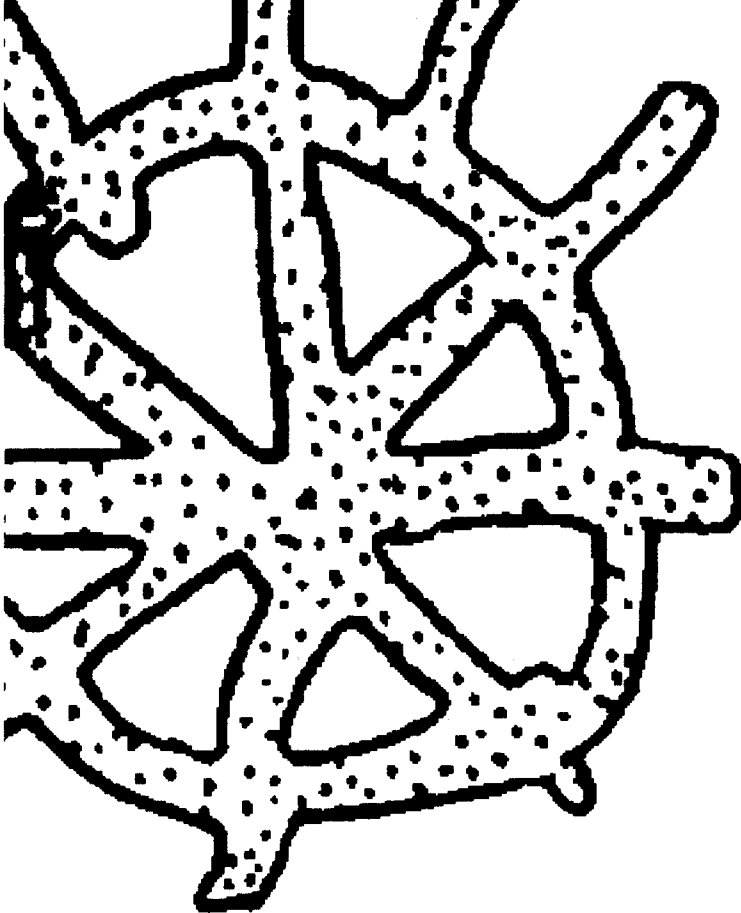




**С**овременная  
российская  
мифология



Традиция–текст–фольклор  
*типология и семиотика*

*Ответственный редактор серии*  
*С. Ю. Неклюдов*

# С

овременная  
российская  
мифология

*Москва*  
*2005*

УДК 398  
ББК 82.3(0)  
С 56

Составитель М.В. Ахметова

Издание подготовлено при финансовой поддержке  
Фонда Форда в рамках проекта «Фольклор  
и постфольклор: структура, типология, семиотика»  
(грант № 1015–1063–2)

Художник М. Гуров

ISBN 5–7281–0710–9

© Коллектив авторов, 2005  
© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2005

---

От составителя

**П**редставляемый читателю сборник объединяет статьи, написанные в течение последних двух с половиной десятилетий. Часть их перепечатана из различных изданий, часть написана специально для данного сборника. Проблема, объединяющая эти статьи, — современная мифология.

Феномен современной мифологии начал привлекать внимание отечественных исследователей сравнительно недавно. Проблема соотношения мифотворчества в литературе XX в. и архаической мифологии была затронута Е.М. Мелетинским<sup>1</sup>. С начала 1990-х годов объектом пристального внимания исследователей становятся политическая мифология, особенно в тоталитарном обществе, и мифология массового сознания<sup>2</sup>, при этом диапазон трактовок проблемы оказывался довольно широким. Ряд теоретических статей был издан в 2000 г. в сборнике «Мифы и мифология в современной России»<sup>3</sup>.



Под современной мифологией в настоящем сборнике понимаются прежде всего мифологические представления в условиях индустриальной и постиндустриальной цивилизации, неразрывно связанные с городской культурой. Они неравнозначны традиционной мифологии в силу ряда причин. Относительная независимость человека современной цивилизации, особенно горожанина, от календарных циклов, смены сезонов обуславливает иное восприятие времени. Граница между городом и областью маркируется иначе, чем между деревней и лесом, соответственно можно говорить о разных типах восприятия пространства и т. д. Ритм и образ жизни, сфера хозяйственной деятельности — все это накладывает свой отпечаток на комплекс представлений. Применительно к современной ситуации следует упомянуть о таком важном факторе, как секуляризация общества, а в отношении России — еще и государственном атеизме и борьбе с «религиозными предрассудками» в течение нескольких десятилетий.

Огромное влияние на современные представления в целом оказывает статус рационального, научного знания, характерный для ситуации XX в. вообще и городской культуры в частности. Этот фактор, наряду с массовым интересом к религии России конца XX в., обусловил процесс совмещения двух семантических полей, когда научные понятия наполняются мифологическим смыслом, а для объяснения мифологических концептов используется научный аппарат (и наоборот).

В то же время было бы ошибкой утверждать, что мифологии нет места в культуре, основанной на рациональном знании. Мифологические представления не исчезают, они трансформируются, либо адаптируясь к новой культурной ситуации, либо сохраняясь в подсознании во фрагментарном виде, при этом их носители не осознают их связи с универсальными мифологическими концептами. (В этом смысле современная мифология — скорее мифология). Миф современной городской культуры, как правило, не регулирует жизнь человека целиком и полностью в отличие от мифа архаического. (В этом смысле современная мифология — скорее современна).

