред. Н. Костомарова. Сказки, легенды, повести, притчи. Вып. 1. СПб., 1860. С. 427—435.

⁹⁰ Греч. «родственник». Первые исследователи данного текста, основываясь на встречающихся в нем греческих словах (так, в названии: Пандок — греч. «сборник») считали его по происхождению греческим (Болтин И. Н. Примечания на историю древняя и нынешняя России Леклерка. СПб., 1788. Т. 1. С. 506). Аргументы в пользу западноевропейской миграции соответствующих сюжетов есть (см., например, румынскую легенду о происхождении табака: Веселовский А. Н. Разыскание в области русского духовного стиха. Вып. 6. СПб., 1891. Гл. 4). Но думается, что это все-таки не перевод, а стилизация. Схожие тексты, между прочим, известны и в монгольском фольклоре: здесь табак вырастает на месте кровосмешения брата с сестрой (Потанин Г. Н. Восточные основы русского былинного эпоса. М., 1899. С. 351, 368).

⁹¹ Львов Д. М. Легенда о происхождении табака // Изв. Общ-ва археологии, истории и этнографии при имп. Казанском ун-те. 1898. Т. XIV. Вып. 6. С. 593 и след.

⁹² См. например, рукописную «Критику на табак» из собр. А. П. Бахрушина, где история табакокурения (от замысла Вельзевула до современной автору московской действительности начала XIX в.), изложенная в 24 стихотворных главах, особенно отличается претензией на увлекательность и даже остроумие (*Серебрякова Е. И.* Старообрядческая рукописная книга и ее роль в народной культуре // «Для памяти потомству своему...». Народный бытовой портрет в России. М., 1993. С. 60—61).

⁹³ Таковы, в частности, рассказы о происхождении крокуса (*Galen: Med. Graec.* 15. 269), нарцисса (*Ovid: Met.* III. 341—510), гиацинта (*Ovid: Met.* X. 162—219), лечебной «травы Прометея» (*Apoll. Rod.: Argon.* 3. 851 sqq.).

⁹⁴ Напр.: *Перетц В. Н.* Легенды о происхождении картофеля // Памяти Леонида Николаевича Майкова. СПб., 1902. С. 92; *Назаревский А. А.* К истории легенды о происхождении картофеля // Русский филологический вестник (Варшава). 1911. Т. 65. № 3—4. С. 16—17; *Никифоров А. И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922. С. 24, 48; *Серов С. Я.* Комментарий // Мельников (Печерский) П. И. В лесах. М., 1989. Т. 1. С. 605.

⁹⁵ Книга глаголемая космография. СПб., 1878—1881 (Издание Общ-ва Любителей Древней письменности. Вып. 21). С. 180—181.

⁹⁶ *Сухов П. М., Васильев М. К., Александров П., Бедринский С.* К легендам и поверьям о табаке // Этнографическое обозрение. Т. 36. 1898. № 1. С. 157.

⁹⁷ *Рязановский Л. М.* Идеографические аспекты немецкой фразеологии: Темпоральная фразеология. СПб., 1997. С. 112, 116, 134; *Девкин В. Д.* Немецко-русский словарь разговорной лексики. М., 1994. С. 65.

⁹⁸ *Богданов К. А.* Повседневное в фольклоре // Судьбы отечественной словесности XI—XX веков. Тезисы докладов на-

учной конференции молодых ученых и специалистов 20—21 апреля 1994 года. ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН. СПб., 1994. С. 4—5.

⁹⁹ Миллион снов, выбранных из сонников знаменитых египетских и индийских мудрецов и астрономов. М., 1878. С. 90; Сонник самый полный и общедоступный. М., 1881. С. 33, 43; Новый полный Оракул и Чародей, предсказывающий будущее по предложенным вопросам. Ворожея, отгадывающая имена, кто кого любит или о ком думает. Толкователь снов египетских и индийских мудрецов и астрономов. М., 1910. С. 91, 92.

¹⁰⁰ Полный сонник. Истолкование значения возможных снов. М., 1882. С. 127.

¹⁰¹ Сонник, Оракул и Хиромантия. Предсказание снов, гадание на картах, бобах, зеркале и проч. М., 1913. С. 87. Можно было бы думать, что курение противостоит нюханию как хорошее предзнаменование плохому, между тем иногда «нюхать во сне что-нибудь значит прибыль и новое состояние» (Толкователь снов египетских и индийских мудрецов и разных астрономов (Sic!). М., 1870. С. 61).

¹⁰² Быт великорусских крестьян землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии) / Авт.-сост.: Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. С. 441.

¹⁰³ Там же. С. 227.

¹⁰⁴ Бахтин В. С. Реальность письменного фольклора // Экспедиционные открытия последних лет. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970—1980-х годов. СПб., 1996. С. 154. В советское время тема перекура делается популярной темой «производственной» сатиры; так, например, в частушках: «У Ванюшки на работе / Видно сердце не болит: / Полчаса цыгарку крутит, / Полтора — сидит, дымит» (Пооктябрьский фольклор. Частушки. // Русский фольклор. Хрестоматия для высших учебных заведений. М.; Л., 1938. С. 581).

¹⁰⁵ См. показательные в этом отношении церковно-просветительские брошюры: Какой вред приносит человеку табак.

М., 1894; О происхождении табака. М., 1914; О пьянстве и других богопротивных привычках, курении табака. Б. м., б. г.

¹⁰⁶ Собр. писем Святителя Феофана. Вып. 8. М., 1901. С. 12.

¹⁰⁷ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. С. 384; *Михельсон М. И.* Русская мысль и речь. Т. 1. С. 714.

¹⁰⁸ Материалы по истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. / Под ред. Вл. Бонч-Бруевича. Вып. 3. СПб., 1910. С. 31.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ *Синявский А.* Иван-дурак. Очерк русской народной веры. Париж, 1991. С. 375.

¹¹¹ Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Т. 2. Л., 1986. С. 97. Варианты: Великорусские народные песни, изданные проф. А. И. Соболевским. Т. 6. СПб., 1902. № 313—314.

¹¹² *Сухов П. М., Васильев М. К., Александров П., Бедринский С. К.* легендам и поверьям о табаке. С. 158—159.

¹¹³ *Успенский Г. И.* Из путевых заметок. 1. «Пока что» (1887—1888) // Успенский Г. И. Полн. собр. соч. Т. 10. Кн. 2. М., 1954. С. 410.

¹¹⁴ *Успенский Г. И.* Паровой цыпленок // Там же. С. 286, см. также: С. 471.

¹¹⁵ *Толстой Л. Н.* Для чего люди одурманиваются. С. 374.

¹¹⁶ Там же. С. 384.

¹¹⁷ *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 182 (репринт изд. 1910 г.).

¹¹⁸ *Bourguignon E.* The Persistence of Folk Belief: Some Notes on Cannibalism and Zombis in Haiti // Journal of American Folklore. Vol. 72. January — March 1959. N 283. P. 40.

¹¹⁹ Напр.: *Hooper J.* Pope offers sinners a clearer way to heaven // The Guardian. Saturday. November 28. 1998. P. 17.

¹²⁰ *Ельчанинов А. В.* Записи. М., 1992. С. 97—98.

¹²¹ *Архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской).* Философия православного пастырства. СПб., 1996. С. 370.

¹²² Там же. С. 368.

- ¹²³ Там же.
- ¹²⁴ Там же. С. 383.
- ¹²⁵ Там же. С. 384.
- ¹²⁶ Там же. С. 380.
- ¹²⁷ Там же. С. 385.
- ¹²⁸ См., например, недавно изданную брошюру, где курение именуется грехом: Порок курения. Греховная привычка. М., 1998.
- ¹²⁹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. С. 384.
- ¹³⁰ Сказки Белозерского края / Записали Б. М. и Ю. М. Соколовы. Архангельск, 1981. С. 85—90.
- ¹³¹ Там же. С. 86.
- ¹³² Там же. С. 90.
- ¹³³ Goodman J. Tobacco in history. P. 106—108.
- ¹³⁴ См., напр.: Михалков А. От «Габая» до «Явы» // Былое (Ежемесячное приложение к журналу «Родина»). 1997. № 3—4. С. 5.
- ¹³⁵ Быт великорусских крестьян землепашцев. С. 227.
- ¹³⁶ Сказки Белозерского края. С. 85.
- ¹³⁷ Чечиллов О. Русский роман с сигарой // Родина. 1995. № 7. С. 86—87. Ниже цитируются некоторые из собранных им примеров.
- ¹³⁸ Путешествующий в 1845 г. по Испании В. П. Боткин удивляется, когда видит иную картину: сигары курят все, «слепой нищий, желая закурить свою сигару, скажет... гранду Испании „Tiene ud lumbre, Marqués?“ (есть у вас огонь, маркиз), и маркиз подает ему свою сигару без малейшего удивления» (Боткин В. П. Письма об Испании. Л., 1976. С. 41—42).
- ¹³⁹ Infante C. G. Holy Smoke. London; Boston, 1997.
- ¹⁴⁰ Русская народная поэзия. Лирическая песня. Л., 1984. С. 431.
- ¹⁴¹ Там же. С. 513.
- ¹⁴² Там же. С. 519.
- ¹⁴³ По данным психологов, предупреждения о вреде курения способствовали некоторому снижению потребления сигарет в

течение первых двух лет после того, как они стали печататься на пачках сигарет, но затем это потребление даже увеличилось (*Конечный Р., Боухал М.* Психология в медицине. Прага, 1983. С. 362).

¹⁴⁴ *Некрылова А. Ф.* Выкрики бродячих торговцев и ремесленников (Россия, XVIII — начало XX в.) // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 95

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ *Панченко Д. В.* Мифологическое в платоновском рассказе об Атлантиде // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции «Випперовские чтения — 1985». Вып. XVIII. М., 1988. Ч. 1. С. 168; Ч. 2. С. 382—383.

¹⁴⁷ *Чехов А. П.* Полн. собр. соч. и писем: В 30-ти т. Т. 12. М., 1978. С. 191—192.

¹⁴⁸ *Раневская Ф.* Случаи. Шутки. Афоризмы. С. 70.

¹⁴⁹ *Торвальд Ю.* Сто лет криминалистики. Пути развития криминалистики. М., 1975. С. 362.

¹⁵⁰ Та же аргументация, но имеющая в виду осуждение курения, лежит в основе анекдота о лекторе, читающем лекцию о вреде курения. После лекции лектору приводят в пример старика, который, вопреки утверждению лектора о том, что курильщики долго не живут, дожил до преклонных лет. Лектор спрашивает, что этот старик из себя представляет. Ему отвечают, что ничего особенного. Но это значит, говорит лектор, что ваш старик давно умер, а вы просто забыли его похоронить (*Лыско С. Д.* Read and speak. Читай и говори по-английски. Вып. 3. М., 1969. С. 60).

¹⁵¹ «Слухи и факты». Спец. приложение к газете «То да се». 1996. № 41.

¹⁵² Ср.: *Вайль П., Генис А.* 60-е. Мир советского человека. М., 1996. С. 80, 126. Напомним анекдот о летчиках, забывших взять в полет карту и использующих вместо нее изображение на пачке «Беломора».

¹⁵³ «„Беломор“ — большая, благодатная тема... Хотя вряд ли один человек, будь он хоть семи пядей во лбу, сможет сколько-нибудь полно рассказать о папиросах, занимающих в

нашей национальной культуре место не меньшее, чем „Галуаз“ и „Мальборо“ в других» (*Красильников А.* Папиросы (1994, машинопись). Здесь же описываются и остроумно обыгрываются характерно знаковые способы курения папирос «Беломор».

¹⁵⁴ *Рубинштейн Л.* Дым отечества, или ГУЛАГ с фильтром // *Итоги.* 1999, 23 марта. С. 10.

¹⁵⁵ Там же. С. 11. «Лагерная» символика папирос «Беломор» — название и изображение на коробке карты канала, построенного в годы сталинских репрессий, — была, кстати сказать, одним из особенно тиражируемых символов эпохи перестройки; напомним здесь хотя бы о знаменитой в свое время картине художника Петра Белова: в разорванную пачку «Беломора, как в открытые тюремные ворота, стекается безликая толпа заключенных.

¹⁵⁶ *Герасимов Г.* Курить не модно // *Литературная газета.* 1977. 23 нояб.; *Гофман А. Б.* Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения. М., 1994. См. также фильм Алена Рене: «Курить, не курить» (1994).

¹⁵⁷ ELLE. 1996. № 2. С. 46. См. также: *Ryan R.* The big draw // *Arena.* 1995. March/April. P. 116—119. Пример того же рода — выпущенный в Великобритании компакт-диск, содержащий 24 популярные песни с сочувственным упоминанием курения (Smoke, smoke, smoke that cigarette. Living Art, 1999).

¹⁵⁸ Ср.: *McCarthy M.* Documents could threaten US tobacco deal // *Lancet.* 1998. Vol. 351. No. 9095. P. 45.

¹⁵⁹ *Daniels A. M.* Coughing up. The unholy alliance between and greed and puritanism (Pringle P. Dirty Business. Big tobacco at the bar of justice. Aurum, 1997) // *The Times Literary Supplement.* May 8. 1998. No. 4962. P. 5—6.

¹⁶⁰ *Wolfson M., Hourigan M.* Unintended consequences and professional ethics: Criminalisation of alcohol and tobacco use by youth and young adults // *Addiction.* 1997. Vol. 92. No. 9. P. 1159—1164.

