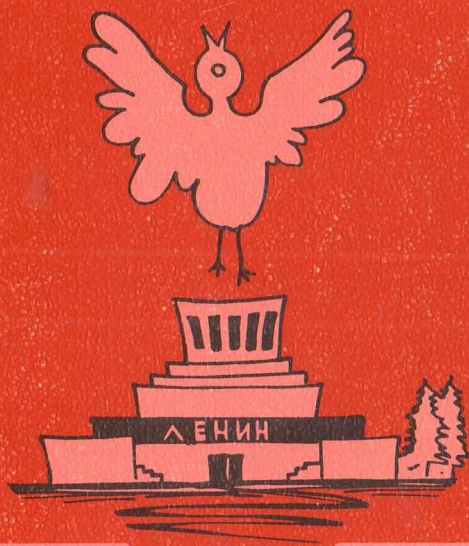


С. Б. Адоньева

**КАТЕГОРИЯ
НЕНАСТОЯЩЕГО
ВРЕМЕНИ**



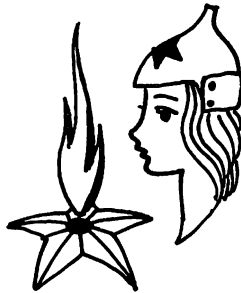
**ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**



С. Б. Агоньева

КАТЕГОРИЯ НЕНАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ

[антропологические очерки]



**Санкт-Петербург
2001**

УДК 390(=82)
ББК Т52(2=Р)

Адоньева С. Б. Категория настоящего времени: (антропологические очерки). — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. — 176 с. (Ethnographica Petropolitana, VIII)

А 31 Под одной обложкой в настоящей книге объединены работы, посвященные различным ритуальным темам отечественной культуры: традиции новогодней елки, детским «секретам», приему в пионеры, мифологии «суженого» и многим другим.

Поклонение Поэту, похороны воробья, «страшные истории», дед Мороз, современные обряды перехода, родильные дома и пионерские лагеря, гадания на суженого и пение песен под гитару — личное прошлое автора, эпизоды собственной биографии. Вместе с тем, едва ли можно представить себе биографию гражданина СССР 60—90-х гг., лишенную всех составляющих приведенного перечня. Опыты их антропологического описания, в силу включенности автора в рассматриваемый объект, неизбежно оценочны — что и продиктовало выбор жанра — антропологические очерки.

Суть их может быть сведена к следующим вопросам: как, когда и каким образом, посредством каких социальных процедур, символические формы культуры становятся составляющими индивидуального опыта? И, наоборот, каким именно символическим формам и почему человек отдает предпочтение, создавая свою биографию, каков рисунок той семантической разметки, по которой мы, носители современной культуры, выстраиваем собственный маршрут на общей карте жизни?

Книга предназначена для самого широкого читателя, живущего в постсоветском пространстве.

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.

Исключительное право на распространение настоящей книги на территории Российской Федерации и за ее пределами принадлежит издательству «Петербургское Востоковедение»

ISBN 5-85803-194-4

© С. Б. Адоньева, 2001

© «Петербургское Востоковедение», 2001



ПРЕДИСЛОВИЕ

Под одной обложкой в настоящем издании объединены работы, посвященные очень разным темам: традиции новогодней елки, детским «секретам», современным ритуалам, мифологии «суженого» и многим другим. Общим для всех этих текстов является то, что внутренним побуждением к их написанию было желание подвергнуть рефлексии факты той культуры, носителем которой является автор. Такая, заведомо сомнительная в научном смысле, позиция позволяла, тем не менее, видеть точку скрепа между символической формой — вербальной, ритуальной, социальной — и ее эмоциональным, психологическим субстратом.

Вопросы, которыми задавался автор, сродни вопросам Виктора Тэрнера, исследовавшего народность ндембу («о чем гремят ритуальные барабаны?»), с той лишь разницей, что объектом интереса служил смысл барабанного боя собственного племени. Поклонение Поэту, зарывание «секретиков», «страшные истории», Дед Мороз, похороны и свадьбы, родильные дома и пионерские лагеря, гадания на суженого и пение песен под гитару — личное прошлое, эпизоды личной биографии. Вместе с тем, едва ли можно представить себе биографию гражданина СССР 60—90-х гг., лишенную всех составляющих приведенного перечня. Опыты антропологического описания этих составляющих, в силу включенности автора в рассматриваемый объект, неизбежно оценочны — что и продиктовало выбор жанра — антропологические очерки¹ Тем не менее, в процессе такой око-

¹ Очевидно, что потребность в научной рефлексии по поводу собственного опыта продиктована временем. Включение себя в объект описа-

лонаучной рефлексии, сделав свой собственный эмоциональный опыт одним из инструментов в антропологическом описании, мы² приходили к вопросам, важным и в научном, и в человеческом смысле.

В самом общем виде формула вопрошания такова: как, когда и каким образом, посредством каких социальных процедур, символические формы культуры становятся составляющими индивидуального опыта? И, наоборот, каким именно символическим формам и почему человек отдает предпочтение, созидавая свою биографию, каков рисунок той семантической разметки, по которой мы, носители современной культуры, выстраиваем собственный маршрут на общей карте жизни?

О значимости вопросов такого рода можно было судить по тому сверхнаучному эмоциональному накалу, который возникал при их обсуждении в академической и университетской среде. Обсуждение этих вопросов — применительно к русской культуре — составляет смысл настоящей книги.

ния — дискурсивный принцип, характеризующий многие работы, жанровый статус которых колеблется в определении от романа до научного текста (от книги Роллана Барта «О фотографии» до романа А. Сергеева «Альбом для марок»). Предлагаемое жанровое определение — не хуже прочих.

² «Мы» в данном случае — я, С. Адоньева, а также — мои друзья, мои дети и мои родители, коллеги, студенты и ученики, вовлекаемые в исследование то в качестве интервьюируемых, то в качестве интервьюеров, то в качестве консультантов, за что им всем — огромная благодарность.



ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Культурные императивы и ритуальная практика*

В современном обществе фольклор взаимодействует в первую очередь с теми сферами жизни, которые либо намеренно табуируются, либо не осознаются социумом и не являются предметом рефлексии, но, тем не менее, занимая весомое место в «коллективном бессознательном», нуждаются в поименовании. Следуя определению З. Фрейда, содержание бессознательного вообще является коллективным, «коллективное бессознательное в психической жизни народа есть традиция»¹

Одна из таких не названных и не оцененных по степени ее действительной значимости сторон социальной жизни — проживание человеком социальных возрастов, а следовательно, обязательное освоение в течение жизни разных возрастных поведенческих моделей.

Каждый человек, проживая свою жизнь, сталкивается с необходимостью принимать на себя определенную социальную роль, которая с течением времени неизбежно меняется. Такая социальная роль представляет собой комбина-

* Этот очерк был написан в процессе работы в коллективном проекте «Современная городская культура и фольклор» (1997—1998), к участию в котором меня пригласили С. Ю. Неклюдов и А. Ф. Белоусов, за что я, пользуясь возможностью, хочу их поблагодарить. Попытка описать современные ритуальные формы, предпринятая тогда, послужила толчком к написанию аналогичных очерков; взятые вместе, они составили эту книгу.

¹ Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. С. 145.

цию поведенческих стереотипов, которые вменяются персонажем обществом и подлежат реализации в определенных жизненных ситуациях². Она непременно должна иметь идеологическую составляющую — совокупность нормативных образцов, служащих базовыми моделями для конкретных жизненных ситуаций.

Наличие в культурном сознании представления о модели поведения (в отличие от поведенческого стереотипа) чаще всего обнаруживается в критических ситуациях, тогда, когда, с точки зрения участника ситуации, наблюдается отклонение от образца.

«Какой же ты мужчина, — ты плачешь» — реплика, обращенная к ребенку. Предполагается, что — ‘мужчина не должен...’

«Ну и матери, никакой ответственности» — реплика педиатра в адрес родителей, уклоняющихся от всеобщей прививочной кампании. Предполагается, что ‘мать должна...’

«Мужик пошел — гвоздь вбить не умеет» — предполагается, что ‘взрослый мужчина должен...’

Под образцом или моделью имеем в виду не норму, которая может быть соблюдена или нарушена³, но идеал, культурный императив

О культурных императивах не говорят, поскольку это — область презумпции, о них — проговариваются. Так, например, обсуждая поведенческую модель, формируемую героем современного русского боевика, Б. Дубин косвенно касается и вопроса универсальной модели «отдельного человека». По мнению автора, он ориентирован «на индивидуалистические ценности (личная честь, предприимчивость, ответственность, отвага познания и самоосуществления), энергично и самостоятельно действующего... в непредсказуемых обстоятельствах, связанного с партнерами узлами частного интереса и личного выбора»⁴. Нетрудно увидеть в

² Ю. М. Лотман писал: «Человек в своем поведении реализует не одну какую-либо программу действий, а постоянно осуществляет выбор, актуализируя какую-либо одну стратегию из обширного набора возможностей» (Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни. С. 27). Отметим, что набор этот все-таки конечен для каждой социальной роли (в частности половозрастной, о которой и идет речь).

³ О соотношении понятий «норма» и «стереотип поведения» см.: Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. С. 7

⁴ Дубин Б. Испытание на состоятельность: к социологической поэтике русского романа-боевика. С. 270.

этом «универсальном» облике модель, характеризующую вполне определенный половозрастной статус. В русской крестьянской традиции это был статус парня, жениха — молодого, удалого, неженатого.

В статье О. Бочаровой, посвященной женскому роману, представлен совершенно другой образ героя, которому, тем не менее, автор также придает «массовый» статус: «В общем, мужчина в женском романе — „на своем месте“ вполне соответствует массовым образцам маскулинности, утверждающим роль мужчины — „хозяина“, властного, сильного, надежного»⁵ Универсальность приписывается двум различным образцам, соотносимым в традиционной культуре с различными возрастными периодами. В первом случае это парень, молодец-удалец, наделенный отвагой, удалью, гомосексуальностью и пафосом преодоления и/или захвата, не имеющий никакой «своей» территории. Во втором — «тягловый мужик», отец, хозяин принадлежащего ему пространства, наделенный пафосом ответственности⁶

Система культурных императивов образует модель социальной структуры, из которой исходит общественная практика. Императивы воздействуют на весь ее диапазон: от эстетических представлений (например, о человеческой красоте) до норм права (например, в части определения границ между поступком нормативным и ненормативным, или в части наказания и пр.). Как система идеологическая — культурные императивы постулируются мифологическими текстами. Как система социальная — они реализуются в определенной ритуальной практике⁷

Если в традиционной культуре фольклор «обслуживал» всю эту систему в целом, то в культуре современной он благополучно делит свои функции с другими культурными формами: эстрадой, рекламой, телевидением, модой,

Бочарова О. Формула женского счастья: Заметки о женском любовном романе С. 299.

⁵ См. интересную работу на тему мужских стереотипов поведения в историко-антропологическом освещении: *Михайлин В. Ю.* Русский мат как мужской обценный код: проблема происхождения и эволюции статуса; см. также: *Адоньева С. Б., Некрасов В. Л.* Мужчины: к проблеме традиционных социальных ролей.

⁷ Ср.: ...ритуал не "подтверждает" и не "утверждает" уже свершившийся факт, но конструирует, создает его и, в конечном счете, — является им» (*Байбурин А. К.* Некоторые общие соображения о ритуале. С. 4).

вплоть до авторского искусства. Это касается элитарного искусства в том случае, если «центростремительные» силы в нем преобладают над «центробежными» и оно начинает



Рис. 1. Пресвятая Богородица

работать на актуальный «общественный» идеал, или, как он выше был назван, культурный императив⁸.

Б. Н. Путилов определил фольклор так: «Это слово, ставшее *преданием* (т. е. традицией) и в этом своем качестве закрепившееся в народном сознании»⁹. Представляет-

⁸ Отношение между «сильными состояниями коллективного сознания», как определил это явление Э. Дюркгейм, и нормами права было описано им как отношение причины и следствия в работе о разделении труда: *Durkheim E. De la division du Travail Social.*

⁹ *Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. С. 34.*

ся верным и обратное утверждение: традиция (в том числе и поведенческие образцы), воплощенная в устном/безавторском «слове», есть фольклор. Современный фольклор



Рис. 2. Мать-Родина

оказывается входящим как подмножество в два единства, характеризующих его, соответственно, с точки зрения прагматики и структуры. Первое из них — совокупность социальных механизмов, обеспечивающих традиционное начало в культуре. Такими механизмами оказываются самые разные явления — от искусства одеваться «к лицу» и специфики «застольного» поведения¹⁰ до законодательства и форм власти. Второе — совокупность воспроизводимых/стереотипных текстов, в том числе и вербальных (анонимные и представляют собой современный фольклор в узком смысле слова).

¹⁰ См., напр.: Особенности русского застолья.

Любое определение явления предполагает движение от более общего (родового) понятия к видовому через специфицирующий признак. Мы выбираем в качестве родового прагматический аспект, который и определяет тот угол зрения, под каким мы будем рассматривать наш материал.

Стереотипность, устойчивость, один из базовых признаков фольклора в узком смысле слова¹¹, оказывается непосредственно связанной с его функцией. Б. Ф. Поршнев рассматривал действие воспроизводимых текстов по аналогии с гипнозом: «Как в гипнозе повторение внушаемого усиливает эффект, то есть снимает остатки противодействия внушению, так и в общественной жизни повторность, настаивание — лучшее орудие „коллективных представлений...“ Жизнь общества пронизана этой репродукцией, в которую новация включается лишь в строго ограниченной мере, допускаемой нормой репродукции»¹².

Итак, современные фольклорные формы, являясь составной частью актуальной для сегодняшнего российского общества мифоритуальной системы, стихийно «достраивают» функциональные пробелы, существующие либо в области мифов, либо в ритуальной практике¹³.

Покажем это на примере культурного императива материнства. Миф о беззаветной материнской любви, воспринимаемый массовым сознанием как абсолютная, «непреходящая» ценность, является продуктом русской культуры XX в. Атеистическая культура, заимствуя абсолютный для русской традиции образ Матери Божией, разрабатывает его как новый миф и новую посвятельную ритуальную практику. Мифология материнства формируется текстами официальными и «неофициальными», письменными и устными, высоким искусством и искусством массовым: «Мать» Максима Горького (включая киноверсию); «Пролетарская мадонна» Петрова-Водкина, Родина-мать в виде монументов¹⁴ и плакатов (ср. дореволюционное «отечество в опасности»).

¹¹ См.: Богатырев П. Г. Якобсон Р. О. Фольклор как особая форма творчества.

¹² Поршнев Б. Ф. Контрсуггестия и история. С. 24.

¹³ Именно это обстоятельство, на наш взгляд, и препятствует описанию современного фольклора как целостной системы.

¹⁴ Ср. иконографию Покрова Пресвятой Богородицы (чтимый образ Ио-

Образ матери в живописи Сергея Герасимова, Александра Дейнеки и Федора Антонова¹⁵, мать Ульянова в портретах и школьных учебниках по истории — все это варианты одного мифологического образца. Идеология материнства была официально задокументирована в Советской конституции, в Законе о материнстве и детстве и административно воплощена в привокзальных комнатах «матери и ребенка»¹⁶. В вербальной традиции — как литературной, так и фольклорной (несомненно восходя к традиционному образцу) — культурный императив материнства реализуется в сюжете любви матери к сыну и сына к матери.

Тема 'мать—сын: верность, любовь, святость', наравне с другими культурными императивами, может быть «исполнена» в разных жизненных регистрах — литературном, политическом, рыночном (экономическом), семейно-бытовом, криминальном, фольклорном и пр.

Пример литературного регистра:

Как ступлю на порог,
 Не поняв, не решив:
 Ты мой сын или Бог?
 То есть мертв или жив?
 Он говорит в ответ:
 Мертвый или живой,
 Разницы, жено, нет
 Сын или Бог, я твой.

И. Бродский. Натюрморт (10), 1971

Пример фольклорного регистра:

На пороге встретишь ты, родная,
 С белою седою головой,
 И платочком слезы утирая, дорогая мама,
 Скажешь: «Сын, вернулся ты домой».

Уличные песни. С. 100

анновского монастыря на Карповке) и образ Матери-Родины на Пискаревском кладбище (см. рис. 1, 2, с. 10, 11 настоящей книги).

¹⁵ О теме материнства в советском изобразительном искусстве: *Гасснер Х. Гиллен Э.* От создания утопического порядка к идеологии умиротворения в свете эстетической действительности. С. 27—58.

¹⁶ Создание повсеместной сети детских воспитательных учреждений служило обязательной практической альтернативой идеологическому образцу. См. напр.: *Полянская, Шукинский.* Колхозница может и должна работать наравне с мужчиной.

Увяли розы, умчались грезы,
И над землею день угрюмый встает.
Проходят годы, но нет исходу
И мать-старушка слезы горькие льет.

Личные песни. С. 332

Пример «криминального» регистра темы лежит в области современной уголовной практики: российские бандиты похищают с целью вымогательства детей и жен, но не посягают на матерей¹⁷

Тема, заданная фразеологизмом «родная мать не узнает» (с пресуппозицией ‘мать узнает сына всегда’), многократно разрабатывалась в советской литературе и публицистике¹⁸.

Отношения сына и матери — из редких не образующих конфликта в современных балладных сюжетах, основными темами которых служат конфликты, разрушающие «приватные» человеческие связи¹⁹

Граница между официальным и неофициальным, разрешенным и запрещенным, высоким и низким оказывается на удивление не значимой для парадигмы половозрастных образцов: в отношении определения того, какова должна быть «женщина-мать», народ и партия оказываются действительно едиными.

Общественная практика, разрабатывающая этот миф и конструирующая на его основе конкретные стереотипы поведения, формировала необходимые для этой цели социальные институты: детские ясли (название учреждения дает однозначную сноску на евангельский источник!), детские сады. К таковым можно отнести женские консультации (работавшие в тесном сотрудничестве с другими формами конт-

¹⁷ О культе матери в маргинальных сообществах, в том числе — в криминально-тюремной традиции: *Шепанская Т. Б.* О материнстве и власти. С. 181—190.

¹⁸ Например, в рассказе А. Н. Толстого «Русский характер» (впервые опубликован в газете «Красная звезда» 7 мая 1944 г.). Ср.: в одном из наиболее популярных в древнерусской традиции текстов — Житии Алексея человека Божьего: сюжетная тема разрабатывается противоположным образом. Родители не узнают утраченного сына: родительские чувства слепы, если закрыты духовные очи.

¹⁹ См.: *Адоньева С., Герасимова Н.* «Никто меня не пожалеет»: Баллада и романс как феномен фольклорной культуры Нового времени. С. 350—352.

роля — милицией и отделами кадров), родильные дома — государственные учреждения опеки (надзора) за процессом посвящения в материнство.

Посвятительная задача этих социальных институтов состояла в том, чтобы привести лиминальную персону (предварительно разрушив усвоенный ею прежде набор поведенческих стереотипов) к соответствию с образцом, дабы она знала, «жизнь бы сделать с кого». Решение этой задачи осуществлялось посредством определенных, типичных для многих культур, ритуальных акций²⁰: лишение имущества и статусных символов — сдача всех личных вещей и обязательное снятие нательного креста и обручального кольца на момент родов оставалось обязательным ритуалом отечественных родильных домов вплоть до начала 90-х гг., облачение в униформу («казенные» ветхие белье и халаты), принудительная нагота — запрет родильницам надевать нижнее белье, фамильярность (обращение к своим пациенткам на «ты» — отличительная черта врачей-гинекологов советских медицинских учреждений), полная изоляция.

Социальная машина, посвящающая в миф о материнстве, сконструирована из ряда «узлов»: литературные и изобразительные тексты, несущие мифологию материнства, в основе которой лежит императив любви-жертвы, институты родовспоможения, на деле осуществляющие посвятельные ритуалы, и фольклорные вербальные тексты. Последние организуют профанные «рамки» посвящения в материнство. Они диктуют особые нормы и запреты на «входе» в лиминальную зону («много ходить пешком», «есть много молочного» и «в еде себе не отказывать», «смотреть на все красивое» и т. д.) и формируют сообщество посвященных на «выходе», скрепляя его «общим» знанием, формируемым через устойчивую риторическую форму: «когда я рожала/когда я была беременной»²¹.

Рождение, наряду с похоронами и браком, всегда оформляется ритуалом. Но, наряду с чертами, типичными для переходных ритуалов как таковых, на примере мифологии и социальной практики материнства видно, в какой

²⁰ См.: Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода.

²¹ См.: Щепанская Т. Б. Сокровенное материнство; Она же. О материнстве и власти; Белоусова Е. А. Представления и верования, связанные с рождением ребенка: современная городская культура.

степени «стихийные» фольклорные и ритуальные формы связаны с идеологическими установлениями общества/государства. Родильная традиция советского времени, используя в значительной степени арсенал традиционных переходных ритуалов, решительно порвала как с эзотерикой крестьянского родильного обряда, приобщавшего родившую к сообществу матерей, так и с метафизикой появления новой души в традиции православной²²

Изменения того же порядка — когда меняется характер отношений между мифом, культурным императивом и жизненным сценарием — демонстрируют материалы, описывающие современное состояние похоронной и свадебной традиций²³

Смерть была и остается в сфере сакрального, несмотря на то, что государство включило ее в свою компетенцию и отнесло к светской сфере «гражданского состояния». Следовательно, остается неизменным и культурный императив, обуславливающий сохранение похоронно-поминальной ритуальной практики: приводимое В. Ф. Шевченко описание похоронного ритуала показывает, что он очень незначительно изменился по сравнению с традиционным русским похоронным ритуалом²⁴.

«Новшества», определенные городской традицией и, очевидно, появившиеся в ней достаточно давно, обусловлены в первую очередь изменением сферы жизненного сценария. В русской традиционной культуре переживающие утрату «переходили» к новому жизненному сценарию — сиротству, вдовству («жизнь по чужим людям»). Ритуал производил и ратифицировал новое распределение социальных ролей. В культуре современной переживающие утрату, на-

²² О традиционном родильном обряде см.: *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 319—327; *Носова Г. А.* Традиционные обряды русских. О рождении и обряде крещения в православной традиции см.: *А. Шмемон.* Водой и Духом; Православное богослужение. Русифицированные тексты чинов крещения, миропомозания и подготовки к ним.

²³ *Матлин М. Г.* Свадьба в современном городе; *Шевченко В. Ф.* Похоронный обряд в современном городе; *Жирнова Г. В.* Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем; *Легких В., Мальшева И.* Современный свадебный обряд (на примере Санкт-Петербурга); Свадебный обряд Белозерска (материалы отдела культуры Белозерского района) — Фольклорный архив филологического факультета СПбГУ (далее: ФА СПбГУ), кол. 2: Фольклор Вологодской обл.

²⁴ Ср.: *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 345—352.

против, «не должны свернуть с пути», должны «жить дальше»: выбывание одного из членов социума не предполагает изменение жизненных сценариев для других.

«Провожающие в последний путь» считают необходимым отдать «последний долг» усопшему, адресуясь своим поведением к живым. Акционально эта идея представлена в похоронной процессии венками с «последними словами» траурных надписей, государственными наградами на бархатных подушечках, «скорбными» телеграммами, оформленными цветами и лентами фотографиями. Этот набор атрибутов призван преобразовать социально одобренный культурный сценарий в конкретный жизненный сюжет, в рамках которого и будет теперь интерпретироваться жизнь умершего «провожающими»²⁵.

Новшества в похоронной обрядности относятся к тем социальным кругам, которые располагаются на периферии массовой традиции. Такой похоронный ритуал сопровождает похороны человека, который, с позиции его социальной группы, занимает высокое социальное положение. Представление о смерти «правильной» или «неправильной», в традиционной культуре имевшее выражение в различных типах погребальной практики²⁶, преобразовалось в представление о смерти социально значимой, получающей статус события, и о смерти, не являющейся социальным событием, которая в пространстве современной культуры оформляется по традиционному канону²⁷. Значимая смерть — смерть «культурных героев» (высоких чиновников, писателей, артистов и др.) — во всех случаях представляется как безвременная, как случайность, что имплицитно предполагает возможность отсутствия финала жизни как такового²⁸. Такая практика интерпретации смерти обнаруживает изменения в области мифологии: представление о смерти как несчастном случае предполагает возможность вечной жизни.

²⁵ Ср.: *Арвес Ф.* Человек перед лицом смерти: Ч. 4. «Смерть твоя». С. 52—54, 341—452.

²⁶ В различных локальных традициях это представление может быть выражено через различные действия (захоронение в пределах и за пределами кладбища, движение похоронной процессии разными путями и др.), но выражено непременно.

²⁷ Именно эта ритуальная практика и описана в статье В. Ф. Шевченко.

²⁸ См. о новой погребальной традиции: *Матич О.* Успешный мафиозо — мертвый мафиозо. С. 75—107.

Можно предположить, что высокий общественный интерес к несчастному случаю («безвременной смерти»), который делает эту тему обязательной для ежедневных новостей масс-медиа, обеспечен потребностью в постоянном подтверждении этой идеи²⁹

Видимо, наличием этого представления можно объяснить новую социальную практику поминовения: символические знаки — кресты, фотографии, цветы — устанавливаются не только на месте захоронения, но и на месте безвременной, случайной гибели. Это хорошо известные всем придорожные «смертные» знаки — кресты, венки и фотографии на столбах и деревьях в том месте, где произошла автокатастрофа, — или, например, места гибели известных людей, становящиеся местами поклонения.

Смерть-погибель (то, что в традиции называлось лихой смертью — без покаяния) становится одной из основных тем устных фольклорных нарративов — «случаев»³⁰

В отличие от похоронной, свадебная традиция изменилась кардинально. Недостаточность описаний и их территориальная ограниченность делают преждевременными какие-либо обобщения. Тем менее, судя по имеющемуся материалу, можно предположить, что здесь пролегает линия разрыва традиции.

Вступающие в брак и участвующие в свадьбе молодые воспринимают происходящее как игру, предполагающую определенный выигрыш (обменную ситуацию), и именно в этом смысле понимают атрибутику свадьбы (куклы, ленты, цветы, поклонение «монументу», трапезы, взаимные одаривания). Старшие предполагают некую ритуальную процедуру. Но их собственный — советский и гражданский — опыт брачного посвящения (годы рождения родителей — от 1930 до 1960), предполагая идею некоторого испытания, все же не предполагал смены жизненного сценария, необходимость которой и составляет суть и психологический драматизм переходного ритуала. Это определяет форму современной

²⁹ «Давай я включу тебе "Новости" — вдруг кто-то умер», — сказал мне мой пятилетний сын, обеспокоенный тем, что мы окажемся не «в курсе» и уверенный в том, что программа новостей существует именно для сообщения сводки смертей.

³⁰ См.: *Веселова И. С.* Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции.

свадьбы. Вручение «документа» — центральный ритуальный акт — ратифицирует событие как социально значимое посредством его предъявления перед авторитетом (государством). Именно этот семиотический акт подвергается амплификации: молодым помимо свидетельства о браке вручаются прочие «документы», составленные по аналогии с аттестатами «зрелости», паспортами, дипломами и грамотами, вручавшимися в «торжественной обстановке». Приведем перечень ритуальных актов из типового сценария свадьбы: «приказ о присвоении звания родителям, вручение медали, слово молодоженам, слово родителям, наказ свекрови + подарок, наказ свекру + подарок, наказ теще + подарок, наказ тестю + подарок, конкурс для тещи и свекрови... Характеристики, технические паспорта, приказ министра любовной промышленности...»³¹

Пример типового свадебного «документа» — указ:

Зачитаю я сейчас
Застольный свадебный указ.
Вы молча не сидите, немного помогите.
В эту славную субботу нужно позабыть заботы,
С грустным видом не сидите,
Под гармонь плясать идите...³²

Два поколения, участвующие в ритуале, оказываются играющими в разные «игры»: старшие — в аттестацию, младшие — в карнавал.

О том, что перед нами, тем не менее, ритуал, мы можем судить по тому, что в этой социальной церемонии сохраняется определенный набор элементов, совпадающих в значениях для всех участников. Такими элементами оказываются взаимное одаривание, совместные трапезы, смена костюмов (переодевание), символическая интерпретация событий, приходящихся на период ритуала, что свидетельствует о мифологическом переживании времени участвующими в ритуале. Нетрудно заметить, что этот набор характерен не для переходного ритуала, но для ритуалов «начала», по типу календарных ритуалов (например святочных).

И свадебный и похоронный обряды, сохраняя сакральный центр, меняются в отношении сценарной «периферии»,

³¹ ФА СПбГУ, кол. 2, Свадебный обряд Белозерска.

³² Там же.

определяемой современным культурным контекстом и, в первую очередь, теми культурными императивами, которые созидают современную мифологию.

* * *

В реальном течении времени для каждого отдельного человека совокупность культурных императивов представляет собой цепь, узлами которой являются возрастные кризисы, приводящие к отказу от старых образцов и приобретению новых.

Переход от одной возрастной поведенческой модели к другой маркируется переходными ритуалами. Человек, проживая свою жизнь, двигается от «фиксированного плацента места в утробе матери к своей смерти и фиксированной точке могильного камня. Путь этот обозначен множеством переломных моментов перехода, которые все общества ритуализуют и публично отмечают соответствующими обрядами, чтобы внушить живым членам общины понятия о значимости личности и группы. Таковы важнейшие вехи рождения, достижения зрелости, брака и смерти»³³

Для того чтобы иметь возможность вычленить иные, помимо универсальных — смерти, рождения и брака, посвященные формы из потока повседневной жизни, мы можем воспользоваться косвенными признаками, позволяющими квалифицировать ту или иную ситуацию как переходную и, следовательно, концентрирующую вокруг себя интересующие нас культурные тексты. Согласно концепции Виктора Тернера, переходная ситуация порождает социальную структуру типа «коммунитас»: «Налицо как бы две "модели" человеческой взаимосвязанности, накладывающиеся одна на другую и чередующиеся. Первая — модель общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политико-право-экономических положений со множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку "больше" или "меньше" Вторая — различимая лишь в лиминальный период — модель общества как... общества равных личностей, подчиняющихся верховной власти ритуальных старейшин. <...> В лиминальном феномене

³³ Warner L. The Living and the Dead. P. 303

интересно характерное для него смешение приниженности и сакральности, гомогенности и товарищества»³⁴

Современная российская ситуация позволяет увидеть «коммунитас» трех типов. Появление первого типа спровоцировано государством³⁵: общество целенаправленно создает и поддерживает социальные институты (тюрьма и другие виды социальных учреждений, находящиеся в ведении МВД; больницы и родильные дома, срочная служба в армии и пр.), в которых попадающие туда принудительно наделяются пороковыми признаками: изоляция, лишение или существенное ограничение в правах, разделение по полу, униформа, равенство между всеми и подчинение главному. В разговорном русском языке существует специальный термин, обозначающий главного, которому нужно подчиняться, термин, маркирующий только это качество и оставляющий без внимания все другие, вплоть до пола и количества, — «начальство».

О ритуальной практике санкционированных «коммунитас» мы уже упоминали в связи с мифологией материнства.

Второй тип — постоянно существующие открытые сообщества типа «коммунитас», вхождение в которые является результатом свободного выбора: религиозные секты, «система», туристические общества³⁶, клубы, политические партии и пр. Акт вхождения в эти сообщества имеет определенную социально-психологическую подоплеку: он обычно связан с переживаемой человеком возрастной кризисной точкой. Пребывание в сообществе служит «лиминальной зоной» в переходе к следующему возрастному этапу.

Третий тип, также организационно оформленный, представляет собой сообщества идеологических адептов определенного художественного текста (или совокупности текстов), который интерпретируется ими как сакральный и, таким образом, оказывается превращенным в посвятительный миф. Такова мифологема «митьков» и «митьковствующих», сообщество последователей мифа Толкиена и прочие,

³⁴ Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 170.

³⁵ Как календарные «коммунитас» такого типа можно рассматривать практику учрежденных государством ритуалов, например, советскую новогоднюю традицию.

³⁶ О посвятительных ритуалах и посвятительной фольклорной прозе туристов см.: Шумов К. Э. Черный... Белый... Зеленый... С. 18—20

менее массовые типы современных мифологических братств³⁷ Третий тип «коммунитас» также следует квалифицировать как форму возрастную, поскольку стихийное влечение человека в такие сообщества обычно связано с переживанием им одного из возрастных кризисов.

Фольклорные тексты, сопровождающие «государственные» формы «коммунитас», концентрируются на прелиминальном и постлиминальном периоде. В первом случае они представляют собой систему норм и запретов, внушаемую неофиту. Например, в ответ на неправильное обращение новичка на армейской службе «можно мне...» стереотипный ответ: «Машке можно. В армии: "Разрешите..."».

Во втором — они являют собой резюме особого лиминального опыта, связанного с пережитой утратой самостождественности и отстраиванием «новой» личности, ориентирующейся на новые образцы. В армейском фольклоре последнее отражено в следующих афоризмах (см. солдатские («дембельские») альбомы):

«Где начинается армия, там заканчивается справедливость».

«Забудь, солдат, на все два года, что человек в тебе живет».

Запомни песенку одну —
О ней слагаются былины:
Уходят в армию юнцы,
А возвращаются мужчины.

М. Л. Лурье, описывая ритуальную практику армии, подчеркивает беспомощность, «униженность» лирического героя армейского фольклора, выступающего не субъектом, но объектом в происходящем событии:

А вместо этого мне дали
ХБ, портянки, сапоги...
Здесь нет людей, одни солдаты...³⁸

Важным опытом армейского посвящения, меняющим жизненный сценарий, как это видно из материалов армейского фольклора, оказывается опыт терпения, отказа от сво-

³⁷ См., напр.: *Гамзатова П.* Традиционная культура и рок: опыт сравнительного анализа. С. 207—227

³⁸ Из коллекции армейского фольклора М. Л. Лурье и В. В. Головина.

их интересов («беззаветное служение») и опыт близкой смерти.

Важным опытом посвящения родильного дома, меняющим жизненный сценарий, оказывается также опыт терпения и самоотречения и опыт появления новой жизни, переживаемый как пороговое (близкое к смерти) состояние.

И в том и в другом случае посвящение как внутренний перелом, разрыв идентичности, происходит за пределами фольклорных текстов.

К санкционированным формам «коммунитас» относится и институт пионерских лагерей. В условиях разрушения традиционной системы возрастных инициаций (в первую очередь ввиду неприятия ее идеологии) советское общество воспроизвело социальную структуру архаического инициационного комплекса — детский лагерь, введя в оборот свои мифы: истории пионеров-героев, посвященные им культовые рощи — «аллеи», а также пионерские ритуалы (см.: «Ритуальные площадки»).

В отсутствие уполномоченных обществом посвящающих авторитетов (например, для русских крестьянских девочек это были старшие женщины (бабушки, крестные), для мальчиков — отцы, дядья, старшие мальчики в своей возрастной группе) место посвящающего оказывается свободным. Советская эпоха определила для этих целей особую социальную роль, функции которой определены самим названием — вожатый.

Об инициационной прагматике свидетельствует и фольклор, бытующий в детских учреждениях и именно оттуда (из детских садов, школы и пионерских лагерей) заимствуемый стихийными детскими сообществами. Первый этап возрастной инициации определяется подготовкой к отделению от исходной социальной группы — семьи — и ее авторитарных принципов.

В случае девичьей инициации таким авторитетом является в первую очередь мать. Именно в этом смысле — как посвятительный фольклор прелиминального периода — и следует понимать, на наш взгляд, отношения между матерью и дочерью в том виде, в каком они изображены в детских «страшных историях»³⁹

³⁹ Предложенная точка зрения может послужить ответом на вопрос, поставленный А. Л. Топорковым в статье, посвященной обзору совре-

С достаточной степенью уверенности можно утверждать, что сюжет об идеальной любви между матерью и дочерью в современной традиции менее популярен, что, вполне вероятно, объясняется отсутствием мифологического образца. Негативный вариант этих отношений формирует один из наиболее распространенных сюжетных типов «страшилок»⁴⁰:

«Жила девочка. И мама жила. Мама купила ей пластинку и говорит: „Не включай ее...“». Мать отправляет дочь куда-то или запрещает/вынуждает сделать нечто, приводящее к трагическим последствиям. И первой жертвой «антагониста» оказывается именно мать. Из 150 текстов «страшных историй», опубликованных С. М. Лойтер, в шестидесяти трех используется эта завязка. Мать в отношении к дочери может выступать не только как отправитель, провоцирующий негативную ситуацию, но и как антагонист: «Когда мама ушла на работу, девочка спросила у бабушки, почему мама ходит в таком платье. Бабушка сказала: "Когда будем обедать, специально урони вилку или ложку и попроси маму подать ее" Но мама не подняла. Тогда она взяла ее сама и под платьем увидела не ноги, а копыта»⁴¹

Можно предположить, что эти тексты выполняют функцию отделения от прежней социальной группы (семьи). Структурно воспроизводя принцип мифологического рассказа, былички, они, изображая нарушение, апеллируют к новой для рассказчиков страшных историй социальной «норме».

менных работ по детскому фольклору: «...мне трудно принять тезис о том, что в жизни ребенка они (страшные истории. — С. А.) играют исключительно позитивную роль и служат преодолению страхов. Так ли уж полезны для становления личности ребенка повествования о матери-людоедке или пирожках с человеческим мясом? Считал ли кто-нибудь скольким детям эти рассказы внушили страх перед темнотой, смертью и незнакомыми людьми, вместо того, чтобы помочь изживанию этих страхов?» (*Топорков А. Л.* Детские секреты в научном освещении... С. 356). Заметим, что страшилки девичьей среды (а этот жанр имеет достаточно отчетливые гендерные характеристики) на следующем возрастном этапе преобразуются в женские «страшные истории» о маньяках, преследовании и внезапном спасении. Это говорит о том, что страх *смерти, темноты и незнакомых людей* не является страхом возрастным. Точнее, он связан с возрастом личностным, но не с возрастом биологическим.

⁴⁰ См.: Русский школьный фольклор. С. 56—134.

⁴¹ Там же. С. 96.

* * *

Фольклорные тексты достраивают как область мифов-образцов, располагаясь в этом случае в общем ряду с текстами литературными, так и область ритуальной практики.

В «санкционированных» государством «коммунитас» фольклор оформляет ритуальную зону: посвятельная процедура производится кодифицированными текстами — присягой у знамени, клятвой и другими формами ритуального вменения нового кредо, миф же поддерживается литературой и изобразительным искусством. Напротив, в «коммунитас» стихийных фольклорные и парафольклорные (анонимные, массовые) тексты занимают центральное место, работая одновременно и на определенное ритуальное состояние, и на определенный миф.

Пограничное состояние в текстах стихийных «коммунитас» — «системы», «толкиенистов» — реализуется особыми поэтико-риторическими средствами.

«Человек с коричневыми глазами говорит мне, чтобы я уходила отсюда. Вот уже и его спина маячит где-то далеко... Я копаюсь в земле, поливаю растения, снова копаюсь. Земля коричневая, а небо желтое. Мне сказали, что я не понимаю четырехмерного пространства»⁴².

Текст описывает происходящее как внешний факт. Используется стиль хроники, монтирующей элементы внешнего визуального ряда, но не обнаруживающей на уровне текста смысловые основания для этого монтажа⁴³

Первая ступень в процедуре отделения от прежнего социального статуса состоит в разрушении целостности и осмысленности того мира, в котором она (лиминальная персона) проживала до этого момента. Такое разрушение смысловой связности мира — одна из задач популярной «на-

⁴² Здесь и далее приводятся примеры из личного архива «фольклора "системы"» С. Овечкина, копия которого передана собирателем в ФА СПбГУ (кол. 4: Фольклор «системы»). № 118. Далее: ФС и номер текста.

⁴³ Такой принцип построения текста относится к ряду основополагающих в искусстве модернизма и постмодернизма. Прием соположения элементов визуального ряда, сочетания «крупных» и «панорамных» планов — универсальный принцип поэтики XX в., поэтики кино (см.: *Лотман Ю. М.* Семиотика кино и проблемы киноэстетики; *Монтаж: Литература. Искусство. Театр. Кино*). На излете века он становится рабочим приемом массовых текстов.

стенной» фольклорной традиции «системы», решаемая посредством устойчивого набора риторических приемов:

«Сквозняк в метро существует для того, чтобы у людей развевались волосы» (ФС, № 123). Суть приема состоит в наделении возможностью целеполагания действия, которое не может быть таковым, смысловой сдвиг происходит за счет замены отношений 'причина — следствие' на отношения 'цель — результат'

Разрушение смысла аристотелевского определения катарсиса: «Возможно ли очищение через страдание, если мы страдаем хуйней?» (ФС, № 124) — происходит за счет игры на лексической многозначности.

«Системные» тексты «стоят» в точке диссоциации. Герои их не имеют ключей к миру, располагают себя вне его, но при этом испытывают его воздействие, претерпевая его «бессмысленность»:

Я отрезанный ломоть,
Я оторванный билет,
Будет жизнь меня молоть,
Словно мясо для котлет...

ФС, № 168

Адресант в этих текстах не деятель, но объект воздействия, что проявляется на уровне риторики в постоянно используемых возвратных, неопределенно-личных и безличных синтаксических конструкциях.

Мельчайшие мелочи мелкого дня —
Угрюмые сволочи — душат меня!

ФС, № 79

Даже если о нас забудут,
Мы навсегда останемся вечны...

ФС, № 83

«Дайте мне заснуть! Каждая минута жизни — огромное усилие. Напряжение. Вы не знаете, как мне хочется затянуть петлю на шее...» (ФС, № 88).

Плиточный белый кафель ванной
Разбивает мое существо на квадраты...

ФС, № 99

Мне сказали, что я не понимаю четырехмерного пространства»⁴⁴.

Вместе с тем, есть существенное различие между «системными» текстами и традиционными текстами возрастных переходных обрядов. Последние выполняют операционную функцию в посвятельном ритуале⁴⁵. Они призваны провести неопита через внутренний перелом, не случайно описываемый через метафоры смерти: посвящаемый всегда один, поскольку умирают всегда в одиночку. Сообщество «системных» делает лиминальность идеологией *группы*.

Старые дома пусты...
Темная река уносит жизнь.
Мы всегда одиноки здесь.

ФС, № 95

Мы дети хаоса и психиатрии,
Говорящие на разных языках.

ФС, № 87

«Мы, волосатые, уже построили промеж собой издавна для всех бывшие призраком отношения» (ФС, № 119).

Современные «массовые» тексты стихийных сообществ, письменные и устные, авторские и анонимные, обладают общим принципом строения, роднящим их с традиционным фольклором, что позволяет рассматривать эти явления в одном типологическом ряду. Конструктивный принцип строения этих текстов состоит в использовании готовых общих мест, представляющих формульный фонд культуры и распадающихся на социолектные единства.

Неизменным остается тот же фольклорный принцип создания смыслового уровня текста, существенно отличающийся от принципов строения авторских художественных текстов Нового времени. Авторский поэтический текст строится за счет синтагматики — нового соположения «старых» слов, вследствие чего они обнаруживают новые смыслы⁴⁶

⁴⁴ ФС, № 118.

⁴⁵ Подробнее об операционной функции ритуальных текстов: *Адоньева С. Б.* Этнография севернорусских причитаний. С. 77—85; *Адоньева С. Б.* «Я» и «ты» в ритуальном тексте: ситуация границы. С. 47—74.

⁴⁶ См.: О проецировании парадигматической оси языка на ось синтагматическую как универсальном свойстве поэтической речи см.: *Якобсон Р. О.* Лингвистика и поэтика.

Смысловое строение и стереотипного текста, и традиционного, и нового обусловлено теми культурными (вторичными) смыслами, которые закреплены за определенными знаками до создания текста: организация смысла происходит за счет монтажа общих мест (присутствующих на разных уровнях текста — от рифмы до мотива) или культурных формул. Именно формульность (но не цитатность) как принцип определяет поэтику традиционного, о каком бы типе культуры ни шла речь.