Авторы предлагаемого читателю сборника рассматривают различные аспекты современных мифологических представлений. Книга открывается теоретической статьей

С.Ю. Неклюдова, определяющей пределы и границы понятия «миф», его функции в архаическом и современном обществе. В статье А.В. Чернышова на примере позднесоветской ситуации рассматриваются механизмы, с помощью которых происходит осмысление массовым сознанием прошлого и настоящего в условиях кризиса. Массовому сознанию, рефлектирующему на тему своего города, «городскому тексту» посвящена статья Б.В. Кондакова.

В представлениях современных горожан в «модернизированном» облике нередко выступают персонажи традиционной мифологии: например, актуальность леса для горожанина снижена, следовательно, «водить» и «пугать» будет не леший, а иная сила (об этом статьи С.И. Дмитриевой и В.И. Санарова). Отдельные фрагменты мифологических представлений в той или иной степени обнаруживаются в сферах, далеких от мифологии и религии, — популярной геополитике (статья Г.Ч. Гусейнова) и финансовой деятельности (статья Ш.К. Козина и М.В. Ахметовой). С.Г. Леонтьева рассматривает идеи советской мифологии, отраженные в литературе о пионерах-героях.

Зачастую в мифологических категориях массовым сознанием осмысливаются образы наиболее знаковых фигур (статья Л. Абрамяна). Е.Е. Левкиевская и М.В. Ахметова рассматривают мифологические составляющие современных религиозных (православных и сектантских) представлений. Наконец, определенные мифологические паттерны, существующие на подсознательном уровне, обнаруживаются в бредовых текстах, порождаемых пациентами психиатрических клиник (об этом статья И.М. Зислина, В.Б. Купермана и А.Ю. Егорова).

Часть статей, вошедших в настоящий сборник, ранее уже была опубликована. Однако эти публикации находятся в малотиражных, труднодоступных изданиях или в специализированных научных журналах, не поступавших в широкое распространение. Их публикация в данном сборнике, как надеется составитель, привлечет к ним широкое внимание, которого они заслуживают.

Целью авторов сборника было не только показать отражение современных мифологических текстов в письменных текстах и устных нарративах, но и представить те функции и роли, которые они играют в современном об-



шестве в целом и его отдельных субкультурах в частности. Круг проблем, освещаемых авторами, широк, но далеко не исчерпан. Это, равно как и актуальность рассматриваемых проблем, позволяет надеяться на появление новых исследований на тему современной мифологии.

---

### Примечания

- <sup>1</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.
- <sup>2</sup> См., например: Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. М., 1996; Чердиченко Т.В. Наш миф // *Arbor Mundi*. 1992. № 1. С. 110–132.
- <sup>3</sup> Мифы и мифология в современной России / Под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. М., 2000.

---

С.Ю. Неклюдов

## Структура и функция мифа\*

---

Что такое «миф» и «мифология»?

**В** наше время слова «миф» и «мифология» весьма часты в идеологических высказываниях. Создается впечатление, что уровень «мифологичности» общественной жизни у нас за последнее десятилетие чрезвычайно возрос и мы из царства науки и рационализма шагнули в некую «мифологическую» эпоху. Забегая вперед, замечу, что это не совсем так, советское сознание во многом не менее мифологично, чем постсоветское; однако прежде чем обратиться к сути явления, необходимо точнее определить само содержание терминов «миф», «мифология», «мифологический».

Когда в обиходной речи какое-нибудь сообщение называют мифом, это значит, что его не признают соответ-

---

\* Печатается по изданию: Мифы и мифология в современной России. М., 2000. С. 17–38.

ствующим действительности; в мифе видят фантом, рождаемый наивностью массового человека или сознательным умыслом властолюбцев.

Действительно, изменения вследствие информационной (точнее — коммуникационной) революции облегчили манипулирование массовым сознанием со стороны групп людей, контролирующих СМИ, и парадоксальным образом предельно обеднили символический состав мифологических представлений. «Древние цивилизации отличались ошеломляющим избытием культурной символики, проистекающим из активности и разнообразия мифотворческой деятельности, поэтому они могли практиковать знаковый тип рефлексии без каких бы то ни было ограничений <...> Символический лес русской культуры был варварски вырублен; объем символики доведен до уровня, позволяющего осознанные манипуляции ее идеологизированными останками, но убивающего живые, естественные и сложные связи между отдельными символами»<sup>1</sup>. На самом деле этот процесс — отнюдь не специфически русский и не обусловлен исключительно тоталитарным строем. Традиционный символический мир обедняется и вытаскивается повсеместно в индустриальном и, особенно, в постиндустриальном обществе. На его место приходят политические мифы новейшего времени и мифы массовой культуры.

В научной литературе определение «мифологический» прилагается к тому типу знания, которое базируется не на рациональных доказательствах, а на вере и убеждениях (предписанных культурной традицией, религиозной или идеологической системой и пр.). Оно имеет особую логическую структуру, отличную от позитивного мышления: не соблюдается закон «исключенного третьего», суть подменяется происхождением, событиям приписывается обязательная целенаправленность, соседство во времени принимается за причинно-следственную связь и т. д.<sup>2</sup> Особенности такой логики продуктивно изучались в XX столетии (прежде всего французскими антропологами — от Леви-Брюля до Леви-Строса).

Подобного типа знания лежат в основе мифологических представлений, в своей совокупности охватывающих мироздание во всех его природных, культурных и человеческих измерениях; их сочетание называют мифологиче-

ской картиной мира. Она может быть реконструирована на материале старинных памятников литературы и искусства, а также образцов «живой архаики» (включая ее рудиментарные формы в типологически более поздних традициях), которая, как предполагается, в свою очередь восходит к исторической «первобытной» древности.