¹⁶¹ *Набоков В.* Лолита. Анн Арбор, 1976. С. 276.

¹⁶² Цит. по: *Шелет М.* Аркадий Северный. С 314.

¹⁶³ *Porter R.* The Greatest Benefit to Mankind. P. 632. Подробный анализ антикурительной кампании в нацистской Германии: *Proctor R. N.* The Nazi War on Cancer. Princeton, 1999.

¹⁶⁴ *Кинг С.* Похоронная компания. Повести и рассказы. М., 1993. С. 324—346.

¹⁶⁵ Архив автора, оригинал на англ. яз.

¹⁶⁶ По сравнению с развитыми странами Запада Россия представляет здесь пока еще известное исключение. Но интересно, что «терпимость русских к табаку в общественных местах» может теперь преподноситься западному обывателю (например, туристу) в качестве не лишенной привлекательности экзотики: это то ли простота национальных нравов, то ли проявление идеологической толерантности (см., например, путеводитель по С.-Петербургу: *The Fresh Guide to St. Petersburg by Ben Lehrer.* San Francisco, 1994. P. 10). В самой России попытки политического решения проблемы курения (в частности, недавние планы Государственной Думы запретить не только рекламу табачной продукции, но и ввести цензуру на любые упоминания курения в средствах массовой информации) пока еще служат темой газетных шуток (см.: *Чулкова В.* Худзамысел. Депутаты решили похоронить трубку Шерлока Холмса. Элементарно // Новая газета. 2000, № 43 (565). С. 16.

СОВЕТСКАЯ ОЧЕРЕДЬ: СОЦИОЛОГИЯ И ФОЛЬКЛОР

Подвести итоги социального развития, да еще за короткий срок, сложнее, чем в экономике, — динамику социальных процессов не всегда можно выразить цифрами.

*Л. И. Брежнев. Актуальные вопросы
идеологической работы КПСС*

Лицо у очереди гипертоническое, бело-красное.

Ф. Горенштейн. «С кошелочкой»

Феномен «очереди» — устойчивый и привычный атрибут советской истории и советского быта. С идеологической точки зрения — это образ «временных» трудностей, переживаемых страной. С бытовой и психологической — повседневная и рутинная неизбежность, трата времени и повод для раздражения. Хотя очереди существуют издавна и повсюду, роль и значение этого явления в жизни советского человека представляется особенной или, во всяком случае, достаточно специфичной. Вплоть до начала 1990-х годов данное обстоятельство отчетливо осознавалось как самими со-

ветскими гражданами, так и иностранцами — особенно теми из них, кто на практике мог сравнить условия жизни в своей стране и в СССР¹. Сегодня положение дел очевидным образом изменилось: очередей стало меньше, но самое главное — само это понятие перестало занимать в социальном дискурсе то место, которое оно занимало еще шесть-семь лет назад. С социологической точки зрения, это уже достаточный повод для специального разговора.

Изменения, происходящие в экономической и политической жизни общества, не означают, как известно, немедленного изменения его социо-антропологических основ — то есть тех основ, которые определяют этническую, психологическую, культурно-историческую самоидентификацию людей, это общество составляющих. Учитывать это тем более важно, чем более характерным представляется *тип человека*, который социологи связывают с советской общественной системой². Перед исследователем здесь естественно встает проблема: в какой степени инновативность, выражающая социальные перемены в бывшем СССР (исчезновение советской символики, смена фразеологии), соотнобразуется с особенностями национально-этнической психологии, с «фундаментальным» характером самой культурной традиции? При решении такой — социологической по своему существу — проблемы применение методов фольклорно-этнографического анализа может быть полезным в нескольких отношениях. Любая социальная традиция репрезентируется значениями, находящими свое выражение на языке гетерогенного и однозначно не специализированного дискурса. Институциональные формы социального бытия в повседневной практике не

существуют отдельно друг от друга, но так или иначе пересекаются, опосредуют друг друга и в целом обслуживаются дискурсом, который структурирован и неструктурирован одновременно, концентрирован и диффузен³. Проанализировать такой дискурс без учета его фольклорных составляющих нельзя. Если понимать под фольклором не только тексты сказок, былин, преданий и т. д., но также тексты, выражающие все многообразие стереотипно транслируемой вербальной традиции — «общие места» коллективно значимого опыта, правила и табу, анекдоты и риторические клише, расхожие максимы, сентенции, цитации и апелляции к авторитетам, — то именно фольклор оказывается той областью смысла, где специализированные языки повседневности локализуются как повседневность самого языка и социального конструирования⁴.

Спектр «фольклорных» значений понятия «очередь» простирается, с этой точки зрения, от собственно фольклорных жанров вроде частушек до касающихся очередей текстов элитарной и массовой литературы. Для человека советской культуры понятие очереди окрашено чувствами и эмоциями, выражающими, с одной стороны, практику повседневного быта, а с другой — идеологический дискурс эпохи. Реальным очередям в данном случае сопутствует концепт очереди — «предмет», выступающий более или менее постоянным «пунктом» социального внимания⁵. В какой мере трансформация социального внимания к концепту «очередь» коррелирует закономерностям идеологического смыслообразования, составляет, таким образом, вопрос, который требует фольклористического анализа уже потому, что позволяет сравнивать тексты различ-

ного уровня, репрезентируя коллективные предпочтения и латентные «архетипы» их респондентов.

Об очередях как о характерной примете советской жизни с большей или меньшей степенью юмора постоянно писали иностранные путеводители⁶. В самом Советском Союзе вплоть до перестроечной критики 1980-х годов информация о бытовых очередях предстает в очевидно цензурированном виде и разбросана по множеству вторичных, в основном литературных источников. Примером редких для официальной печати критических сетований на тему очередей может служить сатира Г. Рыклина «Кто последний» (1961) — история двух правдолюбцев, которые, столкнувшись с очередью в молочный магазин, в принципиальном пылу обивают пороги всевозможных инстанций. Добиться праведной цели героям не удастся: в каждой инстанции существует своя очередь, а в посещаемых героями попутно парикмахерской, столовой, булочной и, наконец, на автобусной остановке — своя. Искомое начальника не оказывается на месте, дело заканчивается ничем, а рассказ — двусмысленной ламентацией: «К сожалению, кое-где еще попадаются у нас улицы и районы, где в той или иной степени наблюдаются неполадки, о которых мы здесь рассказывали»⁷.

Илья Земцов, посвятивший очередям содержательный очерк в напечатанной в США «Энциклопедии советской жизни», приводит цифры, согласно которым советские граждане проводили в очередях ежегодно более 80 миллиардов часов, — что приблизительно равняется рабочему времени 40—45 миллионов человек в год⁸. При невозможности сколь-либо социологически строго классифицировать все многообразие советских

очереди, в общем, по Земцову, их можно разделить на четыре группы: очереди спонтанные, административные, очереди за дефицитом и очереди «невидимые», проектируемые в категориях индивидуальной иерархии в распределении социальных и материальных благ, причем для каждой из таких групп возможны две формы их существования — «живая» очередь и очередь на бумаге, очередь «по записи». Указанная классификация, конечно, весьма условна, а ее принцип непоследователен: всякая очередь определяется реальным или воображаемым наличием дефицита, а «живая» очередь может являться одновременно очередью «на бумаге». Но, как бы то ни было, данная классификация дает более или менее наглядное представление о том, какую роль играло понятие «очередь» в повседневной жизни советского человека, фактически не имевшего ни одной социальной ниши, свободной от *реальных* или *виртуальных* очередей. Психологическая оценка подобной ситуации заставляет говорить об очевидной для исследователя «деформации в структуре личности из-за потерь времени и энергии, связанных с дефицитом»⁹, и даже в этом отношении — о своеобразии общественного сознания в целом и экономической психологии в частности.

Очереди окружают советского человека всюду и всегда. О степени актуальности этого феномена свидетельствует уже тот факт, что среди детских игр 1970—80-х годов была засвидетельствована и игра «в очередь». Повседневный быт — это очереди за продовольствием, одеждой, хозтоварами, различного рода дефицитом — женскими сапогами, постельным бельем, детскими колготками, зубной пастой, туалетной бума-

гой, новогодними игрушками и т. д. и т. п. Не все из таких очередей являются чем-то специфически советским — особенно те из них, которые Земцов называет спонтанными: очереди в кинотеатры, концертные залы, на стадионы, транспорт и т. д. Административные очереди также не могут быть считаться чем-то исключительно советским, хотя в существенной степени именно они характеризуют советскую бюрократическую машину — работу присутственных мест, поликлиник, больниц, бань, почтовых отделений, сберегательных касс и т. п. Характерной приметой таких очередей служил номер, который получал и которого упорно придерживался очередник. Особый «подвид» административных очередей представляли очереди за квартирами, машинами, мебелью, бытовой техникой, туристическими путевками и т. д. Такие очереди длились месяцами и даже десятилетиями, порождая и поддерживая специфический феномен, который — в совокупности со всеми другими очередями — пожалуй что и действительно можно назвать феноменом «невидимых» очередей. Психологическая реальность таких социальных ожиданий ориентировала советского человека не на настоящее, но — всегда — на будущее.

Психологическая ориентация советских людей на будущее — необходимый компонент идеологии, постоянно утверждающей себя в качестве футурологии. Картина будущего, при всех оговорках, рисуется предсказуемой, заранее известной: будущее наступает в соответствии с предписанным для него сценарием, все, что нужно для его приближения, — умение ждать, сила терпения. Михаил Эпштейн, помянувший советские очереди остроумным эссе, справедливо характеризует,

с этой точки зрения, очередника как человека, адекватно выражающего доминантный характер самой советской идеологии¹⁰. В самом деле, риторический дискурс советской идеологии перенасыщен метафорами пути, (про)движения и очередности. На языке теории общественно-экономических формаций исторический прогресс интерпретируется как хронотоп очереди: первобытно-общинный строй, рабовладение, феодализм, капитализм и, наконец, коммунизм — «самая высшая и наиболее прогрессивная ступень общественного развития», «конечная цель революционной борьбы трудящихся всех стран»¹¹. Напомним здесь расхожий анекдот: демонстрация в Древнем Риме, демонстранты несут лозунг: «Да здравствует феодализм — светлое будущее человечества». Адаптируя эсхатологический утопизм марксизма¹², политическая фразеология эпохи привычно педалирует образы, в изобилии встречающиеся уже в работах В. И. Ленина: «Шаг вперед, два шага назад», «Это еще не социализм, но это уже не капитализм. Это громадный шаг к социализму» (ПСС. Т. 34. С. 194), «Все дело в том, чтобы не довольствоваться тем умением, которое выработал в нас прежний наш опыт, а идти непременно дальше, переходя от более легких задач к более трудным» (Т. 37. С. 196), «Очередные задачи советской власти», «История человечества проделывает в наши дни один из самых великих, самых трудных поворотов...» (Т. 36. С. 78), «Руководить трудящимися и эксплуатируемыми массами может только класс, без колебаний идущий по своему пути, не падающий духом и не впадающий в отчаянье на самых трудных, тяжелых и опасных переходах. Нам истерические порывы не нужны. Нам нужна мерная

поступь железных батальонов пролетариата» (Т. 36. С. 208) и т. д. и т. п. Идеологический проект советского общества рисует историю как очередь к светлому будущему, и Советский Союз стоит в этой очереди первым¹³.

Для «очередника», по словам Михаила Эпштейна, «интерес будущего все время прибывает, так что общество, живущее будущим в большей степени, чем настоящим, моделируется очередью»¹⁴. «Важно и то, — продолжает Эпштейн, — что в очереди каждый занимает не только физическое, но и как бы служебное место, пребывает в должности инспектора или контролера, чем решается проблема временной безработицы в свободное от работы время. <...> От бдительности каждого зависит порядок во всей очереди, ибо цепь, порванная в одном звене, — уже не может соединять людей и вести к одной цели. Стояние в очереди — еще и надзор над очередью, деятельность учета и контроля, которая, как известно, обеспечивает диктатуру большинства над меньшинством»¹⁵.

Символика очереди не ограничивается, конечно, и уж тем более не определяется одними историческими или идеологическими аналогиями. Но существенно, что метафоры, сопутствующие представлению о советских очередях, позволяют представить такие аналогии в порядке своеобразной идиосинкразии, соотносящей «макроуровень» символической репрезентации советского общества с «микроуровнем» бытовых символов советской повседневности. Иными словами, это то, что позволяет увидеть большое — за малым, а малое — за большим.

В ряду символических аналогий, традиционно утверждаемых для привычных советскому человеку бытовых очередей, особое место занимает неизменная достопримечательность советской столицы — очередь к ленинскому Мавзолею. В идеологической иерархии советских очередей это, конечно, самая «главная» очередь, что хорошо понимают все пишущие об этом достаточно своеобразном феномене советской истории. Очередь к Мавзолею — апофеоз очереди вообще, символ, которому сулится долгая, если не вечная жизнь. В потоке (или точнее, па́токе) советской литературы без труда находим характерные на этот счет реляции, — например, стихотворение А. В. Гусева «В Мавзолее»:

Играет солнце на кремлевских елях.
Куранты бьют. Сменился караул.
А очередь растет у Мавзолея —
Народ идет. И первый я шагнул
На гладкие гранитные ступени,
Тревогой острой сердце обожгло —
Как будто в думу погруженный Ленин,
Нас разделяет тонкое стекло...
Пройдут года, не будет на планете
Пустынь голодных, ледяных морей,
Но знаю я, что сохранят столетья
Здесь очередь — в Московский Мавзолей¹⁶.