Я слушал, как ты
говорила что-то
хорошее и доброе.
Ты боялась дождя
как бояться смерти.
Но пошел дождь...

ФС, № 92

Но ты слишком долго вдыхала
тяжелый туман
Ты верить не хочешь во что-нибудь
кроме дождя.

Гумилев

Глупо лекарствами
Отравиться.
Глупо броситься
Под машину —
Тормоза кричат
Слишком грубо...
Но тогда и любить
Глупо.

ФС, № 46

Маруся отравилась
В больницу повезли...

Тут мальчишка бросился бежать.
Не любил отказов он слышать.
Тут машина за углом
Притормозить уж не смогла...

БР. С. 149, С. 324⁴⁷

Быть или не быть — сложный вопрос,
Он похож на проблему «любить — не любить».
Но что без любви может быть интересно...
И как без нее вообще можно прожить?

ФС, № 31

Но как на свете без любви прожить?

(песня из х/ф «Председатель»)

Культурные источники вышеприведенных «системных» текстов очевидны. Но не статус цитируемых авторов определяет их востребованность в стереотипных речевых формах. Воспроизводимый речевой оборот или мотив, ставший общим местом, наделяется статусом «общей правды»⁴⁸ В

⁴⁷ БР — здесь и далее: Городская баллада и жестокий романс.

⁴⁸ О сходной прагматике речевых клише см.: *Николаева Т. М.* Загадка и пословица: социальные функции и грамматика. С. 154—155.

отличие от авторских текстов, образующих интертекстуальные связи за счет прямых цитат или реминисценций, стереотипные тексты отсылают к общему для носителей данной культурно-языковой традиции фонду смысло-форм (формул), обеспечивающих наличие «общего знания». Наличие авторского первоисточника является в этом случае фактом второстепенным.

* *

В этом экскурсе в область фольклора и ритуала новейшего времени невозможно поставить точку. Даже беглый взгляд на культурные тексты под предложенным углом зрения обнаруживает общность там, где она была неразличима (например, Родина-мать и родильный дом), и, напротив, существенные различия в явлениях, обычно рассматриваемых как преемственные (например, традиционная и «новая» свадьбы). Начальная задача видится в том, чтобы обнаружить и ввести в поле рефлексии сценарии поведения и тексты, определяющие практику сегодняшней жизни в ее более или менее общем уложении. Один из путей решения такой задачи — установление соответствий между стереотипным социальным поведением и определенными культурными императивами, вербализованными в массовых текстах современной культуры. Этой тактики, опробованной в настоящем тексте, мы и будем придерживаться, обращаясь к интересующим нас культурным темам.



«ПОХОРОНЫ ВОРОБЬЯ», ИЛИ МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОПЫТЫ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

There's special providence in the fall
of a sparrow

Shakespeare. Hamlet. 5. 2.

Всякая игра что-то значит. Если этот активный принцип, сообщающий игре свою сущность, назвать духом, это будет преувеличением, назвать инстинктом — ничего не сказать.

Хейзинга Й. Homo ludens

Рогда вполне банальное, на первый взгляд, занятие обнаруживает массовый масштаб, трудно не заподозрить в нем какую-то насущную для этих масс потребность. К такого рода занятиям относятся и известное многим (если не каждому из моих современников и соплеменников) детское развлечение — секреты¹. Желание понять смысл, вкладываемый самими создателями «секретов», в эту ритуалоподобную форму, побудило нас к

¹ В 1999 г. вышла книга М. В. Осориной «Секретный мир детей в пространстве мира взрослых», одна из глав которой посвящена детским секретам (с. 127—147). Совпадение во многих выводах при различии исследовательских методик позволяет мне надеяться на то, что предлагаемая ниже интерпретация справедлива.

проведению серии интервью², задача которых состояла в записи воспоминаний, при анализе которых нас будут интересовать два уровня описания: уровень действия и уровень рефлексии по поводу совершенного действия.

Анализ записей интервью позволил обнаружить следующее. В памяти рассказчиков оказываются тесно ассоциативно связанными три действия: секреты, клады и игровые похороны (птички, гусеницы, ежика, стрекозы и пр.). Эти занятия довольно устойчиво распределены по возрастам: первыми в практике детей появляются секреты — в возрасте от трех до семи-восьми лет: «В начальной школе мы с подружками еще играли в "секреты" но уже с некоторым стыдом и презрением, игра казалась нам слишком детской» (2, 1979 г. р. ж.)³. «Клады» чаще появляются в мужских рассказах и относятся к возрасту восьми—двенадцати лет, «похороны» упоминаются и в женских, и в мужских текстах и относятся к тому же возрасту. Отметим также и то, что игра в секреты всегда индивидуальное занятие, предполагающее привлечение другого в свидетели (и то не всякий раз) лишь после совершения всех необходимых действий, тогда как игра в клады и игровые похороны обязательно предполагают нескольких участников.

Виктор Тернер, принимая леви-стросовскую логико-когнитивную интерпретацию мифа и ритуала, отмечал вместе с тем, что когнитивная сфера человека задействована в ритуальных действиях не в большей степени, чем сферы эмоций, чувств и желаний. Не только мысль, но «личность целиком вовлечена в дела жизни и смерти», которыми занимаются в момент ритуала⁴. Для нас важно подчеркнуть то, что символическое действие имеет дело с ценностями, причем с такими, которые каким-то образом — и на психологическом, и на социальном уровнях — организуют систе-

² Интервью проводились среди детей 8—13 лет в детских лагерях Ленинградской области (1992—1994), в детском лагере г. Белозерска Вологодской области (1995, 1996). Среди взрослых мужчин и женщин, жителей Петербурга в возрасте от 17 до 55 лет, интервью были проведены М. Пономаревой и А. Кучумовой (осень 1997), за что автор, пользуясь случаем, выражает им особую благодарность.

³ Здесь и далее в тексте в скобках приводятся ссылки на материалы ФА СПбГУ (кол. 3: Современный фольклор (Детский фольклор), ед. хр. 27). За номером единицы хранения указываем номер текста, реже — год рождения и пол информанта.

⁴ Тернер В. Символ и ритуал. С. 134—135.

му «сил и достоинств», являясь предметом желания и объектом волевого акта. Тэрнер приходит к подобным выводам на материале традиционных обществ (зуньи, ндембу), но трудно представить, что это не так для ритуала в любой традиции. Именно это соображение и привело нас к желанию подробно рассмотреть вполне известный нам как носителям этой традиции материал не только в аспекте акциональном, но и в аспекте интерпретационном. В этом отношении представлялось целесообразным уделить особое внимание рефлексивному уровню записанных интервью, позволяющему выявить характер связи между символическим действием и смыслом, который ему приписывается совершающими это действие.

[Секрет] состоял из цветов, фантиков и цветных камешков... ..скрывался от врагов-мальчишек, которые при любой возможности разоряли его, и показывался ближайшим подружкам как знак большого доверия. <...> Родители не одобряли эту игру как помочную, что вносило дополнительный романтизм (2, 1979 г. р., ж.).

Сюрпризы делали компаниями 5—6 человек. Второй способ такой же, как и первый: цветочки и стеклышки, ямки, на них опознавательные знаки — камешки, палочки, но делала я одна или с подругой... Однажды мы с подругой закопали пупсика (ямка с выстланным листьями дном, кукла, сверху цветы, сверху искусственный снег (пенопласт), стекло, земля), чтобы весной раскопать и посмотреть» (1, 1981 г. р., ж.).

Мне было 3—6 лет, у каждого были свои запасы больших кусков стекла... У корней дерева вырывали ямку, туда клали цветы, листья, фантики... Обычно раз в день приходили проверять секреты. Обычно дольше 2—3 дней они не сохранялись: либо кто-нибудь подсмолит за тобой, либо кто-нибудь, кому ты сам показывал свой секрет, с тобой поссорится и откопает и порвет его, а стекло заберет, так как дефицит. Но, как правило, мы сами же ломали и рвали секреты, поскольку беспокоились, чтобы кто-то чужой или тот, с кем поссорились, не сломал их» (3).

Обратим внимание на то, что все «мы» и «обычно» в текстах есть обобщения на основе индивидуального опыта, поскольку секреты были делом сугубо приватным.

Именно когда после каких-то бурных игр, сидишь, лето, хочется отдохнуть, и вот начинается вот эта операция. Никто никого не собирал: «Кто будет играть в секретники?», а вот именно само по себе это все начиналось. Все делали очень

активно, все друг от друга прятали, а потом ходили показывали друг другу свои красивые секретики (16, 1977 г. р., ж).

Делали это как бы индивидуально, а потом ходили и смотрели эти секретики друг у друга (7, 1974 г. р.).

Для нас это были такие маленькие сокровищницы, которые мы где-нибудь через месяц выкапывали. И было интересно, что же там вот сырая земля сделала с этими цветочками под стеклышками... (на вопрос «зачем»? — С. А.) У ребенка, у него странное представление о мире, какое-то желторозовое, и все ему кажется какой-то сказкой, каким-то сокровищем. Хочется иметь что-то свое, как-то утвердить себя, вот. И поэтому вот что-то надо закапывать в землю, а потом смотреть на дело рук своих (5, 1982 г. р., ж.).

Из последнего текста видно, что производившемуся действию приписываются мотивировки по трем направлениям: «что сделала сырая земля с цветочками» — время, «для нас это были маленькие сокровищницы» — ценность, «хочется иметь что-то свое, как-то утвердить себя» — статус.

Итак, подчеркнем, что как мотивировка действия указываются отношения времени, ценности и собственного статуса (в аспекте границ «я»): «и поэтому что-то надо закапывать в землю, а потом смотреть на дело рук своих». Пример ценностной интерпретации:

...Если какой-то предмет постоянно с тобой, то ничего волшебного в нем появиться фактически не может, ты ничего не выдумаешь. А если он где-то вдали от тебя: закопаешь ли ты его, где-нибудь там подвесишь на дереве, то есть всегда это отдается природе — естественно, лучше закопаешь — ну, куда-то во внешний мир ты его отдаешь и уже не контролируешь. А мир-то, он, понимаешь, загадочный, он с этим твоим предметом может делать все, что угодно. Там может быть, гномы все это дело посещают, может быть, еще что... *Это что-то твое, что находится в мире, оно твое, но в то же время им играют какие-то другие силы* (курсив мой. — С. А.). Важно знать, что что-то есть такое. Я точно знаю, что было такое ощущение, что если кто-то украдет, мы обязательно должны будем за этим кем-то бегать, обязательно его забрать обратно. Еще мне кажется, для меня было важно, чтобы эти вещи были блестящими: стекло, металл... (29, 1976 г. р., ж.).

Всегда было интересно не то что их делать, а потом самое интересное было их находить. Что из них получилось? Вот это изменение чего-то того, что ты сделала, это взяло и изменилось каким-то образом. То ли туда песок насыпался, то ли завяли цветы, то ли вообще секрет кто-то сломал... Это было какое-то такое ощущение: что это? Откуда? Почему? Цве-

ты вянут там, песок осыпается. Почему нельзя сделать так, чтоб вечно был этот секретик? (1979 г. р., ж.)

Здесь действие объясняется в первом из названных трех аспектов — секреты оказываются экспериментами в области консервации времени.

...Составляли какой-то узор из этих травинки и цветов, накрывали его стекляшечкой, закапывали все это в песок и собирались в кружок, садились и пальчиками разгребали такие дырочки (8, 1972 г. р.).

Предметы, пряча их в землю и вставляя «окно» для наблюдения, помещают в чистое время⁵

Интересно же закопать, а потом откопать. А вдруг он там превратится во что-нибудь. Ну, цветочки обычно превращались в дрянь какую-нибудь (25, 1980 г. р., ж.).

Где нет никого, не должно ничего происходить. Для того чтобы события были, нужны действующие лица — «какие-то силы», «гномы», как в приведенных выше текстах, или, например, мальчишки, разоряющие секреты:

Мне было лет 5—6, в детском саду, конечно. Кому-то интересно делать, а мальчикам интересно все сломать (6, 1982 г. р. ж.).

Итак, нечто ценное (блестящее, «красивое») украшается цветами, закрывается стеклом и помещается под землю, причем так, чтобы оно было доступным для наблюдения. Трудно удержаться от литературной параллели:

Там за речкой тихоструйной
Есть высокая гора,
В ней глубокая нора:
В той норе, во тьме печальной,
Гроб качается хрустальный...

...И в хрустальном гробе том
Спит царевна вечным сном.

⁵ Эта область экзистенциального эксперимента становится темой рефлексии в пьесе И. Бродского «Мрамор» (*Бродский И. Собр. соч. Т. 4*): «Да, тюрьма есть недостаток пространства, возмещенный избытком времени» (с. 256); и ниже: «...событие без до и после есть Время. В чистом виде» (с. 267).

У событий есть видимый инициатор, без инициативы ничто не должно происходить. Если же я ничего не делал с *моим* и известный мне, здешний, враг не вмешался, но, тем не менее, с этим *моим* что-то происходит, то это и есть чудо, волшебство. Скрытым в земле оказывается окно в другой мир. Здесь пролегает область разрыва между «взрослым» позитивистским и «детским» мифологическим взглядом на причинно-следственные связи. В соответствии с последним любое событие кем-то инспирировано. Про законы природы, как законы безличные, детям расскажут позже.

Примечательно, что в другом рассказе о секретах, непосредственно после упоминания о них, появляется история о послании, запечатанном в бутылку и брошенном в омут: «Какое-то обращение к ребятам, что вот здесь такие-то купались тогда-то» (30, ж).

Приведем еще один пример, разрабатывающий эту тему «секрета»:

Было дело на даче. Написала я план, перечислила всю родословную. Самое главное, написала, кто я такая. И решила, что мало ли что случится, ядерная война там... Ребенок маленький всего боится, по телевизору гадости показывают, вот. И решила все это закопать. Чтобы нашли и, понимаешь, чтоб кто-то знал, что случилось. Ну, такой плакатище здоровый нарисовала, генеалогическое дерево. Все это свернула в полиэтилен, в три пакетика. Пошла на даче, а у нас дача только строилась, я там давай отколупывать, землю отколупала, взяла кирпич какой-то, чтоб хоть как-то найти место, и туда все положила и кирпичом накрыла... (23, 1977 г. р., ж).

В семидесятые годы на Комсомольской площади в Ленинграде был установлен памятник комсомольцу, около него ученики «правофланговых» школ по праздникам несли торжественный караул. В подножии памятника была бронзовая табличка, сообщавшая о том, что под нею захоронено письмо, которое комсомольцы семидесятых адресовали и указанным способом отправили комсомольцам двухтысячного года. Такое действие, для современной культурной практики весьма характерное⁶, может служить примером офи-

⁶ В подтверждение привожу цитату из книги «Волгоград — город-герой», хотя и ощущаю нечто вроде *кощунства*: «9 мая 1970 года, в день 25-летия победы советского народа над фашизмом, волгоградцы приняли на Мамаевом кургане обращение в будущее, письмо тем, кто будет отмечать 100-летие нашей победы. Оно заложено в стену монумента» (с. 161).

циального, санкционированного государством ритуала на тему о «жизни, смерти, времени и о себе», размещаясь в общем типологическом ряду с надписями: «Тут был Вася». Последние не случайно располагаются в малодоступных (легко обозреваемых) культурно значимых местах.

Идея «мы умрем, но нас не забудут потомки», идея человека, прекратившегося в жизни, но длящегося в собственном сообщении — компромисс между естественным для любого человека стремлением к бессмертию и идеологией атеизма. В таком случае граффити типа «Вася» можно прочесть как вопль: «Я не хочу умирать!» — что заставляет приглядеться к Васе и задуматься о том душевном опыте, который он имел в момент своего вандального акта. В конечном смысле, все вандалы мира выражали агрессивное неприятие идеи собственного небытия.

Рассказ 57-летнего мужчины, начавшись с участия в секретах, двинулся дальше, к играм в тайных местах (чердаках и подвалах, или, до этого, в домиках, сделанных под кроватью) и хранению спрятанных вещей. Цели и потребность были интерпретированы так:

Это ощущение тайны, мира, принадлежащего только тебе (разрядка моя. — С. А.). Это мое пространство, мой домик... Это что-то приближенное к ребенку, а не вот этот вот громадный отчужденный мир, которым приходится делиться и к которому все время приходится приспосабливаться, который все время предъявляет какие-то нормативные требования к ребенку. А тут я командую, я, так сказать, усвоив там систему ценностей взрослых... Ну там, как девочка воспитывает свою куклу (10, 1944 г. р., м.).

Отметим, что рассказчик постоянно перемещается от «я» к обобщению и обратно, так, пример с куклой приводится вместо возможного своего, а далее появляются пояснения, обнаруживающие психоаналитическую искушенность говорящего, но, вместе с тем, очевидно, он остается искренним:

И вот, вот эта радость как бы обратного заполнения в утробу, закрытое, теплое, душное место, где чувствуешь себя бесконечно защищенным. Вот это вот ощущение одеяла, которым накрылись. Вот. Этот мир под одеялом. Это та же нора, тот же холм и, отчасти, могила (10, 1944 г. р. м.).

Итак, отмечены одновременно свобода от посягательства, выделение своего пространства как места реализации

своей воли, защищенность такого пространства и связанная с ним неподвижность. Темнота, холм, могила — это совмещение внутреннего и внешнего увязало начало и конец рассказа: прятанье чего-то в землю (секреты) — прятанье себя.

Еще один «мужской» текст, в котором, как это типично для мужских рассказов, идея секрета и идея клада смешиваются, пересекаясь в области ценности тайны, но привлекая, кроме ценности тайного, ценность социального: освоение собственной социальной территории (как это видно из текста, приведенного выше) или социального статуса:

По поводу зарытия клада есть секретик (так! — С. А.)... Значит, собрал из комода у бабушки бусы... закопал напротив дома. А потом, зная, что у меня здесь зарыт клад, во время игры во дворе с друзьями-приятелями, внезапно его откопал и очень обрадовался вот этой внезапности... и наслаждался тем, что только я знал место, где зарыт клад (11, 1968 г. р. м).

...У меня были небольшие такие как бы сокровища, которые я все время пытался закопать и оставить. С одной стороны, они были всегда со мной, так как только я знал то место, где они. А с другой стороны, они оставались в земле... Но... я их всегда выкапывал, потому что оставить их совсем как-то было неприятно (18, 1980 г. р. м).

Клад-секрет — «синдром Кошея» — в наибольшей степени обнаруживает опыт экстраполяции «я» в аспекте ценности и статуса: с одной стороны, клад есть нечто *мое*, отделенное от *меня*, но тем не менее *меня* определяющее, с другой стороны, эта отдельность, возвышая, делает *меня* более уязвимым («там груды золота лежат, / и мне они принадлежат»).

Приводимый материал, бесспорно интересный и в других ракурсах, нас заинтересовал по двум, уже названным выше, причинам. Во-первых, потому, что у всех информантов, как и у автора, опыт детских «секретиков» оказывается очень сильным в эмоциональном смысле. Во-вторых, потому, что, типологически совпадая с хорошо известными в традиционной культуре формами ритуальных похорон, игра в секреты существенно отличается от известной традиционной процедуры. Она не отменяет хранимую современными детьми традиционную игру в «похороны». На вопрос: «Зачем хоронили?» — мы получили такой ответ:

Ну, вероятно, подражая взрослым. Хотя у нас в это время никто не умирал и мы настоящих похорон не видели, никогда на них не были. Но вот с родителями ходили на кладбище, они нас брали с собой в Троицу. И мы вот как-то не могли тех, кого мы любили, так как бы выбросить на помойку или куда-то. Для нас это были птички дорогие, а особенно ежик. И поэтому мы вот такое имитировали погребение...

...Мы очень любили лечить птичек, играть с ними, выпавшими из гнезда. И конечно, эти птички у нас умирали, и тогда мы их хоронили. Была такая скорбь общая. Мы копали маленькую могилку, укладывали туда любимого птенчика и потом делали холмик, сажали цветочки, маленький крестик и некоторое время наблюдали за этими холмиками (9, 1946 г. р., ж.).

Приведем описание игры начала XX в.: «Летом дети часто роют ямочку в земле около наружных углов избы и играют в похороны. Это предвещает смерть кого-нибудь из членов того дома, около угла которого рыли дети ямочки...»⁷

Примечательно то, что сохраняется и традиционная семантика этого действия: девочки 9—10 лет (детский лагерь «Нива» в Ленинградской обл., 1994 г.) объясняли, что секреты нужно делать красивые и обязательно там, где их не могут найти, иначе будет горе — кто-то заболит или кто-то умрет.

«Секреты» и игры в похороны существуют в детской культуре параллельно, что дает нам основание высказать несколько гипотетических соображений по поводу этого культурного явления.

Игровые опыты взаимодействия с сакральным структурно основываются на «перераспределительных» обрядах, одним из главных познавательных приобретений которых явилось осознание «отдельности» и возможности манипуляции с такими феноменами, как ценность, сила и информация⁸ Этот факт определяет очевидное типологическое сходство между ритуальными и игровыми формами «похорон» (в русской традиции — кукушки, Масленицы, Костромы, русалки

⁷ Цит. по: *Несанелис Д. А.* Раскачаем мы ходкую качель. С. 111. См. также: *Несанелис Д. А., Шарпов В. Э.* Тема смерти в детских играх: опыт этносемиотического анализа (по материалам традиционной культуры коми).

⁸ См.: *Дюркгейм Э.* Ценностные и реальные суждения. С. 286—304; *Мосс М.* Очерк о даре. С. 83—217 О единой коммуникативно-обменной структуре обрядов см.: *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме.

и пр.) как отработанного в традиционной культуре, налаженного способа упорядоченного контакта с сакральным⁹

Игра в похороны делает смысловым (двойственным — физическим и духовным) то, что не было таковым до включения в этот процесс. В сущности, когда хоронят воробья, для него это обстоятельство куда менее значимо, чем для тех, кто производит это действие. Воробей был живым и принадлежал этому миру, умерев, он обнаружил свою иномирную природу. Такое вторжение метафизического требует определенных действий, что и происходит в строгом соответствии с традицией.

...Мы хоронили птичку. Ее загрыз наш кот Барсик. Я уже не помню, насколько все из-за этого убивались, но вообще хоронить было приятно, конечно. Гробик сделали из банки из-под кофе... Вырыли ямку, положили туда гробик, зарыли, из щепочек сделали крестик. Взяли какую-то дощечку. Наташа написала на этой дощечке надпись: «Здесь покоится птичка, которую загрыз Барсик». Затем эта табличка была покрыта лаком. И у нас там было целое кладбище... До этого, что я точно помню, там была зарыта лягушка... Началось со всяких пчелок, комариков. И главное, их убивали специально для того, чтобы похоронить... (28, 1982 г. р., м.)

[Хоронил] ...в траурной обстановке. Были останки солдатиков, которые героически погибли в битве со мной. Больше ничего не закапывал. Лет мне было пять или шесть (31, 1978 г. р. м.).

Представителя этого мира отправляю в тот «как положено» и ходят «навещать», держа таким образом границу между мирами под контролем.

В детских «секретах», в отличие от похоронных игр, видится иное: это опыт взаимодействия со священным «внут-

⁹ Можно усмотреть некоторые параллели между «секретами» и тройками обрядами в отношении социальных преобразований — из «я» в «мы»: «Выбрав предварительно "куму", "подкумье" и "раскумье", девочки в неделю жен-мироносиц плели из определенного числа ниток плетенницу, которую украшали своими лентами, и через нее попарно кумились-целовались. Затем кума и подкумье тайно вешали плетенницу на ягодный куст, прятали. В Троицын день все покумившиеся искали плетенницу, снимали ленты и украшали ими березу. После совместного обеда кума брала плетенницу, подкумье — березу, и все шли к воде, где плетенница делилась между участницами и каждая пускала свои нитки по воде, гадая о судьбе... К обряду относилась какая-то песня о "куколке"» (Бернштам Т. А. Обряд «крещение и похороны кукушки». С. 203).

ри». Граница между внутренним и внешним, субъективным и объективным, граница, очерчивающая «я», оказывается разомкнутой: что делается с *моим* во времени, как можно другого, но любимого, сделать разделяющим *мое* и т. п. За этим действием можно предположить сознательный эксперимент в отношении собственных «внутренних» границ, совпадающих с границами «этого» мира. В этой точке преобразованный во внешнее действие внутренний опыт оказывается опытом сакрального. Напомним пример, выделенный нами в одном из приводившихся выше текстов: «Это что-то твое, что находится в мире, оно твое, но в то же время им играют какие-то другие силы».

Таким образом, если игровые похороны — способ обращения с ирреальным, проникшим во внешний мир, то секрет — способ обращения с ирреальным внутри самого себя. Манипуляции с «секретами» имеют много общего с магическими практиками. Некоторым внешним предметам — растениям, палочкам, куколкам и пр. — на время магического действия приписывается способность быть знаками внутренних характеристик субъекта (волевых, эмоциональных, физиологических). Манипуляции с такими предметами-знаками, магически связанными со своими означаемыми, имеют целью изменение субъекта. Но если в магии такая деятельность носит утилитарный смысл, то в «секретах» — это сфера чистого эксперимента, вызванного познавательной активностью. Не случайно возраст «секретиков» (5—7 лет) следует за возрастом освоения границ собственного физического тела (3—5 лет): эксперименты не ограничиваются физиологическим телом и телом социальным (описанным психологами как кризис 5 лет), они направлены и на тело духовное. В пользу такой интерпретации служит то обстоятельство, что возраст «секретов» совпадает с наступлением духовного отрочества — появляющейся способностью к духовной рефлексии, не случайно Православная Церковь определяет семилетний возраст как срок приобщения к таинству исповеди¹⁰

Создание «секретиков» обнаруживает потребность в метафизическом опыте. Сочетание материалов, используе-

¹⁰ Бернштам Т. А. Духовный статус «отрочь» возраста и его святые символы на Руси. С. 116—146.

мых при этом, — цветные стекла («драгоценные камушки»), живые и бумажные цветы, фольга — делает их оформление удивительно похожим на оформление православных икон в поздней крестьянской традиции (а в советское время — и других размещенных в красном углу изображений).

Соккрытие секретов обнаруживает еще одну точку совпадения с традиционным способом обращения со священным: «Создание покровов, пелен, завес и киотов для образа соответствовало православным представлениям о необходимости сокращения святости»¹¹ В поздней крестьянской эстетике оформления икон выбранный для украшения предметный ряд — цветная вырезанная «кружевом» бумага, фольга, бумажные цветочки — совпадает с предметным рядом «секретов». Возможно и обратное: девятилетняя девочка показала мне свой секретик, зарытый ею под кустом в Михайловском саду: это была бумажная иконка свв. Бориса и Глеба.

М. Элиаде определял священное, наряду с, например, эстетическим, как одну из базовых доминант человеческого существования. «Человек узнает о священном потому, что оно *проявляется*, обнаруживается как нечто совершенно отличное от мирского. Для объяснения того, как проявляется священное, мы предлагаем термин иерофания (hierophanie)... т. е. *нечто священное, предстающее перед нами*. Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее развитых, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей. Между элементарной иерофанией, например, проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевидная связь преемственности. И в том и в другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то „потустороннего“ какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего „естественного“ мира...»¹²

Можно предположить, что отсутствие религиозной практики, а с ней — мистического опыта, который человек русской культуры осваивал и переживал в таинствах Церк-

¹¹ Стерлигова И. А. О литургическом смысле драгоценного убора древнерусской иконы. С. 220—230.

¹² Элиаде М. Священное и мирское. С. 17.

ви, приводит к тому, что необходимый, тем не менее, опыт иерофании осуществляется стихийно. Потребность в метафизическом опыте обретает формы игры: секретов — как опыта манипуляции со смыслом и ценностью на «внутренней» границе того и этого мира, «похорон», детских гаданий и «вызываний духов» — как опыта манипуляции ценностью и силой на «внешней» границе миров.

Р. С. Мои друзья, зная об интересующих меня темах, присылали мне «полезные» цитаты. Вот одна из них — похороны дрозда (*Канингем М. Часы. С. 60—62*).

Что положено говорить детям или кому бы то ни было в таких случаях?

— Мы можем постараться, чтобы ей было удобно, — говорит Ванесса, — но этой птице пришла пора умереть, и тут уж ничего не поделаешь.

Так швея обрезает нитку. Вот вам дети, не меньше, но и не больше. Ванесса не станет специально расстраивать своих детей, но и обманывать их тоже не будет, даже из жалости.

— Надо сделать для нее коробку, — говорит Квентин, — и отнести в дом.

— Не стоит, — говорит Ванесса. — Ведь это не ручная птица, и я уверена, что ей бы не хотелось умирать в доме.

— Мы устроим похороны, — радостно восклицает Анжелика. — Я буду петь. <...>

— Нужно сделать ей травяную постель, — говорит Джулиан. — Анжи, нарви немного травы.

— Хорошо, Джулиан, — отзывается Анжелика и начинает послушно вырывать пучки травы. <...>

— Может быть, положим ей несколько роз? — предлагает Вирджиния Анжелике.

— Да, — отвечает Анжелика, продолжая возиться с травой, — желтых. <...>

Она освобождает руку, встает на колени рядом с Анжеликой и помогает ей приготовить смертное ложе для дрозда. Квентин и Джулиан стоят рядом, но ясно, что именно Анжелика — главный организатор похорон, с чьими идеями по поводу убранства и ритуала нельзя будет не считаться. В некотором смысле вдова здесь именно Анжелика.

— Ну вот, — говорит Вирджиния, когда они с Анжеликой заканчивают сооружение маленького травяного холмика, — я думаю, ей будет удобно.

— Ты думаешь, это „она“? — спрашивает Анжелика.

— Да. Самки крупнее и чуть более блеклые, чем самцы.

— А вдруг она высиживала птенцов?

Вирджиния колеблется.

— Не думаю, — говорит она наконец. — Да и как это теперь узнаешь?

— Когда она умрет, я поищу яйца.

— Хорошо. Гнездо может быть где-нибудь под крышей.

— Я их найду, — говорит Анжелика, — и выведу.

Квентин хохочет.

— Ты что, сама на них будешь сидеть? — спрашивает он.

— Ну и глупый же ты! Я ж тебе сказала, я их выведу.

— А, — говорит Квентин, и Вирджиния не глядя знает, что Квентин с Джулианом про себя смеются над Анжеликой, а заодно, может быть, и над ней самой. Даже сейчас, в двадцатом веке, смерть по-прежнему в умелых руках мужчин, которые добродушно подсмеиваются над женщинами, сооружающими смертные одры и рассуждающими о возрождении частиц теплящейся жизни, затерянной в пейзаже, посредством волшебства или даже простого напряжения воли.

— Ну что ж, — говорит Вирджиния, — кажется, все готово.

— Нет, — возражает Анжелика, — еще розы. <...>

Анжелика берет одну из сорванных ими желтых роз и аккуратно кладет ее на край травяного холмика, потом добавляет к ней еще одну, потом еще и еще, пока не получается подобие кольца из бутонов, колючих стеблей и листьев.

— Красиво, — говорит Анжелика, и, как ни удивительно, так оно и есть. Вирджиния с неожиданным восхищением разглядывает это скромное ложе из цветов и колючек, этот дикий смертный одр. Она бы сама хотела лежать на таком.

— Ну, давай положим ее теперь, — мягко предлагает она Анжелике.

Вирджиния наклоняется к Анжелике, чувствуя, что они связаны сейчас общей тайной. Есть некая сила, которая их сейчас объединяет, они соучастники, и их сиюминутные отношения, не являясь напрямую отношениями между матерью и ребенком, ни эротическими, тем не менее содержат в себе элементы и того и другого, их сейчас связывает некое понимание.



ИСТОРИЯ СОВЕТСКОЙ НОВОГОДНЕЙ ТРАДИЦИИ

Говорю же вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда. Ибо от слов своих оправдаешься и от слов своих осудишься.

Мф. 12: 36—37

Новый год — любимый праздник моего детства (г. р. — 1963), детства моих родителей (г. р. — 1930). Праздничное от бабушки — ночные запахи поспевающих куличей — Пасха, о которой родители не говорили: это были дни не обсуждаемых бабушкиных попечений. Для детей и родителей главными праздниками были дни рождений и, общий для всех, — Новый год. В нем была тайна. Чудо разрыва естественного хода жизни переживал и ребенок, и взрослый: ближайшее будущее распадалось на то, что до Нового года, и то, что после. То, что будет после, было значительно менее определенным, потому что заслонялось новогодней ночью так, как будто она могла существенно повлиять на последующее за ней будущее¹

Тем важнее для меня было понять то, что мы были обмануты. Все те, кто родился в тридцатых годах и позже, все мы, кто, сами того не осознавая, успешно формировали новую общность под названием «советский народ», — искренне или притворяясь, служили идолам, одним из кото-

¹ Ср.: «Я когда маленькая была, Новый год больше всего любила... Новый год праздник такой особенный / старое заканчивается новое начинается» (из интервью).

рых был идол новогодней ночи. О том, как советское новогоднее чудо было сконструировано, и пойдет речь.

I. Народные традиции и языческие обряды, приходящиеся на время зимнего солнцезаворота

Языческая русская обрядность святочного времени (судя по этнографическим материалам XIX—XX вв.) складывалась из двух основных ритуальных тем.

Первая тема — тема поминовения — обнаруживалась в магических действиях, направленных на контакт с «родителями», — умершими, предками рода. Для них хозяйки устраивали в Рождественский сочельник трапезы, приглашали их к праздничной постной кутье. В это же время — в Рождественскую ночь — совершался обход домов колядовщиками, изображавшими приход «родителей»² На рождественский сочельник хозяйки выходили на улицу кликать Мороз: «Мороз, Мороз, иди кутью есть!» В других местах так же кликали «родителей» — родных покойников — на кутью: «Родители милые, идите кутью есть!» Этот праздник также назывался «Деда». Деда — духи предков.

Вторая ритуальная тема — игры и ритуалы неженатой молодежи. Спиритические опыты девушек в это время состояли в вызываниях нечистой силы (ночью, в «нечистом» месте — бане, на перекрестке дорог, в овине), сакральные опыты парней — в ряженье, изображении нечистого в поведении (матерной брани, агрессии, изменении голоса)³

² См.: *Виноградова Г. С.* Зимняя календарно-обрядовая поэзия славян.

³ Пример сочетания обеих ритуальных тем — игра «Сидор и дзюд»: «Двое изображают горбатых стариков с жезлом, увенчанным бантом (фаллический символ; ср.: посох — обязательный атрибут современного деда Мороза. — С. А.), их вносят в дом на скамейке, сидящими спиной друг к другу. «Тут подходит какой-нибудь парень из присутствующих — "жаних", "жерабнет" одного по горбу»

— Дзюд, а дзюд, жаниться хочу!

— Это дело не мое, это дело Сидора.

Тогда парень подходит ко второму "нагорбленному" тот спрашивает имя, парень называет имя любой из присутствующих на вечерке.

— О, девка хороша, да хулинка есть.

Сидор произносил хулиники, среди которых были и традиционные, и сочинявшиеся для разового использования. При этом о любой девке по-

Н. С. Преображенский писал, что, по верованиям крестьян Вологодской губернии, чертям «до Крещения полная свобода сколько угодно куролесить на земле и смущать православных»⁴. Ряженный и представлял собой такого «во плоти», действуя в его обличье и от его имени. Рядились в рваную одежду, закрывали лицо так, чтобы не быть узнаваемыми, обычными святочными масками были ряженные «старрики» и «старухи». В русской деревне XIX в. языческие развлеченья приходились на святочное время, наступавшее после 25 декабря — Рождества и длившееся до Богоявления, захватывая новолетие (которое обычно называлось по дню церковного праздника — Васильев день, или — канун — Васильев вечер). Участвовавшим в ряженье народная традиция предписывала для очищения купаться в Крещенской проруби.

2. Календарные нововведения при Петре I

Появление новогодней елки как элемента новогоднего праздника произошло при Петре I: согласно царскому указу от 20 декабря 1699 г., впредь предписывалось вести летоисчисление не от сотворения мира, а от Рождества Христова, а день новолетия перенести с 1 сентября на 1 января⁵. Попутно вводился западный обычай празднования Нового года: в его ознаменование в этот день велено было пускать ракеты, зажигать огни и «украсить дома от древ и ветвей сосновых, еловых и можжевеловых»⁶. Светское празднование новолетия оказалось включенным в праздничное время православных Святков, что не противоречило ни уставу, ни традициям православной церкви. До указа Пет-

звоялось говорить самые срамные вещи» (*Л. Л. Бойцова, Н. К. Бондарь. «Сидор и Дзюд» — святочное представление ряженных. С. 192—196. См. также: Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края; Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников»*).

⁴ *Преображенский Н.* Баня, игрище, *слушанье* на шестое января. С. 518.

⁵ К XVII столетию вокруг сентябрьского новолетия уже сложился обычай, нашедший свое отражение в чине «летопродводства». Он совершался вне церковных стен, на природе, перед литургией 1 сентября. К концу XVII в. в Москве для участия в этом молебном чтении на Ивановской площади в Кремле собиралось до 30 тысяч человек. См.: *Могилевцев Г.* Празднование новолетия в России. С. 74—76.

⁶ *Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. Т. 3. С. 496.

ра оно приходилось на Богородичные дни (после успенского поста, между праздниками Успения и Рождества Пресвятой Богородицы), теперь на Господни праздники: между Рождеством и Богоявлением. В течение XVIII столетия украшение помещений хвойными деревьями остается деталью «европейских» придворных святочных маскарадов, а Новый год ничем не выделяется среди других праздничных святочных дней.

Еще в 30-х гг XIX в. елка — «рождественское дерево» — воспринималась как атрибут быта петербургских немцев. «В местах, где живут иностранцы, особенно в столице, вошла в обыкновение елка... Для празднования елки избирают преимущественно дерево елку, от коей детское празднество получило наименование, ее обвешивают детскими игрушками, которые раздают им после забав»⁷

Взрыв интереса и распространение елки как обязательного элемента рождественского праздника, происходит на рубеже 30—40-х гг., одновременно с популяризацией немецкого романтизма, ставшего в это время достоянием массового читателя, особенно — с увлечением произведениями Э. Т. А. Гофмана. «Щелкунчик» и «Повелитель блох» выходят к Рождеству в виде детских подарочных изданий с иллюстрациями⁸. Но до середины XIX в. елочные увеселения остаются в пределах семейных рождественских праздников, не имея самостоятельного общественного статуса и сложившегося сюжета. Первую публичную елку провели в 1852 г. в Екатерингофском вокзале.

Примечательно, что русский романтизм, с его специальным интересом к демоническому, начинается с баллад Жуковского «Людмила» (1808) и «Светлана» (1808—1812), появившихся на русской почве под воздействием баллад Шиллера и Гете. «Мертвецы, привидения, чертовщина, убийства, освещаемые луною», «бешено страстная Ленора со скачущим трупом любовника», — по свидетельству Ф. Вигеля, поразили русского читателя 20-х гг XIX столетия. Жуковский своими балладами, замечает далее критик, «создал нам новые ощущения, новые наслаждения. Вот и начало у нас романтизма»⁹.

⁷ Терещенко А. Быт русского народа. Т. 7 С. 86.

⁸ Душечкина Е. В. Русский святочный рассказ. С. 151.

⁹ Вигель Ф. Ф. Записки. С. 137.

В это время начинают много говорить и писать о русском «национальном духе», «духе нации» (определение Шеллинга) как о чем-то, коренящемся в языческой истории Руси. «Этой старины никогда еще не бывало, она новая старина», — замечает один из героев Н. Г. Помяловского относительно настроений 1860-х гг.¹⁰

Вхождение в праздничный русский быт елочного увеселения происходит одновременно с созиданием писателями-романтиками образа мистической русской обрядовой старины. Рождественская елка — одно из таких идеологических новообразований: она становится элементом праздничного быта «просвещенного» русского читателя, в 20—30-е гг. узнавшего о «прелести» русской национальной традиции из переводной немецкой романтической литературы. Наиболее известным «обычаем» становится «вызывание суженого», спиритический сеанс (как это будет определено позже, ко второй половине XIX в.), описанный в балладе Жуковского «Светлана» и известный каждому современному школьнику по упоминанию в «Евгении Онегине»: «С Татьяной нам не ворожить».

В середине XIX столетия демоном святочного спиритического ожидания, благодаря романтикам, становится суженый-ряженный («Щелкунчик», принц, оборотень).

Появлением имен демонов советского новолетия — Деда Мороза и Снегурочки — мы обязаны Н. А. Некрасову и А. Н. Островскому, во многом потому, что они получили вид на жительство в советской литературе. В советском научном издании, посвященном истории русской литературы, исследователь толкует образ «Мороза, красного носа» из одноименной поэмы Некрасова (изд. 1863) в мифологическом ключе, не имевшем реальной почвы в русской народной традиции: «Жизнь деревни тесно слита с природой, поэтому картины русской зимы, истолкованные в духе народной поэзии и сказочной мифологии, естественно входят в реалистическую ткань поэмы... Образ Мороза, властелина зимней природы, рожденный древним народным сознанием, отражает веками сложившиеся суеверия и фантастические представления о таинственных силах природы»¹¹ Понятно,

¹⁰ Помяловский Н. Г. Сочинения. С. 200.

¹¹ Жданов В. В. Н. А. Некрасов. С. 370.

что советский литературовед, на рубеже 80-х написавший эти строки, сжился с Дедом Морозом советской елки так же, как и другие, и так же, как и другие, признал за ним статус седой российской старины.

В зарождающейся городской традиции рождественской елки (в 30—50-е гг. XIX в.) нет еще ни Мороза, ни Снегурочки в качестве обязательных персонажей новогоднегo ритуала. Равно как нет их в общеславянской обрядовой традиции.

Пьеса «Снегурочка» А. Н. Островского впервые была напечатана в журнале «Вестник Европы» в 1873 г. (№ 9). К этому времени уже вышли и стали очень популярными тома «Поэтических воззрений славян на природу» А. Н. Афанасьева, где все славянские обряды и фольклор толкуются посредством «метеорологического мифа» (борьбы света и мрака, тепла и холода, солнца и грозовой тучи и т. п.) и в том же духе излагается история Снегурочки. Замысел пьесы возникает во многом под воздействием этого сочинения. А. Ф. Луконин, рассматривая фольклорные источники образа (сказки о девочке, слепленной из снега стариком и старухой и гибнущей либо от рук подружек, либо от огня весеннего костра), отмечает, что Островский вводит в пьесу конфликт, которого не было в фольклоре, «конфликт между Морозом и Солнцем, между мраком и светом, смертью и жизнью...

Но что со мной, блаженство или смерть?
Какой восторг, какая чувств истома!
О мать-Весна, благодарю за радость,
За сладкий дар любви! Какая нега...

Приводя эти, последние, слова Снегурочки, исследователь заключает: «Красоту подвига, основанного на всепобеждающем чувстве любви, утверждает драматург в своем произведении»¹² И мы не будем спорить с ним, это действительно так. Главная тема развития образа Снегурочки в пьесе — переход от чистоты целомудрия (за что и гневается на народ местный бог Ярило) к чувственной любви. Другой литературовед очень тонко подмечает деталь пьесы, напрямую связывающую ее основную тему с интересующей нас мистической новогодней традицией. «Островский мас-

¹² Луконин А. Ф. Сказка и предание у А. Н. Островского. С. 73.

терски очертил состояние душевной невинности и свободы от физиологии чувства у Снегурочки, пока она не знала любви... Просыпается способность любить первоначально беспредметно: это физиологическая зрелость, особое душевное состояние, которое еще не связано с определенной встречей определенного лица. Просто настало время любить, и девушка преобразуется... Аналогичны переживания Луизы у Шиллера («Коварство и любовь»), но после встречи с Фердинандом: у Островского пора любви преобразует человека до встречи и выбора»¹³.