Значения основных мифологических представлений и образов сопоставимы с древнейшими ощущениями человека, с его ориентацией в природной среде и в сообществе себе подобных, с его «базовыми» эмоциями (радость, удивление, гнев, страх, голод, сексуальное влечение и пр.), с психологическими универсалиями и архетипами общественного сознания. Однако если сами эти представления являются общечеловеческими, то традиции национальной мифологии выражаются посредством текста, а строй его образов, воплощающих мифологические смыслы, обусловлен именно особенностями национальной культуры. При этом, очевидно, в наименьшей степени национально специфичны мифологический сюжет (обычно относящийся к числу международных, так называемых бродячих) и мифологический мотив, семантика которого опирается на упомянутые выше архетипические смыслы.

Национально не специфичны, например, сюжеты добывания огня у его первоначального хранителя (божественного или демонического), разрастания земной поверхности из щепотки земли, принесенной со дна мирового океана, борьбы мифологического героя с чудовищем, олицетворяющим первозданный хаос. Однако несомненно специфичны для той или иной национальной традиции конкретные персонажи мифа (Индра или Геракл, Прометей или Ворон, Сатана или Турпан), как и внешние признаки самой мифологической вселенной (скажем, у китайцев, осетин или якутов) — со всеми особенностями ее «многоярусного» устройства, рельефа, флоры и фауны.

## Мифологическая картина мира и мифологический текст

Основой мифологической картины мира являются представления о космосе и хаосе (преодоление которого есть центральная тема мифа), а также пространстве и времени (т. е. своего рода мифологический хронотип).

Одно из главных свойств мифологического пространства — его качественная неоднородность, наличие в нем сакрального центра и потенциально враждебной периферии; таково, например, пространство, описываемое фольклорными текстами. Данная неоднородность обусловлена, во-первых, возможными или обязательными событиями, происходящими в разных областях этого пространства (поле, лес, кладбище, мельница, хлев, дом, двор и т. д.), во-вторых, свойствами их постоянных обитателей (хозяев) и, в-третьих, различными присущими им условиями — природными, рукотворными или мифологическими, причем последние, несомненно, преобладают. Подобное пространство прерывисто, разделено многочисленными рубежами, впрочем, зыбкими, подвижными, зависимыми, в частности, от суточного и календарного времени (день/ночь, будни/праздники и т. п.).

В современном обыденном сознании пространство также состоит из фрагментов, различающихся качествами физическими и мистическими, которые могут иметь квазинаучные объяснения: наличие/отсутствие/разная концентрация положительной или отрицательной «энергетики» и пр. Это говорит об универсальности психофизиологических механизмов, порождающих архетипические структуры такого рода. «Базовым» переживанием остается, вероятно, эгоцентрическая позиция познающего субъекта (начиная с детского освоения мира человеком<sup>3</sup>), пространство вокруг которого располагается концентрическими зонами, различающимися степенью близости/дальности, освоенности/чуждости, защищенности/проницаемости.

На этом основывается так называемый хорографический принцип пространственных описаний, характерный для географических сочинений древности и средневековья: наблюдатель представляет себя находящимся в центре мира<sup>4</sup>. Отсюда же проистекает кардинальное для фоль-

клорного пространства разделение на «центр» и «периферию», причем к последней категории следует относить скорее не «чужое», а «недоосвоенное», промежуточное (например, поле в быeline), примыкающее к рубежу, за которым находится «чужое». Кстати, именно проекция на государственно-политическое пространство России мифологической оппозиции центр/периферия дает противопоставление «столицы» и «провинции» — одно из важнейших для нашей культуры XVIII—XX вв.

Во временной удаленности событий, хранимых памятью коллектива, можно видеть по меньшей мере трехступенчатую градацию. Во-первых, это события «вчерашнего дня», подлинность которых в принципе может быть прямо засвидетельствована рассказчиком. Во-вторых, это «историческое» прошлое, сообщение о котором передается «непосредственно-коммуникационным» способом (примерно через пять поколений: внуку от деда, слышавшего о нем от «живого свидетеля» — своего деда). В-третьих, это собственно мифологическое (или мифологизируемое) «давно прошедшее», время рождения настоящего миропорядка, живое свидетельство о котором исключено по определению. Данная градация отражает не только временную дистанцию между рассказчиком и самим событием, но и качественную неоднородность прошлого, его различный масштаб, а также распределение сообщений о нем по жанрам: миф — созидание, космос; «история» — война, государство; бытовой рассказ — частная жизнь, современность<sup>5</sup>.

Хотя на ранних этапах пробуждения исторического сознания иногда можно наблюдать «совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического (или хотя бы квазиисторического) ряда»<sup>6</sup>, «хоронотопы» профанической современности, героической истории и космогонического мифа различаются, так сказать, качественно. Обычно миф в своей заключительной части фиксирует скачкообразный переход из одной пространственно-временной системы в другую, от единичности событий мифологических к повторяемости профанных. Тем самым устанавливается соотношенность мифа с повседневностью; профанное время даже может быть представлено как проекция мифологического: в известном смысле они параллельны.



Возникновение из хаоса космоса (ситуация абсолютного мифологического прошлого) прямо воспроизводится в обряде (т. е. «в настоящем»), когда устанавливается соответствие ритуального и мифологического времени. Следовательно, происходит возвращение из «настоящего» в «прошлое», причем обе «нулевые точки» — начало времени и центр пространства — в определенных случаях совпадают. «Чтобы воспроизвести акт творения в ритуале, необходимо уметь находить “центр мира” и тот момент, когда профаническая длительность времени разрывается, время останавливается и возникает то, что было в “начале”»<sup>7</sup>.