Уже описание похорон Ленина постоянно подчеркивает исключительность очереди, выстроившейся к телу вождя. Люди стоят часами на свирепом морозе, чтобы на минуту пройти мимо гроба и проститься с покойным¹⁷. Можно заметить, что все последующие похороны партийных бонз с большим или меньшим

размахом структурируются подобно похоронам Ленина: прощание — это всегда очередь, люди, движущиеся друг за другом в порядке «получения» своей порции «прощания». Информационная пропаганда делает образ соответствующих очередей наглядным и обычным — читатель газет, слушатель радио и позже зритель телевизионных передач советской поры постоянно присутствуют при чьих-то похоронах, становясь если не участниками, то во всяком случае свидетелями очередной очереди. Отметим попутно, что семантика соотношения с похоронами именно концепта «очередь» поддерживается в русском языке возможной вариативностью подразумеваемых в данном случае значений: очередь к покойнику — очередь за покойником — очередь покойников (см., например, у Пушкина: «На роковой стою очереди»)¹⁸. Корней Чуковский приводит на этот счет забавный, но иллюстративный пример детской речи, именно так и определяющей похоронную процессию — «Поехал покойник, а за ним идет большая очередь»¹⁹.

Ритуально-культовые ассоциации, возникающие в связи с похоронами партийных и государственных лидеров страны, естественно подразумевали воспроизведение основного обряда — поклонения ленинским мощам, но вместе с «мощами» в структуре того же прощания сакрализовалась и сама очередь, приобретающая самостоятельные ритуальные черты, сама превращавшаяся в своеобразный советский Ритуал²⁰. Джон Стейнбек, побывавший в Москве сразу после войны, — один из многих, кто подчеркивал именно эту особенность очереди в Мавзолее.

«Весь день и почти ежедневно толпа людей медленно проходит через Мавзолей, чтобы посмотреть на мертвое лицо Ленина через стеклянную крышку гроба; идут тысячи людей, они проходят мимо прозрачного гроба, мгновение смотря на выпуклый лоб, острый нос и бородку Ленина. Это похоже на религиозный обряд, хотя они это религией не назвали бы»²¹.

Возвращаясь к процитированному выше стихотворению, обратим внимание на важное обстоятельство. Стихотворцу Гусеву (и, можно быть уверенным, не только ему в это время) провидится вечной именно очередь, а не мавзолей. Сама очередь — атрибут жизни и мироздания: такое впечатление, что эта очередь — не только то, что всегда будет, но и то, что всегда было. Советская идеология утверждает историю СССР тотальной — венчающей и «отменяющей» любые предшествующие ей истории. Поэтому в качестве атрибута советской истории очередь в мавзолей — это очередь «вообще», или сама идея очереди, разуподобляющая себя в бесконечном количестве конкретных, рядовых очередей. Что касается этих последних, то исторически это действительно то, с чего начинается официальная история Октября. Сначала это очереди за хлебом накануне февральской революции, потом очереди разрухи, гражданской войны, блокады, послевоенной карточной системы и т. д.²²

Неудивительно, что для современников канонический образ Ленина провидится и за этими, так сказать, простыми, бытовыми очередями. В сборнике многократно переиздававшихся «фольклорных» «Рассказов рабочих о Ленине» находим замечательный с этой точки зрения рассказ, записанный на ленинградском

заводе «Красный выборжец» и озаглавленный составителями сборника «В очереди». Дело происходит в парикмахерской. Там, разумеется, очередь, «человек шесть». «И вдруг в парикмахерскую входит Ленин, тоже бриться». Ленина узнают, встают и приветствуют, но вождь скромнен: он вынимает из кармана журнал, садится и углубляется в чтение. Естественно, Ленину предлагают пройти к парикмахеру без очереди, но нет: «— Благодарю вас, — говорит Ленин, — мы должны соблюдать очередь и порядок. Законы ведь сами создаем. — Он стал ждать свою очередь»²³. Внимания заслуживает симптоматичное и, вероятно, вполне естественное для рассказчика (или автора) этой истории соотношение образа очереди и упоминания в том же контексте о советских законах. Очередь — это проекция законов, которые, как здесь сказано самим Лениным, мы «сами создаем» и уже поэтому не можем их слушаться: им подчиняется даже Ленин. Так, говоря несколько постмодернистски, можно сказать, что Ленин в данном случае стоит в очереди к своему собственному мавзолею.

Советская действительность противостоит действительности буржуазной, поэтому у советской очереди есть и свой антипод. Если апофеоз советских очередей — это очередь к мавзолею, то апофеоз очередей на Западе — это очередь безработных, очередь ищущих работу или очередь за пособием. Иллюстрированные журналы, газеты, агитплакаты пестрят изображениями таких очередей, предстающих символом самого западного мира. Нельзя сказать, что подобная символика продуктивна только для советского потребителя. Достаточно вспомнить фильм Джузеппе Де Сантиса «Рим,

11 часов» (1952), где сцена с очередью разыгрывается в соответствии с теми же символическими аллюзиями. Здесь очередь безработных, заполнивших лестницу, обрушивает ее своей тяжестью. Даже для неумудренного кинозрителя подобная символика была вполне ясна, но в советском контексте она приобретала дополнительные оттенки. Сравнение идеологий оказывалось, таким образом, неявным (а иногда — и явным) сравнением очередей²⁴.

В повседневной жизни советский человек отдавал дань этому сравнению, скорее, понаслышке или из фильмов, подобных вышеупомянутому. Но интересно, что в ситуациях, где такое сравнение оказывалось реальным, оно нередко становилось идеологическим аргументом в сопоставлении социалистического мира и западного. С семиотической точки зрения это сравнение представляет интерес, однако, не только в плане идеологии, но также в плане проксемики.

Давно замечено, что одной из этнографических реалий, сразу отмечаемых советским человеком, оказывающимся на Западе, является иной характер очереди, нежели тот, к которому он привык у себя в стране. Прежде всего, это меньшая скученность людей, стоящих в очереди, обязательная дистанция между тем, кто находится «на выходе» из очереди (то есть тем, например, кто уже подошел к кассе), и тем, кто следует за ним. Семиотический взгляд на пространственную организацию уличного человекопотока в городах Европы и России позволяет увидеть за этим отличием соответственно большую и меньшую интегрированность социального поведения: стремление «не мешать» себе и окружающим²⁵.

Элиас Канетти, темпераментно писавший в свое время об отвратительности соприкосновения с незнакомыми людьми и, более того, видевший в самой этой неприязни универсальное правило, определяющее поведение человека, нашел бы, вероятно, еще одно подтверждение своим размышлениям о психологии толпы, случись ему оказаться в советских очередях. Образ очереди в представлении советского человека непосредственно ассоциируется с толпой, теснотой и давкой — с характерными, на его взгляд, особенностями городской повседневности. Житель деревни или села, приезжая в город, заранее готов столкнуться с реальностью давки в городском транспорте, магазине, присутственных местах, но, главное, готов считать ее атрибутом специфической в данном случае социальности.

Табуированность касания, заставляющая европейца извиняться за нечаянное прикосновение к кому-либо, преодолевается, по Канетти, тогда, когда человек подчиняет себя власти массы, видит в себе не личность, но лишь частицу толпы²⁶. С учетом наблюдений о национальных различиях паравербальной коммуникации²⁷, вопрос о том, как люди разных культур ведут себя в очередях, имеет фольклорно-этнографическое значение уже в порядке иллюстрации исторических и психологических механизмов, которые способствуют или, напротив, препятствуют личностному «самоотчуждению» человека, подчинению его толпе. Наблюдения над советскими очередями оказываются, с этой точки зрения, на мой взгляд, небезынтересными.

В контексте советской идеологии социальный «центр» традиционно мыслится там, где существует толпа (или в эвфемистической терминологии — масса),

порядок и теснота, то есть там, где, собственно говоря, существует очередь. Там, где очереди нет, — периферия. Начиная с 1930-х годов крупные города становятся центрами массовой миграции населения за товаром. Елена Осокина, специально изучавшая особенности распределения и рынка в снабжении населения в годы индустриализации, так обрисовывает общую картину тех лет: «Поездка по стране в поисках товаров представляла один из наиболее распространенных способов самоснабжения населения в годы „свободной“ (то есть безкарточной. — *К. Б.*) торговли. <...> По московским очередям можно было изучать географию Советского Союза, москвичи там составляли не более трети»²⁸. Официальные власти пытались бороться с очередями, принимая особые постановления и изобретая различные — большей частью запретительные — меры в отношении очередников, но проблем, рожденных товарным и продовольственным дефицитом, это не решило ни в предвоенные, ни в послевоенные годы. «Даже в периоды активных чисток, проводимых НКВД и милицией, люди находили лазейки. Когда же рейды по очистке и разгону останавливались, все возвращалось „на круги своя“ — толпы иногородних покупателей штурмовали универмаги, очереди лавинно нарастали»²⁹. В отличие от опыта других стран, советское представление о «наибольшей» тесноте, таким образом, естественно связывается со столичными городами, прежде всего с Москвой. Расхожий образ массового дискурса всех лет советской власти — деревенский житель в столице. Его толкают, он норовит потеряться и т. д. Достаточно вспомнить здесь, к примеру, киносюжет таких фильмов, как «Приходите завтра» (1963),

«Три тополя на Плющихе» (1968), «Родня» (1981). Закономерно, что в стране, где подавляющее большинство населения составляют жители деревень и сел, восприятие подобных образов исключительно в качестве анекдотических должно было рано или поздно найти своих оппонентов. В начале 1970-х годов фрондистскую попытку переоценки «экзистенциального» значения города и деревни делают так называемые писатели-деревенщики. В противовес идеологии, требующей экзистенциального «подчинения» деревни городу, «почвенническая» эстетика диаметрально меняет акценты: не город, но деревня утверждается тем «центром», по отношению к которому могут и должны получать свою оценку те или иные общественные явления. Прежде позитивное (в виду доминирующих экзистенциальных приоритетов) отношение к городу заменяется на негативное, а образ деревенского жителя в городе из комического становится драматическим (хорошим примером здесь могут служить герои В. Шукшина).

Но вернемся к нашей теме. Скученность привычной для советского человека очереди может показаться некоей специфической особенностью национального характера — подобно обычаю арабов разговаривать с собеседником на гораздо более близком расстоянии, чем это позволяют себе европейцы. Известное и чрезвычайно расхожее в современном русском языке выражение «(в)лезть без (вне) очереди» наилучшим образом иллюстрируется с этой точки зрения на примере реальной очереди, которая как будто уже самой своей структурой предотвращает подобную возможность. «Наступательный» характер советской очереди, готовность ее участников к созданию чрезмерно «плотного» порядка

(порядка, который со стороны, особенно иностранцам, часто кажется беспорядком) очевидно разнится с тем, с чем мы сталкиваемся в странах Западной Европы и США, и легко дает повод к аналогиям, которые привычно предлагаются для определения советского (или вообще русского) менталитета как коллективистского, «соборного», коммунитарного и т. д.³⁰ С социологической точки зрения, последние характеристики требуют, впрочем, важного уточнения и сегодня: ведь для того чтобы судить о коллективистских или индивидуалистических приоритетах нации, стоит задаться вопросом, в какой степени фактический социальный статус «коллектива» (в данном случае — очереди) может быть соотнесен с психологическими и рефлексивными установками, которые гипотетически должны этому статусу соответствовать³¹. Иными словами, в чем состоит значение очередей в контексте этнопсихологических представлений российских респондентов в их отношении к себе, к другим и вообще к миру?

* * *

Этикетно организующим принципом, определяющим семиотику *любой* очереди, выступает принцип справедливости — идея, служащая поддержанию социального порядка и социального контроля в сложившихся жизненных отношениях. Регулятивная функция очереди представляется при этом не только социально, но и экзистенциально ценностной и сообразующейся с тем, что философы, обсуждающие проблему справедливости, называют «природой вещей». Понимая, вслед за В. Майнхофером и Г. Радбрухом, под природой вещи объективный порядок довлеющих человеку природных

и социальных аксиом, формирующих естественное право и выражающихся в эмпирике многообразных социальных установлений, можно сказать, что очередь является таким выражением естественно-правовых абсолютов, каким в традиционных культурах выступает, например, описанный Моссом институт взаимоотдаривания (потлач). Очередь институциализует эквивалентность социального обмена и обнаруживает в этом качестве онтологическую основу — дорефлексивный или, во всяком случае, не вполне рационализуемый «масштаб» справедливости, актуальную действительность «естественного права»³².

Благодаря этой основе, образ очереди — особенно в ретроспекции — оказывается не чуждым идиллических сантиментов. Теперь выясняется, что как бы ни были плохи советские очереди, было в них и нечто хорошее: равенство очередников, справедливость распределения. Очередь оказывается поводом к резиньяции на тему «непреходящих» ценностей христианской и (или) коммунистической этики. Противоречивость возникающих в этой связи ассоциаций примечательно иллюстрируется одним из стихотворений Нонны Слепиковой (1994):

Чем медленней хожу, тем более бегу,
Ушедших торопливо догоняя,
Хоть лезу на рожон и ждать от них могу
За долгую задержку — нагоняя,

Их опыт площадной и лестничный язык
Разрух, очередей и коммуналок
Передо мной опять воочию возник,
И не обиден более, но жалок.