Эротизм (главная причина девичьих святочных гаданий) и нечеловеческая природа Снегурочки (такая же, как и природа «вызываемых» из небытия суженых-оборотней) делают этот образ законным наследником языческой традиции и удачным образом для использования его в традиции антихристианской¹⁴.

Тем не менее, мелькая в виде «снежных масок» и «ледяных дев» в поэзии символистов, образ Снегурочки до поры не входит в бытовую традицию святочных праздников в качестве обязательного персонажа. Нет ее и на святочных поздравительных открытках — рождественских и новогодних, входящих на рубеже веков в русский быт. Ни в отделе эстампов Национальной Российской библиотеки, ни в коллекции каталога «Поздравительная открытка в России» мы не нашли ни одной дореволюционной поздравительной открытки с образом Снегурочки, что достаточно определенно свидетельствует о том, что образ этот не был популярен до советского времени¹⁵.

В книге К. Лукашевич «Школьный праздник — Рождественская елка» Снегурочка не встречается ни в одном тексте. Дед Мороз упоминается среди ряженных, а также появляется в стихотворении неизвестного автора приносящим подарки для детей и отдающим их маме, которая, в соответствии с поведением детей, их раздает (воспроизводится образ европейского рождественского Санта Клауса, исход-

¹³ Батюшков Ф. И. Генезис «Снегурочки» Островского. С. 60—61.

¹⁴ Подробнее об этом см. в очерке о «суженом».

¹⁵ На 88 номерах русских поздравительных открыток начала XX в. — одно изображение Деда Мороза, на 200, напечатанных в Европе, — три (Комболин Ю. Поздравительная открытка в России).

но — святителя Николая). К. Лукашевич поясняет, что праздник «рождественской елки» должен устраиваться в один из рождественских праздничных дней, в начале праздника дети с первой звездой славят Христа. Это объемное издание (215 с.), содержащее всевозможные тексты и описания, не предлагает ни одного привычного для нас «дедморозовского» сюжета.

В текстах новогодних представлений советского времени эти персонажи уже обязательны.

Примечательно, что в конце XIX в. уже появляется необходимость дать обоснование и разъяснения сложившемуся за полвека в городской традиции празднику рождественской елки. В 1898 г с адресом — «для воспитателей, учителей и родителей», выходит «дозволенное цензурой 21.08.98» издание Е. Швидченко (Б. Быстровой) «Рождественская елка: ее происхождение, смысл, значение и программа». Автор видит происхождение рождественской елки в древних верованиях:

Почти у всех народов издавна существовало верование, что растения — живые существа, что души умерших переходят в растения... Часто деревьям приносили жертвы: навешивали на них шерсть, мясо, хлеб и т. п. Все это для духа, живущего в дереве... Известна русская пословица: венчали вокруг ели, а черти пели... (с. 13—14).

...Приведенные данные свидетельствуют о том, что многим народам был известен обычай зажигать на деревьях свечи, он имел религиозное значение, т. е. был языческим обрядом. В то же время данные показывают, что этот обычай не имел никакого отношения к рождественским святкам (с. 18).

По мнению автора, почва для появления обычая рождественской елки была подготовлена смешением средневековых представлений о райском древе и описанных им языческих верований, связанных с духом дерева. Подчеркивая светский смысл праздника, ввиду его нехристианской основы, автор указывает на необходимость устраивать елки только после Рождества в качестве увеселений для детей: «Религиозный элемент (слава Спасителю) может быть допуском не потому, что, дескать, устраивается елка, а потому, что елка устраивается именно на Рождество» (с. 34). Ни Дед Мороз, ни Снегурочка в этой книге, посвященной истории елки, не упоминаются.

3. Советская елка

В первое советское новолетие, с наступлением 1918 года, новогодние поздравления официально упразднены газетными спорами о том, с какого срока должны граждане нового государства начинать год — с 31 декабря на 1 января или с 24-го на 25 октября. Дореволюционные праздники были признаны буржуазными и заменялись усиленно разрабатываемыми в 20-е гг пролетарскими праздничными постановками и шествиями. 30 января 1918 г., не вдаваясь ни в какие обоснования и объяснения, новая власть выпускает декрет о переходе на «европейский календарь». До 1935 г Новый год официально праздником не считается.

Следующим этапом в разработке новых «вечных» ценностей становится появление в «Правде» в конце 1935 г статьи П. Постышева «Давайте организуем к Новому году детям хорошую елку», ставшей директивой к разработке советского новогоднего ритуала:

В дореволюционное время буржуазия и чиновники буржуазии всегда устраивали на Новый год своим детям елку. Дети рабочих с завистью через окно поглядывали на сверкающую елку... Какие-то не иначе «левые» загибщики ославили это детское развлечение как буржуазную затею. Комсомольцы, пионерработники должны под Новый год устроить коллективные елки для детей. В школах, детских домах, дворцах пионеров и детских клубах, в детских кино и театрах — везде должна быть детская елка! Не должно быть ни одного колхоза, где бы правление вместе с комсомольцами не устроило накануне Нового года елку для своих ребятишек¹⁶

Елка учреждается на государственном уровне как мероприятие общественных детских учреждений. Поскольку все должно проходить по образцу, формирование «традиции» происходит в считанные месяцы. Учпедгиз под надзором Народного комитета по образованию в 1936—1937 гг. выпускает сборники статей «Елка», долженствующие разъяснить практику организации елочного действия для детей разных возрастов на конкретных примерах.

Первое издание (1936) открывается перепечаткой статьи Постышева и рассказом Бонч-Бруевича «Владимир Ильич

¹⁶ Постышев П. Давайте организуем к Новому году детям хорошую елку.

на елке»: «Владимир Ильич очень любил детей. В этом сборнике, посвященном елке...»

Е. А. Флерина подробно рассматривает опыт первого отмеченного детьми СССР Нового года:

В «Правде» была опубликована статья т. Постышева о елке. 31 декабря по всему Союзу зажгли разноцветными огнями десятки тысяч елок... Внезапное появление елки, стремительно произведенный праздник вызвал целый ряд вопросов: о значении елки для наших ребят.. давать ли ряженных и каких, можно ли Деда Мороза.. нужны ли подарки...

Елка — это зимний новогодний праздник, для дошкольника — это абстрактные темы, и не нужно растолковывать. Если из миллиона детей найдется такой ребенок, который спросит: «почему елка», «зачем елка»? — можно ответить: «Мы встречаем Новый год, хотим, чтобы он был радостный» и т. п. Масовость и обычность елки, любовь к ней детей делает ее традиционным детским праздником и недоумения со стороны ребят ждать не приходится... Елка является чистейшим образцом сезонного праздника зимнего, новогоднего. Праздником красоты и радости для всех возрастов.

Елка запоминается на всю жизнь. Сказочная, необычайная, она глубоко волнует ребенка, дает богатый материал для работы воображения... Разве этого не достаточно? Кто чувствует елку, тому не нужно объяснять значение этого праздника¹⁷

Так впервые и окончательно обосновывается смысл советской новогодней елки: событие общественное (не семейное) — детсадовское, пионерское, комсомольское, память на всю жизнь, «сезонный» праздник радости и красоты. Все позднейшие публикации на елочные темы будут повторять эту формулировку — «традиционный праздник радости и красоты».

Примечательно то, как складывается сюжет праздника: «Мы рекомендовали бы в начале елки ряженных не вводить, дав возможность ребятам рассмотреть елку... К моменту раздачи подарков или для организации игры можно ввести одного-двух ряженных. Интересно прошло ряженье в деда-мороза, но дети не знали ранее этого образа, приняли его за дедушку из колхоза. "Колхозный дедушка, мы его знаем", — заявили ребята. В этом году сказочный образ Деда Мороза будет воспринят, вероятно, несколько иначе. Во всяком случае, и малыши и старшие радостно встрети-

¹⁷ Флерина Е. Н. Елка в детском саду. С. 10—11.

ли его»¹⁸. Детям середины 30-х годов образ Деда Мороза, как видно, незнаком, культмассовым работникам он известен как одна из масок ряженных, пробуемая для новогоднего сценария в числе прочих.

В то же время и в тех же статьях формируется идеология и эстетика «новогоднего чуда», эстетика иллюзий, обмана, подмены: «Елка сказочна. На ней бывает то, чего никогда не бывает. Орехи из золота, яблоки из марципана, сундук... а в нем не шубы с нафталином, он наполнен шоколадными лепешками. Холодный снег — из теплой ваты... Почти все, что существует вокруг ребенка, можно перенести на елку, но только в другом материале и цвете»¹⁹

Дед Мороз и Снегурочка впервые упоминаются вместе в ряду елочных украшений: «А какие чудесные игрушки висят на елке: Дед Мороз, Снегурочка, леший, блестящие золотые рыбки и петушки, шмели и мухи...»²⁰

Второе издание сборника «Елка» корректирует и уточняет новогодний ритуал, анализируя недочеты прошлогодних мероприятий:

В группах детей 3—4-леток торжественно вошел Дед Мороз с палкой, запел песню «Не ветер бушует над бором» (из Некрасова) — шесть ребят расплакались. И несмотря на то, что руководительница сняла у Деда Мороза бороду и усы, дети не подходили к ней: подарка никто не хотел брать. Тот же факт был и в других детских садах. Эти факты учат осторожному подходу к малышам. Ряженные их могут испугать, особенно, если они дают для детей-дошкольников не близкий и не веселый образ²¹

Из описаний «удачных сюжетов» складывается общая канва ритуала: пляски и хороводы вокруг елки в костюмах, в том числе — национальных, торжественный выезд Деда Мороза на санях /или неожиданное появление Петрушки/ или выезд снежной бабы на санках/ или зайчики. На роль дарителей пробуются различные персонажи, но успешен один: «наибольший восторг был вызван Дедом Морозом... По эмоциональности своей весь праздник не имел ничего более яркого»²².

¹⁸ Флерина Е. Н. Елка в детском саду. С. 16.

¹⁹ Улицкая М. Праздник елки. С. 22—24.

²⁰ Там же. С. 25.

²¹ Елка. С. 7—8.

²² Там же. С. 14.

Итак, годом рождения советского Деда Мороза и новогоднего ритуала следует признать знаменательный во многих отношениях 1937 г.²³ Именно этот год дети советской страны впервые встретили с Дедом Морозом и Снегурочкой в московском Доме Союзов. Приведем описание этого грандиозного по размаху идеологического мероприятия, в нем я узнаю те елки, которые помню сама.

В Доме Союзов ежедневно проводилась елка (с какого по какое число — не указывается). Для детей от 8 до 12 лет — с 12 до 6 вечера, для детей от 12 до 14 лет — с 6 до 10 часов. Было по 1000—1200 детей на каждом сеансе. Дети проводят некоторое время в украшенных залах.

Первый зал украшен цветами, по стенам стулья, огромное панно с изображением Сталина среди детей... Всех заинтриговала темнота колонного зала. На авансцене зажглись два пытающих костра, и стала заметной поднимающаяся фигура Деда Мороза в белом костюме, с длинной белой бородой и сумкой через плечо. Дед Мороз приветствует детей... предлагает всем громко крикнуть: «Елка зажгись!» Дети дружно кричат, и вдруг вспыхивает разноцветными огнями елка.

В варианте постановки для младших школьников:

В колонный зал впускают детей в полутьме. Елка зажигается, и перед детьми вырастает на сцене Дед Мороз... Он уже не один, а с ним Снегурочка — шаловливая девочка, которая мешает Деду в его разговорах с детьми, выдает его тайны детям. Это создает большую интимность между Дедом Морозом и школьниками²⁴

Так появилась новогодняя снегурочка, через двадцать лет ставшая обязательным действующим лицом новогоднего представления:

В классах идут
Разговоры и толки:
Кто же Снегурочкой
Будет на елке?

А. Барто. Правда. 1956. 1 янв.

²³ Сталинские черты в образе советского Деда Мороза несомненны (см.: *Золотонос М. В поисках «седьмого луга»*). Но культ Деда Мороза оказался сильнее культа Сталина: первый — дух, второй — плоть.

²⁴ *Овчинникова Е.* Елка в Доме Союзов. С. 16—28.

В этом же издании закреплена иконография Деда Мороза: на с. 29 приведено три утвержденных варианта. Все три хорошо известны нам по ватным «старинным» Дедам Морозам-игрушкам, которых бережно хранят в семьях и выставляют под елку по сей год.

В 1940 г. Репертуарным бюллетенем, выпускавшимся Главным Управлением по контролю за зрелищами и репертуаром, (он выходил с 1932 г., по 12 выпусков в год) было разрешено к постановке елочное представление «Под елкой» (сценарий В. Пановой): «Ребята водят хоровод вокруг нарядной елки. Игрушки оживают и веселятся вместе с ребятами. Дед Мороз рассказывает, как тяжело жилось раньше маленьким украинцам и белорусам под гнетом польских панов»²⁵

К 1939 г. впервые за годы советской власти были выпущены поздравительные новогодние открытки с изображением снежинок на фоне Спасской башни (художник О. Эйгес). Новогодняя открытка к 1942 г. изображает Деда Мороза, изгоняющего фашистов. На новогодней открытке к 1944 г. Дед Мороз со сталинской трубкой и мешком оружия (на мешке — американский флаг)²⁶.

Сюжет и состав персонажей новогодних представлений советского времени можно считать устоявшимся окончательно к началу пятидесятых годов: стереотипные сценарии «елок» устойчиво появляются в периодической печати именно с этого времени.

Январский номер «Правды» 1954 г. помещает статью К. Паустовского «Дети в Кремле». Идея новогоднего чуда развивается в мифологию: «Почти нет такого писателя или поэта, который бы не хотел написать зимнюю сказку — то особое лирическое произведение, где соединялась бы вся прелесть снежной зимы с ощущением полного, особенно детского, счастья. Было много прекрасных зимних сказок. Но все они были плодом писательского воображения. И только сейчас, в первый день нового, 1954 г. эту зимнюю сказку можно было узнать, стать ее участником, погрузиться в нее и испытать то счастье, которое раньше существовало только в воображении».

²⁵ Репертуарный бюллетень: театр, музыка, эстрада. С. 16.

²⁶ См.: Чапкина М. Художественная открытка. № 416.

Так появляются формулировки мистики Нового года: чуда сказки, становящейся былью. «Дети давно привыкли к виду Кремля с мостов и из-за Москвы-реки. Но сейчас он открылся им не снаружи, а изнутри. Человек, не знающий и не любящий прошлого своей страны, не может быть создателем ее настоящей жизни». События новогоднего праздника признаются старинными.

Мифология требует ритуала и мистического авторитета. В этом направлении и развивается литературно-сценарная и культмассовая деятельность. Одна из святочных масок становится могущественной силой — Дедом Морозом, получает нечеловеческого происхождения спутницу — Снегурочку. Новогоднее время наследует права времени чудес романтизма: оживающие куклы, чудесные страны, видения, обманчивые огни.

Послевоенные елочные сценарии, различаясь в наборе персонажей, атрибутов и мотивировок, в основе своей имеют общую схему действия и сохраняют определенный набор элементов²⁷

Общая схема такова:

— дети (и родители) хотят получить дары (так как — единый аргумент этого желания, который многократно оглашается во время представления — Новый год = время исполнения желаний);

— дары дарит Дед Мороз, который живет где-то далеко, где тьма и холод, в «темном лесу»;

— между детьми и Дедом Морозом должен быть посредник (Снегурочка, ведущий), который объясняет детям, что они должны делать и говорить, чтобы Дед Мороз пришел, или — если он уже пришел — чтобы на елке зажглись огни;

— представитель детей (герой/героиня) должны отправиться в пространство Деда Мороза и способствовать

²⁷ Для анализа были использованы следующие тексты: *Александрова А.* Елка — зеленая иголка. С. 14—28; *Карелина М.* Хоттабыч на елке. С. 29—45; *Гиппиус Н., Туберовский М., Туригин И.* Сказка про волшебный ключ. С. 46—70; *Коваленко В., Сегаль Л.* Дед Мороз в звездолете. С. 105—130; *Терехин В., Фотеев В.* Как украли Новый год. С. 169—188.; *Ильина К.* Все сказки в гости будут к нам. С. 188—203; *Слонова Н.* Как Леночка вылечила Деда Мороза. С. 11—35; *Сац Н., Розанов А.* Дружба.

перемещению Деда Мороза, устранив козни антагонистов (Бабы Яги, Метелицы, Филина, Черной кошки и др.) или решив трудную задачу. Упрощенный вид трудной задачи — загадка, которую дети должны разгадать²⁸.

Кроме общей схемы устойчивы: костюмы Деда Мороза (белая длинная борода и усы, посох/жезл, красный кушак, красно- или сине-белый костюм — в соответствии со стандартом 1937 г.) и Снегурочки (коса, кокошник или шапочка, белый или сине-белый костюм); персонажи-помощники — звери из сказок о животных и персонажи из репертуара советских книжек для детей (Буратино, Чук и Гек, Незнайка, Тимур и др.), поэтическая речь, которая появляется в «ответственные» моменты представления²⁹, игра с огнем и темнотой — затемнения, зажигание цветных огней, пиротехнические эффекты, побуждение зрителей к хоровому говорению, которое, что объясняется ведущим, должно иметь магический эффект: «Дед Мороз: — А чтоб игрушка появилась, надо всем ребятам вместе сказать: "Петенька, достань воробушка!"»³⁰ Или: « — В новогоднюю ночь иногда случаются чудеса! Если мы скажем какое-нибудь необычное слово. Например — Зурбаган!

Дети повторяют за ведущим волшебное слово. Занавес медленно открывается»³¹

4. Почему «новогодняя елка» ритуал, а не представление

Новогодняя ночь и новогоднее действие с детства переживаются советским человеком как сакральное время «бесплатных» даров, время, выходящее за рамки обыденного. «В канун праздника, — пишет журналистка Д. Новикова в предновогоднем номере учебной газеты факульте-

²⁸ Например, для того чтобы елочка зажглась, дети должны разгадать загадку. Ее загадывает Снегурочка: «На поверхности реки, / Замелькали две руки. / И видна едва-едва / пионера голова. / Но поверхность вновь гладка, / И как зеркало река. Правильный ответ: пловец нырнул» (Карелина М. Хоттабыч на елке. С. 35.)

²⁹ Дед Мороз: «Я услышал звонкий хор / И слетел с высоких гор, / Там и летом снег лежит...» (Сац Н. Розанов А. Дружба. С. 33).

³⁰ Там же. С. 36.

³¹ Александрова А. Елка — зеленая иголка. С. 20.

та журналистики СПбГУ, — происходят невероятные совпадения и осуществляются самые давние и заветные мечты... Верят ли в чудеса наши студенты?» И далее в тексте автор приводит отрывки из записанных по этому поводу интервью:

Мне даже страшно об этом думать, потому что совсем недавно я верила. Ждала праздника с предвкушением чего-то особенного...

Для меня Новый год — единственное время в году, когда в волшебство стоит верить. Вот уже два года я загадываю желания во время боя курантов, и что самое интересное — они сбываются. Думаю, что это не простое стечение обстоятельств³²

Новый год — единственная дата, которая ратифицировалась общественным атеистическим порядком как сакральное время, время чуда. Тогда заботу о тебе проявляет тот, кого ты никогда не видишь, но кто о тебе знает, любит тебя и переживает за тебя, лицо, наделяемое постоянными характеристиками: мудростью, всеведением, мистической силой, владением всеми благами. Все эти характеристики, которые могут принадлежать только одному Богу, оказываются вмененными дедушке Морозу:

«Дед Мороз: Следить за вами будем мы с любовью, а вы, друзья, не подведите нас!»³³

Дед Мороз болеет, потому что «его обидели, — говорит заяц. — Кошка сказала ему, что вы мучили животных, не учили уроков и бросали снежками в прохожих, что вы дерзкие и злые, что вы никого не любите, а значит, не любите и его — Деда Мороза»³⁴.

Общественное мнение определенным образом готовит участников новогоднего представления к тому, чтобы оно переживалось как мистическое действие. Ритуал не предполагает деление присутствующих на зрителей и персонажи, все являются участниками действия. Именно так и происходит на новогодней елке. Есть заказчики ритуала (дети и родители), есть ритуальные специалисты (ведущие), есть посредники (помощники), есть податель даров — адресат ритуала, есть антагонисты — духи, демоны, звери. Но

³² См.: Новикова Д. В канун праздника.

³³ Терехин В., Фотеев В. Как украли Новый год. С. 202.

³⁴ Слонова Н. Как Леночка вылечила Деда Мороза. С. 15.

вогоднее действие воспроизводит схему заказных «перераспределительных» ритуалов. Сравним выделенную выше схему со схемой, выявленной в результате анализа обрядов сибирских народов:

«Неблагополучное состояние коллектива или отдельного его члена, предшествующее камланию (функция 'беда, недостача'), влечет за собой приглашение шамана, в лице которого заказчик получает силу, способную ликвидировать это отрицательное состояние (функция 'вызов посредника')... Узнавание шаманом причины несчастий.. столкновение шамана с духом болезни и/или путешествие его в тот из миров, где обитает адресат камлания. Контакт шамана с духом дополняется заключением договора и обменом ценностями — передачей даров и получением искомого»³⁵

В русской традиции эта схема воспроизводится в окказиональных ритуалах, требующих привлечения «знатока» (колдуна, лекаря).

Взрослый современный зритель, разумеется, не верит в то, что человек с приклеенной бородой и усами, выходящий на сцену с жезлом и мешком — дух. Но почему же он хочет убедить своего ребенка в том, что это так? Зачем современные папы, облачившись в дедморозово одеяние или заказав Деда Мороза по телефону, изо всех сил стараются обмануть своих детей — и именно для того, чтобы они поверили в реальность Деда Мороза? Можно ли еще как-нибудь объяснить их действия, кроме как тем, что родители верят в нечто сами? Во что же они верят, участвуя в елочных представлениях в дни рождественского поста и посвящая в это своих детей? «Кто не собирает, тот расточает». «Кто не со Мной, тот против Меня». Семьи, собравшиеся в эти дни у новогодней елки, — не с Богом. Но с кем? С дедом Морозом и Снегурочкой?

До революции Новый год был праздником светским и проходил в скоромное время Святков после Рождества Христова и предварявшего его Филиппова поста. Введенный Петром обычай был по замыслу — святочным, по содержанию — не противоречащим уставу православной церкви. Сопрягаясь с церковным праздником Обрезания, он наполнился необходимым смыслом, поскольку формальная смена

³⁵ Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. С. 98.

года не имеет смысла. Советский Новый год — дорождественский, по замыслу — антирождественский и по содержанию — антицерковный.

Выросший в советскую эпоху и вне религии человек, даже и считающий себя неверующим, в большинстве случаев признает особое — мистическое по сути — переживание двух дат: собственного дня рождения (заместившего день Ангела) и Нового года.

Единство общества определяется наличием общих святынь: той мистической ценности, которая признается всеми, которая не подвергается сомнению.

Российская государственность складывалась и держалась святыней христианства. «Родное пепелище» и «отеческие гробы», а также идея святости «человека-творца» укрепились в культурной традиции России в начале девятнадцатого века — одновременно с елкой.

Создаваемое в 20—30 гг. новое государство — СССР — нуждалось в своих святынях. Поэтому, уничтожая прежние святые места, оно созидало святыни-«новоделы»³⁶ И делалось это так, как делалось всегда и везде: их располагали в тех точках времени и пространства, которые были религиозно значимы, освящены церковью. Станции метрополитена (антихрамы, роскошь подземелий, не вверх, но вниз) строятся на месте взорванных церквей. «День Нептуна» — с водным «крещением» (!) — отмечают в сроки празднования равноапостольных Ольги и Владимира, крестителей русской земли. Праздник «прощания с зимой» приурочивают к Прощеному воскресенью и началу Великого поста; а «приход весны совпадает с большим и радостным праздником — днем рождения Владимира Ильича Ленина», — как пишет Я. Зак, корреспондент газеты «Волна» Вашкинского района Вологодской области, обнаруживая космологические установки советских праздников. Отрывной календарь советского времени аккуратно отмечал разнообразными профессиональными, партийными и идеологическими праздниками сроки праздников православных, слегка смещая их в датах: Казанская (4 ноября) — 7 ноября, день революции; день обретения главы Иоанна Предтечи (9 марта) — 8 марта,

³⁶ Ср. понятие «иконоклазм», предложенное для определения практик такого типа: *Stites R. Revolutionary Dreams.*

«женский» день³⁷ Но если наши родители, рожденные в тридцатых, в массе своей верили в идеалы советского государства, и боль от разрушения этих иллюзий началась для них с распада партийного строя, то мы, не веруя в общественные «идеалы», но, тем не менее, праздно празднуя «их» праздники, верили в «счастливое детство»: в безусловную ценность детского взгляда на мир («дети — цветы жизни» сталинской поры, «детскость» шестидесятых с бумажными солдатиками и маленькими оркестрами). Для нас остается бесспорной абсолютная ценность и глубокий смысл собственных детских воспоминаний, и в этом ряду — свечи ден-рожденного торта и голубой огонек экрана в Новогоднюю ночь с подарком от Деда Мороза под елкой.

Тем важнее узнать, что мистическая власть Деда Мороза — антихристианский миф, поддержанный советским государством посредством введения конкретной социальной (ритуальной) практики. Эта практика служила и продолжает служить сохранению общества в рамках той же картины мира. Каждый год, в покаянные дни Рождественского поста, советский человек вместе с родными и близкими, в темное время суток, через разделение ритуальной трапезы приобщается таинств Деда Мороза, а детей своих, почитая это своим родительским долгом, вводит в сакральный мир новогодней елки.

³⁷ Об использовании традиционной временной «разметки» для новых ритуальных форм см.: *Овчинникова О. В.* Что нам стоит дом построить. С. 38—87.



ДУХ ПУШКИНА

Пошли они в кафе под названием «Ландыши Пушкина». Не уверен, что это было специальное кафе для пушкинистов... Возможно, захаживали туда и они, ворча: «При чем тут ландыши?» Но главное тут в другом: Пушкин — наша общая народная любовь. И, что самое интересное, единственная! В остальном-то мы с вами расходимся, капризничаем, не любим быть похожими. Но тут мы, как братья, будем стоять насмерть.

Ю. Пупынин. Ландыши Пушкина

Отношения с Пушкиным — отношения нашего детства. Были сказки и «сказки-пушкина». В отличие от просто сказок, сказкипушкина были чьи-то. Тот, чьи они были, был поэт. Так впервые происходило знакомство с этой ролью. Еще были Маршак, Барто и кто угодно, в соответствии с просветительским пафосом родителей. Но Пушкин был бесспорен, так же как и его судьба. «Первое, что я узнала о Пушкине, это — что его убили», — заметила М. И. Цветаева.

Мы знали о том, что был Пушкин, о том, что он умер, что он был поэт и гений, и о том, что по этой причине ему позволялось многое, много больше нашего. За чертой небытия были свои — умершие бабушки и дедушки с фотографий, а также герои и антигерои десятилетий, но общий для всех знакомый мертвый, тот, с кем можно поговорить «на равных», был один, первый и главный, — Пушкин...

Итак, нас будет интересовать не Пушкин, но концепт 'Пушкин' в том его виде, в каком он существует в представлениях и социальной практике носителей русской (советской) культуры XX столетия. Поскольку мы сами в значительной степени располагаемся внутри этого культурно-

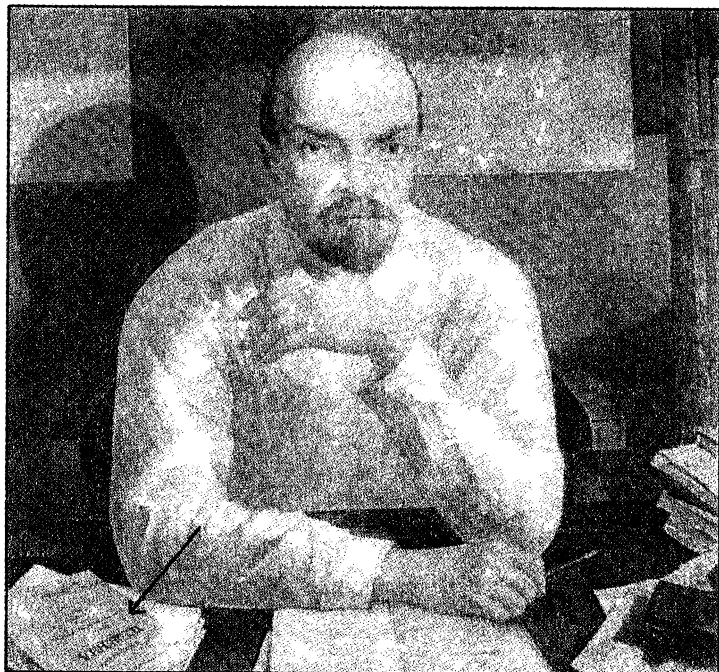


Рис. 3. Ленин читает Пушкина

го пространства, а следовательно, являемся законными наследниками советских идеологических концептов, для описания их нам приходится двигаться окольным путем. Мы будем фиксировать определенные государственные и негосударственные социальные институты, поведенческие и ментальные стереотипы и парафольклорные тексты, которые помогут нам выявить интерпретационное поле для идеологического феномена по имени «Пушкин»¹

¹ В отличие от Маркуса Ч. Левита («Литература и политика. Пушкинский праздник 1880 года») нас будет интересовать не содержание «идеи», которая была воплощена в образе поэта, но характер ее адаптации в формах личной и социальной жизни современного человека.

Приведем *summary* из интервью, проведенных в течение 1999 г. среди жителей Петербурга, мужчин и женщин, в возрасте от 15 до 70 лет²

В 60-е гг. окончательно складывается календарная ритуальная практика внецерковного поминания Пушкина. С середины 60-х гг. и до начала 90-х происходят бдения на Мойке 12 у дома поэта в день его смерти. Они включают в себя устойчивый набор символических актов, среди которых: ритуал молчания с наступлением роковой минуты смерти 14.45, зажженные свечи, воткнутые в снег, речи и поэтические тексты, адресатом которых является мертвый поэт.

Необходимость осуществления такого поминального действия воспринималась участниками акций как моральный долг, то есть оказывалась включенной в сферу этических императивов. Визит к месту смерти поэта (в квартиру или на место дуэли) считался обязательным для каждого культурного человека, посещавшего Ленинград. Это коллективное представление засвидетельствовано в книге записей Музея Пушкина на Мойке. Отметим также и еще одну важную деталь, возникающую (по отзывам экскурсоводов Музея) регулярно:

...Для людей, которые приходят, вообще вот они приходят в музей Пушкина, для них самое главное, чтобы все было так, как при его жизни. Вот этот вот пункт, на котором у всех просто поворот. Вот в этой комнате как бы ничего нету вот его, его личного. «Ой, ну как же, ну как же это так... Единственное место, где они отдыхали, — это был кабинет, потому что и это его, и это его, и это его, и это. Все, все его, все самое настоящее. <...> Потому что вот подлинность предмета, оно как бы вещь, вещь хозяина, оно несет как бы в себе вот частицу, частицу его, его дух, энергетический заряд какой-то. Прикоснуться к настоящему...

(из интервью)

Вещи должны были быть «те самые». Метафорическое выражение «прикоснуться к Пушкину» превращается в мифоритуальный акт: нужно было прикоснуться физически к его предметам.

Выражение «посвятить свою жизнь Пушкину» и по настоящее время звучит вполне идиоматично, имея за собой определенные жизненные установки. Проиллюстрируем это

выдержкой из интервью с бывшей сотрудницей одного из пушкинских музеев:

...Было ощущение удивительное совершенно, действительно чего-то такого нужного. Что происходило. То есть вот то, что мы там делали, то есть, ну, такая живая, живая традиция существовала, как бы было ощущение собственной значимости и нужности... <...> Тетеньки, которые работали в Музее Пушкина, как правило, тетеньки с неустроенной судьбой, личной, женской. ...Их личная неустроенность, она — как бы на служении ему... <...> Они все его очень любят... Они все очень разные, но сходятся все на безумной любви. <...> Они все собственно вот на алтарь служения вот этому вот свои несчастные судьбы возлагали. То есть им всем хотелось чего-нибудь вот такого, возвышенного.

Итак, Пушкин — лицо, располагаемое за чертой физического мира, но мыслимое как возможный адресат. В определенное время или по случаю, например при посещении Ленинграда, в отношении этого лица нужно совершать установленные традицией действия (в нашем же случае — государством, о чем — позже) и при этом испытывать, также определенные традицией, эмоциональные переживания — скорбь и светлую печаль. Кодифицированной, как мы видим, оказывается не только сфера внешнего поведения, что для советского человека было делом обычным: обязательное участие в календарных демонстрациях, посещение мемориальных кладбищ и пр. Здесь же кодифицированной оказывается также и сфера внутреннего состояния: при наступлении момента смерти поэта нужно переживать нечто особенное, и переживать это вновь и вновь, ежегодно. Такого рода переживание оказывается социально поощряемым³

Названные факты, на мой взгляд, говорят о том, что перед нами культ, не в оценочном, но в терминологическом значении этого слова.

Совершение культового акта переживается отправляющими культ как моральный долг, как внутренняя потребность. Культовые отправления предполагают наличие устой-

³ Ср.: «Все мы, живущие сейчас на земле, как бы ландыши Пушкина. Во-первых, он нас не сказал, а мы выросли. Во-вторых, все мы его, хотя не имеем к нему никакого отношения. В третьих, Пушкин любил ландыши вообще, хотя и не различал среди них индивидуальностей. Вот и нас, людей будущего, он любил, конечно, но как-то вообще, — и даже в минуты прозрения, увы, не различал в нас, бедных, кого-то поярче...» (Пупынин Ю. Ландыши Пушкина. С. 89).

чивого набора вербальных и акциональных актов и их пространственно-временную закрепленность. Именно так это и происходит в отношении Пушкина. Его поминают два раза в год — зимой и летом, для совершения ритуальных действий отведены особые пространства: Михайловское, Мойка 12, Царское село, Болдино, московская квартира поэта и пр. (Отметим, что эти места обустроиваются и особо финансируются на уровне государства, большинство из них имеют статус всесоюзного музея). Такие ритуальные действия обязательно предполагают присутствие посвящаемых в эту мифоритуальную практику детей — посещение указанных урочных мест входило и продолжает входить в общеобразовательную программу, а следовательно, инициированным в пушкинский культ оказывается практически каждый советский человек.

Помимо календарных ритуалов, Пушкин выступает в качестве метафизического адресата в практиках других ритуалов советской и постсоветской эпохи.

В Петербурге свадебные процессии после бракосочетания устремляются к определенному ритуальному месту, дабы принести требу (цветы) и совершить поклонение. Такими местами оказываются: памятник Петру I, аникушинский Пушкин на площади Искусств, вечный огонь на Марсовом поле. Действия эти также совершаются по внутренней необходимости.

Но если поклонение Пушкину во время свадебного торжества факультативно, то о его роли в современных гаданиях этого сказать нельзя⁴.

Приведем одно из описаний таких гаданий — новогоднее гадание на Библии и томе Пушкина:

Том Библии и том Пушкина. <...> Юбилейный однотомник большой. Там и проза, и поэмы, и стихи, и комментарии. Конечно, бывает очень обидно на комментарии попасть. Но иногда бывает и что-то интересное. <...> Заранее <...> для каждого готовятся две такие узкие полоски бумаги. На конце, на одном из концов написано имя. И около тарелки кладется заранее. <...> И вот пока пускаются эти тома, два тома, по кру-

⁴ См.: Пономарева М. В. Пантеон писателей. Приводимые ниже выдержки позаимствованы из серии интервью, проведенных автором и М. В. Пономаревой, отчасти вошедших в указанную выше статью, отчасти хранящихся в ФА СПбГУ. Имена информантов опущены или, где это было невозможно, изменены.

гу. Библия, а потом Пушкин. Ну вслед за одним, неважно, что сначала. Кладет, наугад закладывает, даже не смотрит. Не смотря. Закладывает, куда попало, но только чтобы кончик, где написано имя, торчал. Потом проходит время. Идет новогодняя трапеза <...> Ничего не читается. Отлеживается. Как говорят, должно отлежаться. <...> Обычно это бывает, ну в зависимости от куражу и пыла, это бывает где-то уже так к часу, во втором часу начинаем гадать. <...> Сначала Библия. Сначала Библию. Потом Пушкин. Ну и все довольны, все начинают тут же обсуждать, толковать. В символическом смысле. Конечно, с долей шуток. И тем не менее это обязательный атрибут.

В гадательную практику оказался посвященным каждый из наших информантов в возрасте до 55 лет (послевоенное поколение и младше). Попыты вызывания духов, и в первую очередь духа Пушкина, во вторую, заметим, Ленина, 15—25-летние информанты наследуют в основном от своих (35—50-летних) родителей, последние, чаще всего получают их из жизни в пионерских лагерях. Ограничимся несколькими примерами, дающими представление и о технике вызывания, и о мотивировках:

Мы с сестрой моей старшей вызывали духов где-то года два назад, это было в начале января 97-го года...

В общем, мы много кого вызывали и самый интересный, конечно, был [смеется] Пушкин. Дух Пушкина. Он ругался матом, вот. Так хорошо ругался, крепко [смеется]. Вот. Потом... Спросили... совершенно идиотские вопросы задавали...

[Например?]

Например, спросили: «Любите ли вы меня, Александр Сергеевич?» На что он отвечает: да, любит и покровительствует.

[Тебе?]

Да. За красоту и за ум. Вот. Потом... Ну, жена-то у него тоже Наталья была. Так что вот. И вообще все это кончилось... Я уже не помню, мы еще кого-то вызывали, я не помню кого. Вере как обычно, она несколько раз вызывала, ей все время говорили, что муж у нее будет Миша-жлоб, Миша-жлоб или, простите, жопан. Муж у нее действительно Миша.

[Жлоб?]

Ну, он действительно высокий такой. Вот Кончилось все это... Моюсь я, простите, в душе как-то. А у Веры день рождения в декабре и ей подарили такой шарик, вот сейчас они очень дорогие, такое сердечко, с этим, ну как называют газ, который... короче, к потолку прилипает. Вот. И он у нас почему-то в ванной висел. Висит он вообще не двигается. Я, значит, говорю [улыбается]: «Александр Сергеевич, если вы здесь, то пусть шарик вниз полетит». Смотрю, он полетел, то есть резко очень полетел вниз, я в чем мать родила выбегаю из

ванной, кричу [смеется]: «Мама, там Пушкин!» Вот, после этого шарик убрали из ванной, естественно, было очень страшно. Спать, наверно, ночи две не могла.

Очень страшно, просто когда вызываешь, сначала очень страшно, когда блюдце само двигается. Вот, [обращается к подруге], я не помню, когда мы с тобой вызывали, но оно с а м о двигалось. Ну вот, ты кладешь руки, тяжелые руки, и все равно двигается оно. Очень страшно.

[Почему именно Пушкина?]

Ну... а почему Набокова? Ну так просто. Захотелось. То есть не то что мы подумали: «Вот, надо Пушкина», а просто как-то...

А, кого вызывали? Значит, наша соседка в доме, она вызывала Пушкина или Ленина. Они там у него что-то спрашивали, вот. Ну, допустим... во сколько лет там помру и все такое. Что у меня будет.

[Кого из писателей вызывают?]

Ну... Пушкина. Вот и Ленина любят послушать. Ну вот самых известных: народ недалекый. Пушкин, Лермонтов — и всё. Больше никого не знают просто.

Было дело на Рождество, с родителями, при свечах решили вызвать дух Пушкина. Взяли огромный лист ватмана, начертили алфавит по кругу, положили тарелочку, на тарелочку какие-то стрелочки, вот. И ровно в 12 часов мы всей силой своей мысли решили вызвать духа Пушкина. Стрелочка должна была повернуться в сторону любой буквы, и с этой буквы должно было начинаться какое-нибудь знамение, знамение будущего года или что-то вот в этом роде. Например, вот буква «с» — «счастье», буква «г» — «горе».

[Откуда вы узнали, что можно вызывать духов?]

Видимо, читали какие-то святочные рассказы.

[А почему именно Пушкина?]

Пушкина... Тоже в общем-то непонятно, почему только Пушкина. Ну, родители, видимо, я еще тогда была маленькой, родители считали, что вот Пушкин для ребенка должен быть самым известным поэтом. Любимым и дорогим.

Итак, в конце XX в. в российском обществе существует мифоритуальная практика, метафизическим адресатом которой оказывается Пушкин.

Очевидно, что культ Пушкина имеет цеховой и общенародный изводы⁵ И хотя первый, связанный с эзотерикой

«Мы, русские.. — пишет С. С. Аверинцев, — часто погрешали чрезмерной сакрализацией страданий наших поэтов, мыслителей, художников, слишком легко, может быть, стилизуя их под святость. Это искушение существовало и для них самих: назвал же Блок себя "невоскресшим Христом", говорил же — "я закачаюсь на кресте» (Аверинцев С. С. Русское подвижничество и русская культура. С. 27—28).

поэтического служения, не менее интересен, мы обратимся ко второму, общенародному, и постараемся проследить генезис общенародного почитания Пушкина в советское время⁶

Поводом для настоящего исторического экскурса послужил факт, с которым я столкнулась при описании другой ритуальной практики — новогодней елки. Е. Овчинникова описывала залы Дома Союзов, отведенные для елочного праздника в 1937 г., следующим образом⁷ В первом зале — цветы, стулья по стенам и огромное панно, изображающее Сталина в окружении детей. Во втором зале выставка игрушек. В третьем — два клоуна с большим фотоаппаратом развлекают детей фотографированием. «К сожалению, — отмечает автор статьи, — здесь не обходится без плоских шуток. Главная тема — это наш Пушкин, вокруг которого рассыпается остроумие клоунов. Детям предлагается при фотографировании встать в позу памятника Пушкину в Москве...» В четвертом зале — панно, иллюстрирующие произведения советских писателей. Пятый и шестой залы посвящены произведениям А. С. Пушкина. Представлены иллюстрации к поэме «Руслан и Людмила» («У лукоморья дуб зеленый»), к «Сказке о золотом петушке», «Сказке о царе Салтане». В шестом зале — две сцены из поэмы «Руслан и Людмила»... И в этой же комнате, в нише, где стоит портрет Пушкина, артистка в костюме няни Арины Родионовны рассказывает сказки Пушкина. Дети окружают ее толпой. Как видим — половина залов, в которых проходила «главная елка» страны в 1937 г., оказалась посвящена Пушкину. И если пристальное государственное внимание к Пушкину можно объяснить юбилейностью 1937 г. — 100-летием со дня смерти поэта, то чем можно объяснить наличие потребности у советского государства в праздновании этого юбилея? Не пытаюсь ответить на этот вопрос, ограничусь фактами и цитатами.

С начала 30-х гг выходят ежемесячные репертуарные бюллетени для театров, кино- и концертных залов, где указывается список разрешенных и запрещенных к публичному

⁶ Досоветская история почитания Пушкина, особенно — в «интеллектуальном» и политическом ее изводах, полно и интересно рассмотрена в уже упомянутой выше работе Маркуса Ч. Левита «Литература и политика: пушкинский праздник 1880 года».

⁷ См.: Овчинникова Е. Елка в Доме Союзов.

исполнению пьес, музыкальных произведений, а также список дозволенных к прокату и снятых с проката фильмов. До 1935 г. пушкинская тема в них отсутствует. В 1935 г., в № 1 появляется первое упоминание: сообщение о том, что пьеса Найхина «Затравленный гений (Пушкин)» запрещена Главным управлением по контролю за зрелищами в ноябре 1934 г. Пьеса «Евгений Онегин» по роману Пушкина (обработка П. С. Верховского) также запрещена, но разрешены ария Онегина и ария Ратмира для концертного исполнения. В № 5 за тот же год в списке запрещенных указана пьеса «Пушкин в ссылке».