Таким образом, благодаря своей постоянной активности и неугасающей актуальности миф как бы постоянно присутствует «здесь» и «сейчас». Можно представить себе, что для мифологического сознания существует некая «другая реальность», которая способна актуализироваться в «нашем» пространстве и оказывать на повседневную жизнь человека ощутимое влияние (либо благотворное, либо вредоносное — в зависимости от ситуации).

Для архаических традиций не просто характерна вера в реальность мифа — в них словно бы непосредственно присутствуют воплощенные образы мифологических персонажей. У сибирских народов, например, они «способны превращаться в видимый мираж, в тени, как бы материализовываться, становиться видимыми, вмешиваться в жизнь людей, помогая в лечении, в охоте», вселяясь в человека или уходя от него; В.Я. Пропп предлагал называть этот феномен «вторым видением» (чтобы отмежеваться от термина «фантазия», как раз обозначающего то, что в действительности не существует, а создано творческим усилием)<sup>8</sup>.

Наблюдения за ритмами ежегодно засыпающей и возрождающейся природы, за периодической сменой годовых сезонов, фаз лунного месяца, дня и ночи порождают скорее циклическое, чем линейное, ощущение времени. Ход его осмысливается не как необратимая последовательность, составленная из сменяющих друг друга неповторимых, но взаимообусловленных событий, участниками которых являются единственные в своем роде персонажи (индивидуальные или коллективные), а как навечно установленный сценарий «первособытий» с их циклически воспроизводимыми последствиями и контекстами;

этот сценарий вновь и вновь проигрывается в обрядах и других текстах культуры.

Основой концепции «линейного» времени является, вероятно, понимание необратимости возрастных изменений в течение человеческой жизни; проекция подобных обобщенных наблюдений на социальный и космический уровни (которые на определенном этапе общественного развития слабо различаются) приводит к появлению идеи «исторического» времени.

Модели «циклическая» или «линейная» доминируют в тех или иных традициях (Индия и страны буддийской культуры, с одной стороны, христианский мир — с другой), однако их сочетание — с попеременным преобладанием в виде компромиссного синтеза — обнаруживается практически повсеместно. Продуктом такого рода синтеза является, например, представление о круговороте реинкарнируемых душ в чередовании смертей и новых рождений всех живых существ; эта концепция получила сложную разработку в религиозно-философских учениях Индии, но в гораздо более примитивной форме ее легко обнаружить и во многих архаических культурах.

По основной своей направленности миф этиологичен, т. е. он прежде всего объясняет возникновение мира и людского рода. Как уже было сказано, это всегда рассказ о прошлом, к которому возводится происхождение нынешнего положения вещей (относящегося к космосу, к социальной общности, к отдельному человеку). Это касается как благоприятных сторон жизни (возникновение культурных достояний, включая предметы, тексты и обычаи), так и отрицательных (появление смерти, болезней, пороков и т. п.), что в свою очередь подразумевает изначальное совершенство эпохи первотворения.

Отсюда проистекают представления о гармоническом миропорядке в прошлом («золотой век» греческой мифологии, «добрые старые времена» обыденного сознания, «благополучная советская эпоха» и т. п.), о его нарушении в настоящем и о всеобщей деградации человеческого общества и самого человека, его нравственной и физической природы.

Об ожидаемом будущем рассказывают эсхатологические мифы, т. е. мифы о конце мира. Сюда относится ожидание надвигающейся космической катастрофы, кон-

кретное воплощение которой (Страшный Суд и светопре-  
ставление, «тепловая смерть» Вселенной, оскудение  
природных ресурсов, истончение озонового слоя) уже за-  
висит от арсенала знаний и образов, имеющих опреде-  
ленную культурно-историческую обусловленность.

Эсхатологические мифы можно представить себе как  
обращенную вспять космогонию: конец света есть обрат-  
ный переход от космоса к хаосу. Впрочем, «мифологиче-  
скому хронотопу» знаком и образ грядущего царства  
справедливости (ожиданиерая на земле, построения ком-  
мунистического общества, исламского государства и дру-  
гих форм «правильного» мироустройства и т. д.), также  
соотносимый с изначальной гармоничностью эпохи пер-  
вотворения.

По своему возникновению эсхатологические представ-  
ления вторичны, зависимы от концепций циклического  
времени и от космогонических мифов. В порядке явно  
неслучайной аналогии следует напомнить, что и в исто-  
рии языка будущее время является более поздним, вто-  
ричным по происхождению.

Надо добавить, что эсхатологические темы могут раз-  
рабатываться как в рамках времени циклического (на-  
пример, древнеиндийская эсхатология, предполагающая  
периодическое разрушение и возникновение огромной  
длительности космических эр, своего рода зон —  
«кальп» или «юг»), так и «разомкнутого» линейного (та-  
кова христианская апокалиптика).

## Язык мифа

Глубинные смыслы, заключенные в мифологических  
представлениях, обретают словесное выражение в мифо-  
логических текстах. Мифологическая картина мира или  
отдельный мифологический образ могут быть представле-  
ны в них в описательной форме (космография) или в ви-  
де мифологического сюжета (космогония).

Миф — это практически всегда рассказ о событиях и  
персонажах, которые в той или иной традиции почитают-  
ся священными (мифы о сотворении мира, о потопе, о  
конце света; мифы о Прометее, о Кришне, о Ленине  
и т. д.). Подобные повествования (обычно в той или иной

степени сакрализованные, т. е. священные) могут рассма-  
триваться как особый жанр, прежде всего фольклорный.