За чем они стоят в раю или в аду?
Чем хвастаются после, отоварясь?
С ехидным торжеством, когда я подойду,
Мне скажут: «Вы последняя, товарищ».

«Товарищ», не товар, отнюдь не «госпожа» —
Мне «госпожа» звучит не лучше «суки» —
Меж мертвых и живых не жажду рубежа,
Таящегося в пышном этом звуке.

Не то чтобы хочу, о младости стена,
Совково называться по-простому,
Но, видимо, ничем не выбить из меня
Старинной тяги к равенству Христову.

Я просто к ним иду, их выкормыш-птенец,
И после промедлений многолетних
Степенно стану в хвост, гордясь, что наконец
Сумела сделать первыми последних³³.

«Идея» очереди, на первый взгляд, удовлетворяет идее «справедливости». Шаим Перельман, предпринявший в свое время попытку проанализировать различные формы «справедливости», полагал объединяющим их правилом возможность группировать *разных* людей таким образом, чтобы принцип, позволяющий группировать этих людей в отдельные классы или категории, рассматривался также в качестве *единственного* для данной группы принципа справедливости³⁴. Общим правилом справедливости является в этом смысле не равенство равных, а равенство неравных, по отношению к которым теоретически могут быть применены унифицирующие принципы различных нормативных систем социальных и идеологических ценностей. Остав-

ляя в стороне спорную проблему «логической и эмпирической произвольности» различных принципов справедливости, стоит, однако, заметить обстоятельство, постоянно сопутствующее утверждению таких принципов: содержательное сравнение ценностных систем оказывается возможным, если мы принимаем в качестве необходимого условия содержательную ценность самого правила справедливости³⁵. Иными словами, чтобы говорить о том, что нечто является или должно быть справедливым, необходимо иметь в виду ситуацию, допускающую объединение *разных* людей в *одну* группу.

Очередь, как я думаю, является очевидным примером ситуации, объединяющей разных людей рамками единой структуры и однотипного целеполагания. Требование справедливости возникает в этом случае как требование установления упорядоченных отношений между людьми, разъединенными в сфере социального производства, но объединенными в сфере социального потребления. Порядок таких отношений представляется некоторым антропологам аналогичным порядку ритуального объединения людей в архаических обществах. Таким, например, предстает антропологический анализ потребления как ритуальной практики жертвоприношения в работах Дэниеля Миллера: участие в «шопинге» изображается по аналогии с участием в ритуале. Зарабатывание денег и их трата в магазинах отсылает к ценностям трансцендентального порядка и ритуальной телеологии, а конкретно — к коллективной трапезе во время жертвоприношения³⁶. Применительно к социалистическому строю и коммунистической идеологии те же ритуальные аналогии, несомненно, приложимы к феномену очереди. Очередь рекультивирует ар-

хаические формы такого порядка социального потребления, который связывает «трансцендентализм» группы с «общим правилом» справедливости (равенство неравных людей с определенной точки зрения). Пример советской очереди кажется здесь тем более замечательным, что он позволяет говорить сразу о нескольких наиболее распространенных в истории формах справедливости. По Перельману, таковы шесть концепций: 1) каждому — одно и то же, 2) каждому — по заслугам, 3) каждому — по труду, 4) каждому — по потребности, 5) каждому — по рангу, 6) каждому — то, что положено по закону³⁷. В разных исторических и бытовых ситуациях советская очередь «суммирует» перечисленные формы справедливости и в целом выступает неким «постоянно действующим» критерием справедливости как таковой. Важно подчеркнуть, что формально очередь мыслится таким критерием справедливости, который, с одной стороны, распространяется на всех легитимных граждан государства (вспомним цитировавшийся выше рассказ о Ленине, стоящем в очереди наряду с рядовыми гражданами), с другой, подразумевает правила, определяющие саму эту легитимность. Правила очереди оказываются в этом смысле как бы самодостаточными, воспроизводя — в этических терминах — гегелевскую тавтологию: то, что действительно, — то и разумно. Там, где очередь, — там справедливость.

Не случайно, что общим знаменателем контекстуального «сопровождения» возникающих в очереди разговоров в той или иной степени всегда является тема справедливости и легитимности тех, кто данную очередь составляет. С фольклористической точки зрения это несомненно морфологический инвариант характе-

ризующих ее текстов. Обсуждение очереди в ситуации самой очереди всегда свидетельствует о правилах соотносимого с ней «справедливого» порядка распределения/потребления. Привычной ситуацией здесь служит этикет, варьирующий от вербальных формул вопросов-ответов («Кто последний?», «Кто крайний?») до коллективного возмущения по поводу «лезущих без очереди». Знание подобного этикета можно считать необходимым условием, удостоверяющим легитимность «очередника». Способы поддержания «справедливого» порядка самой очереди в данном случае едва ли, конечно, поддаются учету: это может быть что угодно — разговор о погоде, ценах, работе, семейных проблемах, политике и пр. Наиболее существенным во всех этих разговорах остается одно — чтобы каждый, кто составляет очередь, подчинялся правилам иницилируемой ею «справедливости».

На практике подчинение правилам «справедливости» сопряжено с одной (психо)логической проблемой: это сложность примирения различных форм справедливости в соответствии с абстрактным инвариантом «справедливости как таковой». В условиях советских очередей эта сложность напоминала о себе постоянно: советский человек имел дело не просто с разными очередями, но очередями, «обслуживавшими» различные формы справедливости (см. выше). В одной очереди он имел дело с правилами, соответствовавшими концепции «каждому — одно и то же», в другой — «каждому — по потребности», в третьей — «каждому по рангу» и т. д. Поэтому, при молчаливом признании для очереди принципа справедливости, как таковой, советскому человеку приходилось считаться с тем, что то,

что казалось справедливым для одной очереди, оказывалось несправедливым для другой. Идеологически прокламируемый принцип распределения материальных благ «по труду» выглядел в этом контексте ни к чему не обязывающей абстракцией, компрометирующей не только сам принцип, но, по сути, и труд, если этот труд не имел непосредственного отношения к сфере распределения³⁸. Поэтически стилизованную, но весьма характерную на этой счет картину рисует Дмитрий Пригов.

В полуфабрикатах купил я азу
И в сумке домой незаметно несу.
А из-за прилавка, совсем не таясь,
С огромным куском незаконного мяса,
Выходит какая-то старая б...,
Кусок-то огромный, аж не приподнять,
Ну ладно б еще в магазине служила,
Понятно имеет права, заслужила,
А то ведь чужая ведь и некрасивая,
А я ведь поэт, я ведь гордость России, я
Полдня простоял меж чужими людьми,
А счастье живет с вот такими б...³⁹.

Вероятно, всякая очередь предполагает конфликт, но люди, стоящие в советской очереди, как бы изначально предвосхищают конфликт, готовы к ссоре. Основная причина этой готовности заключается в актуальности инициируемого очередью своеобразного судебного комплекса, необходимости соотносить «общее правило» справедливости с конкретными формами его реализации. Неудивительно, что обсуждение поведенческого этикета не обходится без наставлений о том, как следует вести себя в очередях⁴⁰. Привычная

для советского человека ситуация, ассоциируемая с очередями — ссора, перебранка, выяснение того, кто прав и кто виноват (замечателен гротеск Олега Григорьева: «Стою за сардельками в очереди. / Все выглядит внешне спокойно: / Слышны пулеметные очереди, / Проклятья, угрозы и стоны»⁴¹) — иллюстративна к расхожим для художественной, научной и публицистической литературы рассуждениям о характерной склонности русских и советских людей к правдоискательству и морализаторству. Некоторые авторы видят в этой склонности одну из доминантных черт национального характера, играющую в отечественной культуре, по мысли К. Касьяновой, важную «неэнтропийную» роль — способствующую «наведению ясности в своих и чужих линиях поведения» и тем самым противодействующую «тенденциям к распаду ценностно-нормативных этнических представлений»⁴².

Так это или нет в целом, применительно к советской идеологии присутствие «судебного комплекса» представляется бесспорным: на протяжении всех лет советской власти идеология заставляет советского человека либо осуждать других (контрреволюционеров, капиталистов, иностранцев, «врагов народа», космополитов и прочих «чуждых элементов»), либо каяться самому. Национальные особенности русского «правдоискательства» результируют в этом смысле, конечно, не метафизические, а реальные исторические обстоятельства. Характер советских очередей показателен здесь в том отношении, в каком он демонстрирует социальные и психологические последствия таких обстоятельств, закономерности и противоречия в проявлении «судебного комплекса» самой советской идеологии.

Отношение к очередям как к постоянному атрибуту советской истории превращает саму историю СССР в историю очередей. Социальные перемены иллюстрируются на примере изменяющегося характера советской очереди. Разговор о наблюдаемых на этот счет различиях не обходится без самозабвенной патетики. Так, например, в стихотворном опусе Валентины Сааковой высокий «стоицизм» военных и послевоенных очередей противопоставляется обывательским очередям «застойных» лет.

За хлебом — очередь:
«Кто последний?»
Очередь отвечает глухо.
С голодным блеском в глазах,
Мальчонка бледный
Посторонился,
Пропуская старуху.
Петлею серую
Очередь вьется,
Словно на горле удавка,
А хлеб привезут — не будет давки,
Место для всех найдется...
<...>
А нынче очередь —
За импортной шмоткой:
Крик оглушает ухо;
Свой свояка хватает за глотку,
В дверях придавили старуху⁴³.

В разнице очередей выражается аксиология исторического и экзистенциального опыта, выявляющего «надиндивидуальные» ценности морали, совести и пр.

Та же Саакова не удерживается в данном случае от апокалипсических аналогий.

Опомнитесь, люди,
Остановитесь —
Вы же не воронье,
Нынче совесть у нас в дефиците,
А совесть нужней, чем тряпье!
Бывают совестливы
Даже бедные,
Души не мажьте дочерна...
Кто за совестью
Будет последним
В самой последней
Очереди?⁴⁴

Для советского человека, чуткого к «надивидуальным» смыслам вообще, бытовые очереди — лишний повод применить такие смыслы к себе и окружающим. Очередь как бы «трансцендирует» тех, кто ее составляет, к ценностям универсального порядка и вместе с тем дает повод судить о возможностях и характере реализации самих этих ценностей на практике.

По наблюдениям В. А. Лефевра, изучавшего рефлексивные метаустановки, доминирующие в советской и, условно говоря, западной культуре, советские люди психологически предрасположены к такой модели поведения, которая заставляет видеть в окружающих врагов, предпочитать конфронтацию — компромиссу. Такая модель поведения фундируется установкой на этическое соединение добра и зла, предполагая позитивную оценку непримиримой позиции, использование любых средств для достижения «благого» результата. Человек Запада исходит из иной этической системы,

ориентированной на негативную оценку соединения добра и зла, и такую процедуру разрешения конфликта, которая сохраняет достоинство обеих конфликтующих сторон⁴⁵. Результаты традиционных социологических исследований дают для этого вывода дополнительный материал, свидетельствуя, с одной стороны, о своеобразном разграничении в сознании отечественных респондентов понятий «закон» и «мораль», а с другой — о вызванной этим обстоятельством трудности в определении ими «справедливости». По данным опросов, проанализированных В. В. Знаковым, видно, в частности, что российские респонденты в подавляющем количестве случаев считают разнопорядковыми понятия «истина» и «справедливость» и оправдывают ложь во имя справедливости. Характерным признаком национального сознания оказывается, таким образом, принципиальная двусмысленность понимания функции и ценности законов, ситуационно связываемых либо с областью нравственного, либо с областью прагматического целесообразия⁴⁶. Итоги тестирования российских респондентов методами так называемого многофакторного личностного опроса (ММРП) позволяет, по мнению Касьяновой, утверждать, что на уровне «социальных архетипов» человек русской культуры представляет собою эпилептоидный (циклоидный) генотип⁴⁷. Если отвлечься от ненужной в данном случае аксиологии, представители эпилептоидного генотипа характеризуются как подверженные сильным колебаниям эмоционального состояния, настроения, поведенческой активности и вместе с тем (или — именно поэтому) склонные к инерциализации и ритуализации социальных отношений. Ритуализм поведения регулирует

эпилептоидные эмоциональные циклы и гасит психологические последствия продуцируемых ими конфликтов. «Задерживая внимание» на чем-либо одном, эпилептоид забывает об этом, стоит ему переключиться на что-либо другое. Этическая аксиология эпилептоида, при всей ее эмоциональной и поведенческой (то есть идеологической) акцентуации, оказывается поэтому достаточно неопределенной, а *prigoi* допускающей обратимость добра и зла и оправдывающей «двойные стандарты» социальных взаимоотношений.