В подшивке репертуарных бюллетеней «Театр. Кино. Музыка. Эстрада» за 1936 г. указаны в качестве разрешенных по литере «Б» две пьесы с одним и тем же названием — «Дубровский» (автор первой — В. Гроссман, автор второй — Н. Алперс). «Барышня-крестьянка» (автор Донатти) разрешена для самодеятельного театра. В том же году разрешены к постановке пьесы С. Сергеева-Ценского «Женитьба Пушкина» (в 5 действиях, ролей муж. — 17, жен. — 13. Постановление РУРК от 20.02.36 г.), «Невеста Пушкина» (Постановление РУРК от 21.02.36 г.), «У гроба Пушкина». Разрешены «Пиковая дама» по Пушкину (автор Алибегова), пьеса Н. Сердцева «Вторая жертва (смерть Лермонтова)». Разрешена к постановке новая пьеса Андрея Глобы⁸ «Пушкин». Постановлением РУРК от 7 марта 1936 г запрещена пьеса Ирины Икс «Гибель Пушкина».

Постановление Центрального Исполнительного Комитета СССР № 64 от 29.12.35 г. «Об учреждении Всесоюзного пушкинского комитета» было опубликовано 17 декабря 1935 г. В нем был определен статус Пушкина в советском идеологическом пространстве: «великий русский поэт», «создатель русского литературного языка», «родоначальник новой русской литературы», «обогативший человечество бессмерт-

⁸ В этой пьесе, как указано в бюллетене, «личная семейная драма Пушкина показана на фоне светских интриг и придворных козней, приведших поэта к катастрофе. Очень рельефно и убедительно он представлен как великий гражданин своей эпохи, как человек пламенных порывов, больших чувств и глубоких мыслей. Автор с художественным тактом оперирует историческими фактами и убедительно передает всю силу обаяния поэта, глубину драматизма трагического финала его жизненного пути».

ными произведениями художественного слова»⁹ Перед нами классический набор функций культурного героя, одарившего человечество бессмертными ценностями.

В тот же день газета «Правда» публикует редакционную статью, разрабатывающую интерпретационное поле вводимого в общенародный политико-культурный обиход концепта: «Глухой зимней ночью 1837 г. жандармы царя Николая I, таясь и крадучись, как воры, увозили из Петербурга мертвое тело Пушкина. Царское правительство пыталось украсть у русского народа его великого поэта, убитого агентом, ставленником дворянской реакции. Давно развеяна наукой официально-либеральная легенда о смерти Пушкина на дуэли из личных мотивов. Поединок Пушкина, затравленного придворной челядью, был завершением длительной борьбы, которую гениальный поэт вел с реакционным дворянством за судьбы русской литературы. Эта борьба не закончилась смертью Пушкина, она продолжалась над гробом его».

Вышедшие обоймой в начале 1937 г. методические руководства, посвященные освоению наследия Пушкина в школе, должны были, согласно постановлению Наркомпроса, использовать текст этой статьи в качестве точки отсчета при построении учебного материала¹⁰

О характере работы над образом Пушкина можно судить по заголовкам посвященных ему статей в журналах 1936 г.: «Пушкин в колхозе» (Рабселькор. 1936. № 23 — письма колхозников о Пушкине), «Вещи Пушкина» (Пионер. 1936. № 10), «Пушкинский юбилей — праздник социалистической культуры» (радиопередача «Говорит СССР». 1936. № 3), «Здесь умер Пушкин» (Юный пролетарий. 1936. № 19—20), «Как мы спасали домик няни» (Смена, 1936. № 9), «Крестьяне о Пушкине» (Молодой колхозник. 1936. № 18—22), «Лю-

⁹ Из Постановления ЦИК № 64: «Учредить Всесоюзный пушкинский комитет (председатель А. М. Горький), поручить Комитету выработать ряд мероприятий, имеющих целью увековечить память А. С. Пушкина среди народов СССР и содействовать широкой популяризации его творчества среди трудящихся, выработанные меры вынести на утверждение ЦК и осуществлять соответствующим народным комиссариатам с тем, чтобы все подготовительные работы были закончены за три месяца до годовщины смерти поэта — 10 февраля 1937 года».

¹⁰ Напр.: *Иванова К. А.* Опыт работы над произведениями А. С. Пушкина в начальной школе. С. 45—50; *Зобнин А.* Советские школьники о Пушкине. С. 194—231.



Рис. 4.

Пушкин — икона.

(Большакова А. А. (1927), д. Сухарево Вологодской обл.)

Фото С. Жиркевича

бимый поэт негров» (Смена. 1936. № 9)¹¹, а также: «Он был шахматистом», «Потомки», «Враги поэта», «Подруга дней моих суровых» и пр.

Отдельного внимания заслуживает сюжет «Пушкин и няня»: судя по популярным публикациям, у Пушкина были потомки, но не было предков (за исключением арапа), о них нигде не вспоминают. Была у Пушкина духовная мать — няня. Автор Н. Дмитриев в статье, посвященной Арине Родионовне, приводит следующее побуждающее к определенным выводам свидетельство: «Дворовый кучер Петр, служивший у Пушкина, вспоминает его отъезд из Михайловского: "Арина Родионовна растужилась... Александр Сергеевич ее утешать: не плачь, мама, говорит..."» Далее автор замечает, что «образ Арины Родионовны воплотился в гениальных стихах Пушкина как образ любимой учительницы, у которой великий поэт учился народной поэзии»¹²

Декабрь 1935 г — время учреждения Пушкинского комитета — можно считать критической точкой преобразования общественной ситуации. Подготовка к этому преобразованию имела свое статистическое выражение: количество публикаций, посвященных Пушкину, с 1918 по 1932 г колеблется в пределах от 30 до 100 единиц в год, с незначительными юбилейными отклонениями: 1924 г. — 201 публикация, 1929 г. — 134. В 1932 г. выходит 26 работ, посвященных Пушкину, в 1933 их уже 59, в 1934 — 180, в 1936 г. — 714¹³

Эпиграфом к описанию преобразования образа Пушкина в персону советского метафизического пантеона, именуемую «Наш Пушкин», может служить одноименный текст Иннокентия Оксенова: «Одним из величайших ценителей Пушкина был Ленин. Ленин любил Пушкина "за его ясность, простоту, общепонятность"..."» И далее: «...Беря от Пушкина все наиболее ценное, чем он может нам помочь в на-

¹¹ «Пушкин долго был неизвестен неграм США, — отмечает автор статьи. — Однако в настоящее время негры уже знают и любят великого русского поэта. В книге "Знаменитые люди негритянской расы" собраны подробные биографии выдающихся людей черного происхождения: Дюма, Пушкин, Фред Дуглас...» (Смена. 1936. № 9. С. 45).

¹² Дмитриев Н. Подруга дней моих суровых. С. 14.

¹³ См.: Библиография произведений А. С. Пушкина и литература о нем: 1918—1936.

шем "строительстве внутреннего мира" (по слову Луначарского), освещая при помощи марксистско-ленинского метода сложные черты его личности и творчества, мы делаем Пушкина нашим соучастником (разрядка моя. — С. А.) в создании социалистической общественности и культуры»¹⁴

Эта история, если бы она была только историей, могла бы выглядеть как курьез, но сейчас, после всенародного пушкинского юбилея 1999, она представляется мне драматичной.

Во-первых, потому что история — это всегда образ истории¹⁵. С каким образом истории мы живем, как, кем и с какой целью (что самое главное) этот образ складывается — вот та проблема, частным случаем которой является, на мой взгляд, история пушкинского наследия в нашей культуре. В качестве ценности, долженствующей послужить объединению нации, в 1999 г. вызван тот же самый дух, что и во время сложения тоталитарного государства СССР в середине 30-х (напомню о переводах Пушкина на все языки Союза ССР).

Во-вторых, оккультная практика вызывания духов, и в первую очередь духа Пушкина, за время советской власти (точнее — советской государственности) оказывается достоянием масс. Овладение ею происходило и происходит в первую очередь в общественных детских воспитательных учреждениях в качестве досуговых развлечений. Последнее свидетельствует о том, что концепт «Наш Пушкин» представляет собой не только социальную ценность, используемую обществом для самоидентификации (напомню: страна — СССР, река — Волга, город — Москва, поэт — Пушкин).

Пушкин является уже объектом не эстетического, но эзотерического, духовного опыта, становясь ценностью сакральной.

Этого нельзя не заметить и в отзывах писательской среды: «Любовь к Пушкину, — писал Глеб Горбовский в

¹⁴ Оксенов И. Наш Пушкин. С. 2—3.

¹⁵ Весной 1999 г. на кафедру русской литературы был звонок. Я сняла трубку, звонили с Московского телевидения. Просили сообщить, где в Петербурге хранится фонограмма с голосом Александра Сергеевича. Я предложила им обратиться в фонограммархив Пушкинского Дома. (Удивительные люди!)

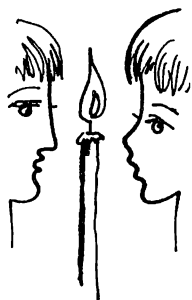
1987 г — ...это мировоззрение наций, населяющих нашу страну... Это еще и любовь к выразителю чувств народных, к духовному Отцу (разрядка моя. — С. А.)... Пушкина можно исповедовать, положась на него, как на Веру»¹⁶

Почему именно эта персона избрана в качестве одной из святынь атеистического государства — вопрос, заслуживающий отдельного обсуждения. О том, с кем же в действительности имеют дело спириты, вступающие в мистический контакт с духом Пушкина, существует мнение Б. А. Садовского, записанное им в дневнике 1929 г.¹⁷:

Ты рассыпаешься на тысячи мгновений,
Созвучий, слов и дум.
Душе младенческой твой африканский гений
Опасен как самум.
Понятно, чьим огнем твой освящен треножник,
Когда в его дыму
Козлиным голосом хвалы поет безбожник
Кумиру своему.

¹⁶ Горбовский Г. Духовная опора. С. 5.

¹⁷ Садовской Б. А. Дневник. С. 177.



СУЖЕНЫЙ — РЯЖЕНЫЙ — ANIMUS — БЕС

Сколько дев
языческих, в чьем девстве — пустота
безлюбия, на горделивых башнях
заждались гостя звездного, чтоб он
согрел их холод, женскую смесив
с огнем небесным кровь; из века в век
сидели по затворам Вавилона
служанки злого таинства, невесты
небытия; и молвилась молва
о высотах Ермонских, где сходили
для странных браков к дочерям людей
во славе неземные женихи,
премудрые, — и покарал потоп
их давний грех.

С. Аверинцев. Благовещение

Из высоких ворот,
Из заохтенских болот,
Путем нехоженым,
Лугом некошеным,
Сквозь ночной кордон,
Под пасхальный звон,
Незванный,
Несуженый, —
Приди ко мне ужинать.

А. Ахматова. Заклинание. 1936

Идея брачной предназначенности — «сужености» — одна из значимых культурных тем в русской традиции. Она представлена как в ритуальных, так и в вербальных (фольклорных, литературных) контекстах. В «женских» текстах — календарных и переходных ритуалах, женских фольклорных жанрах — бал-

ладе, рассказах о вещих снах, причитании, и наконец в женской литературе — тема суженого занимает особое место.

В нашем случае поводом к ее рассмотрению стала дневниковая запись, сделанная в 1962 г. А. А. Ахматовой. Это были строки из «третьего и последнего» посвящения к «Поэме без героя»:

Я его приняла случайно
За того, кто дарован тайной,
С кем бессмертное суждено...¹

В нем лишь одно слово не совпадает с последней редакцией Поэмы:

Полно мне леденеть от страха,
Лучше кликну Чакону Баха,
А за ней войдет человек...
Он не станет мне милым мужем,
Но мы с ним такое заслужим,
Что смутится Двадцатый Век.
Я его приняла случайно
За того, кто дарован тайной,
С кем горячее суждено...²

Этот отрывок в записках, так же как и посвящение, имеет эпиграф — «Раз в крещенский вечерок...», который задает достаточно определенную перспективу интерпретирующих контекстов. Пушкинский «Евгений Онегин» — «Светлана» В. Жуковского — святочная фольклорная традиция. При рассмотрении этой темы, достаточно изученной в рамках историко-поэтических³, мы выберем другой методический путь. Нас будет интересовать, каким образом определенный культурный императив — матримониальное «ожидание суженого»⁴, формирующий на обозримом историческом

¹ Записные книжки Анны Ахматовой (1958—1966). С. 324.

² Ахматова А. Собрание сочинений. Т. 3. С. 169. Далее в тексте: Ахматова и номер страницы.

³ См.: Душечкина Е. В. Русский святочный рассказ: становление жанра. С. 84—134. Там же литература.

⁴ Под культурными императивами понимаем определенный набор пропозиционных постоянных, определяющий базовые модели поведения социума и формирующий область поэтико-литературных стереотипов. На уровне поэтики текстов они проявляются через феномен интертекстуальности. См., напр.: Жолковский А. К. Блуждающие сны. Гл. 1; Смирнов И. Порождение интертекста. Подробнее см. очерк «Категория ненастоящего времени».

отрезке социокультурной традиции определенную поведенческую доминанту, репрезентируется в текстах, относящихся к одной этнической и языковой, но, при этом, к различным идеологическим картинам мира.

Предлагаемый ниже способ интерпретации фольклорно-этнографических и литературных контекстов, связанных темой суженого-ряженого-жениха, предполагает социальные роли и моделирующие их культурные тексты рассматривать в качестве «операторов» внутренней жизненной интриги. Вторичные знаковые системы — ритуалы, фольклор, литература в рамках предлагаемого подхода — служат инструментами социальной «работы» с психическим, с определенными состояниями сознания. Сложность в описании культурной темы на большом культурном пространстве состоит в том, что статус сознания и, соответственно, его состояний подвижен: то, что в современной культуре, искушенной теорией бессознательного, может быть определено как культурный архетип, служащий семантическим ядром для ряда художественных текстов, в культурной традиции, признающей метафизику, а к таковым относится и русская традиционная культура, наделено онтологическим статусом. Различие в интерпретациях одного и того же феномена — как психического, а следовательно субъективного, для современной культуры, или как «умного» (зримого «умными глазами»), а следовательно, существующего в действительности, а не в воображении, для культуры традиционной, определяется различием в картинах мира, названным культурам присущих. Это различие мы не можем оставить без внимания, поскольку интересующая нас тема — тема суженого — оказывается сквозной для русской ментальности как в традиционном, так и в новейшем ее «вариантах». И если в отношении современной культуры эту тему можно счесть идеологически прозрачной, то в отношении культуры традиционной этого сказать нельзя. Поэтому нам необходимо дать определенные разъяснения относительно того традиционного мировоззренческого контекста, в котором реализуется интересующий нас культурный императив.

Положение о синкретизме субъекта и объекта давно стало общим местом исследований, посвященных традиционным культурам и традиционному мышлению⁵ Естественным продолжением этой мысли может быть констатация отсутствия разрыва между внутренней реальностью сознания и реальностью внешней, наблюдаемой: помысел, страсть, слово, поступок и вещь обладают в традиционной культуре равным бытийственным статусом⁶

Поясним это на одном примере: как толкуется возникновение болезни ребенка севернорусской крестьянкой. Событие внутреннего порядка — лихая мысль о том, что, «дескать, мой ребенок лучше всех», является прямой, не опосредованной никаким иным внешним действием, причиной болезни ребенка, «сама обурочила»⁷

Определяющее формы современной культуры деление мира на субъективную и объективную реальность, на сознание и бытие, культуре традиционной не свойственно. Традиция «знает» другие реальности — временную и вечную, а в пределах временной — видимую и невидимую. «Демоны не суть видимые тела, но мы бываем для них телами, когда души наши принимают от них помышления темные, ибо, принявши помышления, мы принимаем и самих демонов и явными делаем их в теле», — писал Антоний Великий.

Переход от одного типа представления реальности к другому можно проследить на примере русского изобразительного искусства в XVII в. имея в виду, разумеется, что рубеж этот не хронологический, но идеологический. Начиная с рубежа XVI—XVII вв. появляется необходимость в обозначении границы физического и метафизического про-

⁵ «Человек усваивает образы внешнего мира в формах своего самосознания; тем более человек первобытный, не выработавший еще привычки отвлеченного, необразного мышления... Мы невольно переносим на природу наше самоощущение жизни, выражающееся в движении, в проявлении силы, направляемой волей... Это мирозерцание мы называем анимистическим...» (Веселовский А. Н. Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля. С. 179).

⁶ «Внутреннюю реальность нашего сознания представляют себе в полном отрыве от реальности внешней. Это правильно, поскольку в таком понимании выражен прерыв между субъектом и объектом. Однако, если мы знаем об этом прерыве и если наше сознание является действительным, в этом знании уже явлена непрерывность» (Вангев А. Два года в Абези. С. 72.)

⁷ Традиционная русская магия в записях конца XX в. № 328, 329, 334.

странств. Так например, в сюжете Благовещения ангел, вопреки установившемуся ранее иконографическому канону, отделен от Девы Марии облачками, выполняющими функцию иконографических кавычек, в которые заключается «другая» реальность. В европейской традиции потребность в таком различении, а следовательно, и необходимый иконографический атрибут появляются много раньше⁸

Та же особенность проявляется в ситуации адаптации литературной традицией Нового времени фольклорного мифологического рассказа. Установка на истинность происшествия — обязательная черта святочных мифологических рассказов⁹ Напротив, в литературном святочном рассказе, по замечанию Е. В. Душечкиной, конфликт строится не на столкновении человека с потусторонними силами, а на сдвиге в сознании, происходящем под воздействием чего-либо¹⁰ Невидимая реальность, охватывавшая и внешний и внутренний мир («и *объяли* меня воды до души моей» до той поры не было оксюмороном), распадается на внешнюю реальность, которая оказывается единственно достоверной, и внутреннюю. Последняя получает статус субъективной. В традиции же граница между видимым, открытым для «телесных очей», и невидимым миром подвижна. Она определена для каждого человека Богом: «Мы видим вещи таковыми, каковы они суть, вещи же таковы, какими их видит Бог» (Св. Августин)¹¹

Итак, поскольку духовное обладает экзистенцией, оно оказывается включенным в общую причинно-следственную цепь без посредства какой-либо символической системы, к которой прибегает человек, дабы сделать внешним фактом факт своей внутренней жизни. Вся внутренняя жизнь человека непосредственно включена в каузальные отношения мира.

Такая — сплошная, без разрыва между субъектом и объектом — каузальность проявляется как в самих традиционных текстах, так и в контексте, и на уровне интерпретации текстов носителями традиции.

⁸ См.: *Адоньева С. Б.* Иконография Благовещения: атрибут — сюжет — миф.

⁹ См.: *Душечкина Е. В.* Русский святочный рассказ.

¹⁰ Там же. С. 40.

¹¹ О разной степени открытости невидимому миру в русской языческой традиции см.: *Флоренский П.* Общечеловеческие корни идеализма.

Накануне субботы Димитровской
 В соборе святом Успенским
 Обедню пел Киприан святой.
 За обедней был Димитрей князь
 С благоверною княгиней Евдокиєю...
 Перед самой то было перед «Достойной»¹²
 Перестал Димитрей князь молиться,
 Ко столбу князь прислонился,
 Умом князь Димитрей изумился:
 Открылись душевные его очи...¹³

Стоящее перед душевными очами, то, что принято называть субъективным, в пределах традиционной интерпретации мира, как православной, так и фольклорной, вполне осознавалось как поведенческая доминанта, как источник, определяющий действия человека: духовный стих именно внутреннее видение князя Дмитрия объявляет причиной дальнейших известных исторических событий. Князь Дмитрий, прозванный впоследствии Донским, видел Богородицу, и это подвигло его на деяния, изменившие ход русской истории.

Но пространство внутреннего видения посещаемо не только благодатными силами: оно служит полем духовной брани. «Кроме Ангелов и Святых видят нас невидимо для нас и темные силы, — писал Феофан Затворник своему духовному чаду. — Только они, когда душа светла, не могут смотреть на нее, боясь, подобно нетопырям, света, а возревают на нее лишь тогда, когда она помрачиться начинает. Они всюду стаями шмыгают и, как только заметят где потемненную душу, тотчас нападают на нее огулом и начинают вертеть туда и сюда помыслами, страстными желаниями и волнениями чувств»¹⁴.

Православная святоотеческая традиция выработала градацию состояний, перемещающих человека от благочестия к греху, в основе которого лежит искажение внутреннего видения («прелесть духовная»). Первое из этих состояний названо «прилогом»: когда бес всевает в сознание че-

¹² Перед пением хвалебной песни Богородице «Достойно есть яко воистину блажити Тя, Богородицу, Честнейшую херувим и Славнейшую без сравнения серафим...»

¹³ Бессонов П. А. Калики переходные. С. 673.

¹⁴ Епископ Феофан (Затворник). Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. С. 53.

ловека определенный греховный помысел, наблюдая через поступки человека его расположенность в тому или иному греху. Принятие такого, бесом под видом собственного всеваемого, помысла, как писали святые отцы, приводит к впадению в прелесть. Об одной из таких прелестей — прелести «прелестного друга» — суженого — и пойдет речь¹⁵

* * *

«...Наше "я" идеально имеет отношение к "ты" до всякой внешней встречи с отдельным реальным "ты" — писал С. Л. Франк. — «Само "я" конституируется актом дифференциации, превращающей некое слитное первичное духовное единство в соотносительную связь между "я" и "ты"». И ниже: «...и подлинное эротически брачное отношение, и отношение между родителями и детьми, и всякое вообще отношение кровной связи, но — далее — и всякое вообще сознание соборного единства, есть мистическое чувство, выводящее человека из наружной, эмпирической обособленности его бытия в таинственные глубины космического и сверхкосмического единства»¹⁶ Предрасположенность к слиянию образа брачного партнера — супруга и образа «ты», того, кому адресована жизнь, вся целиком становящаяся в этом случае обращенным к «ты» высказыванием (позиция, установленная Богу, но не человеку), открывает возможность для духовной провокации на тему предожидаемого «ты».

Ты говорил со мной в тиши,
Когда я бедным помогала

¹⁵ Симптоматичным в свете интересующей нас темы оказывается превращение значения слова «прелесть», которое происходит в течение XVIII в. По материалам «Картотеки словаря обиходного языка XVI—XVII вв.» (Словарный кабинет филологического факультета СПбГУ), в этих временных пределах сохраняется отрицательная этическая семантика: «ни на какие воровские затейные прелести воровских людей не прельщались...» В XVIII в. слова «прелесть», «прельстить», попадая в новую сферу этических представлений, теряют отрицательную экспрессию; у Дала «прелесть — что обольщает в высшей мере, обольщение, обаяние». (см.: История лексики русского литературного языка конца XVII—начала XIX в. С. 273—275). Н. С. Аранова предлагает считать новую семантику слова калькой с французского (*charmes*), появившейся в русской литературе второй половины восемнадцатого века (См.: Аранова Н. С. Кальки в русском языке послепетровского периода).

¹⁶ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 89, 90, 110.

Или молитвой услаждала
 Тоску волнуемой души.
 И в это самое мгновенье
 Не ты ли, милое виденье,
 В прозрачной темноте мелькнул,
 Приникнул тихо к изголовью?
 Не ты ль с отрадой и любовью
 Слова надежды мне шепнул?
 Кто ты, мой ангел ли хранитель,
 Или коварный искуситель...¹⁷

Заметим, что адресованная абсолютному суженому речь пушкинской героини наделяет его иномирной природой: он, возможно, бес, но скорее ангел, или, того больше, Тот, кому помогают, помогая бедным, Тот кому молятся¹⁸ Основу для изображенного Пушкиным мистического восприятия суженого, наряду с традицией романтической, определяет традиция крестьянская, фольклорная¹⁹

Тема суженого в крестьянском варианте женского текста жизни впервые появляется в раннем девичестве. Как только «ты», становящееся духовное alter ego, эротизируется, превращаясь в жениха-суженого, тексты традиционной культуры наделяют его демонической природой — хвостом и копытами, разглядеть которые способны только «чистые сердцем». Таковым на святочных посиделках оказывается ребенок, который видит, что парни-женихи, пришедшие к девушкам на посиделки, демоны: «девицы-то не видят, а девочка видит, они как отвернутся, у них изо рта огонь»²⁰

Возможность одержимости, которой чревато переживание ожидания «своей судьбы» в этом возрасте, представляется единственно возможным объяснением для такого феномена русской народной культуры, как, например, святоч-

¹⁷ О фольклорно-мифологических источниках в Евгении Онегине см.: *Маркович В. М.* О мифологическом подтексте Татьяны; *Тамарченко Н. Д.* Сюжет сна Татьяны и его источники.

¹⁸ Ср. эту тему с избранничеством героини поэмы А. Ахматовой «У самого моря», ждущей того, кто сделает ее царицей, и теряющей жениха-царевича: «Слышала я — над царевичем пели: "Христос воскресе из мертвых", — / И несказанным светом сияла / Круглая церковь» (Ахматова. С. 16).

¹⁹ «...Опыт чужой (романной) культуры рождает Татьянины "ожидания жениха"...» (*Иваницкий А.* «Зимний путь» у Пушкина. С. 11).

²⁰ Рассказы Маши... С. 90. Подобные примеры см.: *Душечкина Е. В.* Русский святочный рассказ. С. 32—35. См. также: ФА СПбГУ, кол. 1 Фольклор Архангельской обл., Пинежское собр. ед. хр. 18, № 1—10.

ные гадания. Поскольку как иначе можно определить причину, вынуждавшую взрослых, старших женщин (вдов, бабушек, крестных), которым перед Богом вверено было заботиться о духовной и телесной чистоте своих чад, учить их гаданиям и направлять их?

На пороге девичества плотское и природное в первый раз с такой силой брало власть, что переставало быть управляемым и могло достаться демонам для дальнейшего греховного водительства. Опыт плотского искушения — поиск сексуального партнера — сочетался с опытом искушения духовного — с поиском мужского alter ego²¹

Душа ждала *кого-нибудь*
И дождалась..

— совершенно справедливо заметил автор о выборе Татьяны Лариной:

Она сказала — это он.

Ожидание брачного партнера, супруга, и отождествление его с адресатом духовной жизни образуют концепт «суженый» в женском культурном тексте.

Коль скоро национальная культурная традиция уготовила сюжетную ловушку для такой психологической предрасположенности, обретение жизненного сюжета через испытываемое состояние включилось в ряд стереотипных форм культуры, а следовательно, оказалось открытым для антропологического описания.

Жизненные ситуации, чреватые ускользанием в сюжет «прелестного друга», возникают в переходных ситуациях, одна из них — порог девичества. Культурный императив «суженый — ряженный» реализуется как набор текстов и дейст-

²¹ Возможность впадения в такое измененное — греховное — состояние заложена в самой природе внутренней жизни человека. «Познание "чужого я", а тем более живая встреча с ним возможна лишь в силу того, что наше "я" искони ищет этой встречи — более того, что оно идеально имеет отношение к "ты" до всякой внешней встречи с отдельным реальным "ты" "Я" есть обособленное "я" не в силу своего самодовления, своей утвержденности в самом себе, а именно в силу своего *отделения*, обособления от "иного я" от "ты" — в силу своего противостояния "ты" и, следовательно, своей связи с ним в самом этом противостоянии» (Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 89.)

вий, оформляющих общественную опеку над переживаемым состоянием. Участие в гаданиях старших женщин можно объяснить нравственной опекой, необходимостью провести младших с наименьшими потерями через это определенное возрастом духовное испытание. «Заказчиками» гаданий были (и, заметим, остаются) девицы, а наставницами и организаторами — старшие женщины, бабушки и крестные. Основанная на собственном и чужом опыте и вмененная в обязанность нравственная опека могла быть той веской причиной, вследствие которой русская женщина, крещеная, соблюдающая посты и чтущая церковные праздники, сознательно шла на совершение греха.

Необходимость «управиться» с определяемым возрастом состоянием выражалась в определенных действиях, призванных организовать внутренний сюжет этого состояния и назвать и стинными именами его участников: няня рассказывает Татьяне Лариной, которой не спится, вполне определенные «преданья старины»²²:

«Не спится, няня: здесь так душно!
Открой окно да сядь ко мне».
— Что, Таня, что с тобой? — «Мне скучно,
Поговорим о старине».
— О чем же, Таня? Я, бывало,
Хранила в памяти не мало
Старинных былей, небылиц
Про злых духов и про девиц...

Точно так же формы ритуального святочного поведения, правилам которых старшие женщины обучали девушек, раскрывали нечеловеческую, демоническую природу «суженого». Для того чтобы увидеть суженого, нужно отправиться на мифологическую «границу» — урочное место контакта с иным миром: росстань, колодец, баня, мост.

На Святках слушать ходят. Вечером пойдут девицы на беседу. Потом которая-нибудь скажет: «Пойдемте слушать». Сейчас они кресты снимут, на гвоздь повесят. Такие там, в избах, где беседы, вбиты по стенам. Сядут, кто на кочергу, кто на ухват, кто на сковородник, и поедут на перекресток. Там сделают дорогу: три полосы по снегу проведут. Встанут и начнут нехороших призывать: «Черти, дьяволы, лешие, водяные... — приходите, покажите нам». Тогда услышат звон колокольчика.

²² Пушкин А. С. Евгений Онегин. Гл. 3. XVII.

Когда уж он близко будет, надо кричать: «Чур, пока полно». Рано нельзя кричать — ничего не будет. А если поздно — задавят. Если же вовремя скажут, проедут мимо, скоро, скоро, на хороших конях, нарядные кавалеры, все в белых высоких-высоких острых шапках, и с шапки на лицо и сзади длинные желтые кисти висят. Старые с бородами, молодые без бороды. Проедут и позвонят колокольчиком каждой девице, сколько ей лет замуж не выходить²³

Обозначив границу чертой на снегу, девушка кличет суженого из-за этой черты. Собственно, она кличет будущего жениха, предполагая его демоническую природу: «Черта в черту, а девок к черту»; «Дьявол, дьявол, укажи, кто мне жених»; «Суженый урод, будешь у наших у ворот». «Надо зачертиться, чтобы в этом стоять, станешь-от: "Черти, чертитесь, беси, беситесь, сам сатана, выше леса скачи"»²⁴. «Воздушная», в традиционном понимании, природа призываемого обнаруживает себя в характере мантических манипуляций:

Вечером на Новый год девушки на кочерге отправляются за водой, черпают воду в кувшин, называя имя того, за кого хотят выйти замуж, и приговаривая: «Лезь в кувшин». Приносят воды, нальют чашку, туда насыплют овса, положат крест, кольца, угольки... После гадания воду несут и выливают в снег, хватают снег с вылитым в него овсом и угольками, завертывают в рукав рубахи и ложатся спать²⁵

Общественная оценка все время подчеркивает неоднородную природу преследующего девушку «ты»: фольклорные тексты, так же как и речевые ритуальные формулы, вплоть до момента общественной ратификации избранного-суженого-единственного, сохраняют множественное число в указании на субъект действия:

Матушка моя, на двор гости едут,
Сударыня ты моя, на крыльцо восходят... —

«женихи приехали», «ряженные пришли». Все мантические усилия опекающих девушку направлены на то, чтобы прорваться от все- и вненаходимости этого мужского «ты», внешним воплощением которого оказывается нерасчленимое мужское сообщество — «женихи», к единственности и

²³ Рассказы Маши... С. 88.

²⁴ ФА СПбГУ, кол. 2, Белозерское собр., ед. хр. 18, № 1; 51 (сокр.: Бел.).

²⁵ Дмитриева С. И. Русско-финно-угорские связи. С. 137.

личности — имени, лица и тем самым освободиться от одержимости ожиданием и близостью «кого-нибудь». В русской традиции состояние это было известно: «Есть соблазн принять за духовное те мечтания, которые окружают душу... Это духи века сего пытаются удержать сознание в своем мире. Пограничные с миром потусторонним они, хотя и здешней природы, уподобляются существам и реальностям мира духовного...»²⁶

В пользу предлагаемой интерпретации свидетельствует предварительность, неопределенность в образе суженого, сочетающаяся с его невидимостью²⁷ Она проявляется в особенной акцентуализации гаданий на тактильных и звуковых ощущениях и связанной с ними временной слепоте²⁸: зажмуриться, завязать глаза (гадания по поленьям), закрыть платком предметы (подблюдные гадания). Видение же оказывается наиболее опасным занятием: гадание на зеркалах, смотрение через срезанный верх хлеба в дом.

«Пустая изба была, так ходили, кто храбрее, через хомут одевали, дак суженого взглядывали» (Бел. 18—100).

«Согласно славянским народным воззрениям, — отмечал Н. И. Толстой, — лишь немногие из живых людей обладают даром видения как бы невидимого мира. Это люди особой праведности... Старухи рассказывали, как в поминальные дни некоторые видят вереницу покойников — родителей, спускающихся с зажженными свечами в руках по склону холма с погоста в село, в свои дома, на вечерю»²⁹ По этой причине сознательное действие, направленное на открытие такого видения, не могло не представляться греховным.

«Мужчина внутри», или *apertus* в психоаналитической традиции К. Г. Юнга, — символ, который служит концептуализации внутреннего, психологического пространства женщины на разных этапах развития ее личности. В русской традиционной культуре граница между внутренним и внешним проницаема, поскольку внутреннее не оценивается как субъективное. Прозревание суженого, которого еще нет в жизни девушки, оказывается прозрением мира невидимого,

²⁶ *Флоренский П. А.* Иконостас. С. 20.

²⁷ См.: *Богданов К. А.* Игра в жмурки. С. 54—82.

²⁸ Ср.: о слепоте и невидимости как признаках «пограничной» зоны: *Неклюдов С. Ю.* О кривом обороте. С. 135.

²⁹ *Толстой Н. И.* Глаза и зрение покойников. С. 194.

мира князей воздушных, мира демонов. В конечном счете — мира нечистого, в границы которого включается как внешний мир, так и мир внутренний — духовный мир человека, находящегося в греховном состоянии, в состоянии прелести³⁰ Сюжет о женихе-мертвце, утаскивающем гадающую в святки девушку на тот свет — один из популярнейших сюжетов святочных рассказов — повествует не о мертвом, собственно, народные представления о «родителях» — иные, но о ходячем мертвце — демоне.

Ср. у Марины Цветаевой:

Лют брачный твой пир,
Жених твой у...³¹

Чаще всего это происходит с теми, кто ночью гадают в бане с зеркалом и при свечах, приглашая суженого ужинать. «Суженый обязательно придет ужинать. Отворит, как живой человек, дверь и пойдет к столу. Его не нужно пускать дальше бруса полатей, иначе будет гадающему плохо. Как только войдет, его надо сразу заминить»³²

Как отмечает С. М. Толстая, отношение к зеркалу как атрибуту и локусу нечистой силы характерно для всех славянских традиций, устойчивым является и объединение темы суженого и беса в описаниях таких гаданий:

В двенадцать часов ночи, в благие дни ходили на перекрестки в зеркала глядеть. Вот жаних покажыцца. Ну, я сваво жаниха и угадала. Он странный, я иво сроду не видала. Вот тада, если увидишь, скарей кидай зеркала, а то па шаке стукнет, шака будет синяя. (Кто стукнет?) Да можыть нячистый какой, а я знаю, хто стукнет³³

Ряженье, окрутничество, переодевание — одна из основных святочных забав — в традиционной интерпретации есть, в каком-то смысле, переход в демоническое состояние:

³⁰ Примечательно в этом отношении зафиксированное у старообрядцев Усть-Цильмы определение возрастной группы девушек и парней-подростков — «греховодники» не в смысле их осуждения, а в смысле обозначения определяемого возрастом состояния.

³¹ *Цветаева Марина*. Стихотворения и поэмы. Т. 4. С. 101.

³² *Смирнов В.* Народные гадания Костромского края. С. 17—84. Далее в тексте: НГ и номер текста.

³³ *Толстая С. М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах. С. 119, 123.

С Рождества до Крещения по земле ходили шуликуны... Снаряженные или ряженные изображали как раз этих шуликунов³⁴ Волоколаки принимают вид парней во время святок³⁵

Ветреник — нечистый дух, не злой, а игривый, являющийся в виде вихря и в виде пара, врывающегося клубами в теплую избу, когда отворяет дверь на мороз³⁶

Различие между демонами, принявшими личину парней, и парнями, принявшими личину демонов, стирается: ветреник вывается в дом так же, как ряженный, и вместе с ним. Приведем наблюдение Л. М. Ивлевой и М. Л. Лурье, касающееся психологии переживания святочного ряженья участницами — девушками, которым, в первую очередь, и было адресовано это обрядовое поведение: «разницу в восприятии демонических персонажей ряженья и соответствующих мифологических существ... невозможно объяснить лишь ссылкой на игровую условность, с которой сопряжено окрутничество. Дело в том, что для носителя традиционного сознания ряженный *черт* не менее (в некоторых случаях, пожалуй, даже более) страшен, чем "настоящий" По народным представлениям, опасность, исходящую от любого демона, можно магически нейтрализовать, владея необходимым знанием... Естественно, эти приемы "бессильны", когда речь идет о контакте с ряженным: "от этого (имеется в виду окруженный чертом, от которого женщины прячутся по углам. — Л. И., М. Л.) ни крестом, ни пестом не отобьешься" При этом страх перед окрутником основывался не только на угрозе непосредственного "оскорбления" действием... Помимо этого не ряженные боялись, что будут вовлечены в непристойное, срамное действие. Иначе говоря, для них был характерен страх, основанный на стыдливости»³⁷

В святочной традиции основными эмоциями, которые переживались девушками, присутствующими при действе ряженных, были страх (вызывающий смех), стыд, и любопытство; сам же ряженный воспринимался как перестав-

³⁴ ФА СПбГУ, кол. 1: Фольклор Архангельской обл., Пинежское собр., ед. хр. 18, № 1.

³⁵ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 31, л. 6.

³⁶ Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 36.

³⁷ Ивлева Л. М., Лурье М. Л. Ряженный-демон, ряженный в демона... С. 71—73.

ший быть собой, впустивший в себя черта и потому непредсказуемый и страшный в своих действиях, нарушающих рамки человеческого / правильного поведения.

Те же демонические черты обнаруживает суженый в волшебных сказках. Для большей точности выводов мы используем сказочные тексты, зафиксированные на той же территории (северо-запад России), что и приведенные выше этнографические описания.

В сказках о чудесном супруге (АТ 432, АТ 435)³⁸ девушка познает своего суженого дважды — сначала как существо нечеловеческой природы, оборотня — птицу, чудовище, медведя, ужа и др. — и только после преодоления ею границы и связанного с ее пересечением испытания, долгого пути (три посоха железных) и долгого поста (три профоры железных) — как человека.

Наиболее ярко интересующая нас тема разрабатывается в сказках о мачехе и падчерице, в сказках, адресованных младшим девочкам (находящимся на границе детства и девичества)³⁹ Они образуют описывающий первую фазу возрастной инициации «протосюжет», в котором испытующий / искушающий лишь спорадически обретает качество будущего жениха. Это сказки, которые чаще всего не заканчиваются свадьбой. Сюжет, завершающийся свадьбой, может составлять второй ход таких сказок, что делает их схожими с упомянутыми выше сказками о чудесном супруге⁴⁰.

³⁸ См.: Восточнославянская сказка. С. 133—134.

³⁹ О том, что эта группа сказок может быть названа женской не только по героине, но и по сфере бытования, позволяет судить статистика сказителей: из 87 сказок, вошедших в сборник «Русские народные сказки о мачехе и падчерице», только 9 записаны от мужчин, прочие — от женщин. Из последних большая часть — старше 60 лет, меньшая — девочки 7—13 лет.

⁴⁰ Ближайшим ритуальным контекстом для сказок этого типа могут служить зафиксированные на Русском Севере обряд первой кудели и практически совпадающий с ним обряд первого месячного очищения. Первую выпряденную пряжу девочки бабушка или дедушка бросали в печь, и пока та горит, девочка должна была сидеть голым задом в снегу на дворе, так же поступали мать или старшие девушки с ветошью при наступлении месячных. Отметим, что в обоих обрядах маркировано время года — зима, что не позволяет счесть эти ритуалы окказиональными (Адоньева С. Б., Бажкова Е. В. Функциональные различия в поведении и роли женщины на разных этапах ее жизни. С. 205).

Набор неантропоморфных демонических существ, испытующих героиню этих сказок, совпадает с тем, который составляют святочные демоны — раскаленная печь в нежилом доме, свиная или бычья туша, кобылья голова, медведь, леший и пр.⁴¹ Так, например, одна из рассказчиц сказки на сюжет «Морозко», Анна Марковна Антонова, пояснила события сказки так: «Старухину-то дочку заморозил дедушка. Это был дедушка лесной, нам он не покажется»⁴².

Набор атрибутов, устойчиво сохраняющийся от сказки к сказке, напрямую связывает эти сказочные тексты с обстоятельствами святочных девичьих гаданий. Восемилетняя девочка, рассказчица сказки о Морозке⁴³, называет целый ряд ритуальных элементов и формул, устойчиво повторяющихся в этнографических описаниях святочных гаданий.

Сказка	Этнографическое описание
<p>«Мужик, свези ету девочку на гумно... Свезли в гумно. Пришла ночь. Ей стало холодно. Трешит мороз. Морозец, трящи не трящи, я — голая, босая, без поясу».</p>	<p>«Ходят гадать на ладонь гумна. На ладони <u>остается девица в сорочке с распущенными волосами и пьютися к овину...</u>» (НГ С. 357) «Снимают пояс, хлещут им о порог и говорят: "Пояс, пояс, укажи жениха и поезд"» (НГ С. 300).</p>

Отметим, что наиболее неясным в сказках, разрабатывающих сюжет «Морозко», оказывается тот момент, который должен определять мотивы действий испытующего дарителя: в чем, собственно, состоит испытание — сказка не объясняет. Общей можно счесть тему *терпения*, никогда не называемую сказкой прямо, но закрепленную в ответной формуле героини (на вопрос Морозка — тепло ли тебе?): «Божье тепло — Божье холодно»⁴⁴ Специфическими оказываются и характеристики действия Мороза:

⁴¹ См.: Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе.

⁴² Вологодская обл., Белозерский р-н, Шольский с/с, д. Митино, Антонова А. М. 1906 г р. Записали: Мигунова Е., Пироговская М., 06.07.97

⁴³ См.: Русские народные сказки о мачехе и падчерице. № 1. Далее в тексте: номер сказки и страница. Соответственно: НГ — Народные гадания.

⁴⁴ Из сказки А. М. Антоновой, см. выше, примеч. 42.

<p>«<u>Попрыгивае, поскакивае, на кра- сну девушку посматривае</u>» (№ 2. С. 13).</p>	<p>Прыгают и скачут, ходят с ду- биной, шиплют девок ряженые.</p>
<p>«Сложила ручки так, сидит. А мороз! Два мороза. Мороз Красный Нос и Мороз Синий Нос. Ходят, по деревьям <u>постукивают, палочкой при- щелкивают</u>, к Настеньке подойдут, <u>прищипнут, шипнут</u>» (№ 5. С. 20). «Морозко, морозко <u>по елочкам по- скакивает</u>, девушкам-девушечкам в головушку пококивает. Марья-Ку- шарья, как-кокорек, тепло ли тебе, холодно ли тебе? А в руках у него дубина» (№ 10. С. 27). «Ночью мороз такой подошел, как ударит — в избе углы затреща- ли» (№ 3. С. 16).</p>	<p>Прямо такое «скакание по ель- ничку» связано с темой свадьбы в подблюдных песнях: «<u>Скачет</u> груздочек <u>по ельнич- ку.</u> / Ищет груздочек бяляночку, / Не груздочек скачет — дворянский сын» (НГ С. 541). Стучат по углам дома, ходят с дубиной — колядовщики, стучат та- ким образом по углам домов, изго- няя демонов из деревни. И, наобо- рот, стучит по внешним углам до- ма леший, пугая заночевавшего на лесной делянке охотника.</p>

Семантическими атрибутами появления испытующего девушку демона в сказке служат холод-мороз, ночь-тьма, темный лес или нежилое место — овин, баня, то есть святочное время и места девичьих вызываний суженого. Устойчивым семантическим элементом, объединяющим святочное поведение и сказку, оказывается изменение героиней облика за счет новой одежды — «вся в золоте» (ср. в подблюдных песнях: «уж я золото хороню...»), ее смиренное отношение к холоду⁴⁵, эротический подтекст в отношениях с мифологическим персонажем, поминальные действия (блины на помин), совершаемые в ее отчем доме. Каждое из перечисленных действий имеет параллели в календарной обрядности. Наряду с упомянутыми выше ритуалами первой кудели и первых месячных очищений, связанными с испытанием холодом, можно привести и другие: «Девушка на Новый год надевает на ногу чулок, обливает на колодце водой, морозит немножко и, ложась спать, говорит: "суженый-ряже-ный, приходи чулок снимать"» (НГ, 309).