Часто миф — это слова самого божества, сообщенные  
людям через какого-либо посредника (шамана, жреца,  
пророка), или свидетельства о его деяниях. Они передают-  
ся далее от поколения к поколению специальными храни-  
телями сакрального знания (теми же самыми шаманами,  
жрецами, священнослужителями). В развитой религиозной  
системе они, помимо всего прочего, следят за сохраннос-  
тью и неизменностью священного текста, считающегося  
каноническим и противостоящего ложным, апокрифиче-  
ским сочинениям, которые иногда признаются подлинны-  
ми в какой-либо другой конфессиональной группе.

Трансляторами мифологической информации являют-  
ся не только вербальные тексты, но также изобразитель-  
ные, монументальные, архитектурные, ландшафтные и  
др. Есть способы «мифологически означить» любой их  
элемент (сопутствующей надписью, иконической эмбле-  
мой, символом и т. д.). Мифологические сообщения пе-  
редаются и путем поддержания вокруг какого-либо веще-  
ственного объекта (как природного, так и рукотворного)  
относительно устойчивого ассоциативного поля мифоло-  
гических значений, причем в конечном счете содержание  
подобного «сообщения» может оказаться довольно дале-  
ким от «прототипического текста» (хотя каждое новое по-  
коление, как правило, считает свою версию вполне — или  
даже наиболее — адекватной «исходному тексту»).

Говоря о текстовой реализации мифа, мы должны по-  
мнить, что она является многоаспектной, мифологиче-  
ские сообщения передаются на разных уровнях тради-  
ции — вплоть до стилистики входящих в нее текстов,  
также содержащей немалое количество мифологической  
информации.

Способ подобной кодировки прямо зависит от разно-  
видности текстов культуры. Например, в традициона-  
листских обществах это будут произведения фольклора —  
религиозно-магического, обрядового, сказочно-эпиче-  
ского, лирического, паремийологического и т. д.; в культу-  
рах же более поздних мифологическую информацию  
можно обнаружить в весьма разнообразных текстах — от  
священных и художественных до научных и публицисти-  
ческих. В свою очередь, разновидность текста определя-

ется его функциональным амплуа, тематическим обликом, формальной структурой.

Речь идет, следовательно, не только о словесном тексте как таковом, по отношению к которому слову «миф» («предание, сказание») возвращается его первичное, этимологическое значение, тексте мифологическом *par excellence*, но и обо всем объеме традиций, могущих рассматриваться как мифологические.

Хотя язык мифа обладает огромными потенциями символизации (а мир символов по своим значениям в высшей степени мифологичен), само по себе мифологическое повествование обычно вполне конкретно и склонно передавать свои обобщения через образы предметного мира. Скорее всего, изначально оно вообще не содержало в себе аллегорий и умозрительных идей, которые появляются в более сложных религиозных системах, составляя основу теологических учений и соответствующих им областей религиозного искусства. Однако массовые спонтанные устные традиции до некоторой степени сохраняют конкретность своего образного строя — даже в тех случаях, когда нашему рационально ориентированному зрению в них видится условность и отвлеченность от реальности.

Тем не менее формулирование важнейших обобщений и идей различной степени отвлеченности (о времени и пространстве, космосе и хаосе, жизни и смерти, душе и судьбе и т. д.) через наглядные образы действительности приводит к их повышенному насыщению мифологической символикой, и они начинают функционировать как язык, выражающий мифологические или мифопоэтические смыслы (особенно в текстах фольклора, древних и средневековых литератур). Это обуславливает использование подобных образов для передачи мифологической информации (или даже вычитывание ее в текстах, в которых она первоначально не была заложена)<sup>9</sup>.

Иногда мифологические темы лишь косвенно отражаются в повествовательных мотивах, метафорах, эпитетах фольклора и литературы, причем их мифологический смысл обычно не осознается. Например, когда в бурятской хороводной песне говорится о «земле [размером] с потничек» (имеется в виду площадка для танцев), то это сравнение скорее всего отражает мифологический мотив только что созданной и еще не выросшей земли; однако

поющие об этом, конечно, не подозревают. Когда в другой песне танцующие поют: «Сухожилия ног укрепим, глиняные тела облегчим»<sup>10</sup>, они, естественно, не связывают этот текст с глобально распространенным мифологическим мотивом, согласно которому человек был вылеплен демиургом из глины<sup>11</sup>, хотя данный образ наверняка восходит именно к нему; ср., в частности, русскую апокрифическую легенду о Ное Праведном, которому Бог разрешает «лепить людей из глины и теста»<sup>12</sup>.

Вообще особенно выразительна в этом плане семантика поэтического языка, который чрезвычайно нагружен мифологической символикой, живущей в словесном тексте иногда даже независимо от воли его создателя. Об этой стороне языка поэзии писали практически все его исследователи начиная с А.Н. Веселовского и А.А. Потебни.

Таким образом, миф можно рассматривать не только как арсенал мотивов и сюжетов для более поздних повествовательных формаций, но и как источник их изобразительно-поэтических средств; многие из них обнаруживаются еще в мифологических текстах, хотя подчас и не имеют там сугубо эстетических функций.

## Мифология и современность

Мифологию невозможно свести к сумме исторических заблуждений человеческого разума. В результате культурно-антропологических и структурно-семиотических исследований (в основном послевоенного времени) стала очевидной регулятивная (а отнюдь не только объяснительная) функция мифа, выступающего как один из важнейших механизмов организации социальной, хозяйственной и культурной жизни коллектива. Миф удовлетворяет потребность в целостном знании о мире, организует и регламентирует жизнь общественного человека (на ранних этапах истории — полностью, на более поздних — совместно с другими формами идеологии, наукой и искусством). Миф предписывает людям правила социального поведения, обуславливает систему ценностных ориентаций, облегчает переживание стрессов, порождаемых критическими состояниями природы, общества и индивидуума.