Применительно к ситуации очереди указанное обстоятельство поучительно выражается в подмене разных форм справедливости при отстаивании *идеи* справедливости, справедливости «вообще». Особенно замечательны в данном случае исключения, призванные, по-видимому, подтвердить правила очереди (и правила манифестируемой ею справедливости), но, по сути, предполагающие их ревизию — возможность опередить очередь, оказаться вне ее. Реестр лиц и групп населения, наделенных формальным правом быть пропущенными вне очереди, появился в первые годы советской власти и детализировался на протяжении всей истории Советского Союза. Известные любому советскому человеку памятки — от наскоро написанных от руки до монументальных красно-золотых трафаретов — в разное время закрепляют такое право за Героями Советского Союза и Социалистического Труда, депутатами Верховного Совета разных созывов, ветеранами гражданской и Великой Отечественной войны, беременными женщинами, многодетными матерями (удостоверение «Мать-героиня»), инвалидами. В годы перестройки этот список продолжили блокадники, уз-

ники немецких концентрационных лагерей и узники ГУЛАГа, ветераны Афганистана. Льготы действовали не везде и не всегда (при том что иногда и кое-где они распространялись на другие группы населения: на военнослужащих срочной службы, сотрудников милиции, моряков дальнего плавания, лиц пенсионного возраста и т. д.), но так или иначе подразумевались.

В исторической ретроспективе присутствие в структуре всеобщих очередей тех или иных внеочередников интересно иллюстрирует превратности самой советской истории, как бы напоминающей о себе перечислением тех, в ком эта история нашла своих официальных героев и официальных же жертв. Депутаты и инвалиды замещают друг друга и при этом, заметим, наделяются правом возглавлять очередь. С одной стороны, очередь пропускает вперед тех, кто идеологически возглавляет советское общество, с другой, тех, кто его психологически и социально замыкает. Принцип справедливости выражает себя, таким образом, непосредственно, но вместе с тем и чрезвычайно расплывчато, а «точка зрения», с которой допускается равенство очередников, представляется трудноформулируемой. Не случайно, что и сама возможность таких формулировок дает повод для анекдотов, обыгрывающих необязательность и рассогласованность вменяемого очереди «порядка».

«— Это же элементарная невоспитанность: лезет к прилавку без очереди!

— Я инвалид.

— Что-то не видно!

— А вы видели мой рентген?!»⁴⁸

Не совсем понятно, почему нужно равно пропускать вперед героев войны и труда, депутатов и инвали-

дов, военнослужащих и пенсионеров. В каждом случае такое понимание предполагает различную аргументацию и разнопорядковую аксиологию — от конституции до «общечеловеческой» морали. Можно заметить при этом, что, соединяя в качестве внеочередников героев войны и, например, жертв концлагерей (особенно концлагерей сталинских), очередь разрушает идеологемы, некогда существенные как для этих героев, так и для бывших заключенных — антагонистов в прошлом (герои народа — враги народа) и равных ныне. Внешнее предписание, наделяющее определенных лиц правом внеочередного статуса, исходит из того, что очередь принимает его как должное, но на практике, как показывают советские очереди, этого не происходит. Конфликт ощущается подспудно или явно: для самой очереди легитимны только те, кто придерживается не стороннего, но ее собственного порядка. Психологический эффект данного обстоятельства стоит осознать социологически. Фактически очередь выстраивает свои правила очередности, благодаря которым очередник, собственно, и является очередником. Те, кто таким правилам не подчиняется, воспринимается в качестве маргинала, чужака или даже враждебно, при этом соотношение принципов идеологии и принципов самой очереди может происходить в двух направлениях — от идеологии к очереди и, наоборот, от очереди к идеологии. Формулируя данную ситуацию в терминах социальной самоидентификации, можно сказать, что советское общество актуально осознавало себя не только в классовой стратификации рабочих, крестьян и «прославляющих» их интеллигентов, но также в стратификации правил реальных и виртуальных очередей. Иными

словами, есть те, кто стоит в очередях, и те, кто в них не стоит. Наконец, есть те, кто стоит в разных очередях.

* * *

Ситуация общей очереди оказывается отправной для социальной и идеологической ориентации очередника. Это идентификация по принципу исключения: кто не с нами, тот против нас — не без вытекающих отсюда идеологических открытий.

Коммунист всегда,
Везде орет: «Вперед!» —
А сам без очереди
Блага все берет⁴⁹.

Нас хапуги-коммунисты
Не считают за людей:
А для ленинцев-марксистов
Никаких очередей⁵⁰.

Рано яблочки рвать —
Они малыньки.
Не стоят в очередях
Все начальники⁵¹.

Своя очередь — своя система ценностей, которые могут подтвердить, а могут отвергать ценности иностранного (или, точнее, иноочередного) порядка. Анна Ахматова, проклявшая сталинизм циклом «Реквием», нашла безошибочный образ, адресуясь ко всем, кто не только стоял, но и тем, кто способен представить себя стоящим в воспетой ею скорбной очереди, — «И в лютый холод, и в июльский зной / Под красною, ослепшею стеною» («Узнала я, как опадают лица...», 1940).

Лидия Гинзбург описывает блокадные очереди и тоже апеллирует к тому же психологическому комплексу советского человека — безотчетному ощущению некоего рода экзистенциального единства очередников, связанных ожиданием своей — но также и равно коллективной — части или участи.

«Очередь — принудительное соединение людей, друг против друга раздраженных и в то же время сосредоточенных на общем, едином круге интересов и целей. Отсюда эта смесь соперничества, вражды и чувства коллектива, ежеминутной готовности сомкнуть ряды против общего врага — правонарушителя. Разговоры развязаны здесь вынужденной праздностью и одновременно связаны определенностью содержания, прикреплены к делу, которым занимается очередь»⁵².

Вынужденная праздность людей, составляющих очередь, подчиняется центростремительной силе навязанного им общего дела. Коллективное единство, которое определяется таким делом, не являясь, понятно, единством единомышленников, выступает все же примером своеобразного интерактивного единомыслия — группой, остающейся группой лишь в той мере, в какой у всех, кто ее составляет, есть хоть что-то *объективно* общее. У Ахматовой таково единство жертв репрессий, у Гинзбург — при всей сложности привходящих деталей — единство людей, противостоящих немецкому фашизму.

Социороловое, структурирующее значение советских очередей существенно для понимания контекста с описанием или упоминанием очередей в отечественной литературе, публицистике, фольклорном дискурсе. Символизируя группу, очередь рисуется субститутом

своего или чужого круга, круга от нескольких человек до всего советского общества. Очередь принимается за очевидное выражение таксономии, сообразуемой с неизбежностью коллективного существования («Жить в обществе и быть свободным от общества нельзя»). Это форма социализации и она же — способ трансценденции. Так, у Бродского:

Но пространство экономя, как отлиться в форму массе
кроме кладбища и кроме черной очереди к кассе⁵³.

Организующие принципы очереди — оправданные или абсурдные, достойные признания или заслуживающие смеха, страха, презрения — имеют, таким образом, прежде всего онтологический смысл, как факт уже данной, уже существующей структуры. Вот, например, Сергей Гандлевский перефразирует блоковский стих «Ночь, улица, фонарь, аптека...»: «Аптека. Очередь. Фонарь / Под глазом бабы. Всюду гарь»⁵⁴. Очередь за спиртным — это тоже факт и тоже структура. Сам Гандлевский дает возможность судить об организующих ее правилах в автобиографической прозе «Трепанация черепа», обязанной своим сюжетом и названием случившемуся с ним в пивной очереди, но нередкому в аналогичных ситуациях происшествию.

«В вагоне на Климентовском гундела похмельная давка и пахло мордобоем. Кое-кому уже удалось очутиться по ту сторону добра и зла и брать без очереди. А очередей было две: сперва за двугривенным, а после собственно за пивом — в тесном ангаре слева. Мы отмаялись минут сорок за монетками и пристроились в пивной хвост. Сброд в автопоилке уже не ка-

зался на одно лицо, как китайцы, а поддавался классификации. Большой разряд — понурые пьяницы с пересохшими ртами, вроде нас с Ковалем. Банки, авоськи, монеты в потном кулаке. И второй, немногочисленный, но заметный — пять-семь человек с приклатенной ухваткой и волчьей пластикой. <...> Мы с Витей подошли вплотную к цели, и уже завиделись пивные автоматы, когда дело застопорилось. Пахан повернулся спиной к очереди и увлекся разговором с корешами. Становилось стыдно. Я тронул эту здоровенную спину и сказал, что пора бы уже и пускать. <...> Но такого стремительного избиения я ожидать не мог»⁵⁵.

На взгляд извне дело часто обстоит так, как будто очередь живет по каким-то своим, особым правилам. Советские правоведа с досадой отмечали случаи, когда нарушение кем-либо из участников очереди (включая продавцов, кассиров и т. д.), казалось бы, само собой разумеющихся норм законности расценивалось самой очередью вполне сочувственно. Газета «Труд» в 1986 году сообщает, например, о характерном происшествии в одном из продуктовых магазинов, где уличенный в обвесе продавец мяса прекратил торговлю и ушел в подсобку со словами: «Воровал и буду воровать. Все воруют». Очередь реагирует на это так: защищает продавца и осуждает того, кто изобличил продавца в воровстве («ну, подумаешь, на грамм ошибся парень, жить-то надо»)⁵⁶. Зависимость от дефицита товаров и услуг оправдывает разные, в том числе и официально предосудительные, практики распределения, так как, при возможных издержках, они обеспечивают, с одной стороны, доступ к этому дефициту, а с другой, определенное равенство самих очередников.

«Инфантильное» и «псевдореалистическое» (в терминологии Филиппова и Ковалева), опирающееся на идею примитивного равенства экономическое сознание советского человека интересно коррелирует в этом смысле с характерной для советской идеологической системы так называемой гетерогенностью морали — представлением о незыблемости и априорной оправданности *уже существующих* правил. Такие правила позволительно, быть может, обойти, они дают возможность для маневра, но в любом случае их нельзя изменить⁵⁷. Недопустимое, противозаконное, странное на взгляд извне допустимо и законно в структуре очереди, если оно не препятствует очереди оставаться очередью, — так, общество допускает маргиналов именно в той мере, в какой они позволяют блюсти нормативы социального единства⁵⁸. У Сергея Довлатова находим анекдотическую, но иллюстративную к вышесказанному сцену — появление в очереди за пивом героя, одетого Петром Первым и не вызывающего у других очередников никакого любопытства (рассказ «Шоферские перчатки»):

«Все молчат, не удивляются. Вопросов мне не задают. Какие могут быть вопросы. <...> Слышу — железнодорожник кому-то объясняет:

— Я стою за лысым. Царь за мной. А ты уж будешь за царем...»⁵⁹

В романе Зиновия Зиника «Руссофобка и Фунгофил» (1984) очередь в магазине за сметаной становится последним испытанием, заставляющим героиню-англичанку, вышедшую замуж за русского и живущую в Москве, уехать из страны. Благие намерения героини

«осоветиться» разбиваются о реальность, загадочно сообразующуюся с обыденным абсурдом очередей.

«Уличная жижa, вместе с топотом сотен ног, растекалась лужами по кафельному полу. Не обращая внимания на ругань и толкотню, через толпу протискивалась уборщица в синем халате, с ведром и шваброй в руках и разбрасывала по полу опилки, полной горстью прямо на покупателей. Те чертыхались, но все их внимание концентрировалось на невидимой в колготне и толкотне спирали очереди в мясо-молочный отдел. Другая невидимая спираль вела в кассу, и где эти два витка кончались, и где начинались, и как друг с другом не смешивались, понять было невозможно, и тем не менее люди с железной интуицией следовали друг за другом в невидимой иерархии очередей, и спешили одернуть каждого, кто эту иерархию подвергал сомнению»⁶⁰.

В предельном заострении «мир» очереди изображается самодостаточным, безразличным к чему-либо вне себя. Такой, например, изображается очередь в рассказе Марка Харитонova «Очередь» (1990) — фрагмент из жизни героини, всецело зависящей от правил неизвестной нам очереди. В этой очереди, тотальной и принудительной, ценность жизни — это ценность существования самой очереди. Читатель не знает, что в конце концов получает очередник. Один из героев рассказа упоминает другую очередь без начала и конца, замкнувшуюся саму на себя.

«Стали несколько человек вон там, возле круглого дома, может, ни за чем, просто так, или ждали чего, а к ним сразу пристроились, четвертый, пятый, даже не спрашивают зачем: только „Кто последний?“ <...>

Весь город стоит, а вроде ни начала не найти, ни конца»⁶¹.

Жизнь очередника определяется номером, который он имеет и который он должен оправдывать в глазах очереди, ежедневно в ней отмечаясь и ведя себя соответственно установленным правилам. Пафос равенства (декларируемый лозунгами «Уважай ближнего, здесь все равны», «Порядок — залог справедливости») здесь, как и во всякой очереди, не исключает исключений: избранных одиночек очередь продвигает вперед, проступившихся — назад. У очереди есть своя полиция и свои идеологи, свои шуты и свои жертвы. Рассказ (в общем воспроизводящий узнаваемую тематику литературных утопий Оруэлла и Замятина) заканчивается пламенной речью одного из персонажей, похожего одновременно на священника и на военного, — призыв противиться тем, кто сеет в очереди «отраву неверия и сомнения», лишая очередника «веры в будущее», «надежды», — утверждаемых очередью святынь, с которыми человек «родился, прожил до старости и хотел бы умереть»⁶².