Печенье блинов:

«В Крещение девушки пекут блины и, набравши сору в подол, идут вдоль улицы, первый попавший мужчина —

⁴⁵ Нечувствительность к холоду отмечена и интерпретирована Т. М. Николаевой как специфическая характеристика пушкинской Татьяны. См.: *Николаева Т. М.* Текст. С. 338—352.

свекор, женщина — свекровь. Если попавшийся — знакомый, с ним съедают блин» (НГ С. 185).

«Девушка кладет под постель своей матери сковороду и сковородник так, чтобы та не знала, со словами "Суженый-ряженый, приходи к теще блины есть"» (НГ С. 254).

В Касимовском районе Рязанской губернии на Святках «деды каленые» (ряженые мужчины и парни) вытаскивают девок на улицу, «валят в снег, задирают подол и натирают снегом между ног. Девушка, подвергнутая таким манипуляциям, отряхивается от снега и, произнеся: «Спасибо, дедушка родимый!» — убегает обратно в избу»⁴⁶

Постоянным персонажем этих сказок оказывается собачка/кошка, которой сказочная мачеха отдает первый поминальный блин (тот, который комом и который отдается духам родителей или домовому во время рождественской поминальной трапезы). Собачка эта знает судьбу: «Собака лежит под лавкой и говорит: "Тяф, тяф, старинову дочь в злате-серебре везут, а старухину дочь женихи не берут"» (№ 3. С. 16).

В святочную ночь «полющие снег» (снег набирали в подол — опять непосредственный контакт тела, не защищенного одеждой, и снега) должны были вызвать именно такой, «судьбоносный» лай собаки: «Подем снег на собачий след, где собаки залают, туда замуж отдадут» (НГ С. 390—397).

В одном из сказочных текстов, в финале, маска «мороза» оказывается снятой. Несмотря на то что во второй раз старик отправляется за мачехиной дочкой, мачеха, которой не положено ожидать негативного финала, тем не менее, «блины опять пекет. А кошка рядом сидит, а кошка: "Тяв, тяв, тяв. Старинову дочку седни женихи придут, а старухину дочку косточки везут"»

— Уйди, холера!

Как даст сковородой кошке, да и убила кошку Глядит: еде лошадь. Своя. Еле не еле. Везут покойника. Но охали-охали. Она-то. А хоронить надо. А Настенька видит, что дело-то не уха, ежели похоронят у ее сестру, так она и живет ее...» И здесь рассказчица в три хода восстанавливает смысловую связь, обычно скрытую сказкой:

⁴⁶ Морозов И. А. Игровые формы свадьбы в системе традиционных «переходных» обрядов. С. 21—27.

«А она уж познакомилась там с парешком. Парень не простой, а королевич — ездил по лесу и все это видел! — Не мороз морозил, а парень морозил!» (№ 5. С. 22).

В традиционных текстах сюжет «суженый — ряженный — демон» разворачивается в двух жанровых регистрах: в быличках о святочных гаданиях и в волшебных сказках. Оба жанра «работают» на один и тот же жизненный сценарий. Мистическое ожидание жениха /ожидание мистического жениха, определяющее этот возрастной этап женской жизненной истории, должно быть пережито иницилируемой и усвоено ею в традиционных семантических категориях. Бесовская, «воздушная» природа суженого обнаруживается в обоих жанрах. В быличках контакт с ним представлен как чреватый смертельной опасностью мистический опыт, тем не менее, предусмотренный традицией для начала женской жизни, для времени «ожидания».

Сказка изображает эту встречу как необходимую переходную ситуацию, посредством которой ожидание суженого и связанный с этим состоянием возрастной психологический перелом должны быть пережиты в архетипических символах традиции: холод, ночь, мороз, пустынное место, лес, дом в лесу, присутствие кого-то невидимого, монструозные образы человеко-зверей⁴⁷ Образы, знакомые девочке и до этой посвятительной ситуации — по сказкам о животных, потешкам, байкам, играм, своим и чужим рассказанным снам⁴⁸ — обретают в этих текстах скрытое до сих пор значение.

⁴⁷ Ср. «кобылячью голову» в рассматриваемых сказках и ритуальное вождение кобылки, рusalки, где верх — животное, низ — мужчина.

⁴⁸ Ср.: детская игра «хоронение золота»: «Много народу посадят. Адна прячет стекалеечку. А другая отгадывает, какая-нибудь девочка. Гаварят:

Хороню я золото,
Хороню я серебро,
Цисто серебро пропало,
Все закуржавело.
Меня мать будет бить,
Сударями колотить.

Если отгадает, то идет женишка искать. Ани спрашивают: "В той стороне? По этой?" (то есть по какой стороне живет женишок). Ана скажет. Ани отгадывают, какой мальчик». См.: Детский фольклор в работах 1930-х годов. С. 250.

Они становятся элементами того символического языка, на котором после этой посвянительной ситуации — прошедшие ее — могут говорить на другие темы⁴⁹ Последнее, на наш взгляд, и может объяснить природу появления семантических элементов, традиционно связанных с темой суженого, в ахматовской «Поэме без героя».

О поэме, в том числе и о ее герое, писали много⁵⁰ И тем не менее, мне кажется, что некоторые темы ее становятся более понятными в контексте приведенного выше антропологического экскурса. Сюжет о суженом, описывающий один из этапов становления личности женщины, архетипические образы, оформляющие этот сюжет в русской традиции, — один из планов поэмы.

«Посвящение третье и последнее», которым снабжает автор свой текст в последних редакциях, имеет подзаголовок — *le jour de rois* (день царей, путешествие волхвов), который связан с датой, поставленной после текста — 5 января (или 18 января нового стиля — крещенский сочельник).

Человек, который входит, «не станет милым мужем», он — был принят «случайно за того, кто дарован тайной». Этот человек — «опоздает ночью туманной / новогоднее пить вино», что происходит в *крещенский вечер* и при *венчальных* свечах. (Венчальные свечи — обязательный элемент святочной ворожбы с зеркалами.)

С посвящением перекликается, противореча ему, эпиграф к первой главе 1 части — «С Татьяной нам не ворожить...», также появившийся лишь в последней редакции поэмы. В новогодний вечер к автору вместо того, кого жда-

⁴⁹ Описанный принцип возрастания символов присущ не только сказкам характеризуемой группы, см. напр., животные сказки о коте, петухе и лисе (61В) и мальчике и ведьме (327 С, F), где общая посвянительная схема просматривается через последовательное переименование действующих лиц — от зооморфного к антропоморфному.

⁵⁰ О герое см.: *Лосев Л.* Герой «Поэмы без героя». С. 109—123. *Кармазан Н. С.* Мотив «мертвого жениха» в «Поэме без героя» Анны Ахматовой. С. 41—45; *Цивьян Т. В.* Заметки к дешифровке «Поэмы без героя»; *Виленкин В.* Образ «тени» в поэтике Ахматовой. С. 57—76; *Тименчик Р. Д.* К семиотической интерпретации «Поэмы без героя»; *Смирнов И. П.* Поэтические ассоциативные связи «Поэмы без героя». С. 228—230; *Топоров В. Н.* «Поэма без героя» в ритуальном аспекте. С. 15—21.

ли, вместо того, для которого зажгли «заветные свечи», который, как и положено суженому, «во всех зеркалах отразился» (Ахматова. С. 174), приходят ряженные. В одной из редакций они женихи-мертвецы, бесы, которые «назначают своим Светланам / Дня последнего крайний срок» (Ахматова. С. 629).

Не для них здесь готовился ужин
И не им со мной по пути.
Хвост запрягал под фалды фрака...
Как он хром и изящен...
Однако,
Я надеюсь, Владыку Мрака
Вы не смели сюда привести?

Ахматова. С. 173

Итак, ряженные — черти, между ними — сатана.

С детства ряженных я боялась,
Мне всегда почему-то казалось,
Что какая-то лишняя тень
Среди них «без лица и названья»
Затерялась...

Ахматова. С. 174

Тема тени «без лица» достаточно явно соотносится с приведенным выше устойчивым атрибутом суженого — невидимостью-безвидностью.

Суженый, Жених, невидим, но слышим — прямая отсылка к святочному гаданию:

Слышу шепот: «Прощай! Пора!
Я оставлю тебя живою,
Но ты будешь м о е й вдовою,
Ты — Голубка, солнце, сестра!»

Там же

Последняя тема, имеющая в поэме свой внутренний сюжет и несколько раз возникающая в тексте, думается, — об искушении, о той самой прелести прелестного друга, прелести духовной, которая одержимой ею мнится как избранничество⁵¹

⁵¹ Т. М. Николаева предлагает трактовать образ Татьяны подобным образом: «В душе твой голос раздавался...» Для провинциальной девушки

Вся поэма — про настоящее, которое длится и длится, не случайно она писалась и переписывалась несколько десятилетий. Прошлое же используется как маски, как знаки символического языка. Они примеряются к не отменяемому настоящему — дабы его отменить, прекратить, закончить, наделить сюжетом⁵². Но длящегося настоящее — к чести, честности и мужеству автора — не верстается в приписываемые ему сюжеты (голубка и Жених, актерка и Иван царевич), но меняет свое будущее, меняет сценарий⁵³. Именно по этой причине у автора появляется новый двойник в третьей части. «Там в поэме, — записала Ахматова в дневниках (31 мая 1962 г.), — у меня два двойника. В первой части — "петербургская кукла, актерка", в третьей — некто, "в самой чаще тайги дремучей" Во второй части (т. е. в "Решке") у меня двойника нет... Там я такая, какой была после "Реквиема" и 14 лет жизни под запретом».

В одной из масок-сюжетов ряженой-суженой становится героиня:

Как копытца топчут ножи,
Как бубенчик, звенят сережки,
В бледных локонах злые рожки,
Окаянной пляской пьяна...

Ахматова. С. 178

В этом сюжете «без маски», напротив, герой — «Ты, Иванушка древней сказки, / Что тебя сегодня томит?! / Сколько горечи в каждом слове, / Сколько мрака в твоей любви...» (Ахматова. С. 179) В вариантах — «сколько срама в твоей любви» (Ахматова. С. 636). Срам и мрак потому, что эта любовь не для той игры, не для «козлоногого» сюжета? Отметим также и то, что слова «срам» и «мрак», варьируе-

этот текст странен и необычен; для почти визионерки... это вполне правильное сообщение об узнавании». См.: *Николаева Т. М.* Текст. С. 338.

⁵² Превращение своего адресата в персонаж — единственный способ порождения истории для собственного прошлого, именно этого никак не происходит в поэме: «В поэме затуманено различие "героев" и "адресатов": повествование часто соскальзывает с формы третьего лица на второе (обращение)» (*Лосев Л.* Герой «Поэмы без героя». С. 114).

⁵³ Думается, что именно эта особенность — претворение сценария — и позволяет квалифицировать поэму как ритуал. См.: *Топоров В. Н.* «Поэма без героя» в ритуальном аспекте. С. 15.

мые в тексте поэмы, — ключевые для женского святочного «переживания» (см. приведенные выше наблюдения Л. М. Ивлевой и М. Л. Лурье).

В главе второй маска-сюжет примеряется герою. Невидимый становится видимым в глазах героини, когда ему, невидимому всегда, приписываются известные черты:

На стене его твердый профиль.
Гавриил или Мефистофель
Твой, красавица, паладин?
Демон сам с улыбкой Тамары,
Но такие таятся чары
В этом страшном дымном лице:
Плоть, почти что ставшая духом,
И античный локон над ухом —
Все таинственно в пришлеце.

Ахматова. С. 182

Он — который «слал ту черную розу в бокале», он же — встретившийся с Командором. Он же — вестник благий Гавриил (свидетель избранничества) и он — Сатана. Последние описания ироничны: романтический образ рокового красавца тиражирован, банальность этого сюжета унижительна, но, тем не менее, чары этого образа — при «красавице», именно это вызывает иронию.

И потому хозяйка (не желая быть героиней этого сюжета) отменяет игру: «Так плясать тебе — без партнера! / Я же роль рокового хора / На себя согласна принять» (Ахматова. С. 182). Но, объявив свой отказ от этого — матриониального — сюжета, автор немедленно называет свою новую роль в известном нам по фольклорным контекстам сюжете об испытании: «Твоего я не видела мужа, / Я, к стеклу приникшая стужа...» (Ср.: Мороз, Метелица, Баба Яга). Старшая, Хозяйка, Испытывающая — та, которой открыто будущее других, та, у которой есть только личное прошлое, но нет личного будущего (ее настоящее и будущее — «мы», которое появится в конце поэмы).

Ты не бойся — дома не мечу. —
Выходи ко мне смело навстречу —
Гороскоп твой давно готов...

Ахматова. С. 184

Текст поэмы «стоит» в точке перехода, высокой точке, открывающей вид назад, к саду разбегающихся дорожек, каждая из которых предлагает прошлому свой сюжет. «Для Ахматовой достаточно рано стало актуальным глубоко личное сопоставление собственного творчества и — более широко — собственной судьбы с некоторыми общепризнанными и особо ценимыми в ее эпоху и ее кругу литературно-художественными образцами...» — отметила Т. В. Цивьян⁵⁴. Один из таких, заданных культурной традицией как общее и прожитых как личное, жизненных образцов — искусительный сюжет суженого. Тем, кто находится на этапе нового жизненного перелома, в точке «горы», сюжет «суженого во мраке» переживается как один из вероятных сюжетов для прошлого и *стыдных* для настоящего. Интерпретация поэмы как поминального ритуала, предложенная В. Н. Топоровым⁵⁵, относится именно к этой точке плача, где «я» — «старшая», «стужа», где индивидуальная роль превращается в общую судьбу, а общая судьба выговаривается = творится сольным голосом плачущей, так же как это происходило и происходит в русской народной поминальной традиции⁵⁶

Напомним одну из ремарок: «Над кроватью три портрета хозяйки дома в ролях. Справа она Козлоногая, посередине — Путаница, слева — портрет в тени. Одним кажется, что это Коломбина, другим — Донна Анна» (Ахматова. с. 180). Личность меняется, сюжеты (роли) могут становиться не по размеру, как юношеский наряд для взрослого человека. Кризисной точкой оказывается состояние путаницы (героиня-Путаница — посередине), когда мы отбрасываем в прошлое тень сегодняшнего силуэта и, путаясь в разных источниках света, видим, что тени — три и что они — разные.

⁵⁴ Цивьян Т. В. Кассандра, Дидона, Федра (античные героини — зеркала Ахматовой). С. 29. Представляется, что психологическая работа с образцами судьбы может быть рассмотрена не только как персональная особенность, но как особенность эпохи. Об этом — в следующем очерке.

⁵⁵ См.: Топоров В. Н. «Поэма без героя» в ритуальном аспекте.

⁵⁶ Герасимова Н. М. Поэтика плача в похоронном причитании. С. 3—28.



КАТЕГОРИЯ НЕНАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ: культурные сюжеты и жизненные сценарии

Направо ехать — богатому быть,
налево — несчастливому очень.

Из волшебной севернорусской сказки

«**В**ремя вынашивает свои перемены» — лейтмотив романа Томаса Манна «Волшебная гора». Пространство чревато сюжетом — любимая идея В. Н. Топорова, прослеживаемая во многих его работах¹

Но где же находится тот, кто видит это беременное время, где располагается наблюдатель пространства, порождающего свои сюжеты? Он принял привычное для современного сознания допущение и, совершив невозможное, вывел себя за рамки хронотопа.

Ю. М. Лотман отношение между прошлым и будущим и личностную и внеличностную, коллективную ориентацию

¹ Ограничимся одним примером: «Постоянное и актуальное присутствие моря (более полное и активное, чем где-либо еще в Средиземноморье), с трех сторон окружающего Балканы, причудливо выстраивающего линию побережья и глубоко вдающегося внутрь суши, неотвратимо ставит перед Балканами со всей конкретностью и насущностью некий ключевой вопрос-вызов, на который нельзя не отвечать и который, приглашая homo balcanicus выйти из "своей" обжитости, уютности, "укрытости"-потаенности в сферу "открытости", заставляет этого "балканского человека" задуматься над проблемой судьбы, отношения высшей воли и случая, жизни и смерти, опоры-основы и бессосновности-бездны, над самой стратегией существования "перед лицом моря"...» (Топоров В. Н. Эней — человек судьбы: к «средиземноморской» персонологии. С. 6).

в выборе поведения ставил в зависимость от письменного или устного типа культуры: «Письменная культура ориентирована на прошлое, устная — на будущее: огромную роль в ней играют предсказания, гадания и пророчества. Благодаря этому бесписьменная культура переносит выбор поведения во внеличностную область»²

Примечательно то, что и здесь настоящее оказалось утраченным. Отнести же это правило исключенного настоящего к характерологическим чертам культуры не представляется возможным, поскольку та же письменная, русская, XX в., культура дает и совершенно иные образцы отношений со временем. А. А. Ухтомский в одном из писем 1928 г. пишет об этом так:

Однако что ни делается, все к лучшему. Это значит, во-первых, что все совершающееся имеет свой смысл и достаточные основания в нас и вне нас, а во-вторых, что все совершающееся надо уметь направлять к лучшему. Уметь понимать прошлое, чтобы направлять настоящее к будущему, — вот последняя мудрость не на словах, а на деле, в которой каждый из нас представляется лишь всплеском волны, переносящим энергию из великих заветов предков к прекрасному будущему человечества... Каждый из нас, каждый всплеск волны — страшный ответственный участок волнения³

Не существует прошлого вообще и будущего вообще. Есть прошлое, которое позади нас, и будущее, которое впереди⁴ Или наоборот: предки — те, которые впереди, потомки — соответственно потом⁵ Все зависит от того, как мы расположимся в точке нашего настоящего и захотим ли вообще эту точку заметить. Формы жизни, индивидуальной и коллективной, во многом определяются именно этим: выбором положения тела в отношении времени.

Также и история никогда не бывает историей вообще, она всегда чья-то история: она не может разворачиваться ина-

² Лотман Ю. М. Несколько мыслей о типологии культур. С. 12.

³ Ухтомский А. А. Интуиция совести. С. 282.

⁴ Ср.: «Что сделано, того не воротишь, то слилось уже с безграничным, вечно живущим, вечно деятельным миром, то вместе с ним приносит людям пользу или вред, явно либо тайно, на вечные времена» (Карлейль Т. Этика жизни. С. 296).

⁵ Напр.: «предки — [предки. пск. твер.] м. мн. будущее, что впереди, что еще перед нами. Предки дело выкажут. На предки этого не делай. Предки у Бога в руках» (Даль П. В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. Стб. 1007).

че как из точки «я — сейчас», из точки настоящего, причем такого, которое кем-то переживается:

Каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? Каким образом растет прошлое, которого уже нет? Только потому, что это происходит в душе и только в ней существует три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает... Я собираюсь пропеть знакомую песню; пока я не начал, ожидание мое устремлено на нее в целом; когда я начну, то по мере того, как это ожидание обрывается и уходит в прошлое, туда устремляется и память моя. Сила, вложенная в мое действие, рассеяна между памятью о том, что я сказал, и ожиданием того, что я еще скажу. Внимание же мое сосредоточено на настоящем, через которое переправляется будущее, чтобы стать прошлым. Чем дальше и дальше движется действие, тем короче становится ожидание и длительнее воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет вовсе: действие закончено; оно теперь все в памяти. То, что происходит с целой песней, то происходит с каждой ее частицей и с каждым слогом; то же происходит и с длительным действием, частицей которого является, может быть, песня; то же и со всей человеческой жизнью, которая складывается, как из частей, из человеческих действий; то же со всеми веками, прожитыми «сынами человеческими», которые складываются, как из частей, из всех человеческих жизней⁶

Надвигающееся будущее может быть «исполнено» в настоящем так же, как исполняется песня в описании св. Августина: текст ее располагается вне временного потока, он служит образцом для данного, но не единственного исполнения. «Исполнитель» такого настоящего целиком предопределен существующим до момента исполнения «текстом».

Мы назвали такие «тексты» культурными императивами, сознательно уходя от термина «миф» во избежание посторонних коннотаций. Как способы и варианты разыгрывания жизненных историй они образуют совокупность заданных культурной традицией жанровых регистров (сценариев/фреймов)⁷, выбор которых позволяет иметь п р е д с к а -

⁶ Аврелий Августин. Исповедь. С. 229—230.

⁷ Ср.: «Сценарий — структура, описывающая определенную последовательность событий в данном контексте... Взаимосвязанное целое, состоящее из "дыр" и указаний относительно того, чем они могут быть заполнены. То, что заполняет одну дыру, влияет на то, что может быть в другой» (Шенк Р., Абельсон Р. Сценарии, планы и знание). О культурно обусловленных сценариях см.: Везбицкая А. Концептуальные основы психологии культуры. С. 392.

зуемое будущее⁸ Приведем цитату, в полной мере рифмующуюся с высказанным предположением:

...Дальнейшее — есть реальное существование Левы и загробное — героя... Здесь, за этой границей... все приблизительно, зыбко, необязательно, случайно, потому что здесь не действуют законы, по которым мы жили, пишем и читаем, а действуют законы, которых мы не знаем и по которым живем. <...> Наша жизнь есть тeneвая, загробная жизнь литературных героев, когда закрыта книга... Впрочем такая гипотеза подтверждается самим читателем. Потому что если увлеченный читатель сопереживает написанное в прошлом о прошлом как реальность, то есть как настоящее (причем почти как свое, личное), то нельзя ли софистически предположить, что настоящее героя он воспринимает как свое будущее?⁹

А вот пример, подтверждающий, на мой взгляд, высказанное автором романа «Пушкинский Дом» предположение:

Было это, наверно, лет 10 уже назад. В чудном городе Смоленске собиралась нас, как всегда, большая компания, и кто-то, я уже не помню кто, предложил вызывать духов.

Все на самом деле слабо соображали, как это делается, каждый знал часть, что нужно делать.

Мы рисовали какой-то вокруг блюдечка круг с какими-то буквами и цифрами, должны были сказать какое-то заклинание. Вот. Какое... И говорить духа, какого мы хотим вызвать. Мы хотели вызвать дух Пушкина, единственный писатель, какого мы знали и представляли, кто это такой. И мы сказали заклинание и, в общем, что-то на это блюдечко сверху, по-моему, ставилось. Мы задавали какие-то свои вопросы и что-то там, я уже не помню, что-то вертелось, потом как-то читали все по этим буквам, которые там, получалось. Я уже... Вопросы, конечно; детские, дурацкие, там.

[Например?]

Что, случилось потом с Русланом и Людмилой что-то? Что-то в этом роде. Потом.

Тогда, благодаря моему дедушке, который мне все время читал постоянно Пушкина, я там одна из немногих спросила про Дубровского, по-моему, там что-то. Почему Маша отказалась, и встретились ли они потом? Ну что-то вот в этом роде. Я уже, уже очень плохо помню, чем это закончилось. Помню только, что, ну, получилось примерно так, как я себе представляла, что, конечно же! Маша с Дубровским потом встретились, естественно.

⁸ Ср. понятие «нарративного ожидания», предложенное И. Сандомирской. См.: *Сандомирская И.* Стереотип как суждение vs стереотип как нарратив. С. 107—109.

⁹ *Битов А.* Пушкинский дом. С. 316

Этот мерзкий, противный старый дядька, он потом умер, вот. И Маша долго и счастливо жила с Дубровским. Это единственное, что я запомнила что-то хорошо. Дальше я вряд ли что-нибудь еще вспомню.

[А сколько вам было лет?]

Лет по семь, наверно. Где-то вот так¹⁰

Наличие сценариев и выбор одного из них не означает того, что в начале действия известна развязка: речь идет о том, что при выборе завязки мы уже ввергаемся в определенный жанровый тип строения сюжета: детектив начинается с убийства, сказка — с нехватки чего-либо, баллада — с недозволенного желания. Отметка, появившаяся на двери дома, может быть интерпретирована как страшный знак inferнальных сил (мистический триллер), как отметка грабителей (детектив), как тайный знак куртуазного внимания (мелодрама) и пр. Жизненная интрига определится в зависимости от того, какой из регистров будет избран владельцем дома для интерпретации установленного факта. Сказки могут быть со счастливым и грустным концом, но тем не менее мы определяем такие истории как именно сказки.

Жизненные сценарии с точки зрения их поведенческой реализации исследуются психологами. Для интерпретации единицы социального взаимодействия (интеракции) используется фольклорно-литературный сюжетный фонд¹¹, а именно то, что и было названо культурными императивами — набор «жанровых» моделей, образцов, актуальных для конкретного этноса и определенной социальной эпохи.

Если эфир жизненных сценариев практически неуловим для анализа, поскольку весь расположен в области интенции, то реализации таких сценариев зачастую оказываются предметом рефлексии¹²:

¹⁰ Ксения, 1979 г. р. (Ленинград), запись Пономаревой М. В., 25.01.99, СПб.

¹¹ Сценарный аппарат, по определению Э. Берна, состоит из нескольких элементов: «Итог, или проклятье, предписание, или "стопер" провокация, или толчок... Если родители постоянно бранят ребенка, даже на словах желают ему смерти, то сценарной "валютой" могут стать именно эти слова. Сценарную валюту нужно отличать от темы сценария. Многие темы жизненных сценариев в основном те же, что и в волшебных сказках: любовь, ненависть, благодарность и месть. Любую из валют можно использовать, чтобы выразить одну из тем» (Берн Э. Игры, в которые играют люди: психология человеческих взаимоотношений. С. 225).

¹² Из письма матери вологодского поэта Андрея Тень (Гордеева) (1964—1995): «Я не работаю и поэтому есть возможность 3—4 раза в неделю

А вот когда были маленькими, скажем где-то в классе пятом, ну, обычно девочки перед сном, ложась спать, думают: «Вот хорошо бы жить в таком-то веке, чтобы ты была принцессой...» Прокручивают какой-то сюжет в голове, чтобы что-то необычное происходило, чтобы в тебя кто-то влюблялся. (Это) скорее не истории, а, как бы это сказать, я беру кусочки того, что мне нравилось в прошлом, и добавляю к ним хороший конец¹³

Из дневника:

...В тишине вдруг слышится легкий стук, точно по стеклу..., я прислушиваюсь и решаю, что стучат в окно... И мне вдруг приходит в голову, что это, верно, какой-нибудь «путник» заблудился и стучит к нам в окошко... Вероятно, вспомнив сказку про то, как кто-то получает от какой-то старухи-ведуньи клубок ниток, по которому он всегда найдет дорогу куда следует, — я, недолго думая, открываю ящик нянинного стола, стоявшего между окнами, где лежат несколько клубков, и, выбрав самый большой, лезу на стул и стараюсь раскрыть форточку¹⁴

О том, что традиционные сказки используются в качестве основы для жизненных сценариев, можно судить по тому, как используют дети услышанные сказки. Г. С. Виноградов заметил:

Не раз засвидетельствовано, что дети не решаются рассказывать сказки своих пестунов: возможно они боятся, что в своем исполнении лишат сказку улавливаемого смысла и художественной полноты. Но для себя или реже для узкого круга лиц эти сказки исполняются в действии, переходят и преобразуются в игру, в драматическое произведение.

Никому неведомый мальчик из «низенького пузатенького домика в восемь окошек по улице» — Иван Царевич. «Деревянный коняжка с мочальным хвостом» — быстрый добрый друг. Серый волк, конечно, добудет «ослепительную жар-птицу с алыми яхонтами вместо глаз и с бурмицким зерном в клюве...» Так переживается сказка: отменяется текст, но живут воплощенные сказочные образы и исполняются сказочные действия...

Вывод, к которому приводят эти и подобные наблюдения, — тот, что сказка является действенной не только в мо-

ходить к нему (на могилу. — С. А.). Иду по дороге и думаю: Господи, какую страшную выдумала я себе долю — будто сыночка нет. И тут же сама себя одергиваю: нет, его нет...»

¹³ Записано от группы девочек 14—15 лет, 1994 г., летний лагерь «Маяк», пгт. Сосново, Ленинградская обл.

¹⁴ *Черткова А. К.* Из моего детства: (из воспоминаний). С. 50—51.

мент действия, в момент ее сказывания; действие ее может длиться неопределенно долгое время, неопределенно долгие сроки: сказка не только *дается* (намеренно) исполнителем-мастером, — она (помимо сознания и намерений сказителя) *задается*¹⁵

Другой, в отличие от сценарной, формой бытия культурных императивов оказывается заданное прошлое.

Механизм этот можно представить следующим образом.

1. Существуют составляющие аксиоматический фонд социума императивы. Например: 'для любящих смерть не преграда' 'человек переживает себя в своих делах и народной памяти' и пр. Такие формулы предписаны так же, как формы языка.

2. Императивы могут «разыгрываться» человеком или группой в определенном жанровом регистре (то, что было названо выше сценарностью). Поскольку сценарные проявления — область будущего, мы можем проиллюстрировать это положение только их речевыми реализациями (литературными или околотитературными).

Так, например, второй из названных выше императивов может быть реализован в жанре автоэпитафии, записанной в 1994 г. от жительницы Белозерского района Вологодской области: «Поэма — не поэма, монолог — не монолог, а я называю что надгробные стихи:

...Вы у гроба рядом посидите
И поплачьте горячей слезой,
И в душе обо мне поскорбите —
Ведь для вас не была я лихой.
Ростила я вас и любила
И учила вас только добру...»¹⁶

Или в известном тексте пушкинского «Памятника»: «Нет, весь я не умру, душа в заветной лире мой прах переживет...» Или — уже в качестве ритуального текста — в виде особого внимания к производству надгробного монумента и системы мемориальных досок.

Характер отношений человека со временем и судьбой определяется, во многом, именно этим моментом: выбором

¹⁵ Виноградов Г. С. Сказки как источник детского поэтического творчества. С. 262.

¹⁶ ФА СПбГУ, кол. 2, Белозерское собр. ед. хр. 23, № 17—100.

жанрового регистра. В сказке эта ситуация эксплицирована: «Подъезжает к горе... На горе стоит столб, на столбе подписано три дороги: по одной дороге ехать, сам сыт будешь, конь голоден; по другой дороге ехать — конь сыт, сам голоден; по третьей дороге ехать — самого убьют»¹⁷

То, что вмещается культурой — набор жанровых регистров, составляющих область предложения, — может быть принято или отвергнуто¹⁸ Так, можно пойти в зеленый сад гулять, как это делает опрометчивая царская дочка в сказке, и в результате ее уносит вихрь (он же — змей). Сравним ту же тему в литературном тексте:

Тоска любви Татьяну гонит,
И в сад она идет грустить,
И вдруг недвижны очи клонит,
И лень ей далее ступить.
Приподнялася грудь, ланиты
Мгновенным пламенем покрыты,
Дыханье замерло в устах,
И в слухе шум, и блеск в очах...

Пушкин. Евгений Онегин. Гл. 3. XVI

Можно не пойти в сад гулять, исполнить завещанное и сесть за кросна — как Феврония в древнерусской Повести о Петре и Февронии Муромских, — не поддавшись искушению заданным традицией сценарием.

3. Третий этап состоит в выборе сюжета для «обнаrodования» собственного прошлого. Индивидуальное, психологическое прошлое неизбежно формируется в виде сюжета: не имеющее развязки прошлое есть прошлое, не получившее объяснения. Оно длится, продолжая оставаться психологическим настоящим. Единственный способ свести с ним счеты состоит в том, чтобы подвергнуть его рефлексии, проинтерпретировать. Интерпретировать свое прошлое мы не можем иначе, как через возведение жизненной истории к тому или иному известному образцу. Собственно, это и означает — наделить прошлое сюжетом.

О том, что «категория ненастоящего времени» вовсе не является универсальной характеристикой литературного текста

¹⁷ Афанасьев А. Н. Русские народные сказки. Т. 2. С. 359.

¹⁸ Именно этот набор и является предметом общественного внушения. См.: Поршнев Б. Ф. Контрсуггестия и история. С. 5—29.

та, можно судить по тому, что литературный текст, в определенных случаях, способен расположиться в настоящем времени с завязкой до начала говорения (в прошлом) и развязкой, перемещенной за его предел (в будущем), например:

Я дважды пробуждался этой ночью
и брел к окну, и фонари в окне,
обрывок фразы, сказанной во сне,
сводя на нет, подобно многоточью,
не приносили утешенья мне.

Ты снилась мне беременной, и вот,
проживши столько лет с тобой в разлуке,
я чувствовал вину свою, и руки,
ощупывая с радостью живот,
на практике нашаривали брюки

и выключатель. И бредя к окну,
я знал, что оставлял тебя одну
там, в темноте, во сне, где терпеливо
ждала ты и не ставила в вину,
когда я возвращался, перерыва

умышленного. Ибо в темноте —
там длится то, что сорвалось при свете.
Мы там женаты, венчаны, мы те
двуспинные чудовища, и дети
лишь оправданье нашей наготы.

В какую-нибудь будущую ночь
ты вновь придешь усталая, худая,
и я увижу сына или дочь,
еще никак не названных, — тогда я
не дернусь к выключателю и прочь

руки не протяну уже, не вправе
оставить вас в том царствии теней
безмолвных, перед изгородью дней,
впадающих в зависимость от яви,
с моей недосыгаемостью в ней.

Бродский. Любовь. 11 февраля 1971 г.

Любая история складывается из совокупности точек зрения лиц, в ней участвующих. С каждой точки зрения «виден» свой сюжет.

Использование культурных сюжетов в качестве интерпретации своего прошлого не означает ни того, что использующий действительно имел в своей жизни подобную историю, ни того, что он лжет. Сюжеты очерчивают для их адептов область возможного — диапазон, во-первых, и культурную область «залегания» этого диапазона, во-вторых:

По сути дела, нет разницы между тем, когда предметом внимания делается возможность нарушить законы семьи, законы общества, законы здравого смысла, законы обычая и традиции или даже законы времени и пространства. Во всех случаях законы, организующие мир, делятся на две группы: изменения невозможные и изменения возможные, но категорически запрещенные... Герой Гофмана может вытягиваться до потолка и снова свертываться в клубок, так же как великан в «Коте в сапогах» может превращаться во льва и в мышь. Поэтому для этих героев превращение является поступком. Но эти критерии не действуют для героев Толстого. Оленин не испытывает ограниченности свободы от того, что лишен превращений, возможных для героев Гофмана, ибо эти изменения не входят в его алфавит¹⁹

Культурные сюжеты дают возможность грезить, существовать в не-настоящем: в прошло-будущем. Их социокультурная задача состоит в том, чтобы помочь гражданам, с одной стороны, «опознать» надвигающуюся ситуацию — будущее, найдя ей образцовый эквивалент (сценарность), чтобы можно было сыграть в одну и ту же игру, с другой стороны, сочинить себе подходящее личное прошлое (сюжетность).

Вопрос «кто ты?» не должен застать человека врасплох. Ибо несостоятельность в этом вопросе убийственна:

Писатель: Я писатель.

Читатель: А по-моему ты говно!

Писатель стоит несколько минут, потрясенный этой новой идеей, и падает замертво.

Художник: Я художник...²⁰

Ответ на вопрос «кто ты?» («я — фронтовик», «я — ученый», «я — не замужем», «я был в Афгане», «я — бабушка» и любой другой) предполагает выбор роли, в качестве которой мы себя предлагаем в завязывающейся жизненной истории, но, вместе с тем, и наличие заверщенного к настоящему моменту жизненного сюжета²¹: «пишет вам ветеран войны и труда», «а я ведь тоже советский человек...» (из писем в прессу 1989—1991 гг.)²².

¹⁹ Лотман Ю. М. Культура и взрыв. С. 234.

²⁰ Хармс Д. Полет в небеса. С. 372.

²¹ «Мысленно поместив себя в то «настоящее время», которое реализовано в тексте... зритель как бы обращает свой взор в прошлое, которое сходится в конус, упирающийся вершиной в настоящее время» (Лотман Ю. М. Культура и взрыв. С. 27).

²² Козлова Н. Н., Сандомирская И. И. Я так так хочу назвать кино.

Мы формируем наше прошлое из сегодняшнего дня. Для того чтобы события, к какому бы времени они ни относились, из актуального настоящего внутренней жизни превратились в факты вербализуемого, а значит, и прошедшего акт социализации, прошлого, они должны быть оформлены в сюжет со счастливым или трагическим, но обязательно наличествующим, финалом²³ Смерть героя в этом случае не помеха, а, напротив, подспорье.

Оля закрыла глаза,
венчик из рук покатился.
Утром пришли рыбаки,
Олю нашли у залива.
Надпись была на груди:
Олю любовь погубила²⁴

На высоте семь тысяч метров
Пропеллер сильно ветер гнал.
Ну что ж, не любишь и не надо!
И на штурвал ногой нажал...
Друзья его похоронили,
пропеллер стал ему крестом...

Прожив сюжет и умерев вместе с героем, мы присваиваем себе его — героя — историю, делая ее своим атрибутом, используя его, героя, прошлое для понимания собственного настоящего.

Не случайно фольклорную жизнь обретают литературные тексты, маркированные гибелью героя: в девичьих альбомах и песенниках устойчиво появляется «Сероглазый король» Анны Ахматовой, ибо умер «он», «Идешь на меня похожий» Марины Цветаевой, ибо умерла «она», или, например, «Сон» Лермонтова по той же «смертной» причине: «знакомый труп лежал в долине той»²⁶

²³ О. В. Овчинникова рассматривает мемораты русских, проживающих за границей, и обнаруживает в этих нарративах модель волшебной сказки. Отметим, что сказочная модель используется именно в меморате, посредством ее осмысливается собственное прошлое, а не организуется будущее — это не о поведении, а о интерпретации событий. Примечательно и то, что для осмысления прошлого, связанного с пересечением «рубежа», используется именно сказочная модель, базовым нарративным принципом которой служит пересечение мифологической границы (Овчинникова О. В. Волшебная сказка как модель построения поведения русского человека за границей. С. 223—226)

²⁴ Русский школьный фольклор. С. 163.

²⁵ Там же. С. 170.

²⁶ См.: Девичий альбом XX века.

Вероятно к этому же функциональному ряду следует отнести почти не замеченную пока фольклористами жанровую группу — автоэпитафий, или завещаний, стихотворных и прозаических, которые хранятся (и переписываются) в «альбомах» пожилых женщин²⁷, соседствуя с выписками из гороскопов, рецептами «нетрадиционной» медицины и (в провинциальной среде) с частушками. Зачином таких текстов служит сообщение о смерти лирической «героини» с последующим рассказом о ее жизни.

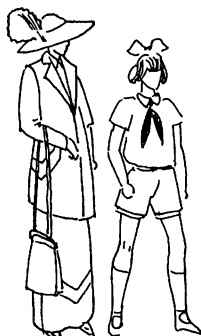
Категорией ненастоящего времени мы назвали ту реальность, точнее — картину мира, которую человек (или общество) конструирует из культурных заготовок — образцов, создавая себе для жизни вторую реальность, закрывающую становящееся, а следовательно, и непредсказуемое настоящее.

Характер отбора таких образцов определяет стиль жизни (а для общества — стиль эпохи).

В любом случае жизнь по образцам — это способ устроения жизни, где автор жизни устраняется от авторства и делает себя персонажем. Человек объективирует сам себя, устранив собственное «я» и заменив его той или иной ролью в соответствии с потребностью момента, тем самым отказавшись от собственного настоящего.

Отказ от опыта настоящего, отказ от обнаружения себя в поворотной точке «здесь — сейчас — ты» с неизбежностью приводит либо к архетипу «до» — мифологической архаике, растворяющей личность в коллективном (бес- и сознательном), либо к архетипу «после», когда акт индивидуализации пройден и перейден, после чего «я», интериоризируя социальную статусную сетку, превращается в «я», атрибутированное через «он» (как объект описания, как персонаж).

²⁷ Говорим об этой фольклорной форме как о женской лишь потому, что нам оказался доступен только один мужской альбом такого типа. Он начинался с надписи для могильного камня, составленной автором на случай своих похорон, за нею шло прозаическое мемуарное повествование.



ОДЕЖДА КАК ВЫСКАЗЫВАНИЕ

И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их.

Бытие. 3:21

Скрылся-скрылся
за лес темный,
Только видно
костюм черный.

Частушка

Одежда есть семиотическая система или язык. После исследований П. Г. Богатырева¹, посвященных традиционному костюму, рассмотрение его с этой точки зрения — т. е. как знаковой системы — широко вошло в культурологическую и социологическую исследовательскую практику.

Но если костюм собирательно представляет собой знаковую систему, практически она существует не иначе как речь. Причем такая, которая предшествует речи вербальной. Еще до начала вербальной коммуникации необходимо соотнести лицо (элемент объектного мира), избранное в качестве адресата, с его именем (элементом картины мира), с областью значений: «Говорящий вступает в коммуникацию не как глобальная личность... а как личность "параметризованная", выявляющая в акте речи одну из своих социальных функций или психологических аспектов, в связи с ко-

¹ См.: *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства.

торами и должно пониматься высказывание»² Это замечание Н. Д. Арутюновой может быть отнесено в равной мере и к слушающему. И говорящий и слушающий — все участники социального взаимодействия выступают в нем как личности «параметризованные».

Решение о том, как «кто» и «кто» мы будем взаимодействовать, принимается до начала разговора, поскольку в нем уже должно быть что-то, соответствующее именно данному типу коммуникации. Для того чтобы принять такое решение, необходимы определенные ориентиры.

Костюм, наряду с визитной карточкой или третьим лицом, которое должно представить друг другу собеседников, относится именно к этой области, области социальных ориентиров коммуникации.

Универсальность костюма, в отличие от двух других социальных инструментов представления, делает его объектом, достойным отдельного рассмотрения.

Ролан Барт, распространяя соссюрговскую дихотомию язык / речь на любую знаковую систему, рассматривал реализацию этой дихотомии на примере одежды следующим образом:

В словесном *описании* одежды, фигурирующем в журнале мод, «речь» отсутствует вовсе: описанная одежда никогда не соответствует индивидуальной реализации правил моды, это лишь систематизированная совокупность законов и правил; это — язык в чистом виде. Однако, согласно соссюрговской схеме, языка без речи существовать не может... Одежда, описанная журналом мод, является языком на уровне «платяной» коммуникации и речью — на уровне вербальной коммуникации. Фотография дает полусистематическое состояние одежды: с одной стороны, язык моды возникает здесь на основе псевдореальной одежды; с другой — сфотографированная манекенщица является, если так можно выразиться, нормативным индивидом, выбранным в качестве модели из-за своей каноничности; следовательно, манекенщица представляет собой как бы застывшую «речь», лишенную всякой свободы комбинаций. Лишь в реальной одежде... мы наконец обнаружим классическое разграничение языка и речи. Язык одежды состоит из: 1) совокупности оппозиций, в которых находятся части, «детали» туалета, вариации которых несут смысловые изменения (берет или котелок на голове имеют разный смысл); 2) правил, в соответствии с которыми отдельные детали могут сочетаться между собой. Речь в данном случае включает в себя все факты, отно-

² Арутюнова. Фактор адресата. С. 257.

сящиеся к индивидуальному способу ношения одежды (ее размер, степень загрязненности, поношенности, личные пристрастия владельца, свободное сочетание различных деталей)³

Коль скоро костюмирование есть речь, закономерным представляется вопрос о том, каково содержание таких высказываний (о чем, собственно, речь?) и кому они адресованы.