Разумеется, мифологическое осмысление человеком духовного и практического опыта, некогда безраздельно господствовавшее, в целом предшествует рационально-логическому знанию. Но отсюда не следует, что миф остается лишь наследием далекого прошлого или является уделом доживших до нашего времени бесписьменных традиций. Помимо мифологии архаической (по отношению к которой слово «миф» употребляется в наиболее узком и специальном значении), принято выделять также мифологические компоненты развитых религиозных систем: буддизма, иудаизма, христианства, ислама (расширительное толкование данного понятия, с которым, естественно, не согласятся представители этих конфессий) и, наконец, мифологические (в самом общем смысле этого слова) элементы культур (прежде всего массовой культуры<sup>13</sup>) и идеологий, преимущественно Нового времени<sup>14</sup>.

Так, атеистическая по форме и устремлениям советская идеология во многих отношениях может быть охарактеризована как религиозно-мифологическая<sup>15</sup>. Она имеет собственную «священную историю», свои «кануны» в виде «революционных событий 1905 г.» (действия, дублирующие «главное» свершение и предваряющие его), своих «предтеч» («революционные демократы» XIX в.), своих «демиургов» и «пророков», «подвижников» и «мучеников», свои ритуалы и обрядовый календарь.

Движение времени отмечено макрособытиями. В соответствии с универсальной схемой космогенеза акт творения нового мира (Октябрьская революция) сменяется его очищением от демонических сил («продолжение классовой борьбы») и эпохой битв (Великая Отечественная война). «Революционные праздники — ритуалы и ритуализованные партийные съезды, питаемые революционно-магической энергией “раннего” времени, — как бы воспроизводят и укрепляют это “раннее” время в настоящем. Сталин — не просто исторический продолжатель Ленина, а его как бы перевоплощение (“Сталин — это Ленин сегодня”)<sup>16</sup>.

Согласно данной картине мира, в космическом центре, который имеет форму ступенчатой пирамиды (модель «мировой горы»), покоятся нетленные мощи «вечно живого» вероучителя и первопредка; для пионеров (подростков, прошедших обряд посвящения) и октябрят (детей, еще не

достигших возраста иницируемых) Ленин — всеобщий «дедушка», что соответствует обозначению обожествленного предка в мифологических традициях разных народов мира (заметим, что Сталин — всегда только «отец»!).

Построение усыпальниц основателям других коммунистических государств, повторяющих «главный» мавзолей, знаменует расширение освоенного мира («социалистического лагеря»), хотя сначала советское правительство ревниво реагирует на просьбу китайских коммунистов помочь с бальзамированием тела Сунь Ятсена (1925 г.) по причине «уникальности сохранения тела Ленина». Этот отказ обуславливает развитие данной отрасли в Китае и в известном смысле предваряет будущее советско-китайское конкурентное противостояние (в котором Китай — кстати, в полном соответствии со своими культурными традициями — также претендует быть центром мира, хотя бы пока только коммунистического). В итоге русские бальзамируют Димитрова, Чойбалсана, Готвальда, Нето (все четверо умерли в Москве), Хо Ши Мина, Бернхема, Ким Ир Сена, а китайцы — Сунь Ятсена, Мао Дзедуна и Энвера Ходжу<sup>17</sup>.

Одним из центральных для советской мифологии является «люмпенский миф о власти», «миф об отчужденных ценностях». «Массовое сознание персонифицирует “злых похитителей” в облике некоего “бюрократического класса” (интересное сложение массовой и марксистской мифологии), перехватывающего и присваивающего предполагаемые блага»<sup>18</sup>.

Эта схема достаточно универсальна для современных мифологических традиций. Так, в некоторых колониальных владениях у местных племен зафиксирован миф о перехватывании белыми людьми благ, направляемых богами туземцам (типа карго-культы в Меланезии<sup>19</sup>). Обрядовая деятельность в таком случае заключается в возвращении этих благ их действительным адресатам с помощью магических процедур и создания специального декорума — скажем, имитации посадочной полосы, на которую должен приземлиться самолет, доставляющий эти блага.

Аналогичные представления лежат в основе и постсоветского обыденного мышления. Например, жители Юрьевца, достаточно типичного для России волжского городка, по словам местного священника, свято верят в

реальность рисуемой телевизионными сериалами заморской жизни и убеждены, что там никто не трудится, а за людей все делают роботы. На нынешнюю власть они в обиде именно за то, что после падения советского режима подобная жизнь была им якобы обещана, но не досталась<sup>20</sup> — так сказать, присвоена «московским начальством»; это обстоятельство, кстати, позволяет усмотреть некоторые мифологические «обертоны» и у понятия «приватизация» в его современном обыденном понимании и употреблении.

Зато можно усмотреть реализацию мифологической модели, известной, в частности, по народным утопическим легендам о запредельных или просто далеких землях<sup>21</sup>: западный мир оказывается воплощенным земным раем, где мечта о грядущем блаженстве предстает уже осуществленной, точнее, перенесенной из плоскости временной в пространственную.