В связи с последним рассказом уместно подчеркнуть, что, акцентируя внимание на конкретной этнографической (или даже этнологической) специфике советских очередей, важно учитывать определенную конфигуративность воспроизводимых ими социальных ролей. Структурно соотносясь с самим советским обществом, очередь настолько же неоднородна, насколько неоднородно проективное к ней социальное пространство. Речь при этом идет не о социальном фоне, не о внешней проекции большего на меньшее, но о взаимообратимой, конверсивной структуре социоролевого порядка. Ролевое лидерство в той или иной (суб)струк-

туре советского общества не означает и, более того, не детерминирует ролевое лидерство в «обществе» очереди. Очередь — (суб)структура *со своим собственным* распределением ролей, распределением, *дополнительным* к социальной структуре всего советского общества (учитывая, что подобная структура во всяком обществе — абстракция, определяющая ролевые возможности субъектов в той степени, в какой они принимают ее в качестве «своей», социально и идеологически актуальной). Можно заметить, что очередь «работает» поэтому не только как репрессивный, но и как компенсаторный (терапевтический) механизм социального взаимодействия, разрушая однозначность социальных ролей тем, что напоминает о возможности не согласуемых с ними социальных ситуаций (будь то: «Вы здесь не стояли» или: «Мне плевать, что вы здесь стояли»). Иными словами, сталкивая разных социальных лидеров, очередь выявляет своих лидеров и тем самым задает прецедентность такой аксиологии, которая может соответствовать, а может и не соответствовать уже наличным социальным и идеологическим (суб)структурам⁶³.

Утверждение и распределение социальных ролей и эффективность соответствующих им поведенческих и вербальных тактик в очередях различны: в одной очереди лидером может быть, например, хам или хамка, субъект, отстаивающий свои права если не прямо физически, то психологически, в другой — лидером может быть, условно говоря, человек знающий, контролирующий подразумеваемую справедливость очередного порядка благодаря взятой им на себя или вменяемой ему «интеллектуальной» харизме. Интересно, что в последнем случае особенно отчетливо проявляется уже отме-

ченная выше особенность манифестируемой очередью «природы вещей», — это далеко не всегда рационализуемая, часто иррациональная организация порядка очереди, *необходимость и достаточность* данной структуры и данного принципа справедливости. «Сущность» и «существование» организуемого в очереди порядка отражают, с этой точки зрения, одну из наиболее типичных черт педалируемого советской идеологией дискурса, в котором любые противоречия на уровне *истолкования* экзистенции снимаются «эссенциальным» однообразием идеологической ритуалистики. Ритуал довлеет мифу: человек, стоящий в очереди, может не понимать, почему он подчиняется именно данному порядку очередников, но при этом он ему подчиняется. Таковы основы идеологизации ритуала, таковы же — условия тоталитарной идеологии⁶⁴.

В целом символическое значение советских очередей обыгрывается массовым дискурсом как значение явления, которое вопреки кажущемуся извне абсурду упорядочивает или даже определяет жизнь советского человека. Кинематографической иллюстрацией такого порядка может служить необъяснимая для зрителя очередь в кинофильме «Лох — повелитель воды». Жизнь героя протекает на фоне постоянно присутствующей за его окном очереди, выкликающей какие-то номера, кого-то вычеркивающей и записывающей новых очередников. Целесообразие очереди — в ее самодостаточности: цель очереди в самой очереди. Фольклоризованную версию рефлексии на этот счет находим в анекдотах вроде следующего:

«Иду мимо очереди. Спрашиваю, что дают. Отвечают: „Фигли-мigli“. Ну встал. Стою. Наконец подхожу

к прилавку. Говорю: „Дайте килограмм фигли-мигли“. А мне говорят: „Фигли нет. Остались одни мигли“. Говорю: „Давайте мигли“. Дают мне кулек. Иду домой. Дома смотрю, а это — фигли!»⁶⁵

В мельтешении занимаемых и нагоняемых очередей жизнь определяется не тем, за чем очередник стоит в очереди, а тем, чтобы быть очередником. В рассказе Фридриха Горенштейна «С кошелочкой» находим еще одну гротескную иллюстрацию такого рода — героиню, старуху Авдотьюшку, необоримо мечущуюся по магазинам не только, да и не столько в поиске товаров, сколько в стремлении опередить выстраивающиеся за ними очереди. При всей литературности нарисованного Горенштейном персонажа, образ героини хорошо известен советской действительности — «типично продовольственная старуха», «тип, не учитываемый социалистической статистикой, но принимающий деятельное участие в потреблении социалистического продукта»⁶⁶. Потребление такого продукта, венчающего стояние героини в различных очередях, в сущности, неотделимо от семиотического потребления вместе с этим продуктом — неважно, ветчиной, колбасой, почками или помидорами — «продукта» самой очереди. Очередь замыкается сама на себя — в «производстве» продукта и его потреблении: можно сказать, что очередь потребляет сама себя, очередник потребляет других очередников. Структурную схему такого потребления рисует в своем эссе об очередях Михаил Эпштейн: очередь уподобляется змее, кусающей свой хвост.

«Вышедшему из очереди — точнее, дошедшему до конца, отоварившему свой первый номер — что остается? Пойти домой, поесть, отдохнуть и, опустошив вы-

стоянный запас, снова встать в ту же очередь, которая и не кончалась, лишь условно прервалась на ночь. <...> Лишь по видимости очередь представляет собой линию, в действительности это круг, конец которого смыкается с началом»⁶⁷.

Один из частых мотивов в описании очередей — мотив шизонарциссизма, отсроченного самовоспроизводства, снятой дифференциации. Вместе с очередью очередник воспроизводит и потребляет самого себя — ситуация, интерпретируемая не без садомазохистских и каннибалических ассоциаций. Зиновий Зиник в цитированном выше романе доверяет такие ассоциации своей героине, стоящей в очереди к Мавзолею и мучительно грезящую эротическую и одновременно каннибалическую сцену пожирания то ли любовницы своего мужа, то ли Кремля, то ли самого Ленина⁶⁸. В связи со сказанным обратим внимание на гендерный компонент привычных для советского человека представлений об очередях: при том что в очередях стоят как мужчины, так и женщины, очередь, прежде всего, ассоциируется с женщинами. Советскому человеку нет нужды объяснять, почему, например, сцена-пролог к нашумевшему в свое время спектаклю «Я — женщина» (пьеса Д. Мережко, Театр им. Ленсовета, постановка И. Владимировой) разыгрывается как шумная магазинная очередь. Очередь — в глазах мужчины — атрибут женской субкультуры, проявление не индивидуальных, но неких коллективизирующих, родовых, «материнских» инстинктов. Так, в неопубликованном рассказе Н. Пинежаниновой герой, тщетно выстаивающий очередь за сапогами для дочери, дышит «одним дыханием с нервной женской массой», помогает держать чужого мла-

денца и, в конце концов, «утрачивая ощущение реальности», оказывается «у истока, совпавшего с входом-выходом»⁶⁹. Реальность очередей предстает как реальность «немужского» или даже «антимужского» мира. «Женская» семиотика советской очереди преобладает над «мужской», что в данном случае иллюстрируется не только — и не столько — более или менее спорным преобладанием женщин в очередях, сколько устойчивым характером сопутствующей очередям атрибутики — спецификой фразеологии (пассивно-объектное употребление глаголов: выбросили, досталось, занять очередь, выстоять очередь, отовариться), а также специфически «женской» семантикой сумок, кошелок, кулков и т. п.⁷⁰ Социологи отмечают факторы, сказавшиеся на осознании советскими женщинами «своих способностей решать все жизненные проблемы без помощи мужчин, на росте их самостоятельности, на формировании ряда „мужских черт“ (некоторые из них присущи им и в настоящее время)»⁷¹. В этом смысле очередь — одна из ярких иллюстраций не только «маскулинизации» женского поведения, но и «феминизации» одного из существенных объектов социальной повседневности.

«Женский код» советских очередей несомненно вписывается в ряд семиотических составляющих социопсихологической ориентации советского человека. Татьяна Щепанская писала о преобладании такого кода в политической фразеологии — «мать», «любовница», «блудница», — увидев в «женских» метафорах семантическую доминанту коллективных представлений российских респондентов о власти⁷². Советские очереди, будучи так или иначе инициированы властью,

напоминают о присутствии социального, а также идеологического контроля непосредственным образом. Содержательный и формальный аспекты манифестации власти в ситуации очереди взаимодополнительны: очередник — объект властного контроля (ищущий свою потребительскую нишу в иерархии идеологически санкционированного распределения товаров и услуг) и вместе с тем его субъект (контролирующий порядок такого распределения). «Женская» семантика оказывается в этой ситуации доминирующей и, в общем, согласующейся с «женским кодом» установки советской идеологии на самовоспроизводство и автореференцию⁷³. Неудивительно, что привычный для литературы и фольклора образ неведомо куда ведущих очередей поддерживается текстами (и поддерживает тексты), в которых репродуктивная символика осложняется символикой автоэротизма. Для респондента важно не то, почему и зачем существует очередь, а то, что это — очередь, и то, что она существует. Денотативные значения в данном случае подавляют коннотативные, онтология вытесняет метафизику, «бытие определяет сознание»⁷⁴.

* * *

Психологический опыт любого человека, пребывающего в очереди, выражается в опыте ожидания. Сама фразеология, применимая к ситуации очереди, выражает это обстоятельство любопытным и не лишенным парадоксальности употреблением статических и динамических глаголов: при том что очередь «продвигается», очередник в ней «стоит». Очередь не для тех, кто не хочет или не умеет ждать. Не приходится сомневаться,

что в условиях советской действительности, где опыт ожидания — рассредоточенный по малым и большим, серьезным и несерьезным, реальным и виртуальным очередям — составлял одну из существенных сторон социальной жизни, *умение ждать* реализовывало себя не только в сфере навязанных советскому человеку извне, но также и отчасти добровольных, искомых им самим психологических установок. Ожидание вынужденно, но также и выгодно, — формализуя индивидуальную активность в сфере безальтернативных, то есть определенных социальных значений. Как показал К. Хайнеман, экзистенциальная неопределенность социального выбора компенсируется социальной определенностью эмоционального доверия к экономической системе: человеку легче *верить* в определенность оправданных обществом ожиданий, чем полагаться на рациональный опыт и собственные знания в ситуации, где такого доверия нет⁷⁵. Структурируя социальное ожидание, очередь оказывается в этом смысле не только эффективным катализатором — *средством* социального доверия, но и *целью* такого доверия. Чтобы чего-либо ждать от очереди, нужно прежде всего верить в саму очередь — верить в целесообразность организующих ее правил и налагаемых ими обязательств. С антропологической точки зрения зависимость очередников от доверия к системе может рассматриваться также как важный и существующий в любых обществах способ упорядочения индивидуальных притязаний, в частности нейтрализующий психологическое напряжение, возникающее по причине зависти⁷⁶. Важно иметь в виду, что равенство очередников — это не только ра-

венство доверяющих системе, но и равенство тех, кто так или иначе верит в само это равенство⁷⁷.

Нельзя не заметить, что при всем своем многообразии примеры литературной и поэтической тематизации очередей в советском культурном дискурсе обнаруживают достаточно последовательный набор интерпретационных моделей. Сюжетные ходы, образы — все, что, казалось бы, дает простор для авторской фантазии, обнаруживает применительно к теме очередей не слишком широкий круг, по-видимому, наиболее естественно напрашивающихся творческих решений. Признанные и малоизвестные авторы в этом смысле не слишком отличаются друг от друга, что, как я думаю, лишний раз свидетельствует об осознанной или неосознанной актуальности в данном случае не столько индивидуальных, сколько коллективных, фольклорных представлений. Обыгрываемая и шаржируемая различными авторами автономия очередей, при всех понятных преувеличениях, представляет здесь хотя и не буквальную иллюстрацию, но все же узнаваемую ретушь, прорись типового социального опыта. Дополнением к уже приведенным выше примерам на этот счет может служить колоритное изображение очереди в романе Владимира Сорокина «Очередь» (1985). Фантазмагория неведомо куда ведущей очереди подытоживается в конце романа сценой, символизирующей, с одной стороны, неосознанный автоэротизм, а с другой — оправданную телеологию человека, стоящего в очереди: выстояв очередь, герой получает в обладание на ночь продавщицу — опыт ожидания сублимирует опыт желания.

Социальная вынужденность к ожиданию и терпению небезотносительна к психологической потребности

сти в самом ожидании и терпении. Психоаналитик мог бы в данном случае, вероятно, говорить об обращении влечения в свою противоположность, когда желание, направленное на внешний объект, обращается на самое себя, — садизм оборачивается мазохизмом, активность — пассивностью⁷⁸. Советская действительность, как кажется, дает для таких рассуждений благодатный материал: идеологическое и социальное целеполагание принимает здесь одновременно садистский и мазохистский характер. Насилие внешнее (внешние и внутренние враги, сопротивляющаяся природа) в идеологическом дискурсе советской эпохи постоянно соседствует с насилием интроективным — апологией выдержки, стойкости, героизма, терпения. Агрессия к другим сопутствует агрессии к себе, презумпция силы уравнивается презумпцией веры (хрестоматийность образов Павла Корчагина, Алексея Маресьева и других героев «советского реализма» в этом смысле вполне оправданна⁷⁹). В повседневном быту «высокие идеалы» пропаганды, разумеется, профанируются, но поведенчески адаптируются, находя свое яркое выражение, с одной стороны, в бытовой агрессии, а с другой, в бытовом конформизме, озадачивающем смирении перед текущими обстоятельствами⁸⁰.