Гаген-Торн определил костюм как паспорт человека⁴. Отдельные элементы костюма указывают на пол, возраст, профессию, звание, имущественное положение и так далее. Все перечисленное есть языковые значения костюма. Трудно не обратить внимание на специфику ее «словаря». Он содержит те значения, которые описывают человека и человеческие отношения с самых разных сторон. Так, юбка — в ее «словарном» значении — обозначает пол человека. Прочтение костюма в семиотическом смысле действительно дает нам социально-характерологическое описание или паспорт. Но если мы рассмотрим тот же костюм в ситуации коммуникации, принимая во внимание «намерение говорящего», то восстановление словарного значения окажется явно недостаточным⁵. Например, если сама юбка обозначает пол, то что означает ее край, цвет, длина? Если они обозначают вкус владелицы, то что означает тот факт, что она свой — именно такой, а не иной — вкус решила публично обозначить? Что же такое, в таком случае, вкус?

Форма одежды обладает собственной властью, — заметил П. А. Сорокин, — не случайно законодатели придавали ей огромное значение, как и форме вообще... Политические за-

³ Барт Р Основы семиологии. С. 122—123.

⁴ Гаген-Торн Н. И. К методике изучения одежды в этнографии СССР С. 122.

⁵ В работе 1938 г. посвященной театру, П. Г. Богатырев вновь касается вопроса костюма в интересующем нас смысле: «Все предметы, являющиеся знаками, в театре имеют два значения: действительно характеризовать персонажи и место действия, и второе, функциональное, — участвовать в драматическом действии... И в обычной жизни одна и та же одежда может быть знаком самых разных душевных состояний: так, один и тот же военный мундир, если он расстегнут, может выражать беспечное настроение своего владельца, сидящего со своими товарищами за стаканом вина, но если он застегнут на все пуговицы — внимание, усердие и сосредоточенность владельца...» (Богатырев П. Г. Знаки в театральном искусстве. С. 9).

ключенные переживают решительные перемены в состоянии духа, надевая тюремные одеяния. Офицеры, лишённые символов своего звания... надевая гражданскую одежду, претерпевают изменения в сознании, которые иногда бывают необратимыми⁶

А вот другое, уже литературное, рассуждение на ту же тему:

Тогда-то узнал я, какую власть имеет над нами костюм. Едва я облачался в один из этих нарядов, я вынужден был признать, что попал от него в зависимость: что он мне диктует движения, мины и даже прихоти, рука, на которую все опадал кружевной манжет, уже не была всегдашней моей рукою; она двигалась, как актер, и даже сама собой любовалась, каким это ни звучало бы преувеличением⁷

Строя и воспринимая высказывание, мы предполагаем конкретную область референции. Область референции «разговоров» на языке костюма, как мне представляется, лежит в идеальной сфере бытия — в сфере аксиологии. Именно поэтому — о вкусах не спорят. Выбирая ту или иную одежду, мы говорим о своих ценностях.

В западных странах одежда чаще всего свидетельствует о жизненной позиции значительно ярче, чем о социальном положении. Так, одни люди (со сценарием я+, ты+) одеваются аккуратно и неярко. Другие (сценарий я+, ты-) любят «форму», украшения, драгоценности, изысканные вещи, что подчеркивает их превосходство. Один человек («-», «+») одет бедно, не совсем аккуратно, но не обязательно неряшливо, может даже носить чужую «форму», а другой («-», «-») ходит в своей «форме», как бы демонстрирующей пренебрежение к любой одежде, ко всему, что за этим стоит. Встречается так называемая шизофреническая униформа («-», «-»), где заношенное платье соседствует с элегантным бантом или галстуком, в дражные туфли — с бриллиантовым кольцом⁸

Одеваясь, поскольку костюм действительно паспорт (правда — выписанный самому себе), человек сообщает о том, кто он и каков, точнее, кем он хочет быть для тех, кто вступает с ним в контакт. Такое высказывание оказывается необходимо содержащим аксиологический аспект. То, как я

⁶ Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. С. 215.

⁷ Рильке Р. М. Записки Мальте Лауридса Бригге. С. 83.

⁸ Берн Э. Игры, в которые играют люди. С. 213.

являю себя другим, это «я» в модальности долженствования, это идеал моего «я».

Приведем несколько примеров «речевой деятельности» на языке костюма. На балы, устраиваемые царской фамилией в начале XIX в. принято было приходить в мундире и при шпаге. Шпагу полагалось отстегивать с момента начала танцев. Но некоторые молодые люди не делали этого вовсе.

Столичный мужчина в 50—60-х гг XIX в. весьма и весьма следящий за своей внешностью, никогда не надевал костюм «с иголочки». Перед тем как показаться в новой одежде, с ней проделывали ряд процедур — подпарывали рукав или лацкан, слегка мяли и пр.

В 80-х гг. нашего столетия разработанная одним из французских модельеров коллекция одежды в стиле мадам Помпадур (благожелательно принятая в Европе) провалилась на показе в США, ибо наносила урон идеологии равных социальных прав мужчин и женщин.

Способ одевания оказывается явно связанным с системой ценностей индивида, группы или социума. Именно с этой точки зрения и могут быть интерпретированы приведенные выше примеры. Не отстегивая шпаги, молодой человек демонстрировал тем самым, что его внутренняя жизнь выше балльных ухаживательных забот. Мужчина середины прошлого века показывал, что материальная, суетная сторона бытия недостойна его внимания. Американскую общественность возмутил предложенный идеал женщины — женщины, созданной для услады.

Таким образом, с одной стороны, в этой сфере коммуникации явно присутствует осознанное намерение. Выбирая ту или иную одежду, человек определенным образом высказывается о себе. Именно в таком виде он предлагает себя воспринимать. Наличие осознанного намерения, казалось бы, предполагает возможность свободного выбора. С другой стороны, эта система, в отличие от всех других коммуникационных систем, абсолютно принудительна: любой человек вынужден высказаться по поводу ценностей, поскольку вынужден нечто выбрать. Смолчать здесь не возможно.

К. С. Льюис писал:

Разве обнаженный человек не больше «похож на себя»? В определенном смысле, нет. Обнаженный — причастие прошедшего времени, результат какого-то действия. Человека об-

лупили, как яйцо, очистили, как яблоко. Нашим предкам обнаженный представлялся ненормальным. На мужском пляже видно, что нагота стирает индивидуальное, подчеркивает общее. В этом смысле на себя похож одетый. Обнажившись, возлюбленные уже не только Петр или Анна, но Он и Она. Они облачились в наготу как в ритуальные одежды, или обрядились в нее, как в маскарадный костюм⁹

Коль скоро высказывание на языке костюма неизбежно, неизбежной является и необходимость «ответить за свои слова». Неслучайно инвектива в адрес костюма точно так же служит последним аргументом в споре, как и высказывание относительно внешности или свойств. Практически всегда критика, направленная на внешний вид и костюм, имеет в качестве основного мотива неприятие аксиологических установок человека — религиозных, социальных, культурных и прочее. Укажем на два примера такой оценки, приведенных Ф. И. Буслаевым:

Стоглав восточный против мусульманской моды носить тафьи: занеже чюже есть православным таковая носити безбожного Бахмета предания... В Летописце Переяславском встречается поздняя вставка, в которой порицаются рыцарские обычай, приписываемые латинам: именно как латине, взяв бесступидие от худых римлян, а не от витязей, начали к чужим женам мысль держати и предстояти пред девами и женами службы содевающа... а своих жен не любити, и как стали они, подобно скоморохам, надевать срамную одежду, кроткополие носити, то есть короткое верхнее платье¹⁰

Изменение формы платья прямо связывается с изменением ценностных установок. Показательна и устаревшая теперь негативная характеристика, прямо ведущая от костюма к статусу: «Еще и шляпу надел...»

Итак, костюм представляет собой высказывание человека по поводу своих идеалов. Тематическая область высказываний на языке костюма — статусы и ценности. Одежда — предметный носитель этих смыслов и, вместе с тем, способ манипуляций с ними.

Можно предположить, что историческое движение костюма — от установки на традицию к ориентации на быстро меняющуюся моду — связано с постепенной интериоризацией ценностной сферы бытия. В традиционной культуре она

⁹ Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда. С. 247

¹⁰ Буслаев Ф. И. Исторические очерки. С. 18.

экзистенциальна, ахронна, внеположна субъекту. Это дает возможность обществу, в равной мере осведомленному относительно наличия аксиологической реальности, контролировать высказывание человека о себе (или одевание) с точки зрения истинности такого высказывания. Поясним это на примере русской традиции.

Русский костюм до конца XVII в. в его нормативно-праздничном варианте был единым в своем строении вне зависимости от сословия. В зависимости от материального положения могло варьироваться качество и выбор материала, структура же костюма зависела от территории, пола и возраста, но не от имущественной ситуации¹¹ Царские невесты наследовали свадебные наряды из сундуков своих предшественниц так же, как крестьянские девушки в момент свадебного обряда. «Брачная одежда хранилась в семействе и переходила из рода в род. Нередко видели правнука в церкви в прадедовском венчальном кафтане... Во многих станицах было по одному общественному венчальному платью... Все жители этой станицы венчались в этом платье, которое возвращали по совершении венчания в станичную избу»¹²

К кому обращено высказывание на языке костюма, если содержанием такого высказывания является определение говорящим самого себя относительно своей системы ценностей? Очевидно, что в традиционной культуре, одеваясь, человек свидетельствовал о себе перед Богом и перед людьми. Одежда делилась на праздничную — для церкви и выхода на люди и будничную. Семиотически проработанной была именно праздничная одежда и в особенности та, которая использовалась для участия в церковных обрядах. Принцип тождественности, ахронности и асоциальности идеалов распространялся и на вектор времени: праздничные ритуальные костюмы передавались по наследству — и не только из-за их материальной ценности, как это стало объясняться «на излете» традиции¹³.

¹¹ Дихотомия будни-праздники для каждой половозрастной группы диктовала свой рисунок поведения, в том числе и выбор одежды. Важно, что большая часть будничной одежды была общей, праздничная была у каждого члена семьи своя. Ее количество, вид и место хранения зависели от возраста и пола.

¹² Терещенко А. Быт русского народа. С. 613.

¹³ Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX века. С. 13.

Высказывание на языке костюма в контексте традиционной культуры есть личное свидетельство перед Богом и людьми об исполнении канона¹⁴. Костюм, таким образом, оказывался символом-моделью, означающим которого являлся определенный аспект вневременной реальности, реальности образцов, и вместе с тем — каждый раз — конкретным высказыванием, посредством которого говорящий свидетельствовал о своей причастности тому или иному идеалу или образцу.

Внимание к каждой детали одежды предполагало соотнесенность ее с определенным и, что важно, известным обществу набором значений. Изменение детали одежды означало существенное изменение в характеристике ее носителя. Этим можно объяснить то удивительное обстоятельство, что, на фоне полного отсутствия психологического описания персонажа в традиционном фольклоре и шаблонного описания его внешности, песенные фольклорные жанры оказываются исключительно внимательными к описанию одежд. Приведу лишь несколько примеров из собрания Соболевского:

Моему любезному
Сулят сукна на капот,
гронетуровый кушак,
На резвы ножки
С калошами сапожки,
На белы рученьки —
Перчаточки шелковы¹⁵

Шли мы из лесочка, видели Ваняшу,
Видели Ваняшу в беленькой рубашке,
В беленькой рубашке, косой вороточек,
Косой вороточек, на шейке платочек...¹⁶

С молодицей поводиться —
Нагу-босу находиться,
А с девицей поводиться —
В цветном платье находиться.

¹⁴ Ср.: при постриге в мантийную монахию: «Старец дал новпостригаемым параман — во обручение ангельского образа, надел рясу — одежду веселия и радости, препоясал поясом во умерщвление плоти. Наконец, облачил в мантию — броню правды, возложил на голову клубук — шелом для отражения козней дьявольских, обул их в сандалии для благовествования мира...» (*Ильинская А. Судьбы шамординских сестер. С. 111*).

¹⁵ *Соболевский А. И. Великорусские народные песни. Том. 4. № 48.*

¹⁶ Там же. № 84.

Износил я от девицы
 Черносмур кафтан с борами,
 Кушак алый с полосами,
 Пестрядинную рубашку
 С кумачом и выстрочками¹⁷

А у наших у ворот по три девицы сидят.
 Перва в камке, друга — в тафте.
 А моя-то любезная — во всем золоте.
 Не хочу камки, не хочу тафты,
 Хочу ситчику полосатенького,
 Люблю девицу тароватенькую¹⁸

Пришла девица в наряде,
 При кисейной белой юбке,
 При голубом полушубке,
 Бела юбочка с борами,
 Полушубочек с хозами (!),
 Околь шеи шаль атласна,
 На головушке повязка,
 В ушах серьги золотые,
 Золотые, зерновые...¹⁹

Этнографические описания 10—20-х гг. XX столетия фиксируют сохранность такой — жесткой — связи между деталью одежды и ее социальной семантикой. Об этом свидетельствует, в частности, случай, имевший место в одной из деревень Калужской области. Невеста-сирота не имела головного убора замужней женщины, чтобы надеть его после венца. Она должна была получить его от своей крестной, которая на момент свадьбы была отъезде. Свадьба была отложена до ее появления, и только после получения убора был совершен обряд²⁰ В Воронежской губернии маленькие девочки и пожилые женщины носили простые рубахи (без вставок), девушки и молодые женщины — с «пельками» (вставками). Красные «пельки» носили взрослые девушки и женщины. По словам старух, бытовало выражение «перестала красные пельки носить» — состарилась²¹

Изменение одежды было ритуально маркировано и означало превращение человека, изменение его сущности. Оде-

¹⁷ *Соболевский А. И.* Великорусские народные песни. Том. 4. № 114.

¹⁸ Там же. № 205.

¹⁹ Там же. № 660.

²⁰ *Гринкова Н. П.* Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды). С. 28.

²¹ Там же. С. 39—41.

вание тех, кто «менялись» (меняли свой статус — женились, рождались, рожали, уходили в армию), всегда представляло собой особый ритуал. Например, в день свадьбы крестная «убирала» (одевала) жениха в хлеву — с водой, хмелем и серебряной монетой. «При этом сваха трижды встряхивала рубаху и другие части костюма, обводила ими трижды вокруг его головы, произнося слова молитвы и каждый раз сплевывая в сторону, как бы отгоняя нечистую силу И только после этого надевала все на жениха»²².

Верность костюму могла быть источником социального напряжения. «В 25 году в Калужской области, — писала Гринкова, — мы столкнулись с фактом ношения сарафана одной женщиной, взятой замуж из другого района, в то время как все женщины данного селения (с. Натарово) носили понёвы. Женщина, носившая сарафан, не принимала участия в празднествах местных женщин (например, наблюдавшемся нами завивании березки на Троицу), не участвовала в хороводах и т. п. натаровские женщины смотрели на нее как на чужого им человека и постоянно в разговорах о ней подчеркивали особенность ее одежды»²³

Е. В. Гулько в работе, посвященной функции трансфигурации в волшебной сказке и ее этнографическим параллелям, показала, что все переодевания сказочных героев и героинь связаны с обязательной сменой ими социального статуса в финале сказки²⁴. При этом ею была отмечена одна любопытная деталь: переодевание — трансфигурация — может быть использовано в финале сказок в качестве формы, реализующей функцию ликвидации недостачи или беды. Но во многих сюжетах трансфигурация заключает в себе иное значение: «эти случаи мы определим следующим образом: *герой дает о себе знать* (т. е. о герое узнают окружающие)... О герое узнают, но самого героя не узнают (т. е. не отождествляют его со своим родственником или знакомым). Так, в появляющейся на балу красавице никто не узнает падчерицу или грязную служанку, а в явившемся на поле боя красавце-богатыре не подозревают царского са-

²² Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX века. С. 35.

²³ Гринкова Н. П. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды). С. 50.

²⁴ См.: Гулько Е. В. Функция трансфигурации в русской волшебной сказке.

довника»²⁵ Изменение облика, переодевание в волшебной сказке оказывается акцией, посредством которой герой по собственной инициативе обнаруживает свою «героичность», и одна из характеристик ее — способность к социальной мобильности, к самостоятельному движению в отношении статусов.

«Маскирование» — ряжение (одевание «не в себя») переживалось как дело сомнительное, опасное, очевидным образом влияющее на природу человека.

Переодевание с целью (ложь на языке костюма) — мотив, служащий завязкой многим традиционным сюжетам: от эпического мотива «муж на свадьбе своей жены» до шекспировской «Комедии ошибок». В культуре Нового времени он может быть воспринят только как нарочитая условность. И дело тут, как мне думается, не в наивном реализме читателя, отказывающегося верить в то, что кого-то можно не узнать при смене наряда.

Возможность не санкционированного социумом, не закрепленного ритуально выбора (или перемены) одежды первоначально обсуждается как проявление характеристик личности. Эти темы появляются в России впервые во второй половине XVIII в. и рассматриваются в рамках обсуждения проблем морали, но не эстетики. Журнал «Полезное с приятным» (1769), готовившийся к печати преподавателями Императорского Сухопутного шляхетского корпуса, содержал статьи «Об одежде» и «Письмо о женском уборе» наряду со статьями «О вежливости», «О зависти», «О науках». Выбор одежды рассматривался как нравственный выбор, выбор цели²⁶ Идея свободы в отношении выбора костюма вызревает в недрах свободы в отношении определения себя.

«Ни в портняжестве, ни в законодательстве, — заметил Томас Карлейль, — человек не действует под влиянием одного только случая. Но и там и здесь его рука направляется таинственными операциями ума. Во всех его модах и одевательных заботах всегда можно усмотреть архитектурную идею; его Тело и Одежда — вот то место и тот материал, на котором и из которого должно быть построено великолепное здание его личности»²⁷

²⁵ Гулько Е. В. Функция трансфигурации в русской волшебной сказке. С. 29.

²⁶ См.: Полезное с приятным. С. 3.

²⁷ Карлейль Т Sartor Resartus. Жизнь и мысли Герр Гейфель Сдрекра... С. 36—37.

Коль скоро избранный костюм — это идеальный образ моего «я», он зависит от того, кому я этот образ адресую: «я» для Бога, «я» для себя или «я» для другого.

Мода в этом отношении может рассматриваться не как история о вкусах, но как история о том, какими люди хотят видеть себя в чужих глазах. В конечном счете, это история о том, в каких сюжетах мы живем.



РИТУАЛЬНЫЕ ПЛОЩАДКИ

I. Бессмертие

Я очень хорошо помню, что, когда я была маленькой, вопрос о неугасимости Вечного огня был для меня очень важным с чисто естественной стороны: **вечный огонь**, так же как **бездонный колодец** — сочетания, которые свидетельствовали о наличии сверхъестественного. Я думаю, каждый вспомнит собственные детские головоломки в отношении понятия бесконечности. Помню раздражение родителей в ответ на мои вопросы («неужели он никогда не гаснет — ни от снега, ни от дождя, ни от ветра?..») Рядом с этим воспоминанием: пасмурный холодный день с мелким дождем, папина серая фетровая шляпа, воздушные шары и неугасимый огонь...

Я заинтересовалась вопросом, откуда и когда была позаимствована традиция Вечного огня, поскольку известные мне русские фольклорно-этнографические параллели не давали необходимого контекста.

Наиболее близкие этнографические параллели: обычай «греть покойников», который состоял в том, что под Рождество на дворе разводили костер и поминали «родителей»: «Крестьяне убеждены, — отмечал Д. К. Зеленин, — что у таких костров вместе с ними незримо греются их предки», а также обычай разводить костер (из оставшейся после изготовления гроба стружки) у кладбища после похорон. Через такой костер перепрыгивали, чтобы не бояться покойников¹ Наиболее близкая параллель православной обряд-

¹ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. С. 401; Разова И. И. Похоронный обряд Белозерского края. С. 168—169.

ности — лампы и свечи у мощей святых и на могилах почитаемых праведников.

Попытка найти историю «Вечного огня» в энциклопедии оказалось безуспешной: ни один из доступных мне спра-



Рис. 5. Вечный огонь

вочников не содержал такой словарной статьи, поиски информации затянулись на месяцы. Плоды разысканий в области семантики и прагматики этого ритуального символа и их, косвенным образом образовавшиеся, антропологические результаты — ниже.

Первым предположением было то, что Вечный огонь впервые был зажжен на Марсовом поле, поскольку это первое послеоктябрьское мемориальное сооружение. Версия оказалась ложной фактически, но правильной с точки зрения идеологической основы.

После февральского переворота возник вопрос о выборе места для захоронения жертв уличных событий (многие из них не были опознаны). После долгого рассмотрения разных вариантов места захоронения (например — на месте Александрийской колонны) было избрано Марсово поле, где и были похоронены в марте 1917 г. почти месяц пролежавшие без погребения трупы. Захоронение на Марсовом поле было первым публичным захоронением в России, совершенным с нарушением церковного обычая: без панихиды, вне кладбища и без надмогильных крестов.

Я видел Марсово Поле, — писал И. Бунин, — на котором только что совершили, как некое традиционное жертвоприношение революции, комедию похорон будто бы павших за свободу героев. Что нужды, что это было, собственно, издевательство над мертвыми, что они были лишены честного христианского погребения, заколочены в гроба почему-то красные и противостоительно закопаны в самом центре города живых! Комедию проделали с полным легкомыслием и, оскорбив скромный прах никому не ведомых покойников высокопарным красноречием, из края в край изрыли и истоптали великолепную площадь, обзобрали ее буграми, натыкали на ней высоких голых шестов в длиннейших и узких черных тряпках и зачем-то огородили ее дощатыми заборами, на скорую руку сколоченными и мерзкими не менее шестов своей дикарской простотой²

Потребность в реконструкции Марсова поля в начале 1920-х гг. была определена необходимостью заменить временное мемориальное сооружение, описанное Буниным, на постоянное. Фактически, эта мемориальная площадка оказалась первым продуктом советской архитектуры.

А. В. Луначарский писал Ленину в середине сентября 1918 г

Памятник героям революции. Вот мною сочиненные надписи, если Вам интересно:

1 — Бессмертен павший за великое дело, в народе жив вечно, кто для народа жизнь положил, трудился, боролся и умер за общее благо. (орфография, конечно, новая).

2 — Не зная всех героев, в борьбе за свободу кто кровь свою отдал, — род человеческий чтит безымянных³

Итак, ключевые слова для толкования смысла, вкладываемого в создаваемый артефакт, найдены: б е с с м е р т н ы

² Бунин И. А. Окаянные дни. С. 157—158.

³ Литературное наследство. В. И. Ленин и А. В. Луначарский. С. 82.

те (заметим — и только те), кто умер за общее благо. Сакрализуемый объект — общее благо. Определено здесь и нормативное отношение к этому объекту — самопожертвование. Наградой за реализацию такого императива становится бессмертие. Последнее обеспечивается тем, что «род человеческий чтит».

Следует отметить, что слову «бессмертие» в этом контексте приписывается очевидно новый смысл, о чем достаточно ярко свидетельствуют словари. Определение бессмертия в Большом академическом словаре (1948) соответствует введенному Луначарским: «бессмертие. 1. Вечное существование в памяти людей, незабвенность»⁴.

Важен и иллюстративный контекст, привлеченный для такого толкования слова:

И уже почти что над снегами, легким телом устремясь вперед, девочка последними шагами босиком в бессмертие идет.

М. Алигер. Зоя

Может быть, я говорю глупо, но — я верю, товарищи, в бессмертие честных людей, в бессмертие тех, кто дал мне счастье жить прекрасной жизнью, которой я живу.

М. Горький. Мать. Ч. 2. Гл. 11

Ах! ведает мой добрый гений, Что предпочел бы я скорей Бессмертию души моей Бессмертие своих творений.

Пушкин. В альбом Иллическому

Последний контекст совершенно определенно выявляет характер имевшейся альтернативы концепта: бессмертие души, обеспечиваемое личностным выбором, или бессмертие в творениях, что может быть обеспечено только внешним по отношению к личности действием, совершаемым потомками. Исторический результат разрешения этой альтернативы демонстрируют первые два примера.

В качестве второго значения приводится «вечное существование, непрекращающееся бытие материи». И ниже: «бессмертный. 1. Остающийся навсегда в памяти людей; незабвенный, сохраняющий вечное значение. *Ленин с нами, бессмертен и величав. Маяк. Ленинцы*». Бессмертие, таким образом, оказывается актом, внешним по отношению к личному выбору и личной судьбе. Оно есть результат внешней оценки. Повторимся, поскольку это важно — факт твоего

⁴ Словарь современного русского языка. Т. 1. С. 427.

личного бессмертия обеспечивается внешней оценкой, оценкой общества. Представление о бессмертии души указано в конце словарной статьи без комментариев⁵

Сравним со словарем прошлого, девятнадцатого, века: «бессмертие, бессмертность — непричастность смерти, принадлежность, свойство, качество неумирающего, вечно существующего, живущего; жизнь духовная, бесконечная, независимая от плоти || Всегдашняя или продолжительная память о человеке на земле, по заслугам и делам его. Бессмертный — неумирающий, живущий, одаренный духовной жизнью || Незабвенный, вечнопамятный»⁶ Значение, выведенное в словаре советского времени в качестве основного, в словаре прошлого века располагается на второй позиции.

На Марсовом поле в результате реконструкции был разбит сквер с монументальной оградой вокруг могил борцов Революции (автор проекта сквера — архитектор И. Фомин, ограды — Л. Руднев)⁷ В центре мемориала располагалась цветочная клумба в виде звезды (по одной из несостоявшихся версий мемориала в центре должен был располагаться обелиск).

Неугасимый, Вечный огонь появится на месте захоронения на Марсовом поле только через сорок лет, осенью 1957 г. но сооружен он будет с той же, сформулированной Луначарским, целью — обеспечить вечную жизнь за счет памяти потомков:

В ознаменование 40-й годовщины Великой Октябрьской социалистической революции и в целях увековечения памяти борцов революции, павших за свободу народа Исполком Ленгорсовета депутатов трудящихся принял решение о сооружении надгробия с неугасимым светильником на месте захоронения жертв Великой Октябрьской социалистической революции на Марсовом поле по проекту архитектора Майофиса⁸

Любопытно то, что сооружение светильника выглядит как сугубо ленинградская инициатива. Открытие его состоялось 7 ноября, а постановление Ленисполкома отражено в Бюллетене, вышедшем уже после этой акции. Об этой ак-

⁵ Словарь современного русского языка. Т. 1. С. 427

⁶ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. С. 181.

⁷ См.: Бартенев И. А., Батажкова В. Н. Очерки истории архитектурных стилей. С. 218.

⁸ См.: Бюллетень исполкома Ленгорсовета депутатов трудящихся.

ции написала только одна газета — «Ленинградская правда» — на 8-й (!) странице: «т. Спиридонов (первый секретарь Ленинградского горкома партии) предлагает зажечь вечный, негасимый огонь — символ великого факела пролетарской революции — в память борцов, отдавших свою жизнь за дело революции. К центру Марсова поля подходят старейшая коммунистка Ленинграда, член партии с 1898 г. П. И. Кулябко и секретарь горкома ВЛКСМ В. Н. Смирнов. Они зажигают вечный огонь на гранитной плите»⁹

Мифологическая и ритуальная разработка этого мемориального «pow-how» происходит в 60-е гг. и позже:

Эстафету Вечного огня с Марсова поля приняли во многих городах страны. Он вспыхнул у братских могил и памятников как символ вечной славы героев, погибших за революцию, за Советскую родину. 8 мая 1967 года Вечный огонь из Ленинграда был торжественно доставлен в Москву и запылал у Кремлевской стены на могиле Неизвестного солдата... 9 мая 1960 г. было открыто Пискаревское кладбище... После митинга на Марсовом поле рабочий-новатор Кировского завода П. А. Зайченко зажег факел, перевезенный затем на машине в сопровождении почетного эскорта мотоциклистов на Пискаревский мемориал. Негасимый огонь зажегся в чаше 27 января 1966 г. — мемориал на Серафимовском кладбище. Негасимое пламя доставлено с Пискаревского мемориала. *К героям Революции прикнули герои Великой отечественной войны. Эстафета Вечного огня олицетворяет бессмертие подвигов поколений борцов идей за торжество социализма* (курсив мой. — С. А.)¹⁰

Итак, «Вечным огнем» помечаются места захоронения погибших (умерших безвременно). Основанием для такой пространственной разметки определено приписываемое этим умершим целеполагание собственной смерти — за торжество социализма. О том, что это в реальности не всегда так, можно судить исходя из здравого смысла: к жертвам за торжество социализма отнесены жители Ленинграда, умершие в блокаду от голода и холода, смерть которых трудно отнести к свободному выбору «вольной муки» за социализм, а также случайно убитые на улицах во время февральского переворота 1917 г.

П. Вайль и А. Геннис отмечают, что именно в интересующий нас период — время распространения мемориалов по территории СССР, — в 60-е, наряду с ортодоксаль-

⁹ См.: Вечный огонь на Марсовом поле.

¹⁰ См.: Калинин Б. Вечный огонь.

ной точкой зрения на войну (против уничтожения первого в мире социалистического государства), существует и другая. По ней война представлялась схваткой с мировым злом. «Война народная переродилась в войну священную, с дело не только государственной или исторической важности, но и событие мифологическое, вроде борьбы богов с гигантами»¹¹ Справедливости ради отметим, что священной война 1941 г. была названа сразу же: «идет война народная, священная война». Великая Отечественная война была названа священной войной за веру в торжество социализма.

На рубеже 70-х гг. появляются более откровенные мифологические трактовки избранного для организации ритуального пространства символа. М. Поступальская в книге «Вечно живой. Рассказы об огне», выпущенной издательством «Детская литература» 50-тысячным тиражом, пишет:

Где огонь — там тепло, свет, там люди! Огонь живет в огромной доменной печи и дрожит на свечном фитильке. Он горит в большой чаше на могилах бойцов и синим венчиком окружает газовую горелку. Он озаряет небо праздничным салютом и сыплется искрами из трубы старенького паровоза¹²

Недалеко от Баку, в Сурахгах, в древности была сооружена высокая труба. По ней из земли шел природный газ. Труба эта возвышалась над храмом огнепоклонников...»¹³

И далее:

Во всех огнях есть отсвет первобытных костров, что горели когда-то в пещерах... И до нынешних дней не погасла искорка этого древнего огня. И в наше время есть обычай постоянно поддерживать огонь в местах особо дорогих и памятных, например на кладбищах, где похоронены бойцы, павшие в сражениях за родину¹⁴

Содержательное поле символа усложняется: в единую цепь связываются ритуальные костры огнепоклонников (огонь как способ связи с метафизическими силами), костры пещерных предков (огонь пещерного костра как знак победы человека над природой — ср.: сырое / вареное, холодная и горячая культуры) и огни над могилами погибших.

¹¹ Вайль П., Геннис А. 60-е. Мир советского человека. С. 91.

¹² Поступальская М. Вечно живой. Рассказы об огне. С. 2.

¹³ Там же. С. 75.

¹⁴ Там же. С. 79.

Более близкая по времени ритуальная «ссылка» приведена в компилятивной работе В. А. Кадыбко «Огонь с Марсова поля»:

В канун 40-летия Великой Октябрьской социалистической революции на Марсово поле к братским могилам пришли трудящиеся Ленинграда — представители общественных организаций и воинских частей... Под звуки «Интернационала» здесь был зажжен вечный огонь. С тех пор он горит неугасимо как символ бессмертия великих идей Октября. Сбылись пророческие слова американского журналиста, большого друга Советской России Альберто Рио Вильямса, который еще в 1917 году написал: «Свет справедливости будет исходить не из факела статуи Свободы в Нью-Йорке, а из священных могил Марсова поля, где покоятся борцы за социализм»¹⁵

Основываясь на последней цитате, историю символа Вечного огня можно предположить с достаточной степенью вероятности: статуя Свободы прообразом своим имела деву Марианну французского гуманизма (век восемнадцатый)¹⁶ Тому же времени — рубежу XVIII—XIX веков — обязана своим происхождением обжившаяся на российских дворянских кладбищах и закрепленная традицией романтических эпитафий метафора «угасшего светильника» жизни:

И вдруг пустынный храм в дичи передо мной;
Заглохшая тропа; кругом кусты седые;
Между багряных лип чернеет дуб густой
И дремлют ели гробовые.
...Сей храм, сей темный свод, сей тихий мавзолей,
Сей факел гаснувший и долу обращенный —
Все здесь свидетель нам, сколь блага наших дней,
Сколь все величия мгновены.

В. Жуковский. Элегия «Славянка»¹⁷

К этому же периоду относится появление упоминавшейся уже альтернативы: бессмертия как вечной жизни, и бессмертия, не предполагавшего веру в вечную жизнь, бессмертия, которое обеспечивается востребованностью продук-

¹⁵ Огонь с Марсова поля. С. 4—5.

¹⁶ См.: Humanisme.

¹⁷ Я благодарна И. С. Веселовой, указавшей мне на эмблемы архитектурного ансамбля усадьбы «Славянка» в Павловском парке (скрещенные перевернутые факелы) и на текст Жуковского, этому мемориальному памятнику посвященный.

та деятельности человека после его смерти¹⁸ Горацианская тема и ее русские рефлексии в этом отношении примечательны. У Державина (Памятник. 1795):

Так! — весь я не умру, но часть меня большая,
От тлена убежав, по смерти станет жить,
И слава возрастет моя, не увядая,
Доколь славянов род вселенна будет чтить¹⁹

И если в тексте Державина еще не очень ясно, что есть «часть большая» — душа или слава, то в пушкинском варианте оды Горация (1836) вечный «остаток» определен однозначно: душа остается жить в лире, лира же — в миру («в подлунном мире»):

Нет, весь я не умру — душа в заветной лире
Мой прах переживет и тленья убежит...²⁰

Подведем итог Газовые светильники зажигают в местах особых захоронений. Это — захоронения людей, умерших безвременной смертью. Мемориалы приписывают похороненным в них подвижническую мотивировку собственной кончины/гибели. Вечный огонь является элементом ритуального текста, который одновременно адресуется и мертвым и живым. Мертвым этот текст сообщает о том, что живые памятью обеспечивают их бессмертие. Но в чем смысл сообщения, обращенного к живым посетителям этих мест?

2. Агенты — «должники»

Нас интересовал не генезис или типология символа. Нас интересует превращение временного вектора — от настоящего в прошлое, посредством которого возникшая (пусть и вполне осознанно) здесь и теперь символическая форма завершает «семиотический объект», который за очень короткий временной период стал социальным институтом, конвейерным способом преобразующим индивидуальные миры граждан в одну общую реальность, этим «семиотическим объектом» закодированную.

¹⁸ См. отрицание бессмертия души в трактате Радищева, написанном в 1790-е гг. (Радищев А. Н. О человеке, о его смертности и бессмертии).

¹⁹ Державин Г. Р. Памятник.

²⁰ Пушкин А. С. Сочинения. Т. 1. С. 586.

Все ритуальные огни и мемориальные сооружения нашей советской родины служат урочными местами — ритуальными площадками²¹ Эти ритуальные площадки в строго отведенное время — красные дни советского календаря становятся местом посвячительных или календарных ритуалов — посвящение в пионеры, митинг в память -летия со дня. Поражает плановость (дело пятилеток) и размах культового творчества, как в отношении их созидания (пространство), так и в отношении их внедрения в повседневную жизнь (время): конструируется хронотоп. Посещение ритуальных мест до настоящего времени — обязательный элемент протокола официальных визитов. Оно было включено во все экскурсионные планы туристических бюро на всей территории СССР

Очевидно, что газовый факел над захоронением — дальнейшая разработка начатой с первых дней русской революции работы по созданию новых святынь.

*Бес — обезьяна Бога: вместо гробниц святых и лампад над ними в центре христианского пространства — храме — прах «борцов за дело...» с газовой горелкой над ним, и все это — в центре мирского града: на площади. В передовице «Пионерской правды» (1946. 21 января. № 7) «Боритесь и побеждайте врагов **внутренних и внешних** — по Ильичу. И. Сталин». Ср.: «От внутренних моих избави мя, Боже, и от чуждых пощади раба Своего» — святоотеческая молитва против козней дьявольских.*

Ленинский план «монументальной пропаганды», впервые возглашенный декретом «О снятии памятников, воздвигнутых в честь царей» (Собрание узаконений и распоряжений. № 31 от 15.04.1918), как отзывались о нем свидетели, был «органически связан с великим делом культурной революции, с колоссальной перестройкой человеческого сознания, которую сделали возможной великие дни Октября»²² Иными словами, пространственные объекты, в соответствии с определяющей их идеологией, должны были стать (и стали) инструментом, преобразующим внутреннее (когнитивное, эмоциональное) пространство граждан.

²¹ О хронотопе урочища см.: *Топоров В. Н.* Аптекарский остров как городское урочище.

²² *Шервуд Л.* Воспоминания о монументальной пропаганде в Ленинграде. С. 50; см. также: *Нейман М. Л.* Ленинский план «монументальной пропаганды» и первые скульптурные памятники.

Ленинский Мавзолей стал идеологическим фокусом монументальной пропаганды, что вряд ли было задумано автором плана. «Место для Мавзолея было выбрано на Красной площади. Она стала форумом социалистической Москвы, площадью, где у Кремлевской стены погребены борцы, павшие за революцию... Трудность состояла в том, что следовало... создать такое сооружение, в котором была бы выражена идея бессмертия (разрядка моя. — С. А.) великого дела Ленина»²³

Архитектурное решение Мавзолея, разработанное архитектором Щусевым, представляло собой «прямоугольный объем, составляющий как бы основание сооружения». Он «увенчан ступенчатой пирамидой, которая несет завершающую часть, утвержденную на колоннах-столбиках. Здесь использованы древнейшие традиции надгробных памятников, имеющих своим прототипом простой курган (о чем не раз говорил Щусев)»²⁴.

Итак, идея вечной жизни в памяти народной²⁵, сформулированная Луначарским и начертанная на мемориале Марсова поля в 1919 г. через бессмертие дела Ленина развивается в факт «бессмертия» его тела — бальзамирование. Приведем некоторые выдержки из обращений, пришедших в Москву сразу после смерти Ленина:

Телефонограмма ЦК РКПб тов. Сталину. Организация рабочих фабрики «Освобожденный труд»... просит вас принять следующее предложение: тело глубоко уважаемого ВЛАДИМИРА ИЛЬИЧА советуем похоронить на Красной Площади, дабы каждый рабочий, крестьянин, проходя Красную площадь мог умественно и сердечно (разрядка моя. — С. А.) сообщаться с дорогим ИЛЬИЧОМ.

...ПОСЛЕДОВАТЕЛИ... ДОРОГОГО ВОЖДЯ ВЛАДИМИРА ИЛЬИЧА ЛЕНИНА... ПРОСЯТ КОМИССИЮ ПОХОРОНАМ ТРУП ЛЕНИНА НЕ ЗАРЫВАТЬ ЗЕМЛЮ КАК ОБЫКНОВЕННОГО СМЕРТНАГО... МЫ СПЛОЧЕННЫМИ РЯДАМИ ДОЛЖНЫ ЗАМЕНИТЬ ФИГУРУ ЛЕНИНА.

ПОХОРОНЫ ЛЕНИНА ДОЛЖНЫ СТАТЬ ВОСКРЕСЕНИЕМ ПРОЛЕТАРИАТА МИРОВОЙ РЕВОЛЮЦИИ.²⁶

²³ История русского искусства. Т. 11 С. 524—525.

²⁴ Там же. С. 516—527

²⁵ Старый романтический прием взят в массовом масштабе. Ср.: «...тень священная и образ вечно милый / Воскреснут, оживут в душе твоей унылой» (Тургенев А. Элегия).

²⁶ Збарский Илья. Объект № 1. С. 46—49.

Эти тексты свидетельствуют о том, что концепт бес­ смертия в отношении Ленина колеблется между вечной жизнью (с мертвым Лениным можно умственно и сердечно общаться) и идеей реинкарнации: «Ленин всегда живой! / Ленин всегда с тобой! / Ленин в тебе и во мне!» Дух одного человека переселяется во множество людей. Все члены сообщества, продолжающие дело, становятся носителями одного духа.

Вот и вход в Мавзолей, — писал в газету «Пионерская правда» в 1946 г. вожатый 1-го звена 203-й московской школы Анатолий Кононов. — У входа все снимают шапки и медленно спускаются вниз, где покоится тело Ленина. Кругом тихо. Слышен только приглушенный шелест шагов. Какой-то комок подступает к горлу, и я с трудом сдерживаю слезы. Рядом со мной идет узбек из Ферганы. У гроба он задерживает шаг... И каждому из нас хочется надолго запомнить это дорогое лицо²⁷

Ср.: из интервью, записанного в феврале 2001 г. (женщина, 42 года, февраль 2001):

Дед из крестьянской семьи. Он пел в церковном хоре, он закончил здесь университет, всю блокаду тут отпахал честно, преданно партии. Писал портрет Ленина, дедушка, вешал над столом. Я снимала (когда я поняла, что к чему). Он появлялся регулярно, именно над моим (столом). Я говорю:

— Чего ты над моим столом вешаешь, а не у себя?

— Вешай Гитлера!

— Я вообще никого не хочу вешать.

Хотя я тоже рисовала портрет Ленина. Я помню, я болела скарлатиной. Но это было в первом классе. Я нарисовала портрет Ленина, карандашом. Я помню классе в третьем, когда у нас фарцовщики стыдили... Я всегда была активистка жуткая, отпетая, фарисей из фарисеев. Я все время думала, вот был бы дедушка Ленин жив, как бы он переживал, что есть вот такие, фарцовщики. Представляешь, какой кошмар! А когда меня принимали в пионеры, я просто потеряла сознание.

Женщина, 50 лет, март 2001 г., Санкт-Петербург:

Мы ездили бабушку с дедушкой проводить. Они под Москвой жили. Это был год 57. Мне было семь, а брату четыре. Это была самая величайшая достопримечательность в Москве (Мавзолей). Музей Ленина и Мавзолей. В Музее я была уже когда мне было лет семнадцать. Вместе с двоюродным братом. Я не знаю, почему мы пошли туда, честно. Все-таки, мне

²⁷ Пионерская правда. 1946. № 7. 21 января.

кажется, пионерская организация сыграла свою роль. Ведь как нам Ленина рисовали. Уж такой прямо правильный мальчик был. И хорошо учился. И хорошо себя вел, и пример всем был. И — глава государства. Я помню, что была громадная очередь в несколько рядов — широкая. Очень интересно было, когда караул менялся: вышагивали. Стояли мы долго, часа два или три. Ведь выстояли — маленькие и выстояли. Отец взял брата на руки: сказали малышей взять на руки, чтобы видно было. Ленин и Сталин стояли на таком возвышении. Обходили и выходили в боковую дверь. Под стеклом, я помню, было. Меня что поразило, что Ленин был такой маленький, ссохшийся весь уже. Неестественный. Такое очень маленькое лицо у него. Сталин мне больше понравился: у него более свежее лицо — волосы темные, усы, как на картинке. И китель... Я ездила к брату на день рождения, ему 17 лет исполнялось. Пошли с ним вдвоем в Музей Ленина. Это — 67 год. А не знаю, чего мы туда пошли. Я только единственно что помню, что меня поразило, что у Надежды Константиновны была своя кровать, а у Ленина своя — на противоположных стенках. Такие железные кровати, покрыты чем-то вроде солдатских одеял. И меня поразило, как же — муж с женой и спали на разных кроватях. Тогда же такого не было, чтобы спали на разных кроватях. Я еще что сказала, когда вышли: я говорю, теперь понятно, почему у них детей не было. Потому что спали на разных кроватях. Это в 17 лет было. Сейчас, конечно, молодежь не такая, сейчас они знают все. Наверно, в то время считался центр Москвы, центр России — Красная площадь с Мавзолеем. Другого же ничего такого не было, ценностей духовных... Я у памятника стояла в пионерах. У памятника Ленину. На Большом проспекте. Мы стояли летом, в белых рубашках, с красными галстуками. Я только недавно галстуки выкинула. Лежали в шкафу, под бельем. Там два галстука лежало. Почетно было стоять в карауле. Это лучших пионеров ставили. Кто хорошо учился. Я хорошо училась в школе и хорошая дисциплина была. Мне было приятно (стоять, когда на меня смотрели), что внимание уделяют. Это опять же гордость. С детства гордость воспитывали в человеке. Ставят не кого-нибудь...