Окончательный распад «классового» мифа в последнее десятилетие (а начался этот процесс, естественно, много раньше) привел к выдвиганию на идеологическую авансцену мифа национального. «Присвоение мифа», сопровождающееся некоторой «игрой со знаками»<sup>22</sup>, произошло без радикальной смены символов, эмблематики и идеологических клише; центральные персонажи и атрибуты советской мифологии, утратив наследственный «семантический шлейф», легко встроились в новую (точнее, в не совсем забытую старую) идеологическую систему. Смысловые подстановки и замещения соединили, казалось бы, совершенно несоединимое: «воинов-интернационалистов» — с выполнением ими в Афганистане «своего патриотического долга» и т. п.

Кстати, национальная идея обычно и приходит на смену религиозной. Так было в Европе на рубеже XVIII—XIX вв., когда подъем национального сознания, прямо связанный с упадком религиозности, потеснил ее (опираясь на романтическое «неоязычество»), проник во власть и распространился в обществе<sup>23</sup>. В наши дни роль «неоязычества» играет эклектическая смесь скверно понятых фрагментов древнерусской (или древнеславянской) культуры, фольклорных традиций, элементов средневековой мистики, с одной стороны, и квазинаучных представлений, циркулирующих в массовом сознании, — с другой.

Неправильно полагать, что массовое сознание (которое, скорее, должно бы называться «массовым подсознанием») мифологизируется только в новейшее время — оно вообще мифологично по своей природе.

Мы являемся свидетелями того, как по идущим из глубины веков архаическим моделям в современной политике и идеологии воссоздаются старые мифы в новых социальных и национальных оболочках. XX век показал, к каким чудовищным последствиям приводит их реализация на практике.

Здесь встречаются мифология спонтанная, идущая снизу, со всеми входящими в нее комплексами национального самоощущения (исключительности/ущемленности) и мифология «искусственная», конструируемая с идеологическими и политическими целями внутри отдельных интеллектуальных или властных групп.

Опыты такого рода предпринимались еще в эпоху романтизма. Начавшиеся именно тогда исследования национальной мифологии и национальных древностей почти неизбежно включали в себя произвольные достраивания реконструируемой системы до некоей умозрительной понимаемой «полноты», ориентирующиеся на освященный традицией образец (как правило, это — античная мифология с ее обширным пантеоном богов и богатой сюжетикой).

Мифологизаторство XIX—XX вв. демонстрирует множество проявлений данного процесса в художественной практике, философии, идеологии и политике. К мифологическим моделям обращаются писатели-модернисты в своих экспериментаторских поисках<sup>24</sup>, Ницше и Фрейд (и их многочисленные последователи) конструируют свои собственные мифологические модели («аполлоническо-дионисийскую» и «эдипову»), лишь косвенно связанные с прототипическими традициями, но имеющие самостоятельные и весьма значительные перспективы в западной культуре XX в. (это в особенности относится к мифологии фрейдизма).

Идеологи националистических движений также весьма вольно интерпретируют памятники старины, прибегая и к мистификациям (типа «Велесовой книги»), создают

собственные неоязыческие религиозно-мифологические системы («культ Вотана» в Германии, «диевтуриба» в Латвии, «ромувай» в Литве<sup>25</sup> и т. п.). В сущности они навязывают свою продукцию национальной древности — не столько как разысканное и выявленное, сколько как должное, чему, по мнению реконструкторов, подобало бы существовать.

Так, согласно создателям придуманной религии «диевтуриба», она — лучшая на свете, и латыши, издревле обладающие ею, являются счастливейшим из народов. Божественное откровение пронесено через века вопреки завоеваниям, чуждым верованиям и чуждому образу жизни. Конечно, авторы не отрицают, что подобное божественное откровение есть у всякого народа, однако латышский — особо богоизбранный, мессианский. «Бог латышей может жить только на латышской земле», «Не латышский Бог, но Бог латышей»<sup>26</sup>.

### «Рациональное» и «мифологическое» знание

Конечно, современная мифология не равна архаической уже хотя бы потому, что существует она рядом с бурно развивающимся позитивным знанием, из арсенала которого имеет возможность черпать материал для построения своих образов и аргументов. Так, мотивы прорыва в упорядоченный космос демонических сил обретают псевдодоказательную форму уфологических «экспертиз» («планетарный» уровень) или складываются в концепцию политического заговора «сил мирового зла» (уровень «национально-государственный»). Как правило, сообществом «подлинно человеческим», страдающим в результате агрессии, оказывается «свое национальное», тогда как противостоящие им демонические силы — будь то пришельцы из космоса, безжалостно экспериментирующие над людьми, или коварные иностранцы/иноверцы/инородцы — в равной мере представляют собой античеловеческое начало.

Хотя состав коллективных представлений обновляется соответственно изменениям культурно-исторических обстоятельств, его структура сохраняет относительное постоянство. Это дает основание говорить о мифологическом

компоненте любой культурной традиции, по-видимому, обусловленном самой ее природой, а также усомниться в слишком резком разграничении «рационального» и «мифологического» знания (для обыденного мышления во всяком случае). Они составляют своеобразное двуединство — с попеременным преобладанием того или другого в разных видах человеческой деятельности и в разные периоды истории.

Отсюда следует, что мифология вообще не является какой-то отдельно существующей частью духовной жизни — ею пронизана вся культурная, художественная и идеологическая практика, включая области, казалось бы, вполне позитивно-рациональные (относящиеся к политике, экономике, медицине и др.), но все же опирающиеся на определенные ценностные ориентиры и на метафоры обобщенных эмпирических наблюдений. Конечно, периодически возникающий кризис доверия к научному мышлению ведет к особой активизации мифологического начала в общественном сознании, чем небезуспешно манипулируют политики, используя организующие возможности мифа и как текста, и как системы представлений, и как типа знания. Но надо помнить, что инструментом манипулирования могут быть и другие формы идеологии (искусство, наука), содержащие в себе мифологические элементы, а сам миф в наше время охотно рядится в квазинаучные одежды и прибегает к квазинаучным доказательствам своей истинности и правоты.