Подытоживая статистические данные на предмет социо-психологических установок человека, выросшего в условиях советского общества, Ю. Левада пишет, что и сегодня, по прошествии нескольких лет после крушения советской идеологической машины, «при всех испытаниях примерно 1/2 населения соглашается с тем, что „жить трудно, но можно терпеть“. Человек терпеливый (Номо Patiens) остается центральной фигу-

рой постсоветского общественно-политического сознания»⁸¹. Терпение, повторимся, необходимое условие советского проекта социального мироустройства. Человек в очереди удовлетворяет этому условию, невольно (или вольно) инкорпорируя идеологию в быт, а быт — в идеологию. Ситуация, где все, по-видимому, равны, все существуют по законам своей очереди и все подчиняются соответствующим законам, — это ситуация, которая, с одной стороны, подготавливает, а с другой, реализует прокламируемый советской идеологией и так или иначе адаптируемый бытом социальный проект. В отличие от привычных социальных институтов (семья, школа, церковь и многие другие), советская очередь представляет собой, как я думаю, такую форму социального опыта, которая может быть описана как «промежуточная» или, пользуясь термином Л. Ионина⁸², «диффузная» форма социализации, но функционально аналогичная другим идеологически «концентрированным» институциям советской власти. Синхронное существование самой этой власти и очередей выглядит в данном случае вполне закономерно. Советская очередь, как и сама советская власть, — это институция строящегося и вместе с тем *уже осуществленного* социального миропорядка. Текущая история существует в виду запроектированного советской идеологией и заранее распределенного будущего, — так что само советское общество существует так, как если бы истории не было, точнее, как если бы история существовала только в порядке ее ритуального инсценирования, в порядке ритуалов вечного возвращения и длящегося Первоначала⁸³.

Социальный проект советского общества предполагает готовность к вере и готовность к ожиданию. С социопсихологической точки зрения те же предпосылки характеризуют эсхатологический проект христианской идеологии — это тоже будущее, которое, с одной стороны, предрешиено в прошлом, а с другой — оправдывается в настоящем. Христианская иконография, как известно, символизирует эсхатологические видения Воскресения и Судного дня в образе апокалипсической очереди в Царство Божие — аналогия, которая получает в советской действительности хотя и иное, но также мифологизированное — и, в перспективе, мифологизирующее — значение. При (квази)религиозном характере советской идеологии, сценарий бытового существования изначально и постоянно ритуализуется. Эта ритуализация совершается не только на словах, так сказать метафизически, но и на деле — в особых практиках *телесного* поведения, в таких порождающих схемах движений, которые, по Бурдье, собственно и составляют принципиальную основу ритуала⁸⁴. Создание целого комплекса специфически советских ритуалов, представляющих собою либо инновативные, либо трансформированные образцы обрядовой традиции, подтверждает это очевидным образом⁸⁵. Но помимо таких очевидных, идеологически эксплицированных ритуалов, советская действительность обнаруживает и некоторые латентные, неявные ритуалы — рассредоточенные в повседневной практике, но проективные к основным схемам ритуально инсценируемого советской идеологией существования. Очередь, как я думаю, является именно таким ритуалом. При том что ритуальная (и, соответственно, социально институционализую-

щая) функция очереди выражается, по преимуществу, латентно, ее эффективность трудно преувеличить. Заключается она в том, что именно в очереди воспроизводится ситуация, которая, с одной стороны, коррелирует с неявной парадигматикой социального проекта советской идеологии, а с другой, воспринимается, а главное — переживается советским человеком в качестве своей, специфически советской⁸⁶.

В перестроечные и особенно постперестроечные годы значение таких переживаний, как это показывают, в частности, вышеприведенные примеры, стало не только поводом, но и критерием социокультурной и идеологической идентификации. Контекст, подразумеваемый привычным присутствием повседневных очередей, оказался — при отсутствующих очередях — семиотически нарушенным. Синхронное совпадение уменьшения бытовых, магазинных очередей и ритуальной очереди в мавзолей лишь подчеркнуло символизм происходящего. Лев Рубинштейн описывает эту ситуацию следующим образом:

«Очередь в Мавзолей была своеобразным тестом на „советскость“. Советский человек, осознавший себя таковым, чувствовал себя просто обязанным постоять хоть разок в этой очереди, стать ее частью, „причаститься“. <...>

С наступлением перестройки Очередь стала терять монолитность, редеть и осыпаться. Замаячили новые ориентиры. В воздухе ощутимо запахло Западом, и Очередь, рассыпавшись около Мавзолея, материализовалась на некоторое время у сияющих неземным светом стен новооткрытого „Макдоналдса“. Это была та же самая очередь, но выстроившаяся уже не в драпирован-

ный кумачом погреб, а в сверкающую, как елка, „небесную“ Америку. Потом как-то незаметно рассосалась и она, а обильно растиражированные „Макдоналдсы“ перестали быть „Америкой“ и стали обычной Москвой. Потом исчезали и „рядовые“ очереди, и началась совсем другая история»⁸⁷.

«Другая история», начало которой резонно, вслед за Рубинштейном, связать с исчезновением очередей, пока темна, но сегодня ее идеологическая репрезентация, во всяком случае, не слишком нуждается в их оправдании.

Примечания

¹ О специфике советских очередей писал, в частности, Хедрик Смит, автор многократно переиздававшегося на Западе бестселлера «Русские». Смит особенно подчеркивает «скрытый магнетизм», «внутреннюю динамику» и «своеобразный этикет», характеризующий советские очереди. Питер Коллет, пытавшийся подойти к теме очереди с культурно-антропологической точки зрения, также специально останавливается на советских очередях, расцениваемых им в качестве весьма важного явления, отражающего особенности национального менталитета (выводы, к которым приходит автор, представляются, однако, слишком общими. См.: *Collet P. Foreign Bodies. A Guide to European Mannerisms*. London et al., 1993. P. 132).

² Левада Ю. Уходящая натура? «Человек советский»: предварительные итоги // Знамя. 1992. № 6. С. 201—211.

³ Ср.: Ионин Л. К антропологии повседневности // Ионин Л. Свобода в СССР. СПб., 1997. С. 316—361. У Ионина речь идет о «простейших формах социального бытия», к которым, «строго говоря, не применимы любые социологические определения» (с. 317) и которые дают о себе знать за вычетом антропологических и социальных констант исторического опыта — нечто вроде социализованного фрейдовского «Id».

⁴ См. работы, где такая методика применяется (хотя и не оговаривается специально) для анализа повседневного дискурса советской эпохи: *Boym S. Common Places. Mythologies of Everyday Life in Russia*. Cambridge; London, 1994; *Вайль П., Генис А.* 60-е. Мир советского человека. М., 1996; *Козлова Н. Н.* Горизонты повседневности советской эпохи: голоса из хора. М., 1996.

⁵ О сфере «предметности» в социально-психологическом освещении см.: *Toennis F. Philosophische Terminologie in Psychologisch-Soziologische Ansicht*. Leipzig, 1906. S. 1—2.

⁶ Напр.: *Lehrer B. The Fresh Guide to St. Petersburg*. Fresh Air Publications, 1994. P. 109—110.

⁷ Рыклин Г. Простите, читатель... М., 1961. С. 25.

⁸ *Zemtsov I.* Encyclopedia of Soviet Life. New Brunswick; London, 1991. P. 261. Несколько другие данные приводит экономист Юрий Орлов: около 30 млрд. часов и 50 млн. человек соответственно (см.: *Collet P.* Foreign Bodies. A Guide to European Mannerisms. P. 133).

⁹ *Дейнека О. С.* Экономическая психология: социально-политические проблемы. СПб., 1999. С. 29—30 и след.

¹⁰ *Эпштейн М.* Бог деталей. Эссеистика 1977—1988. М., 1998. С. 54—60.

¹¹ Политическая экономия. Учебник. М., 1954. С. 555.

¹² *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 128.

¹³ «Победа Великой Октябрьской социалистической революции вывела нашу страну, наш народ в авангард социального прогресса. И сегодня, спустя 60 лет, мы занимаем достойное место на его самых передовых рубежах. Мы первыми на земле создали развитое социалистическое общество, мы первыми строим коммунизм» (*Брежнев Л. И.* Ленинским курсом. Речи и статьи. М., 1978. Т. 6. С. 582); «Экономические законы социализма и его преимущества с наибольшей полнотой раскрываются в зрелом социалистическом обществе. Полная и всесторонняя реализация социально-экономических возможностей и требований социализма обеспечивает постепенный, закономерный, естественный переход к коммунизму» (*Суслов М. А.* Марксизм-ленинизм — интернациональное учение рабочего класса. М., 1973. С. 23).

¹⁴ *Эпштейн М.* Бог деталей. С. 56.

¹⁵ Там же. С. 57.

¹⁶ Цит. по кн.: Ленин — наше солнце. Сборник сибирского народного творчества и поэзии. Томск, 1960. С. 143.

¹⁷ *Тумаркина Н.* Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. СПб., 1997. С. 131.

¹⁸ См.: Толковый словарь русского языка. / Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 2. Стб. 1032.

¹⁹ *Чуковский К.* От двух до пяти. Киев, 1958. С. 141.

²⁰ Ср.: *Рубинштейн Л.* Случаи из языка. СПб., 1998. С. 57.

²¹ *Стейнбек Дж.* Русский дневник // Знамя. 1990. № 2. С. 75.

²² «Жалобы на „недостатки в снабжении“, сопровождавшие всю советскую историю, не прекращались на ее закате: история, которая может быть написана под соответствующим углом зрения — когда чего не было» (*Козлова Н. Н.* Горизонты повседневности советской эпохи. С. 31).

²³ *Мирер С., Боровик В.* Рассказы рабочих о Ленине. М., 1937. С. 36.

²⁴ Напомним здесь, между прочим, о знаменитом антилейбористском плакате (фирмы «Satchi & Satchi») времен избирательной кампании Маргарет Тэтчер (1979): изображение бесконечной очереди безработных и двусмысленный лозунг: «Labour is not working».

²⁵ *Березин М. П.* Людные улицы российского и европейского городов // Человек и город. Пространства, формы, смысл. Международный конгресс 27—30 июля 1995 года, Санкт-Петербург. СПб.; Женева; Салоники; Екатеринбург, 1998. С. 173. Подчеркну, что нарисованная картина ни в коей мере не должна считаться исторически неизменной. Так, например, в середине XIX в. Томас Карлейль не без горечи противопоставлял порядок во французских очередях и толчею в английских. О том же писал Александр Герцен, удивлявшийся страстию англичан к давке. Питер Коллет в упоминавшейся выше работе (примеч. 3) приводит эти и подобные им свидетельства, полагая возможным говорить (вслед за Эдвардом Холлом) вообще о культурах, склонных к очередям (*queue cultures*), и о культурах, к очередям не склонным. К первой группе Коллет относит помимо англичан русских и поляков, ко второй — итальянцев, испанцев и французов.

²⁶ *Канетти Э.* Человек нашего столетия. М., 1990. С. 391—392.

²⁷ *La Barre W.* Paralinguistics, kinesics and cultural anthropology // *Approaches to Semiotics*. London; Paris, 1964; *Benjamin G. R., Creider C. A.* Social distinction in nonverbal behavior // *Semiotica*. 1975. Vol. 14. О проксемике в контексте социологических исследований: *Hall E. T.* The hidden dimension.

New York, 1966; *Watson O. M. Proxemic Behavior. A cross-cultural study.* The Hague; Paris, 1970.

²⁸ *Осокина Е.* За фасадом «сталинского изобилия». Распределение и рынок в снабжении населения в годы индустриализации. 1927—1941 годы. М., 1999. С. 227.

²⁹ *Осокина Е.* За фасадом «сталинского изобилия». С. 234. Замечательно, что среди мер, с помощью которых официальные власти пытались бороться с очередями в 1930-е гг., был и такой способ, как «переворачивание» очередей. Перед самым открытием магазина прибывала милиция и перестраивала очередь так, что те, кто был в ее начале, оказывались в конце» (с. 232).

³⁰ *Федотов Г.* Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991; *Лосский Н. О.* Характер русского народа. Париж, 1957. Ср.: *Rodan G. Civil Society and Other Political Possibilities in South-east Asia // Journal of Contemporary Asia.* 1997. Vol. 27. No. 2.

³¹ *Басина Е. С.* Индивидуализм и коллективизм в постсоветском обществе (дифференциация социальных установок) // *Человек в переходном обществе. Социологические и социально-психологические исследования.* М., 1998. С. 89—90. См. также: *Лебедева Н.* Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1999. С. 49—51, 57.

³² Ср.: *Maihofer W.* Die Natur der Sache // *Archiv für Rechts- und Sozial-Philosophie.* 1958. Bd 44. S. 172—174; *Henkel H.* Einführung in die Rechtsphilosophie. München; Berlin, 1964. S. 228—229; *Radbruch G.* Rechtsphilosophie. Stuttgart, 1963. S. 123ff; см. также работы философов и социологов: *Die ontologische Begründung des Rechts.* Hrsg. von A. Kaufmann. Bad Homburg vor Höhe, 1965.

³³ *Слепакова Н.* Очередь. СПб., 1996. С. 7—8. Это стихотворение включено в последний прижизненный сборник: *Слепакова Н.* Полоса отчуждения. Смоленск, 1998. С. 2.

³⁴ *Perelman C.* Justice et raison. Bruxelles, 1963. P. 26—27.