Описываемые последними текстами — вполне типовые — переживания свидетельствуют о том, что предложенная идеологией интерпретация фигуры Ленина как «совести нашей эпохи» была принята и из идеологического лозунга превратилась в культурный императив.

Личные отношения с «нетленным» Лениным длились и длятся до тех пор, пока не оскудеет интерес к его телу и наличие эмоциональной реакции (любого знака: отрицательного или положительного) на его дело ²⁸

²⁸ См.: Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в советской России.

Мое расследование по вопросу Вечного огня началось в Волгограде. Я оказалась в малочисленной группе наблюдателей ритуала смены почетного караула у Вечного огня на Мамаевом кургане. Анонимные надписи на мемориальных стенах выравнивали на единой плоскости высказывания, которые утверждали оценку как факт и разрабатывали единую таксономию для очень разных вещей: «партия есть организатор побед», «победа есть праздник», «Сталинградское сражение — величайшее в истории»:

«Да здравствует партия Ленина вдохновитель и организатор всех наших побед!»; «Наступил и на нашей улице праздник»; «Навсегда сохранит наш народ память о величайшем в истории войн сражении», и пр.

Эти монументальные граффити — прямое продолжение принципов монументальной пропаганды первых лет революции: в городах устанавливались временные (гипсовые) памятные доски, многократно повторявшие одни и те же слоганы: «религия — опиум для народа», «революция — вихрь, отбрасывающий назад всех, ему сопротивляющихся» (надписи на Московской городской Думе — Музее Ленина), «пролетарии всех стран — соединяйтесь», «дело науки — служить людям», и пр.²⁹

Анонимность граффити делает каждого прочитавшего — своим адресатом (ср. с надписью в туалете; каждый, ее прочитавший, принимает ее как личное, к нему персонально обращенное высказывание. Но, в отличие от надписи в местах «общего пользования», на монументальную письменный ответ не предусмотрен.

Воспользуемся описанием путеводителя начала 70-х³⁰:

...Перед вами открывается панорама площади Героев. В центре — огромный водяной партер. Шесть скульптурных композиций, расположенных на этой площади, изображают подвиги воинов. На противоположной от скульптур стороне — более чем стометровая стена в виде развернутого знамени, на котором читаем слова: «Железный ветер бил им в лицо, а они все шли вперед, и снова чувство суеверного страха охватывало противника: люди ли шли в атаку, смертны ли они?»

Читая это, я испытывала знакомый мне с детства трепет. Попытка вспомнить и вербализовать его —

²⁹ Нейман М. Л. Ленинский план «монументальной пропаганды». С. 33—34.

³⁰ Волгоград — город герой. С. 160.

трепета — основание дала следующую силлогическую фигуру: каждый советский человек в своей окончательной реализации — герой. Он бессмертен — об этом свидетельствуют даже его враги. Я — советский человек, следовательно, я принадлежу к этому сообществу героев. Высказанное гораздо проще того, что было переживаемо на площадках мемориала: наблюдаемое мною было частью той реальности, которая была внутри меня. Мое внутреннее отзывалось эмоционально на те символы, которые мой глаз легко различал среди прочих визуальных объектов, а опыт антропологического описания легко квалифицировал как идеологические конструкции. — Вот они — барабаны моего племени! — Последнее позволило предположить, что переживаемая мною реакция — не индивидуальна. Для проверки этого предположения был проведен ряд интервью, к результатам которых мы обратимся чуть ниже.

Продолжаем цитировать путеводитель:

Ответ (на вопрос: смертны ли они? — С. А.) дан в зале Воинской славы надписью на стенах: «Да, мы были простыми смертными и мало кто уцелел из нас, но мы выполнили свой патриотический долг перед священной Родиной-матерью».

В центре зала — большая мраморная рука, держащая факел с пламенем Вечного огня: рука гиганта, погребенного землей. Медленное движение по кругу — огонь в центре — заложено архитектурным планом.

В крематории, в зале прощания, ведущая ритуала, свидетелем которого я была, предложила всем присутствующим «в знак прощания» обойти гроб кругом, прежде чем подойти к покойному. Меня удивил этот «знак» тем, что он не имеет ни церковного, ни традиционного прототипа. И вот здесь, на Мамаевом кургане, я вижу то же знаковое движение.

Здесь же укажу и на еще одно примечательное совпадение: в том же 1919 г. когда разрабатывался и возводился мемориал жертвам Революции, архитектором И. Фоминим был создан проект крематория, по которому «высокая многоярусная башня, завершенная символическим изображением пламени, является основным элементом композиции»³¹

³¹ *Афанасьева К. Н.* Архитектура. Т. 11. С. 144. Первый крематорий в России был сооружен в Москве в 1927 г.

Совершив траурное шествие по кругу, мы поднимаемся на следующий уровень мемориала. На нем — бетонная скульптура — фигура скорбящей, склонившейся над телом молодого мужчины, лицо которого закрыто знаменем. Композиция памятника точно повторяет Пьету, скорбящую над телом Христа Богоматерь. «Имя твое неизвестно, подвиг твой бессмертен», — начертано рядом. Может быть поэтому, из-за безымянности, закрыто лицо? Но, тем не менее, такое композиционное решение кажется странным в совпадении с другой традицией: по церковному уставу монахам по наступлении смерти лицо закрывают воздухом (тканью). Это — то, что я увидела. А вот то, что позже прочитала:

Из зала Воинской славы вы выходите на площадь Скорби. На этой площади стоит монумент — склонившаяся над смертельно раненым сыном фигура матери. В скульптуре выражена глубокая скорбь и протест всех женщин против войны, уносящей миллионы жизней³²

Так развернута одна из важнейших ритуальных площадок советской страны: ленинский курган — Мавзолей («сердце нашей Родины») воплотился в апофеозе Мамаева кургана.

Поэтические, изобразительные и прочие художественные и культурные тексты советского времени создают адепты того же мифа, в который посвящались участники мемориальных ритуалов. Собственно — участники ритуалов и адепты мифа — одни и те же люди. Представление о советском народе как о мистическом целом, где каждый является только частью и именно потому — бессмертен, одна из ведущих тем литературы военного и послевоенного времени.

Труден наш враг, товарищи бойцы. Смертью он стоит против нас, но мы не страшимся смерти. После немца мы пойдем против смерти и также одолеем ее, потому что наука и знание будущих поколений получат высшее развитие. Тогда люди будут не такие как мы, в них от наших страданий зачнется большая душа³³

Итак, потом, когда посредством ленинской же теории познания наука победит физическую смерть, бессмертие бу-

³² Афанасьева К. Н. Архитектура. Т. 11. С. 161.

³³ Платонов А. Оборона Семидворья. С. 55. Впервые рассказ был опубликован в журнале «Знамя» в 1943 г.

дет уготовано каждому, кто «за благо народа жизнь свою положил». Верно и обратное: каждый — кто есть советский человек — герой, за благо народа готовый жизнь свою положить:

Будущее нуждалось в прочном фундаменте. Но что может быть прочнее 20 миллионов павших? — пишут исследователи эпохи 60-х гг. — Война обладала всеми достоинствами очевидного факта. Ее выиграл народ, совершивший революцию. Значит, можно считать, что революция и есть причина победы. Значит, несмотря на все преступления социалистического строя, он выдержал грозную проверку. И теперь, отмытый кровью миллионов, этот строй ведет советский народ к реабилитированным вершинам коммунизма³⁴

Самопожертвование во имя социального блага оценивается в художественных текстах, реализующих рассматриваемый миф, не как идеал, но как норма. Она обеспечивает общую жизнь сообщества и возводит ее в абсолютную ценность, ради которой поступление жизнью индивидуальной не экстраординарное событие, но естественное дело:

— Наш народ, знаете, — сказал доктор, — пойдет на любые жертвы.

— Какие жертвы? — спросил Данилов. — Жертва приносится кому-нибудь, правда? Самому себе нельзя принести жертву. То, что вы называете жертвой, есть естественная функция народа, ваша функция, моя функция, девочек функция этих. *Подвиг нашего народа не жертва, а одно из повседневных проявлений. Чтобы мы могли жить дальше как советский народ, часть из нас должна, возможно, сегодня умереть. Допустим, меня убьют, вас, Петрова, Иванова. Это — жертва? Кому же это жертва? Мне, вам, Петрову, Иванову?* (курсив мой. — С. А.)

—...Вы мне не докажете, что подвига не существует, что это какая-то там функция... Не всякий способен на подвиг, к нему талант надо иметь.

— Таланты развиваются, — сказал Данилов. — В этой войне такие разовьются таланты, что весь мир ахнет Талант не господом богом вдвухается в человека, он создается воспитанием, средой... обстановкой³⁵

Истории о героях-борцах, бойцах и жертвах (упокой, Господи, их бессмертные души!) служили посвятельными

³⁴ Вайль П., Геннис А. 60-е. Мир советского человека. С. 92.

³⁵ Панова В. Спутники. Сережа. Сказание об Ольге. Кто умирает С. 62—63. Впервые повесть «Спутники» была опубликована в 1945 г. в журнале «Знамя».

мифами, формирующими универсальный для каждого советского человека культурный императив — общественное служение.

Есть высшая гордость на свете —
 Прожить без побряжек и льгот,
 И в радости и в лихолетье
 Делить твою долю, народ...
 ...Есть высшая в мире награда —
 В тебе раствориться, народ³⁶

Посвящение в миф, прямым следствием которого была интериоризация императива общественного служения, происходило в ритуале, воспроизведенном на множестве ритуальных площадок, пространственная реализация которых разворачивалась в соответствии с мемориальным канон³⁷

Воинская доблесть исторической России, гибель за Отечество основывалась на вере в святость мученической христианской кончины и в радость вечной жизни в царствии небесном. В советском мифе все не так: убиенные воины и невинные жертвы советских времен, воплотившись в бронзу и бетон, угрюмо ждут от живых возвращения долга: живи за другого. О том, что вопрос «я умер за тебя, какой ты?» нашел отклик в сердцах посвященных в пионеры масс, свидетельствуют и мои собственные впечатления, определенные пионерским детством, и рассказы моих сверстников. Приведу несколько выдержек из проведенных на эту тему интервью, в которых облигаторная сила мифа — рассказа, создающего общее прошлое, формирует императив, досрочно очевидно влияющий на жизненный сценарий. Симптоматично во всех рассказах то, что мифы побуждают рассказчиков к фактическим действиям, к реализации определенного сценария. Причем, если миф обычно навязан внешней системой (в данном случае — школой), то действие или суж-

³⁶ Друнина Ю. Мир под оливами. С. 6.

³⁷ Общность канона советского и германского представляется вполне закономерной: «В новейшее время героическая смерть стала одним из проявлений полного подчинения человека нуждам общества... В случае героической смерти бессмертие реализовывалось также в духе скорее языческой, чем христианской традиции — при помощи создания мавзолеев и монументов иного рода, помещенных уже не в местах погребения, а среди живущих — как правило, на площадях» (Макарова Л. М. Смерть в мировоззрении национал-социализма. С. 148).

дение, свидетельствующее об адаптации мифа, совершается свободно, являясь результатом личной позиции. Я оставляю в тексте собственные реплики и ответы, поскольку они являются высказываниями посвященного в той же степени, что и высказывания моих интервьюеров.

Мужчина, 38 лет, март 2001, Санкт-Петербург:

На лето давали списки литературы, в том числе книги «Четвертая высота», «Улица младшего сына».

[Вопрос: о чем «Улица младшего сына?»]

— Война. Оккупация Одессы. Катакомбы. Партизаны. Я даже потом в эти катакомбы съездил. Но не из соображений посмотреть места боев Володи Дубинина, хотя надо сказать, что все впечатляет, конечно. Люди, в течение нескольких лет не выходявшие наружу, и в результате которых залили водой. Выходы залили бетоном. Поставили помпы. Почти весь отряд залит был водой. Утоплен. Очень впечатляющее зрелище. А потом. Поскольку все мы были пионерами, были комнаты совета дружины, совета отряда. И выпускались наборы плакатиков с пионерами-героями, причем не только кто был представлен к званию героя СССР, но и совершившие некие подвиги. И Володя Дубинин там фигурировал. Он был членом партизанского отряда. Чуть ли не единственный человек, который выбирался из этих катакомб, бродил по городу, собирал всякие сведения, расклеивал листовки — все как положено.

Был еще такой Марат Казей. Но что он такое совершил, убей Бог, не помню...

Помнишь, было такое движение — Пионерстрой. Раз в год по весне каждый район отвечал за благоустройство какого-то участка Дороги жизни. Мы сеяли ноготки на Дороге жизни. Помню, во Дворце пионеров мне выдали такой пакет, с семенами. И я, значит, как торговец семечками, с большим мешком перся через весь город... Я считал это небесполезным делом. Я и сейчас считаю, что это небесполезное дело. Мне кажется, что это правильно. То, что дети с молодых ногтей... Это самый простой путь воспитания патриотизма в человеке. Уважение к отеческим гробам, если угодно. И к родному пепелищу. Это — о Вечном огне... Ну конечно, это воспринималось как возвышенный акт. Подавался автобус, в солнечный день везли к цветку, со страничками дневника Тани Савичевой, или к разорванному кольцу и там высаживали. Ну конечно, это воспринималось как символический акт, что ли. Причем даже, насколько я помню, не всех вывозили. Это право нужно было еще заслужить. Высади сначала вокруг школы... Фантики собери со стеклышками. А потом мы тебя отвезем на Дорогу жизни, и там ты посадишь эти самые ноготки. Ну, наверно, все разное сажали. А мы вот ноготки. И в почетных караулах стояли — у дотов, у дзотов. Это на моей памяти было. Эти все доты были закопаны. Наверно, это было в 75 году. К 30-летию победы. Их всех откопали, покрасили.

Постарше будучи, я осознал, что мемориалом являются и наши и не наши доты (они в разные стороны глядят). Я даже был недолго черным следопытом. Нашел порох, я не знаю — военный, не военный. Горело классно. Но недолго. Мы с мальчишками развлекались.

...И на Пискаревке у нас лежат и конфеты, и хлеб. Ты никогда не была в День победы на Пискаревском? Подвиг и подвиг. Не на каждую же могилу кладут. У нас это шло откуда-то из, все-таки, глубины человека. Кто деньги оставляет. Я вот всегда, поскольку с мамой всегда на 9 мая ездил раньше на Пискаревку, а теперь вот на площадь Победы. Для меня совершенно естественно цветы купить, возложить цветы как раз у огня. А раньше — у могил. Ты знаешь, все-таки здесь... Это так принято. Это — ритуал, освященный традицией. Так принято... Мой отец воевал. Он подводником был. Это всегда было так. И когда он был жив. И когда умер. 9 мая всегда ехали. С цветами. На площадь Победы. Женщина или мужчина, не помню, держит на руках девочку, мертвую. Ей обычно в руку цветы вставляют на праздник.

[Вопрос: каков внутренний текст — «вот я прихожу к тому месту где?»]

Где захоронены люди, которые отдали жизнь за или ради того, чтобы мы жили так, как мы живем. Понимай, как хочешь. Это именно так.

[То есть, я прихожу к тем людям, которые обеспечили мое существование. Я перед ними отчитываюсь о том, как я живу, потому что они не дожили. И я доживаю это?]

Да. И это во многих идиомах — закрыли собой, грудью заслонили, отдали свою жизнь за жизни тех, которые появились на свет через 50 лет после того, как они эту жизнь отдали. Именно так. Ты не сбрасывай со счетов патриотическое чувство. Это как мальчишки в школе. Набили морду. Когда шестиклассник набил морду восьмикласснику, им гордится весь класс. Вспомни, в каких терминах у нас описываются воинские подвиги? Перемололи машину, сломали хребет — Георгий Победоносец, копьём пронзающий гадину.

Отношение родства. Видимо, в отношении родства мотив долга поколений — он все равно присутствует. Вот — этот дом построил твой дедушка, папа сложил печку, а ты пойдешь огород от сорняков освободи... Это коллективная ответственность одного поколения перед другим. Вебер об этом писал. Протестантская этика: дедушка скопил гульден, папа скопил два, а твоя задача: за то, что они недоедали и скопили эти три гульдена, ты теперь из них должен сделать пять. И они будут смотреть на тебя с неба и радоваться. Ты посмотри, какие сейчас идут базары-вокзалы вокруг пенсии. Какой все таки принцип пенсионный избрать? Там накопительный или еще какой? И большинство все-таки склоняются к форме ответственности поколений. Те, кто работают, должны содержать того, кто уже не работает.

...Тому поколению — Ну Лермонтов буквально. Бородино. «Плохая им досталась доля»... «Были люди в наше время...

Богатыри, не вы. Плохая им досталась доля... Тому поколению досталась плохая доля. И содержать мы их не можем. Живущих мы благодарим, приняв на себя ту ответственность, которую несли они. Но их доля была действительно нелегкая. Они приняли на себя больше в силу обстоятельств. Мертвым пенсии не нужны. Поэтому мы строим им мемориалы. Ухаживаем за могилами, приносим цветы. Коллективная жертва и коллективная расплата.

[А кого пожертвовали-то?]

— Себя. Самопожертвование... А расплата с нашей стороны. Ну не расплата... С определенными оговорками я согласен, что — расплата.

Они сохранили страну, в которой мы живем. Сохранить и построить... Если ничего не сохранено, то приумножать нечего...

Сейчас система патриотического воспитания разрушена: если ты такой умный, то почему ты такой бедный...

[Вопрос о жизненной программе для собственных детей.]

Возвращаясь к любимому Некрасову. Там поп что ли, говорит: покой, богатство, честь. Прекрасная жизненная программа. Но, на крайний случай, есть еще Кальдерон: жизнь есть сон.

Женщина, 32 года, февраль 2001 г., Санкт-Петербург:

Пафосность законов пионеров связана с тем морально-нравственным императивом, который шел из семьи. К пионерам было отношение очень серьезное... Мы, наверно, только пару раз ходили возлагать цветы и один раз — принимали в пионеры на кладбище братском, которое рядом с нашей школой. По проспекту Народного Ополчения. Там большой обелиск и холмы — братские могилы. С этим кладбищем вообще многое связано.

Поскольку в детстве я жила просто рядом с ним, в детстве, перед школой, до школы. Мы там с какой-то дворовой компанией плели венки из одуванчиков и ходили возлагать туда, к братским могилам, потому что был к этому пиетет. Наверно, это шло из семьи. Мой дедушка умер, когда мне было шесть лет. Мы туда, на могилы, ходили с бабушкой, когда я еще была совсем маленькая. Заходили с бабушкой. Дед воевал, и эта тема в семье высоко трагически воспринималась. Был эпизод, который я тоже запомнила на всю жизнь, тоже в возрасте шести, плюс-минус, лет. Мы с приятелями дворовыми играли на кладбище. По одной простой причине: там дорожки всегда были присыпаны песком. А больше никакой песка в округе не было. Мы сидели в сторонке на маленькой аллейке и какие-то песчаные городки строили. И пришла тетенька в возрасте и нас отругала: «Как же можно здесь играть!» Это очень запомнилось, произвело громадное впечатление. И я помню, что потом мы даже каких-то детей других гоняли. Это было священное место. Таких слов, конечно, не произносилось.

И один раз там принимали в пионеры. Я была уже достаточно взрослая, была комсомолкой, там принимали в пионеры какую-то отставшую группу. Когда мы туда пришли, что-то затрепетало, засосало, в горле перехватывало — момент торжественности испытывался. А саму меня принимали в Музее артиллерии. Волновалась я ужасно — до холодного пота, дрожи. Так что даже было не выговорить имя. Нас привели в центральный зал, выстроили длинной шеренгой. Напротив нас стояли пионеры, которые должны были повязывать нам галстуки. И, видимо, пионервожатая читала закон пионеров и потом клятва. Дальше произносишь «я» и называешь имя, каждый по очереди. Я помню, что проговорить это было очень сложно. Хотя после самого приема было то, что сейчас называется словом «облом». Было столько переживаний, ожидания торжественности, что-то должно такое совершиться, что ты должен ощутить. Дальше была какая-то маловразумительная экскурсия по Музею. Приехали домой, и вот — обычная жизнь. И я помню это ощущение: как же, не может все продолжаться как было, потому что произошло что-то очень важное, а вроде мир все тот же.

Мы любили пионерские сборы как общую деятельность, у нас присутствовала тема пионера в категориях хорошо-плохо, честно-нечестно. Нужно что-то сделать высокое. Нужно больше всех собрать макулатуры, не для того, чтобы класс победил, но, по крайней мере у меня в сознании, что вот эта макулатура, она кому-то нужна, что она сбережет леса. И у нас достаточно много было сборов — классных часов, что — вы делаете это не просто так, что сберегаете леса, помогаете младшим. Я хотела быть учительницей. Из-за учителей. А потом во 2-м классе пришла новая учительница, и она как-то очень по-доброму, по-мягкому. Там тоже присутствовало то, что шло из семьи: «Ну а как же, надо. Ну а кто, если не ты». Только без наезда: «Полейте цветочки — я вам доверяю». Ответственность, которая тебе доверена, и ты не можешь не оправдать этого ожидания. Это работало, я начала учиться. И страшно плакала, когда она от нас ушла после второго класса.

У нас были дневники пионера. Он был очень похож на песенник, тоже тетрабочка в 48 листов. Куда наклеивались всякие украшения. Куда переписывались разноцветными ручками со всякими завитушечками законы пионеров Советского Союза, там нужно было писать обязательства и отчеты, и я помню, что мы писали рассказ о пионере-герое, чьим именем названа твоя улица, у нас же район партизанско-пионерский. И я прочитала книжку о Лене Голикове где-то классе в третьем, это был урок внеклассного чтения. И через них, во многом, входила военная тема. И нам нужно было больше придумать, чем это было на самом деле. Это ощущалась, потому что книжка, я плохо помню ее сюжет. Больше всего меня потрясла книжка, которую я взяла в библиотеке вместо того, чтобы читать книжку про Леню Голикова. Про партизанку Лару. Это тоже девочка. Я хотела про нее писать и не хотела про Леню Голикова, но мне говорили, что партизанка Лара не

подходит. Она не нашего микрорайона. Партизанку Лару-то точно расстреляли. Я помню, что эта история воспринималась мной крайне животрепещуще. Она такая была девочка, с бабушкой жила, молотко пила, я это все в красках запомнила и долго вспоминала. Она была связной между партизанским отрядом: в лес бегала и домой. И ее перед самым освобождением этой территории поймали. И мучили ее, бедную, пытали. И в конце как ее везут на телеге к расстрелу, какой-то рогожей прикрытую. И из пионеров-героев еще, я помню, все писали сочинение об «Улице младшего сына». Большой том про пионера-героя, это события крымского полуострова, он был связным между катакомбами и городом. Долго описываются военные события. Меня больше всего потрясли не какие-то сюжетные события, которые развивались довольно долго, а сам финал, гибель, потому что мальчик этот погибает уже после того, как освобожден город. Все, он уже дома, мама его обнимает, все пережито, все замечательно. И тут приходят его командиры. Им нужно пройти к этим катакомбам, а он знает все тропинки. Все вокруг было заминировано. А он знает дорогу. И он говорит: «Конечно, я вас проведу». И вот он уходит, и мать слышит взрыв. И все, на этом кончается. Этот финал, это было такое вхождение в военную тему, личное... Трагедия не смерти на войне, а смерти после войны. Во многом последующая военная литература воспринималась в чем-то с точки зрения этой книги. Еще из пионерского детства. В младшем возрасте пионерская тема воспринималась как отношения старших и младших, что ты должен помочь старшему и должен помочь младшему. Это — основная миссия, которую может выполнить пионер, и этот стереотип шел из семьи. Постановочные действия пионерской организации шли тяжело, поскольку это воспринималось как расподобление высокой идеи служения чему-то, мы же должны чему-то послужить — мы же пионеры, и у многих в классе было такое отношение, что пионерская деятельность — нужно что-то такое сделать — интересное, настоящее, хорошее...

Все эти истории — про ужасные смерти — имели то значение, что вот человек воплотил идею отдать жизнь за идеал, за родину. Ты должен сделать что-то во имя высокой цели. Ну надо... Школе надо собрать триста килограмм макулатуры. Когда мы выезжали на поля... Сплошное поле пырея и мокрицы, увидеть там турнепс невозможно. У меня было громадное возмущение некими отщепенцами от правого дела, которые брали и выдирали все, а потом какую-то травку из выдранной сажали и неважно — корешками вниз или корешками вверх. Как в той притче — главное — послушание. Когда мы пололи, мы думали не о том, что школе заплатят столько-то, а — ну как же, этот турнепс коровки будут есть, это — наша общая родина. Программа «Экономика должна быть бережливой» произвела на меня громадное впечатление. Хорошо я это помню. И тут мы старались для этих коровушек, и потом, это же все расти должно, ну нельзя это не сделать. Выбрали лучших и отвезли

на поле, которое было недоделано. Как бы: «на вас можно положить, вы там будете одни», а все остальные поехали на другое поле. Ногги все поломаны, поле все высохло, траву не выдернуть, жара... Ассоциация с «Как закалялась сталь» прямая. И мысли об этом были: что узкоколейку класть, что турнепс полоть. Вполне. Но они смогли и мы все это сможем. И потом вообще — нам доверили, мы одни, мы все качественно сделаем... И вдруг один из ребят, по официальному статусу — двоечник-хулиган, встает и говорит: «Ой, лимонка. Я пошел... Все замерли. ...И тут Леша берет эту штуку и несет ее в лес. С точки зрения логики — абсолютно идиотский поступок. Нужно было всем уйти. Вызвать старших, взрывателей. Но вот это было из ранга — так поступает пионер-герой. Конечно, этого никто не озвучивал. Все внутренне были абсолютно согласны, что так и следовало поступить. Герой наших дней — плечистый и крепкий, в кепке, знак ГТО на груди у него. Этот стереотип хорошего — защитить, младших из пожара вынести, он вдруг в каких-то экстремальных ситуациях вылезал. Вот то, что Леша встал и унес гранату от всех — я закрою грудью, я — Александр Матросов. Нужно броситься на амбразуру, невозможно сказать: идите вы все. Вот кто так скажет — это не то. Грудью на амбразуру.

Женщина, 50 лет, март 2001, Санкт-Петербург

...У меня были стремления — жить на благо родины. Как же. Они ж — пионеры — герои — комсомольцы. Умирали, отдавали свою жизнь за родину. Значит и мы также должны. И нас в таком же духе воспитывали и мы даже не задумывались. Мы должны были хорошо учиться с этой целью и хорошо себя вести. Все были — молодые строители коммунизма. Ходили мы все время на демонстрации, всей семьей. И музыка с утра играет, встаешь когда. Все собирались, целая толпа шла по Косой, по Большому проспекту. Пели, веселились, плясали. С флагами, с шариками шли.

Женщина, 38 лет, февраль 2001, Санкт-Петербург

Я была в Латвии, в школе. Там отмечался 8 февраля международный день героев-антифашистов. Всех собирали в актовом зале, в парадной форме, в белых рубашках и красных галстуках. Февраль, прохладно, все мерзнут. И каждому отряду давали поручение: разыскать что-нибудь, какой-нибудь рассказ про иностранного героя-антифашиста, погибшего. Чем больше он мучался, тем лучше. И кто-то выступал с рассказом про этого героя. Важно было, чтобы он боролся с капитализмом или с фашистом и погиб мученически.

[Ты помнишь кого-нибудь?]

— Кроме Гавроша — никого: конечно же он антифашист, самый первый.

Читала Багрицкого в классе звонким голосом: «Нас водила молодость...» Нас водила молодость — у нее же scarлатина была, у Валюшки: «тлеет scarлатины смертный огонек». А крест надеть отказалась. Так без креста и померла. Мамка говорит: «Не противься ж, Валенька, он тебя не съест. Золоченый, маленький, твой крестильный крест». Она ушла в отказ... Я, имзрек, вступая в ряды пионерской организации... как кроссворд. Неизвестно откуда эти слова всплывают...

Женщина, 70 лет, февраль 2001 г., Санкт-Петербург:

Ко мне в школу приходила мама Зои Космодемьянской. Она рассказала о сыне. У нее же сын и дочь. Брат погиб под Кенигсбергом. У него на танке было: «За Зою». Он погиб и похоронен в Космодемьянске, и я там была в командировке. Там и могила его. Бюст. Около завода. Недалеко от входа.

[Вопрос: было ли торжественное возложение цветов?]

— Цветы я положила, естественно. Сама.

Она очень мужественная женщина. Прямо не от мира сего. Она учительница сама. Она рассказывала, как они росли. Она рассказала, что Зоя сказала брату, брат младше, что она по глазам видит, правду сказал или неправду. И настолько у нее была сила воли, что и брат верил, и в классе, говорит, все верили в то, что она может сказать, кто взял. У них в классе у кого-то что-то пропало. Это мама рассказывает. У кого-то что-то пропало из парты. Она вышла, говорит: все, наверно, знают, что я могу определить, кто взял. Лучше сознайтесь, кто взял. Хуже будет, если я сама это сделаю. Ее как-то уже в школе... Она могла себе подчинить: сила воли. И мальчик пошел и сознался. Она уже тогда говорила, [Зоя] не могла попать сама. А тогда еще не было известно, насколько я помню, что ее предали. Мама уже тогда говорила, что она настолько осторожный человек, что она не могла сама попать к немцам. Только в том случае, что ее могли предать. Она только кончила десятый. Ее [маму] вызывали для опознания.

Мама высокая статная женщина, жесткие черты лица. Я помню, что на меня это произвело ужасное [впечатление]. О Зое рассказывали и по радио, и вожатые, и учителя. Это был такой яркий пример, образец — честности, любви к родине, смелости. Во всем. Она хорошо училась. Отличница. Это был пример, пример воспитания. И вдруг приходит в школу, в 44 году. «Ребята, к нам приехала мама Зои Космодемьянской». И вот вошла эта женщина, в costume, такая строгая, зачесанные назад волосы. Такая очень сильная женщина. Стала рассказывать, как они росли, как они относились друг к другу, брат и сестра. С каким уважением брат относился к ней. Какая она была правильная. Мама была учительница, поэтому хорошо знала ее школьные годы. Как относились ученики. Может, и у нее была ответственность еще, потому что мама тут. [Рассказывала], как переживал брат. Как только они узнали о гибели сестры, его отделение написали на своих танках: «За Зою».

Там страшные бои были под Кенингсбергом. Он был укреплен. Я слышала о нем и потом, уже работала. Приехала в командировку и увидела могилу. Купила, конечно, цветы. Возложила цветочки.

Александр Матросов, который закрыл амбразуру, совсем мальчишка. Видит, что гибнут, гибнут, гибнут. Это уже потом стали повторения его подвига. А самый первый. Это же надо додуматься. Я не знала, что пули дальше не полетят...

Женщина, 38 лет, март 2001 г., Санкт-Петербург:

Мне было лет семь, не больше. Мы с родителями ехали в какой-то парк. Мне почему-то казалось, что он на каком-то острове на Неве — мы на кораблике туда плыли. Хотя сейчас я не понимаю, что это было за место. Парк был довольно дикий — лесопарк. Родители загорали, я собирала цветочки и сплела венок. Потом подумала — куда его деть. И решила пустить по реке. Точно помню, что мысль меня посетила вполне патетическая: венок павшим. Наверно, я видела по телевизору, как траурные венки на воду в память погибшим опускают. С этими возвышенными мыслями я спустилась к реке и посмотрела, как мой венок из одуванчиков быстро плыл по течению. И тут какой-то дядька неподалеку хихикнул: «На суженого гадаешь?» Я долго не могла прийти в себя от жгучего стыда: что в отношении моего действия (которого я стеснялась, поскольку я им свою возвышенность обнаружила), могло быть высказано такое вульгарное предположение.

Устные рассказы людей с пионерским детством (1930—1970 годы рождения) достаточно очевидно свидетельствуют о том, что культурный императив, стоящий за ритуальными реализациями мифа об общественном долге как долге перед мертвыми, и по настоящее время оказывает существенное влияние на картину мира и жизненный сценарий значительного числа людей, прошедших советские посвятительные ритуалы. Павшие борцы нужны были для каждого из них.

Подтверждением этому может служить также и то, что Вечные огни до сегодняшнего дня включаются в несанкционированные ритуалы. «Маршрут кругового объезда города свадебным поездом в настоящее время стал включать посещение мемориалов павшим воинам и возложение новобрачными цветов Вечному огню. Этот обычай с годами приобретает все более широкое распространение. В наши дни его можно встретить в ритуале не только русских, украинцев, белорусов, но и других народов СССР»³⁸. Этот вывод сде-

³⁸ Жирнова Г. В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. С. 110.

лан Г. В. Жирновой по материалам 60—70-х гг. и объясняется тем, что вступающие в брак — дети воевавшего поколения. Посещение мемориала рассматривалось как действие, типологически соответствующее посещению кладбища невестой-сиротой перед днем венчания, во время свадьбы традиционной. Невеста спрашивала благословения у покойных родителей. Но свадебные кортежи посещают мемориалы и сейчас, в 2001 г., посещали и в 90-е: спонтанное желание посетить после заключения брака место захоронения можно объяснить только тягой к сакрализации события свадьбы³⁹

Героизм обеспечивал императив общественного служения: участнику мемориального ритуала под барабанный бой вменялось навечно чувство вины: умерший здесь умер не просто так, он умер за тебя и ты перед ним в долгу. Ты отдашь свой долг родине, за которую погибший отдал свою жизнь: декларируемая свобода смертного выбора одного героя становилась залогом морального принуждения всех. Каждому советскому человеку вменена жизнь «за того парня»: «На могильную плиту / Положи свою конфету. / Он как ты ребенком был. / И как ты он их любил. / Саласпил его убил...»

Готова предположить, что жанр детских садистских стихов обязан своим появлением потребности в рефлексии детей на тему официальных «страшилок» — историй мученичества детей и подростков — пионеров и комсомольцев. Смерть взрослого впечатляла меньше. «Совсем мальчик еще...» — устойчивая формула вздоха по поводу таких рассказов. Время мемориализации в общегосударственном масштабе не случайно совпадает с временем распространения этого жанра, и не случайно в этих текстах так устойчиво появляются пионерско-революционно-военные мотивы:

Дети в подвале играли в гестапо.
Зверски замучен сантехник Потапов.

Восемь пилоточек, звездочек в ряд.
Трамвай переехал отряд октябрят.
Долго колеса кости мололи.
Эх! Не бывать ребятам в комсомоле.

Маленький мальчик по речке плывет.
Дедушка Сидор достал пулемет.

³⁹ См.: *Легких В., Малышева И.* Современный свадебный обряд. (Записки проводились среди жителей Петербурга поколения 70-х.)

Краткая очередь, сдавленный крик.
«Ух ты, Чапаев!» — смеется старик ⁴⁰

Та же коллизия, но уже не в фольклорном, а в элитарном регистре андеграунда нашла свое воплощение в «некрореализме» 80-х (киноопыты А. Аникеенко, Н. Михайловского и других).

Рассказ о прозорливости Зои Космодемьянской, всплывший в одном из приведенных выше интервью и связавший тему героизма и вины, прямо перекликается с замечанием А. Генниса и П. Вайля о стратегии советского школьного воспитания:

Например, школа задает вопрос, кто разбил окно?

Школа хочет не найти виновного, а перестроить детское сознание, переориентировать его на другую систему ценностей. Ученик ведет себя в соответствии с нравственным кодексом своего коллектива. В рамках этого кодекса естественно и нормально не выдавать друзей. Школа втолковывает ему, что такая нравственность — ненормальна... Ребенок оказывается перед альтернативой — предавать друзей или предавать родину, которая подарила ему счастливое детство. Ребенок должен помнить, что недонесение есть преступление, своего рода покушение на отцеубийство. За нелояльность к своей большой семье надо расплачиваться муками совести.

Так школа закладывает фундамент мироощущения, которое навсегда оставляет в человеке стыд перед любым актом протеста. Ему — все, а он... Это как кусать руку, которая кормит» ⁴¹

Единственный способ позитивного отношения к руке кормильца-тирана, когда он из отца превратился в Родину-мать (и тем самым отменил возможность классического разрешения эдипова конфликта), — жертва. За мать Родину можно сражаться и умереть. Но как с/в ней жить — неизвестно. Созидательный (мирный) сценарий отсутствует.

За формой советских ритуалов, которая в 70—80-е гг для большинства оставалась «лишь формой», условием лояльности и/или техникой самозащиты от государственной репрессивной машины, стояло, тем не менее, определенное содержание, не подвергаемое сомнению.

⁴⁰ См.: «Садистские стишки». См. также: Белоусов А. Ф. Фольклорная судьба «электрика Петрова». С. 303—309.

⁴¹ Вайль П., Геннис А. 60-е. Мир советского человека. С. 118

Идеология остается сама собой до тех пор, пока она конструируется и пропагандируется властью. Когда же она становится идеологией масс, определяющей картину мира этих масс, она превращается в мифологию. Инструментом такого превращения идеологии в мифологию оказывается ритуал. Ритуальное действие, в отличие от иных социальных процедур, в том числе и репрессивных, непременно имеет добровольную «часть», поскольку оно направлено на преобразование внутреннего пространства его участников (собственно, на их душу). Открытие своего внутреннего пространства для такого внешнего преобразования необходимо добровольный акт. Таким образом, и мифологическая реальность (картина мира), принимаемая адептами, и социальная реальность, сооружаемая ими по законам принятого на вооружение мифа (социальная практика), есть результат свободного выбора посвящаемого. Идея «служения людям, основанная на долге перед мертвыми, чью жизнь ты доживаешь и чье дело ты продолжаешь», — культурный императив, формировавшийся посредством советских мемориальных ритуалов, мифологическими образцами которых оказывались разные лица: степень их бессмертия была различной, но предписывающая (и суггестивная) сила — одной и той же⁴²

Советский человек оказывался перед чреватым неврозом противоречием: для того чтобы стать бессмертным, нужно остаться в памяти народной. Для того чтобы в ней остаться, нужно совершить акт служения общему делу. В предельном случае этот акт состоит в созидании собственной смерти. Смерти особенной — красной, и — на миру. В конечном счете оказывалось, что для того чтобы избежать смерти (стать бессмертным), нужно погибнуть.

⁴² Ср.: «...бессмертие — это судьба, то есть продолжение той же жизни, но уже за гробом. Не законченная при жизни жизнь — бессмертна. Не оттого ли наши поэты предпочитали гибель, в которой мы, по традиции, виноватим общество?» (*Битов А. Дерево. 1971—1997. С. 144*).



ПОСЛЕСЛОВИЕ

Взадачу этой работы не входило описание методологического основания для анализа. В каждом конкретном случае предъявлялся материал и этого анализа результат. Верификация методологического аппарата — дело будущего. Но о некоторых предпосылках, послуживших исходными точками анализа, имеет смысл сказать уже сейчас. В том числе и потому, что мои оппоненты (большинство из настоящих работ были первоначально произнесены и обсуждены в виде докладов), живо и позитивно реагируя на предъявляемый в качестве нового предмета исследования материал и лояльно относясь к предлагаемой интерпретации, оказывались смущены пафосом. Пафос же мой сводится к тому, что любое делание и говорение ответственно, ответственно всегда, поскольку существенно меняет облик мира. Этот пафос определен познавательно и зиждется на сознательно избранных предпосылках.

Первая из них состоит в том, что высказывание есть социальный акт. Как социальные акты (поступки) рассматривались социальные, символические и речевые действия, которые совершающие эти действия к поступкам могли не относить, переживая их как «общее место» социальной жизни, как «дань традиции». Но, с моей точки зрения, любая дань, если она выплачена, — поступок.

Вторая предпосылка состоит в том, что символ сакрален и отнологичен (в отличие от знака — условного и профанного), и исторически и социально обусловленное изменение отношения к символу никаким образом его экзистенциальных свойств не меняет. Напротив, оно меняет «пользо-

вателей», присваивающих право профанизировать символы и придавать священный статус знакам.

Третья предпосылка, определившая отличие предъявленных методик от методик историко- и структурно-типологических, состояла в том, что любая символическая форма несводима к другой символической форме.

Это так даже в том случае, если эти формы обладают целым рядом изоморфных характеристик, если присутствует типологическое сходство и даже генетическое родство. Поскольку функционирование, а значит, и семантика символических форм жестко связаны с контекстом. Более сложная символическая форма, соединяя в себе простейшие, обладает качественными отличиями, которые в принципе не редуцируются до составляющих элементов: у воды иные свойства, чем у кислорода и водорода, у мифа о Деде Морозе советского времени иные свойства и функции, нежели у его фольклорных и литературных прототипов, у Вечного огня — иные, нежели у погребального костра. Подобно тому как образовавшееся из простейших элементов вещество обладает свойствами, качественно отличающими его от входящих в него элементов, любая символическая форма, объединенная с другой, создает третью, не наследующую, но отменяющую свойства и функции форм, использованных в ее структуре. По этой причине выявление структуры и типологического ряда оказывается недостаточным для выявления семантики и прагматики символической формы.

Эти постулаты, имеющие достаточно очевидные для читающей публики научные и жизненные основания, были использованы в качестве аксиоматической базы для принятого антропологического описания.

Источники и литература

- ФА СПбГУ — Фольклорный архив Пропповского центра филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета:
— колл. 1: Фольклор Архангельской обл.;
— колл. 2: Фольклор Вологодской обл.;
— колл. 3: Современный фольклор;
— колл. 4: Фольклор «системы».
- Аверинцев С. С.* Русское подвижничество и русская культура // Русское подвижничество / Сост. Т. Б. Князевская. М., 1996.
- Аврелий Августин.* Исповедь. М., 1997
- Адоньева С., Герасимова Н.* «Никто меня не пожалеет»: Баллада и романс как феномен фольклорной культуры Нового времени // Современная баллада и жестокий романс. СПб. 1996.
- Адоньева С. Б.* «Я» и «Ты» в ритуальном тексте: ситуация границы // Пограничное сознание (Альманах «Канун». Вып. 5). СПб., 1999.
- Адоньева С. Б.* Иконография Благовещения: атрибут — сюжет — миф // Имя — сюжет — миф. СПб. 1996.
- Адоньева С. Б.* Этнография севернорусских причитаний // Бюл. фонетического фонда рус. яз. Прилож. № 7. Обрядовая поэзия Русского Севера: плачи. СПб. Бохум, 1997 С. 77—85.
- Адоньева С. Б., Бажкова Е. В.* Функциональные различия в поведении и роли женщины на разных этапах ее жизни (по материалам Фольклорного архива Санкт-Петербургского государственного университета // Белозерье: Краеведческий альманах. Вып. 2. Вологда, 1998.
- Адоньева С. Б., Некрасов В. Л.* Мужчины: к проблеме традиционных социальных ролей // Преемственность поколений: диалог культур: Тез. конф. СПб., 1996.
- Александрова А.* Елка — зеленая иголка (новогодняя сказка) // На новогодней елке. Л., 1956.