³⁵ *Ibid.* P. 70, 156—157. Ср.: *Гринберг Л. Г., Новиков А. И.* Критика современных буржуазных концепций справедливости. Л., 1977. С. 157—159.

³⁶ Miller D. A. Theory of Shopping. Oxford, 1997; Miller D. A. Capitalism. An ethnographic approach. Oxford, 1997.

³⁷ Perelman C. Justice et raison. P. 13—20.

³⁸ Заметим, что теоретические сложности в понимании идеологических принципов распределения материальных благ в условиях советского общества еще более возрастают, если учитывать, что социалистическое распределение «по труду» предполагает свою эволюцию в коммунистическое распределение «по потребностям». Пример схоластических выкладок на эту тему см., напр.: *Гринько И. А.* О распределении материальных благ в коммунистической формации // Вестник Ленинградского университета. Сер. экономики, философии, права. 1980. № 17. Вып. 3. С. 14—19.

³⁹ Цит. по: *Зорин А. Л.* От Галича к Пригову // Россия/Russia. Семидесятые как предмет истории русской культуры. Москва; Венеция, 1998. С. 164.

⁴⁰ Напр.: *Гиацинтова С.* Что значит быть воспитанным? // Юность. 1968. № 4. С. 62.

⁴¹ *Григорьев О.* Двустия, четверстия и многостия. СПб., 1993. С. 31. Другой пример каламбурного столкновения различных значений слова «очередь» — анекдот из цикла анекдотов о Штирлице: «Мюллер и Штирлиц стреляли по очереди. Очередь медленно таяла» (*Санников В. З.* Русский язык в зеркале языковой игры. М., 1999. С. 258).

⁴² *Касьянова К.* О русском национальном характере. М., 1994. С. 235—236.

⁴³ *Саакова В.* Улицы воспоминаний // Кубань. 1990. № 3. С. 8.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ *Lefebvre V. A.* The Fundamental Structures of Human Reflexion. New York, 1990. P. 39—42; *Шрейдер Ю. А.* Человеческая рефлексия и две системы этического сознания // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 36—40.

⁴⁶ *Знаков В. В.* Понимание правды и лжи в русской историко-культурной традиции // Этническая психология и общество. М., 1997. С. 119—126. С выводами Знакова интересно со-

гласуется исследование Н. Л. Смирновой восприятия российскими респондентами образа умного человека: в отличие от американских и финских выборок, в представлении россиян интеллектуальная характеристика личности преимущественно зависит от морально-этической оценки и степени социализации «умного человека». В этом пункте россияне похожи на японцев — ярких представителей так называемого (в терминологии К. Гарднера и Т. Хатча) межличностного и внутриличностного интеллекта (см.: *Смирнова Н. Л. Образ умного человека: российское исследование // Российский менталитет: Вопросы психологической теории и практики. М., 1997. С. 112—130*). Естественно думать, что теми же обстоятельствами объясняется и пресловутая склонность русского человека к самобичеванию (см.: *Лихачев Д. С. Заметки о русском. М., 1981. С. 67—68*).

⁴⁷ *Касьянова К. О русском национальном характере. С. 130—131 и след.*

⁴⁸ *Калейдоскоп. 1999. № 34. С. 4.*

⁴⁹ *Заветные частушки из собрания А. Д. Волкова. В 2-х т. Т. 2. Политические частушки. М., 1999. С. 220. № 1157.*

⁵⁰ Там же. С. 105. № 1216; а также: № 1208, 1215, 1217.

⁵¹ Там же. С. 222. № 1196.

⁵² *Гинзбург Л. Записки блокадного человека // Гинзбург Л. Человек за письменным столом. Л., 1989. С. 548.*

⁵³ См. у него же («Келломяки»): «В маленьких городах узнаешь людей // не в лицо, но по спинам длинных очередей» (*Бродский И. Соч. СПб., 1994. С. 59*).

⁵⁴ *Гандлевский С. Праздник. СПб., 1995. С. 62.*

⁵⁵ *Гандлевский С. Трепанация черепа: История болезни. СПб., 1996. С. 27.*

⁵⁶ *Труд. 1986. 26 сент.; цит. по кн.: Кондрашков Н. Н. Тунеядство: против закона и совести. М., 1989. С. 94—95.*

⁵⁷ Ср.: *Филиппов А. В., Ковалев С. В. Психология и экономика // Психологический журнал. Т. 10. 1989. № 1; Дейнека О. Экономическая психология. С. 37.*

⁵⁸ Беспалов В. Е., Сальников Л. В. Введение в функционалистику. Свердловск, 1991. С. 85—86.

⁵⁹ Довлатов С. Чемодан. Л., 1991. С. 86.

⁶⁰ Зиник З. Руссофобка и Фунгофил. М., 1991. С. 109. Издание замечательно анонсировано: «В романе... отражены трудности, с которыми сталкивается эмигрант, вращаясь в иную культуру и социальную среду» (с. 3).

⁶¹ Харитонов М. Избранная проза. Т. 2. М., 1994. С. 148. См. тот же образ у Олега Григорьева («Куда?»): «Люди куда-то стоят — / Прямо, потом назад, / В подворотню, сквозь дом, / В угол и снова кругом. / Мы проверили с другом — / Ни лавки, ни продавца. / Люди просто стоят друг за другом, / Без начала и без конца» (Григорьев О. Двустеишие, четверостишие и многостеишие. С. 39). Замечу попутно, что легкость провоцирования очередей служила поводом к театрализованным перформансам, частым в начале 1990-х гг. Один из них — акция, проведенная участниками объединения «Лаборатория жизни» (Виктор Снесарь): несколько человек одновременно встают в очередь у дверей закрытого на ремонт магазина «Ванда» (Старо-Невский пр.). Мало-помалу к очереди пристраиваются прохожие. Очередь растет и уже принимает внушительный вид — когда ее инициаторы неожиданно уходят.

⁶² Там же. С. 149.

⁶³ Интересно, что современные социологические опросы показывают, что в целом в России доминирует не национальная или социальная, а корпоративная идентичность, характеризующаяся общей мотивацией членов группы, при этом региональная идентификация доминирует над общероссийской (Ядов В. А. Можно ли доверять опросам // Аргументы и факты. 1995. № 14 (апрель); Левада Ю. А. Комплексы общественного мнения // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. Информационный бюллетень ВЦИОМ. 1996. № 6). Такое доминирование в общем, на мой взгляд, отражает и, быть может, результирует ситуативную мотивацию очередников, связанных аксиологией не

стороннего, но ближайшего окружения приоритетом узко-групповых интересов.

⁶⁴ См.: *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 43—47; в приложении к «марксистско-ленинскому» дискурсу философии о довлеющей роли риторической ритуальности справедливо писал Л. Черняк (Объективный подход как основа не-понимания // *Минувшее: Исторический альманах*. 6. М., 1992. С. 464—466).

⁶⁵ Записано со слов В. Е. Багно.

⁶⁶ *Горенштейн Ф.* С кошелочкой // *Русские цветы зла*. Сб. М., 1997. С. 141.

⁶⁷ *Эпштейн М.* Цит. соч. С. 58.

⁶⁸ *Зиник З.* Руссофобка и Фунгофил. С. 99—100.

⁶⁹ *Пинежанинова Н.* Все по плану, или Сапоги всмятку (1983; машинопись).

⁷⁰ О коннотативных значениях понятия «сумка»: *Braica S.* A Woman and a Bag // *Narodna Umjetnost*. 1996. 33/1. P. 223—232. В советской бытовой культуре роль таких коннотаций трудно преувеличить, см. интересные соображения: *Эпштейн М.* Бог деталей. С. 60—62. Напомню хит культовой в 1980-е гг. группы «Примус»: «Вокруг все те же лица / Без проблесков ума. / Несут мешки, / Спешат в свои дома».

⁷¹ *Русские.* Этносоциологические очерки. М., 1992. С. 144.

⁷² *Щепанская Т. Б.* О материнстве и власти // *Мифология и повседневность*. Материалы научной конференции 18—20 февраля 1998 года. СПб., 1998. С. 177—194.

⁷³ *Clark K.* The Soviet Novel. History as Ritual. Chicago; London. 1981. P. 114—129; *Günther H.* Тоталитарная народность и ее источники // *Русский текст*. 4 (1996). С. 54—59.

⁷⁴ Для языкового узуса советской поры прагматика подобных текстов кажется достаточно характерной и коррелирующей с риторическими моделями определенного функционально-речевого стиля. Ср.: *Найдич Л.* След на песке. Очерки о русском языковом узусе. СПб., 1995. С. 48—50.

⁷⁵ *Heineman K.* Soziologie des Geldes // *Soziologie des wirtschaftlichen Handels*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und So-

zialpsychologie. Bd 28. 1987. См. также: *Свенцицкий А. Л.* «Позитивное незнание» как компонент советской ментальности // Российское сознание: психология, культура, политика. Тезисы международной конференции. Самара, 1997.

⁷⁶ Ср.: *Шрадер Х.* Экономическая антропология. СПб., 1999. С. 28; *Nisbet R.* Prejudices: a philosophical dictionary. Cambridge (Mass.); London, 1982. P. 109.

⁷⁷ О самодостаточности такого доверия, самоцельности связанных с очередями социальных ожиданий советского человека косвенным образом свидетельствует, как я думаю, и такой факт, как отмечаемая социологами парадоксальная завышенность потребительских притязаний российских респондентов эпохи перестройки, неразличение «синицы в руке» и «журавля в небе» (см., напр.: *Antonides G.* Psychology in Economics and Business. Dordrecht; Boston; London, 1991).

⁷⁸ *Лапланин Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М., 1996. С. 287—289.

⁷⁹ *Смирнов И. П.* Психодиахронологика: Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. М., 1994. С. 237—244, 278—284.

⁸⁰ Ср.: *Дмитриев А. В., Залысин И. Ю.* Насилие: российский вариант // Проблемы теоретической социологии. Вып. 2. СПб., 1996. С. 277—283. Существующая тенденция искать корни подобного менталитета» в дореволюционной истории России отражает здесь, как я думаю, прежде всего актуальность самого этого поиска в виду советской истории и советской культуры — см., например, знаменитую книгу: *Billington J. H.* The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture. New York, 1967.

⁸¹ *Левада Ю.* Социальные типы переходного периода: попытки характеристики // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. Информационный бюллетень ВЦИОМ. 1997. № 2. С. 13.

⁸² *Ионин Л.* Указ. соч. С. 316—317.

⁸³ Ср.: *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. С. 143—147. См. также: *Паперный В.* Культура два. М., 1996. С. 41—

45, 59; Вайль П., Генис А. 60-е. Мир советского человека. С. 12—18.

⁸⁴ Бурдые П. Начала (Choses dites). М., 1994. С. 174.

⁸⁵ См., например, статьи (апологетические) в сб.: Традиции. Обряды. Современность. Киев, 1983; одна из немногих аналитических работ на тему советской обрядности: Адоньева С. Б. История современной новогодней традиции // Мифология и повседневность. Вып. 2. Материалы научной конференции 24—26 февраля 1999 года. СПб., 1999. С. 368—388.

⁸⁶ Симптоматично, что иногда концепт «очередь» «вчитывается» даже в те тексты, которые, претендуя на символизацию советской действительности, обходятся без непосредственного упоминания очередей. Особенно интересно, когда такое «вчитывание» производится иностранцами, — так, например, по сообщению Л. Д. Бугаевой, немцы-русисты согласно проинтерпретировали предложенный им для комментария текст одной из культовых в начале 1990-х гг. песен группы «Наутилус-Помпилиус» «Скованные одной цепью», увидев в нем апокалипсический образ советской очереди.

⁸⁷ Рубинштейн Л. Случаи из языка. СПб., 1998. С. 58.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ФОЛЬКЛОРНАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ: ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ	12
1. Наука о фольклоре и понятие традиции	12
2. Язык и метод	26
3. Прецедентные тексты и социальные роли	43
4. Инновации и маргиналии современной фольклористики	70
ИГРА В ЖМУРКИ: СЮЖЕТ, КОНТЕКСТ, МЕТАФОРА	109
ЧИХАНЬЕ: ЯВЛЕНИЕ, СУЕВЕРИЕ, ЭТИКЕТ	181
КАННИБАЛИЗМ И КУЛЬТУРА: ПРЕВРАТНОСТИ ОДНОГО ТАБУ	242
«ПРАВО КУРИТЬ»: К СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ КУРЕНИЯ В XX ВЕКЕ	285
СОВЕТСКАЯ ОЧЕРЕДЬ: СОЦИОЛОГИЯ И ФОЛЬКЛОР	378

Научное издание

Константин Анатольевич Богданов

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ И МИФОЛОГИЯ

**Исследования по семиотике
фольклорной действительности**

Редактор Н. Г. Николаюк

Компьютерная верстка С. Л. Пилипенко

Корректор Л. Н. Борисова

ISBN 5-210-01554-8



9 785210 015549

ЛР № 000024 от 9.X 98 г.

Подписано в печать 30.III 2001 г. Формат 70 X 100 1/32. Бумага офсетная. Гарнитура Times. Печать офсетная. Усл. печ. л. 17,88. Усл.кр.-отт. 18,13. Уч.-изд. л. 18,91. Тираж 2000 экз. Заказ № 3901

Издательство «Искусство—СПБ». 191014 Санкт-Петербург, Саперный пер., 10, оф. 8

Отпечатано с диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН. 199034 Санкт-Петербург, 9-я линия, 12