- Аранова Н. С.* Кальки в русском языке послепетровского периода: Опыт словаря. М.: МГУ, 2000.
- Арутюнова Н. Д.* Фактор адресата // Изв. АН СССР Сер. лит и яз. 1981. Т. 40, № 4.
- Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти: Пер. с фр. М., 1992.
- Афанасьев А. Н.* Русские народные сказки: В 3 т. М., 1980. Т. 2.
- Афанасьева К. Н.* Архитектура // История русского искусства: В 12 т. Т. 11. М., 1957
- Ахматова А.* Собрание сочинений: В 6 т. Т 3: Поэмы. Pro domo mea. Театр / Сост., подгот. текста, коммент. и статья С. А. Коваленко. М., 1998.
- Байбурин А. К.* Некоторые общие соображения о ритуале // *Aequinox*. МСМХСIII. М., 1993.
- Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Барт Р.* О фотографии. М., 1997
- Барт Р.* Основы семиологии // Структурализм «за» и «против» М. 1975.
- Бартнев И. А., Батажкова Н. В.* Очерки истории архитектурных стилей. М., 1983.
- Батюшков Ф. И.* Генезис «Снегурочки» Островского // Журнал М-ва нар. просвещ. 1917 Т. 69.
- Белоусов А. Ф.* Фольклорная судьба «электрика Петрова» // *Studia metrica et poetica*: Сб. ст памяти П. А. Руднева. СПб. 1999.
- Белоусова Е. А.* Представления и верования, связанные с рождением ребенка: современная городская культура: Дис. канд. культуролог. М., 1999.
- Берн Э.* Игры, в которые играют люди: психология человеческих взаимоотношений. Люди, которые играют в игры: психология человеческой судьбы: Пер. с англ. Л., 1992.
- Бернштам Т. А.* Духовный статус «отрочья» возраста и его святы символы на Руси // Пограничное сознание (Альманах «Канун». Вып. 5). СПб. 1999.
- Бернштам Т. А.* Обряд «крещение и похороны кукушки» // Мат культура и мифология: Сб. Музея антропологии и этнографии. XXXVII. Л. 1981
- Бессонов П. А.* Калики переходные. 1861 Вып. 3. № 165.
- Библиография произведений А. С. Пушкина и литература о нем: 1918— 1936. Ч. 2. Л., 1973.
- Битов А.* Дерево. 1971—1997 СПб., 1998.
- Битов А.* Пушкинский дом. Л. 1977
- Блакар Р. М.* Язык как инструмент социальной власти (теоретико-эмпирическое исследование языка и его использования в социальном контексте) // Язык и моделирование социального поведения. М., 1987. С. 88—125.

- Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. Л., 1971
- Богатырев П. Г.* Знаки в театральном искусстве // Тр. по знаковым системам. Вып. VII (Учен. зап. ТГУ Вып. 365). Тарту, 1975.
- Богатырев П. Г. Якобсон Р. О.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П. Г. Очерки теории народного искусства. Л., 1971.
- Богданов К. А.* Игра в жмурки: контексты традиции // Русский фольклор. XXX: Мат. и исслед. СПб., 1999. С. 54—82.
- Богданов К. А.* Повседневность и мифология. Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001.
- Бойцова Л. Л., Бондарь Н. К.* «Сидор и Дзюд» — святочное представление ряженных // Зрелищно-игровые формы народной культуры. СПб., 1990.
- Бочарова О.* Формула женского счастья: Заметки о женском любовном романе // Нов. лит. обозр. № 22 (1996).
- Бродель Ф.* Структуры повседневности. Возможное и невозможное. Т. 1. М., 1986.
- Бродский И.* Собрание сочинений. СПб., 1992. Т. 4.
- Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М., 1990.
- Бунин И. А.* Окаянные дни. СПб., 2000.
- Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1 СПб. 1861.
- Бюллетень исполкома Ленгорсовета депутатов трудящихся. Л., 1957 № 22. 30 ноября.
- Вайль П., Геннис А.* 60-е. Мир советского человека. М., 1998.
- Ванев А.* Два года в Абези: в память о Л. П. Карсавине // Наше наследие. 1990. № 3.
- Вежбицкая А.* Концептуальные основы психологии культуры // А. Вежбицкая. Язык. Культура. Познание. М., 1996.
- Вейнингер О.* Пол и характер. М., 1992.
- Веселова И. С.* Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции: Дис. канд. филол. наук (рукопись). М., 2000.
- Веселовский А. Н.* Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля // Журнал М-ва нар. просвещ. 1895. Ч. 302.
- Вечный огонь на Марсовом поле // Ленинградская правда. 1957 № 262. 7 ноября.
- Вигель Ф. Ф.* Записки. М. 1892.
- Виленкин В.* Образ «тени» в поэтике Ахматовой // Вопр. лит. 1994. Вып. 1.
- Виноградов Г. С.* Сказки как источник детского поэтического творчества // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998.

- Виноградова Г. С.* Зимняя календарно-обрядовая поэзия славян. М., 1982.
- Винокур Г. О.* Культура языка. М., 1929.
- Волгоград — город-герой. Путеводитель по историческим местам города / Т. Н. Науменко, И. М. Логинов, Л. Н. Меринова. М., 1973.
- Восточнославянская сказка: сравнительный указатель сюжетов / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
- Гаген-Торн Н. И.* К методике изучения одежды в этнографии СССР // Сов. этнография. 1933. № 3—4.
- Гамзатова П.* Традиционная культура и рок: опыт сравнительного анализа // Прimitив в искусстве: грани проблемы. М., 1992.
- Гасснер Х., Гиллен Э.* От создания утопического порядка к идеологии умиротворения в свете эстетической действительности // Агитация за счастье: советское искусство сталинской эпохи. Дюссельдорф; Бремен. 1994.
- Геннеп А., ван.* Обряды перехода. М., 1999.
- Герасимова Н. М.* Поэтика плача в похоронном причитании // Бюллетень фонет. фонда рус. яз. Прил. 7: Обрядовая поэзия русского Севера: плачи. СПб.; Бохум, 1997. С. 3—28.
- Гиппиус Н., Туберовский М., Туригин И.* Сказка про волшебный ключ // На новогодней елке. Л. 1956.
- Горбовский Г.* Духовная опора // Лит. газ. 1987. 21 янв. С. 5.
- Городская баллада и жестокий романс / Сост. С. Б. Адоньева, Н. М. Герасимова. СПб. 1996.
- Гринкова Н. П.* Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды) // Сов. этнография. 1936. № 2.
- Гудков Л. Д., Дубин Б. В.* Литература как социальный институт. М., 1994.
- Гулько Е. В.* Функция трансфигурации в русской волшебной сказке: Дипломное соч. — Архив каф. ист. рус. лит. филол. ф-та СПбГУ (рукопись). СПб. 1998.
- Даль П. В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1994.
- Девичий альбом XX века / Предисл. и публ. В. В. Головина и В. Ф. Лурье // Русский школьный фольклор. М. 1998.
- Державин Г. Р.* Памятник // Русская литература XVIII в. / Сост. Г. П. Макагоненко. Л., 1970.
- Детский фольклор в работах 1930-х годов / Публ. И. М. Колесницкой и Т. Г. Ивановой // Из истории рус. фольклористики. СПб., 1998.

- Дмитриев Н.* Подруга дней моих суровых // Молодой колхозник. 1936. № 22.
- Дмитриева С. И.* Русско-финно-угорские связи (по материалам севернорусского фольклора) // Русский фольклор. XXVII: Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993.
- Друнина Ю.* Мир под оливами. М. 1978.
- Дубин Б.* Испытание на состоятельность: к социологической поэтике русского романа-боевика // Нов. лит. обозр. Другие литературы. Спец. выпуск. № 22 (1996).
- Дубин Б. В.* Массовые предпочтения в сфере массовых коммуникаций // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. М., 1994.
- Душечкина Е. В.* Дед Мороз: этапы большого пути // Нов. лит. обозр. 2001. № 1 (47).
- Душечкина Е. В.* Русский святочный рассказ: становление жанра. СПб., 1995.
- Душечкина Е. В.* О судьбе поэтической «климатологии» Тютчева // *Studia metrica et poetica*: Сб. ст. памяти П. А. Руднева / Сост. А. К. Байбурин, А. Ф. Белоусов. СПб., 1999.
- Дюркгейм Э.* Ценностные и реальные суждения // Э. Дюркгейм. Социология: ее предмет, метод и назначение. М., 1995.
- Елка*: Сб. ст и мат. под ред. С. С. Базыкина и Е. Н. Флериной. М., 1937
- Елка*: Сб. ст. о проведении елки (Утверждено Наркомпросом РСФСР). М., 1936.
- Епископ Феофан (Затворник).* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Л. 1991.
- Жданов В. В.* Н. А. Некрасов // Ист. рус. лит.: В 4-х тт. Л. 1982.
- Жирнова Г. В.* Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. М., 1980.
- Жолковский А. К.* Блуждающие сны. М., 1994.
- Загидуллина М. В.* Национальный масштаб «редукции классики»: провинциальная модель рецепции литературных вершин // Русская провинция: миф — текст — реальность. М.; СПб. 2000.
- Записные книжки Анны Ахматовой (1958—1966). М.; Турин, 1996.
- Збарский И.* Объект № 1. М., 2000.
- Зеленин Д. К.* Народный обычай «греть покойников» // Сб. Харьковского ист.-филол. о-ва. 1909. Т. 18.
- Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зобнин А.* Советские школьники о Пушкине // Лит. современник. 1936. № 8.
- Золотоносов М.* В поисках «седьмого луга» // Нов. лит. обозр. 1994. № 6.

- Иваницкий А.* «Зимний путь» у Пушкина. («Национальная» природа — кухня истории как культуры) // *Slavica tergestina*. 6: *Studia russica* II. Trieste, 1998.
- Иванова К. А.* Опыт работы над произведениями А. С. Пушкина в начальной школе // *Нач. школа*. 1936. № 9.
- Ивашнева Л. Л.* Функционально-семантическое единство поэзии и обрядов западнорусской свадебной традиции. Дис. канд. филол. наук (рукопись). СПб., 2001.
- Ивлева Л. М., Лурье М. Л.* Ряженный-демон, ряженный в демона... // Исслед. по слав. фольклору и нар. культуре. Вып. 1 / Под ред. А. Архипова и И. Полинской. *Berkley Slavic Specialties*. Oakland; California, 1997
- Ильина К.* Все сказки в гости будут к нам // *С новым годом: Репертуарный сб.* М., 1971.
- Ильинская А.* Судьбы шамординских сестер. М., 1999.
- История лексики русского литературного языка конца XVII—начала XIX в. / Отв. ред. Ф. П. Филин. М., 1981.
- Калинин Б.* Вечный огонь // *Ленингр. правда*. 1986. № 277 30 ноября.
- Канингем М.* Часы // *Иностранная литература*. 2000. № 9.
- Карелина М.* Хоттабыч на елке // *На новогодней елке*. Л., 1956.
- Карлейль Т* Sartor Resartus. Жизнь и мысли Герр Гейфель Сдрека: В 3 кн.: Пер. с англ. Н. Горбова. М. 1902.
- Карлейль Т* Этика жизни // *Карлейль Томас*. Теперь и прежде. М., 1994.
- Кархмазян Н. С.* Мотив «мертвого жениха» в «Поэме без героя» Анны Ахматовой (к вопросу о пушкинских традициях) // *Проблемы творчества и биографии А. А. Ахматовой*. Одесса, 1989.
- Коваленко В.* *Сегаль Л.* Дед Мороз в звездолете // *На новогодней елке*. Л., 1956.
- Козлова Н. Н.* *Сандомирская И. И.* Я так так хочу назвать кино: «Наивное письмо»: Опыт лингвосociологического чтения. М., 1996.
- Комболин Ю.* Поздравительная открытка в России. СПб. 1994.
- Лабов У* Исследование языка и его социальных контекстов // *Нов. в заруб. лингв.* Вып. 7 М., 1975.
- Легких В., Малышева И.* Современный свадебный обряд // *Язгулямский сб.* Вып. 5. СПб., 2001 (в печати).
- Литературное наследство*. В. И. Ленин и А. В. Луначарский. Переписка. Доклады. Документы. М., 1971.
- Лосев Л.* Герой «Поэмы без героя» // *Ахматовский сб.* 1 / Сост. С. Дедулин и Г. Суперфин. Париж, 1989.

- Лотман Ю. М.* Декабрист в повседневной жизни: (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) // Лит. наследие декабристов. Л., 1975.
- Лотман Ю. М.* Каноническое искусство как информационный парадокс // Лотман Ю. М. Избранные работы: В 3 т. Таллинн, 1992. Т. 1.
- Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М., 1992.
- Лотман Ю. М.* Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987
- Лотман Ю. М.* Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллинн, 1973.
- Лукашевич К.* Школьный праздник — Рождественская елка. СПб., 1915.
- Луконин А. Ф.* Сказка и предание у А. Н. Островского // Учен. зап. Сызр. гос. пед. ин-та. Каф. рус. яз. и лит. Вып. 1. 1956.
- Льюис К. С.* Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. М., 1992.
- Мадлевская Е. Л.* Образ Деда Мороза и современные представления о нем // Живая старина. 2000. № 4 (28).
- Макарова Л. М.* Смерть в мировоззрении национал-социализма // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994.
- Маркович В. М.* О мифологическом подтексте Татьяны // Болдинские чтения. Горький, 1980.
- Маркус Ч. Левит.* Литература и политика: Пушкинский праздник 1880 года. СПб., 1994.
- Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX века. М., 1984.
- Матич О.* Успешный мафиозо — мертвый мафиозо // Нов. лит. обзор. 1998. № 5 (33).
- Матлин М. Г.* Свадьба в современном городе (в печати).
- Михайлин В.* Между волком и собакой: героический дискурс в раннесредневековой и советской культурной традициях // Нов. лит. обзор. 2001. № 1 (47).
- Михайлин В. Ю.* Русский мат как мужской обценный код: проблема происхождения и эволюции статуса // Нов. лит. обзор. 2000. № 2 (43).
- Могилевцев Г.* Празднование новолетия в России // Журнал Московской патриархии. 1995. № 10.
- Монтаж.* Литература. Искусство. Театр. Кино: Сб. ст. / Сост. М. Б. Ямпольский. М., 1988.
- Морозов И. А.* Игровые формы свадьбы в системе традиционных «переходных» обрядов // Живая старина. 1995. № 2.
- Мосс Марсель.* Общества. Обмен. Личность. М., 1996.
- На новогодней елке. Л., 1956.

- Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977
- Нейман М. Л.* Ленинский план «монументальной пропаганды» и первые скульптурные памятники // Ист. рус. искусства: В 12 т. М., 1957 Т 11.
- Неклюдов С. Ю.* Драматургия жизни и драматургия повествования // Тело. Вещь. Ритуал. М. 1995.
- Неклюдов С. Ю.* О кривом оборотне. (К исследованию мифологической семантики фольклорного образа) // Проблемы славянской этнографии / Под ред. А. К. Байбурина, К. В. Чистова. Л., 1979.
- Несанелис Д. А. Шаранов В. Э* Тема смерти в детских играх: опыт этносемиотического анализа (по материалам традиционной культуры коми) // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994.
- Несанелис Д. А.* Раскачаем мы ходкую качель (традиционные формы досуга сельского населения Коми края (вторая половина XIX—первая треть XX века). Сыктывкар, 1994.
- Николаева Т. М.* Загадка и пословица: социальные функции и грамматика // Исслед. в области балто-слав. культуры. Загадка как текст. 1. М., 1994.
- Николаева Т. М.* Текст как путь и как многомерное пространство // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Ниренберг Дж., Калеро Г* Читать человека как книгу. М., 1990.
- Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.
- Новикова Д.* В канун праздника // Дважды два (ежемес. учеб. газ. ф-та журн. СПбГУ). 1998. Дек. № 22 (55), дополнительный.
- Носова Г. А.* Традиционные обряды русских. М., 1999.
- Овчинникова Е.* Елка в Доме Союзов // Елка. М., 1937
- Овчинникова О. В.* Волшебная сказка как модель построения поведения русского человека за границей // Aspekta: Slavica Tampere. V Tampere, 1996.
- Овчинникова О. В. [Ovtchinnikova Olga]* Что нам стоит дом построить. Традиционная крестьянская культура как основа построения современных русских популярных текстов и культурной практики. Tampere, 1998.
- Огонь с Марсова поля / Сост. В. А. Кандыбко. Л. 1980.
- Оксенов И.* Наш Пушкин // Пушкинское общество. М., 1932.
- Особенности русского застолья: Сб. / Сост. О. Торпакова. М., 1997
- Осорина М. В.* Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб.; М.; Харьков; Минск, 1999.
- Панова В.* Спутники. Сережа. Сказание об Ольге. Кто умирает... Л., 1978.
- Паперный В.* Культура Два. М., 1996.

- Петрова Л.* Испытание чувств // На дне. 2001. 16—31 марта. 6 (107).
- Платонов А.* Оборона Семидворья // «Идет война народная... (Повести и рассказы Великой Отечественной войны 1941—1945 годов). Л., 1985.
- Плуцер-Сарно А.* Елда останкинская: наивные политологические заметки // Нов. лит. обзор. 2001 № 1 (47).
- Полезное с приятным. СПб., 1769. Январь. Первый полумесяц.
- Полянская, Щукинский.* Колхозница может и должна работать наравне с мужчиной // Под знаменем Советов. 1932. № 21 30 июля.
- Помяловский Н. Г.* Сочинения. М. Л., 1951
- Пономарева М. В.* Пантеон писателей // Язгулямский сб. Вып. 5. СПб., 2001 (в печати).
- Поршнев Б. Ф.* Контрсуггестия и история (элементарное социально-психологическое явление и его трансформация в развитии человечества) // Психология и история: Сб. ст. М. 1971.
- Поступальская М.* Вечно живой. Рассказы об огне. М., 1967
- Постышев П.* Давайте организуем к Новому году детям хорошую елку // Правда. 1935. 28 декабря.
- Православное богослужение. Русифицированные тексты чинов крещения, миропомазания и подготовки к ним. Вып. 2. 2-е изд. М., 1999.
- Преображенский Н.* Баня, игрище, слушанье на шестое января // Современник. 1864. Т 10.
- Пупынин Ю.* Ландыши Пушкина // Нева. 2001. № 7
- Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- Пушкин А. С.* Сочинения: В 3 т. М., 1985.
- Рильке Р. М.* Записки Мальте Лауридса Бригге. М., 1988.
- Радищев А. Н.* «О человеке, о его смертности и бессмертии» // Радищев А. Н. Избр. филос. и общественно-политические произведения. М. 1952.
- Разова И. И.* Похоронный обряд Белозерского края // Белозерье: Историко-литературный альманах. Вып. 1 Вологда, 1993.
- Расскажи свою историю. Tell us your story (Истории жизни бездомных). СПб. 1999.
- Рассказы Маши с речки Мологи под городом Устюжна // Литературное наследство. М., 1976. Т 85.
- Репертуарный бюллетень: театр, музыка, эстрада (Комитет по делам искусств при Совете Народных Комиссаров Союза ССР). М. 1940. № 1—2.
- Русские народные сказки о мачехе и падчерице / Отв. ред. Ю. И. Смирнов. Новосибирск, 1993.

- Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А. Ф. Белоусов. М., 1998.
- Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.
- Садистские стишки (Из коллекции А. Ф. Белоусова, К. К. Немировича-Данченко и А. Л. Топоркова) // Школьный быт и фольклор. Ч. 1: Учеб. мат. по рус. фольклору. Таллинн, 1992.
- Садовской Б. А.* Дневник // Знамя. 1992. № 7
- Сандомирская И.* Книга о родине. Опыт анализ дискурсивных практик // Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband. 50. Wien, 2001
- Сандомирская И.* Стереотип как суждение vs стереотип как нарратив // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии: Тез. конф. М., 1995.
- Сац Н., Розанов А.* Дружба: сценарий-руководство для проведения праздника Новогодней елки. Алма-Ата, 1950.
- Сергеев А.* Альбом для марок // А. Сергеев. Omnibus. М., 1997
- Серов А.* Ленин и теперь живее всех живых // Русская мысль. 1999. № 5/II (№ 4281).
- Словарь современного русского языка. Т. 1. А—Б. М., Л., 1948.
- Слонова Н.* Как Леночка вылечила Деда Мороза // С Новым годом: Репертуарный сб. М., 1958.
- Смирнов В.* Народные гадания Костромского края (Очерки и тексты) // Тр. Костр науч. о-ва по изуч. местного края. Вып. XLI. Этногр. сб. № 4. Кострома, 1927
- Смирнов И.* Порождение интертекста: Опыт интертекстуального анализа с примерами из творчества Б. Пастернака. Вена, 1985.
- Смирнов И. П.* Поэтические ассоциативные связи «Поэмы без героя» // Традиция и история культуры. М., 1978. С. 228—230.
- Соболевский А. И.* Великорусские народные песни. СПб., 1898. Т. 4.
- Современная городская культура и фольклор / Под ред. С. Ю. Неклюдова и А. Ф. Белоусова. М., 2001 (в печати).
- Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. М. 1992.
- Стерлигова И. А.* О литургическом смысле драгоценного убора древнерусской иконы // Восточно-христианский храм. Литургия и искусство. СПб. 1994.
- Тамарченко Н. Д.* Сюжет сна Татьяны и его источники // Болдинские чтения. Горький, 1987
- Терехин В., Фотеев В.* Как украли Новый год // С новым годом: Репертуарный сб. М., 1971.
- Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1848.
- Тименчик Р. Д.* К семиотической интерпретации «Поэмы без героя» // Тр. по знаковым системам. Вып. VI (Уч. зап. ТГУ Вып. 308). Сб. науч. ст. в честь М. М. Бахтина. Тарту, 1973.

- Толстая С. М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Слав. и балкан. фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.
- Толстой Н. И.* Глаза и зрение покойников // Н. И. Толстой. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике М., 1995.
- Топорков А. Л.* Детские секреты в научном освещении (обзор современной литературы по детскому фольклору) // Нов. лит. обозр. 2000. № 5 (45).
- Топоров В. Н.* «Поэма без героя» в ритуальном аспекте // Анна Ахматова и русская культура начала XX века. Тез. конф. М. 1989.
- Топоров В. Н.* Аптекарский остров как городское урочище // Ноосфера и художественное творчество. М., 1983.
- Топоров В. Н.* Эней — человек судьбы: к «средиземноморской» персонологии: Ч. 1. М. 1993.
- Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. В. Овчинникова. СПб., 1993.
- Тумаркин Н.* Ленин жив! Култ Ленина в советской России. М., 1997
- Тургенев А.* Элегия // Поэты 1790—1810-х годов. Л. 1971.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Улицкая М.* Праздник елки // Елка: Сб. ст. о проведении елки. М., 1936.
- Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. СПб. 1983. Т. 3.
- Ухтомский А. А.* Интуиция совести. Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996.
- Флерина Е. Н.* Елка в детском саду // Елка: Сб. ст. о проведении елки. М., 1936.
- Флоренский П. А.* Иконостас: Избранные труды по искусству СПб. 1983.
- Флоренский П.* Общечеловеческие корни идеализма // П. Флоренский. Порядок космоса. СПб., 1993.
- Франк С. Л.* Духовные основы общества: Введение в социальную философию. Нью-Йорк, 1988.
- Фрейд З.* Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М., 1993.
- Хармс Д.* Полет в небеса. Л., 1994.
- Хейзинга Й.* Homo ludens. М., 1992.
- Цветаева М.* Стихотворения и поэмы: В 5 т. Нью-Йорк, 1983. Т. 4.
- Цивьян Т. В.* Заметки к дешифровке «Поэмы без героя» // Тр. по знаковым системам. Вып. V (Уч. зап. ТГУ. Вып. 284). Тарту, 1971.

- Цивьян Т. В.* Кассандра, Дидона, Федра (античные героини — зеркала Ахматовой) // Лит. обозр. 1989. № 5.
- Чапкина М.* Художественная открытка. М., 1993.
- Чередниченко Т.* Типология советской массовой культуры: между «брежневым» и «пугачевой». М., 1994.
- Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л. 1983.
- Черткова А. К.* Из моего детства: (из воспоминаний) // Маяк. 1910. № 11.
- Швидченко Е. (Б. Быстрова)* Рождественская елка: ее происхождение, смысл, значение и программа. СПб., 1898.
- Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 2. СПб., 1890.
- Шенк Р., Абельсон Р.* Сценарии, планы и знание // Тр. IV междунар. объединенной конф. по искусственному интеллекту. Т. 3. М., 1975.
- Шервуд Л.* Воспоминания о монументальной пропаганде в Ленинграде // Искусство. 1939. № 1.
- Шмемон А.* Водой и Духом. Париж, 1986.
- Шумов К. Э.* Черный... Белый... Зеленый... // Живая старина. 1996. № 1.
- Щепанская Т. Б.* О материнстве и власти // Мифология и повседневность / Мат. науч. конф. СПб., 1998.
- Щепанская Т. Б.* Сокровенное материнство // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996.
- Мирча Э.* Священное и мирское. М., 1994.
- Якобсон Р. О.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1979.
- Cawelti J. G.* Adventure, Mystery and Romance. Formula stories as art and popular fiction. Chicago, 1976.
- Durkheim E.* De la division du Travail Social. Paris, 1911. II—IV Humanisme // Les Francs Macons / 1990. April. N 190.
- Ovtchinnikova Olga.*
- Stites Richard.* Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution. New York; Oxford, 1989.
- Warner L.* The Living and the Dead. New Haven, 1959.
-

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Вместо введения	7
Культурные императивы и ритуальная практика	7
«Похороны воробья», или метафизические опыты в современной культуре	30
История советской новогодней традиции	44
1. Народные традиции и языческие обряды, приходившиеся на время зимнего солнцеворота.	45
2. Календарные нововведения при Петре I	46
3. Советская елка.	52
4. Почему «новогодняя елка» ритуал, а не представление.	58
Дух Пушкина	63
Суженый — ряженый — anímus — бес	77
Категория ненастоящего времени: культурные сюжеты и жизненные сценарии	101
Одежда как высказывание	113
Ритуальные площадки	125
1. Бессмертие	125
2. Адепты — «должники»	133
Послесловие.	154
Источники и литература	156

серия



Светлана Борисовна Адоньева

КАТЕГОРИЯ НЕНАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ
(антропологические очерки)

ISBN 5-85803-194-4

Набор — *С. Б. Адоньева*

Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*

Технические редакторы — *М. В. Вялкина, Л. Гохман*

Выпускающий — *О. И. Трофимова*

Издательство

«Петербургское Востоковедение»

191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Для корреспонденции:

✉ 198152, Санкт-Петербург, а/я 111

ЛР 065555 от 05.12. 1997

Подписано в печать 20.11.2001 Формат 60×90 1/16

Бумага офсетная. Гарнитура «Antiqua»

Печать офсетная. Объем 11 печ. л. Тираж 1000 экз.

Заказ № 1335

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12



Серия «Ethnographica petropolitana» образована в 1998 году. Официальная серия Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук. Образована с целью популяризации научных достижений петербургских этнографов, плодотворно изучающих культурные и традиционные феномены народов мира.

В СЕРИИ ВЫШЛИ:

Симаков Г. Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии: РИТУАЛЬНЫЙ И ПРАКТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. 320 с. ISBN 5-85803-111-0

Настоящая книга посвящена малоизученной в этнографии теме охоты с ловчими птицами у народов Средней Азии и Казахстана. Автор впервые в отечественной и мировой науке рассматривает соколиную охоту в связи с древним культом хищных птиц, что позволяет дать объяснение многим социальным и хозяйственным аспектам этого вида охоты с точки зрения древних религиозно-магических представлений, высказать предположения о происхождении как отдельных элементов соколиной охоты, так и промысла в целом. Особое место в работе занимает анализ специфического древнего, некогда тайного языка сокольников региона, и в частности — подробное рассмотрение народной классификации ловчих птиц у казахов и киргизов. В основу книги положены оригинальные полевые материалы автора, собранные им во время экспедиционных поездок в течение более чем двадцатипятилетнего периода работы над избранной темой.

ЭТИКЕТ У НАРОДОВ ЮЖНОЙ АЗИИ. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 304 с. ISBN 5-85803-121-8

Коллективная монография «Этикет у народов Южной Азии» является одной из первых в мировой науке, где предметом рассмотрения стал этикет — важный феномен культуры общения народов Индии, Непала, Шри Ланки, имеющий огромное значение в социальной жизни, системе ценностных ориентаций, в поколенной трансмиссии культуры и в формировании этнических стереотипов мышления и поведения. Это явление рассмотрено в целостной системе и разнообразии аспектов: этикетные нормы, базирующиеся на магико-религиозных и социальных представлениях; этикетные формы в различных представлениях и проявлениях; тенденции сохранения и развития этикетных норм в современном обществе.

В авторский коллектив вошли известные индологи Петербурга и Москвы. Результаты работы дают возможность осознать роль этикета в коммуникативной культуре и в жизни человеческого общества.

ЭТИКЕТ У НАРОДОВ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 192 с. ISBN 5-85803-119-6

В последние годы в отечественной этнографии сложилось новое направление, заключающееся в исследовании теоретических аспектов коммуникативного поведения этноса, его соотношения с ритуалом и моральными нормами, а также конкретных вариантов этикета (работы Б. Х. Бхажнокова, сборники «Этнические стереотипы поведения», «Этикет у народов Передней Азии»). Настоящий сборник основан на полевых и литературных материалах и заполняет существенный пробел в изучении культуры общения нескольких народов Юго-Восточной Азии (бирманцев, тайцев, вьетнамцев, индонезийцев, яванцев, ифугао) — с ее вербальными и невербальными компонентами, специфическими проксимическими комплексами, символикой человеческого тела и т. п.

Изучение традиционного этикета позволяет восстановить мифологическую картину мира, питающую систему архаических ценностных ориентаций, спроецированных на поведение современных представителей этноса (уважение к возрасту, статусу и пр.). Сборник подобного характера издается на русском языке впервые.

ХАЙКО ШРАДЕР. ЭКОНОМИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 192 с. ISBN 5-85803-131-5

Экономическая антропология — научная дисциплина, возникшая в XX в. на стыке социологии, экономики и социальной антропологии. Экономическая антропология занимается исследованием взаимодействий людей по поводу товаров и обеспечения услуг.

В книге немецкого ученого Хайко Шрадера, профессора Санкт-Петербургского государственного университета, рассматриваются актуальные для современной экономической антропологии проблемы, отражающие реальность развивающихся и переходных обществ. Автор делает упор на анализе процесса изменения. В книге затрагиваются три основных темы — потребление, производство, обмен. Особое внимание уделяется таким важным вопросам, как символическое потребление, социальный и культурный капитал, нетоварное производство, домашняя работа, неофициальный сектор экономики, нравственная экономика. Автор опирается не только на широкий круг исследований в области современной экономической антропологии, но и на материал, собранный им в научных экспедициях в Южной и Юго-Восточной Азии. Издание рассчитано на студентов, аспирантов и преподавателей гуманитарных факультетов университетов и высших учебных заведений.

Н. А. Бутинов. НАРОДЫ ПАПУА НОВАЯ ГВИНЕЯ. ОТ ПЛЕМЕННОГО СТРОЯ К НЕЗАВИСИМОМУ ГОСУДАРСТВУ. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. 384 с. ISBN 5-85803-146-3

В книге рассматриваются три стадии в истории народов Папуа Новой Гвинеи: племенной строй, колониальный период (1884—1975 гг.), возникновение и развитие независимого государства (с 1975 г.). Охарактеризованы основные социальные структуры племенного строя (племя, община, семья, род) и связанные с ними институты и обычаи (экзогамия, свадебный обряд, обряды инициации и др.). Среди первых контактов местных жителей с европейцами в доколониальный период выделена попытка русского ученого Н. Н. Миклухо-Маклая создать на Новой Гвинее Папуасский Союз. Прослежена судьба коренного населения в условиях колониального режима, процесс взаимодействия традиций и инноваций, переход к рыночной экономике. Показаны формирование властных структур молодого независимого государства и его политика, направленная на сохранение традиционной культуры.

Ю. Ю. Карпов ЖЕНСКОЕ ПРОСТРАНСТВО В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ КAVKAZA. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. 416 с. ISBN 5-85803-172-2

Книга является первым исследованием женской субкультуры в традиционной общественной практике народов Кавказа. В центре внимания находятся мировоззренческие основы жизнедеятельности социума, дающие возможность по-новому взглянуть на культурно-бытовые традиции населения региона, прямо и опосредованно связанные с женщиной и составляющими ее "мир" явлениями. Этнокультурное своеобразие Кавказа позволяет конкретизировать общие закономерности моделирования общественной среды, взаимодействия в ней женского и мужского социокультурных пространств, их изменений, которые происходили под воздействием факторов социально-политического, конфессионального и др. порядка. Детство, девичество, свадьба, материнство, семья — все эти обряды перехода анализируются в книге Ю. Ю. Карпова на богатом полевом и историческом материале в сопровождении редких иллюстраций.

Н. Е. Мазалова. СОСТАВ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ: ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННЫХ СОМАТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ РУССКИХ. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. 192 с. ISBN 5-85803-175-7

Монография посвящена народной концепции человеческого тела, его строения и жизнедеятельности в традиции русских. Основное внимание уделяется месту человеческого тела в картине мира. С этой целью анализируются различные верования, обряды, фольклорные тексты, эмпирический опыт, связанный с народной медициной, а также другие формы народной культуры, в которых нашли отражение соматические представления.

ЖЕНЩИНА И ВЕЩЕСТВЕННЫЙ МИР КУЛЬТУРЫ У НАРОДОВ РОССИИ И ЕВРОПЫ. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. ISBN 5-85803-122-6

Сборник продолжает уникальную серию исследований вещественного мира культуры, издаваемую Музеем антропологии и этнографии РАН им. Петра Великого (Кунсткамера). Данный выпуск, посвященный теме «предметное окружение женщины», сосредоточен на символике окружающих женщину вещей, а также на связанных с этими предметами традиционных верованиях и моделях поведения.

Женщина и вещный мир культуры — такой поворот темы дает возможность достаточно ярко показать женщину в культуре, в традициях, в обыденной жизни через призму окружающего ее предметного мира.



Серия «Slavica petropolitana» образована в 1996 году. Эта серия петербургских славистов-древников, где выходят научные труды, обобщающие картину славянского мира.

В СЕРИИ ВЫШЛИ:

Мыльников А. С. КАРТИНА СЛАВЯНСКОГО МИРА: Взгляд из Восточной Европы. ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ, ДОГАДКИ, ПРОТОГИПОТЕЗЫ XVI—НАЧАЛА XVIII в. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1996; 2-е изд.: 2000. 320 с. ISBN 5-85803-063-7

Поиск библейских первопредков славян, так называемая Грамота Александра Македонского о пожаловании славянам прав на занимаемые ими территории, повествование о трех «хорватских братьях» Чехе, Лехе и Русе — происхождение и история этих и ряда других, связанных с ними легенд, составляют основное содержание монографии А. С. Мыльникова.

Анализируя процесс поиска научной истины, проходивший в борьбе рационалистического начала с мифологизированным сознанием, автор показывает, что в основе анализируемых им этноисторических легенд лежало верное в своей основе представление об этногенетическом и языковом родстве славянских народов. С помощью обширного круга памятников исторической мысли на славянских, латинском, немецком и других языках автор реконструирует один из важных аспектов этнокультурной системы славянского мира так, как она рисовалась представителям научной мысли раннего Нового времени (от рубежа XV—XVI вв. до начала XVIII в.).

Мыльников А. С. КАРТИНА СЛАВЯНСКОГО МИРА: Взгляд из Восточной Европы. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ НОМИНАЦИИ И ЭТНИЧНОСТИ. XVI—НАЧАЛО XVIII в. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1999. 400 с. ISBN 5-85803-117-X

Настоящее издание продолжает исследование представлений в исторической мысли славянских и соседних с ними народов раннего Нового времени. Первая часть исследования под общим заглавием «Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы» с подзаголовком «Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI—начала XVIII века» увидела свет в 1996 году. Во второй части исследования на том же материале рассматриваются представления славянских и инославянских авторов об этнической номинации и об этничности славянских народов. Происхождение и содержание терминов «славяне», «русские», «поляки», «чехи» и другие, представле-

ния о признаках этничности (проблема так называемого национального характера), попытки ученых того времени универсализировать оценки «свойств» славянских народов — такова проблематика, которой посвящена аннотируемая монография. Отдельный раздел посвящен образу жизни и обычаям славянских народов. Монография написана на основе источников, извлеченных автором из архивов России и зарубежных стран (Германия, Швеция, Чехия, Литва и другие). Большинство материалов носит уникальный характер и вводится в научный оборот впервые.

Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года. Комментированное издание. Сост. З. В. Дмитриева и М. Н. Шаромазов. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. 384 с. ISBN 5-85803-107-2

Настоящая книга представляет собой первое комментированное издание описей средневековой России и включает в себя опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года. Публикуемый памятник подводит итог монастырскому строительству за первые двести лет жизни обители и описывает постройки, убранство церквей, настенную живопись, иконы, ризы, книги, акты, хлебные запасы, предметы быта, хозяйственную утварь — все, вплоть до «рухляди».

Помимо текста описи и комментариев к нему, книга содержит альбом филигранных (прориси и безмасштабные оптико-электронные воспроизведения филигранных), фотографии основных почерков, а также именной и иконографический указатели и словарь к тексту описи.

Комментарии к описи следует отметить особо, поскольку они с высокой достоверностью позволяют соотнести переписанные в 1601 году строения, иконы, книги, грамоты с реальными предметами, дошедшими до наших дней. М. Н. Шаромазовым подробно описаны монастырские постройки, интерьеры церквей, убранство ризницы. Отождествлена и прокомментирована большая часть упомянутых в описи книг (А. П. Балаченкова); отдельный раздел посвящен певческим книгам (Н. В. Рамазанова). З. В. Дмитриевы описаны и прокомментированы грамоты за 1440-е—1590-е годы (жалованные, духовные, купчие, меновные и прочие).

М. В. Кукушкина. Книга в России в XVI веке. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 208 с. + 1 л. Ил. ISBN 5-85803-124-2

В монографии на основе архивных материалов и обширного свода литературы по теме сделана попытка обобщить достижения гуманитарных наук в области изучения книжной культуры на Руси.

В книге анализируется репертуар русской рукописной книжности, значение ее в эпоху Ивана Грозного, вопросы организации книгописного дела, начала книгопечатания, его предпосылки и особенности.

Специально подобранные иллюстрации (в том числе и цветные) позволяют читателю составить более верное впечатление об изобразительном ряде книги XVI века.

Б. Н. Путилов. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 288 с. ISBN 5-85803-139-0

Это последняя книга крупнейшего фольклориста современности Бориса Николаевича Путилова. В ней ученый подводит итоги своих многолетних исследований в области теории и истории славянского эпоса.

В первой части книги рассматриваются общие вопросы современной теории устного эпоса, типология эпоса славянских народов (в первую очередь — классического типа), место в эпосе фантастики, магии и их специфика, проблема историзма русского былинного эпоса. Вторая часть, построенная на материалах сюжетов, сюжетных циклов и мотивов славянской эпической поэзии, посвящена выяснению особенностей эпического сознания, как оно воплощается в конкрет-

ных произведениях. Выявляются и анализируются закономерности эпического сюжетосложения и повествования. Третья часть посвящена проблемам эпического сказительства на материалах русских «старинщиков» и черногорских гусларов, а также творчеству П. Негоша и М. Милянова, собирателей, издателей и творцов черногорской эпической поэзии.

Т. А. БЕРНШТАМ. МОЛОДОСТЬ В СИМВОЛИЗМЕ ПЕРЕХОДНЫХ ОБРЯДОВ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН. УЧЕНИЕ И ОПЫТ ЦЕРКВИ В НАРОДНОМ ХРИСТИАНСТВЕ. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. 400 с. ISBN 5-85803-144-7

Книга посвящена исследованию возрастного символизма, главным образом — стадии молодости в традиционных представлениях и обрядности русских, белорусских и украинских крестьян, связанного с жизненными переходами человека и посмертной судьбой его души. В центре внимания — проблема соотношения символических систем церковно-догматического христианства/православия и так называемого «народного» (или бытового) христианства.

Автор делает попытку выявить удельный вес и ценностный статус церковно-догматического учения и опыта в символизме так называемого «бытового», или народного, христианства (православия) русских, украинцев и белорусов. Исследуется роль Русской Церкви в домостроительстве и домостроительстве восточно-славянского этноса (переходная обрядность: рождение—крещение; брак—венчание; смерть, погребение и поминовение).

Книга рассчитана на самый широкий круг читателей, интересующихся культурой и историей нашего Отечества.

КОТЛЯРЧУК А. С. ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА В ГОРОДАХ РОССИИ И БЕЛОРУССИИ XVII в.: ОФИЦИАЛЬНЫЕ ЦЕРЕМОНИИ И КРЕСТЬЯНСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. 240 с. ISBN 5-85803-177-3

Основная цель настоящего труда — реконструировать сложный и красочный мир официальной праздничной культуры в городах России и Белоруссии в XVII в. на фоне этнической истории двух народов, раскрыть характер этнокультурных связей белорусских и русских горожан, показать связь официальных торжеств с народной традицией восточных славян.

Изучение праздничного комплекса поможет углубленному анализу места культуры восточнославянских народов в европейской цивилизации.

«XVII в. продолжает традицию русско-белорусских этнокультурных контактов. В это время Белоруссия сыграла роль своеобразного посредника, через которого в Россию проникали лучшие достижения европейской цивилизации. Исследователи отмечают всеобъемлющее воздействие старобелорусской культуры на художественную и духовную культуру Московского государства середины второй половины XVII в.»

По поводу приобретения книг серий «Slavica Petropolitana» и «Ethnographica Petropolitana» просьба обращаться в книготорговую фирму «Крафт+».

Тел/факс: (095) 186 93 78. E-mail: kraft@podlipki.ru.
Санкт-Петербург: тел/факс: (812) 141 23 37

Издательство:
Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18
Тел/факс: (812) 311 62 83
Адрес нашего издательства в Интернет:
E-mail: pvcentre@mail.ru
www.pvcentre.agava.ru

Здесь вы можете оперативно узнать обо всех изданных книгах, о наших издательских новинках и планах, а также познакомиться с фрагментами из опубликованных текстов. Представлены также персональные станицы востоковедов, библиографические материалы, статьи и многое другое.

По поводу приобретения книг серий «Slavica Petropolitana» и «Ethnographica Petropolitana» просьба обращаться в книготорговую фирму «Крафт+».
Тел/факс: (095) 186 93 78. E-mail: kraft@podlipki.ru.
Санкт-Петербург: тел/факс: (812) 141 23 37

По поводу заказа книг нашего издательства наложенным платежом по почте просьба обращаться по адресу:

199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9,
Издательство Санкт-Петербургского университета,
отдел «Книга-почтой».
Тел.: (812) 328 77 63. Факс: (812) 328 44 22
E-mail: books@dk2478.spb.edu

За пределами Российской Федерации:

**KUBON UND SAGNER
BUCHEXPORT-IMPORT GmbH.**

Heßstraße 39/41, Postfach 34 01 08,
München, Deutschland-80328.

С. Б. Адоньева

КАТЕГОРИЯ НЕНАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ

Под одной обложкой в настоящей книге объединены работы, посвященные различным ритуальным темам отечественной культуры: традиции новогодней елки, детским "секретам", приему в пионеры, мифологии "суженого" и многим другим.

Поклонение Поэту, похороны воробья, "страшные истории", Дед Мороз, современные обряды перехода, родильные дома и пионерские лагеря, гадания на суженого и пение песен под гитару - личное прошлое автора, эпизоды собственной биографии. Вместе с тем, едва ли можно представить себе биографию гражданина СССР 60-90-х гг., лишенную всех составляющих приведенного перечня. Опыты их антропологического описания, в силу включенности автора в рассматриваемый объект, неизбежно оценочны - что и продиктовало выбор жанра - антропологические очерки.

Суть их может быть сведена к следующим вопросам: как, когда и каким образом, посредством каких социальных процедур, символические формы культуры становятся составляющими индивидуального опыта? И, наоборот, каким именно символическим формам и почему человек отдает предпочтение, создавая свою биографию, каков рисунок той семантической разметки, по которой мы, носители современной культуры, выстраиваем собственный маршрут на общей карте жизни?

Книга предназначена для самого широкого читателя, живущего в постсоветском пространстве.

ISBN 5-85803-194-4



9 785858 031949