### Примечания

- <sup>1</sup> Чернышов А. Современное состояние советской мифологии. С. 37 наст. изд.
- <sup>2</sup> Мелетинский Е.М. Миф и двадцатый век // Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 421.
- <sup>3</sup> Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб.; М.; Харьков; Минск, 1999. Гл. 3.
- <sup>4</sup> Подосинов А.В. Картографический принцип в структуре географического описания древности (Постановка проблемы) // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М., 1978; Мельникова Е.А. Образ мира. Географические представления в Западной Европе. V—XIV века. М., 1998. С. 3—15.
- <sup>5</sup> Новик Е.С. К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986. С. 39—40.



- 6 *Топоров В.Н.* От космологии к истории (к характеристике раннеисторических описаний) // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970. С. 59. Там же. С. 58.
- 7 *Лебедева Е.П.* О фольклоре нанайцев // *Авrorин В.А.* Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986. С. 13–15.
- 8 О проблеме мифопоэтического языка сказано чрезвычайно много. Практически все написанное по стилистике фольклора и многое по стилистике традиционной книжной литературы так или иначе касается тех мифологических значений, которые могут быть обнаружены в языке художественной словесности.
- 9 *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства. М., 1991.
- 10 *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: In 6 vol. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958. A-124.4.1.
- 11 *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды / Предисл., сост. и коммент. В.С. Кузнецовой. Новосибирск, 1990. № 14.
- 12 О проблемах современной мифологии и массового сознания существует довольно большая литература. См. прежде всего: *Барт Р.* Мифологии. М., 1996.
- 13 См., в частности: *Лезов С.И.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996. С. 14–15.
- 14 См.: *Чернышов А.* Указ. соч.; *Мелетинский Е.М.* Указ. соч.
- 15 *Мелетинский Е.М.* Указ. соч. С. 423.
- 16 *Алексеев А.* Немного осталось // Коммерсант. 1999. № 152. 25.08. С. 6.
- 17 *Чернышов А.* Указ. соч. С. 43, 47, наст. изд.
- 18 *Уорсли П.* Когда вострубит труба. Исследования культов Карго в Меланезии. М., 1963. С. 254 и др.
- 19 Запись 1999 г.
- 20 *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. Гл. 2.
- 21 *Чернышов А.* Указ. соч. С. 35, 38 наст. изд.
- 22 *Рыжакова С.И.* Dievturība. Латышское неоязычество и истоки национализма. М., 1999 («Исследования по прикладной и неотложной этнологии» Института этнологии и антропологии РАН. Документ № 121). С. 29; *Шнирельман В.А.* Неоязычество и национализм (Восточно-европейский ареал). М., 1998 (Там же. Документ № 114); *Он же.* Неоязычество на просторах Евразии // *Диа-Логос.* Религия и общество: 1998–1999: Альманах. М., 1999. С. 201–215; *Прибыловский В.* Русское неоязычество — квазирелигия национализма и ксенофобии // Там же. С. 137–160.
- 23 *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1975 (2-е изд.: 1995). Гл. 3.
- 24 *Карл Густав Юнг* о современных мифах. М., 1994; *Рыжакова С.И.* Указ. соч.
- 25 *Рыжакова С.И.* Указ. соч. С. 10, 20, 23, 28.

А.В. Чернышов

## Современное состояние советской мифологии\*

Эта статья была написана в 1990 г. и может восприниматься как маленький памятный знак ушедшей эпохи. Хотелось бы надеяться, что прошлому принадлежат не только упоминаемые в ней историко-культурные реалии, но и затронутые в ней проблемы; в то же время минувшие одиннадцать лет дают мало оснований для подобного оптимизма.

А.В. Чернышов, май 2001 г.

**П**ереживаемый Советским Союзом кризис настолько очевиден, что многие наблюдатели и аналитики, поддаваясь инерции очевидности, не считают нужным внимательно рассматривать природу этого кризиса. В выступлениях советского политического руководства и материалах советской прессы речь идет по преимуществу об экономическом, идеологическом, политическом кризисах, кризисе в сфере национальных отношений, причем создается впечатление, что мы имеем дело с синхронными, но достаточно изолированными процессами. Причины этого ясны — признание системного характера кризисных явлений требует от правительства системного характера ответных действий,

\* Печатается по изданию: *Чернышов А.* Современная советская мифология. Тверь, 1992. С. 4–27.

что далеко не всегда возможно по практическим соображениям. В свою очередь, на уровне массового сознания механизм психологической защиты преобразует катастрофическое положение в СССР в целом в ряд проблемных ситуаций, требующих частных, конкретных решений. Западные политологи и политики предпочитают оценки системного типа, указывая на неэффективность модели «реального социализма», что, несомненно, близко к истине, но полного ответа на вопрос о природе современного советского кризиса также не дает. В любом случае и на Востоке, и на Западе суждения такого рода давно стали трюизмами и не привлекают к себе внимания. Наибольший интерес у широкой публики и специалистов, людей, имеющих деловые интересы в Советском Союзе, вызывают прогнозы и оценки перспектив советских реформ. Я думаю, что следует нарушить традицию и остановиться именно на том месте, которое принято пробогать не оглядываясь, — на вопросе о природе (не причинах!) современных кризисных явлений в СССР. Только ответ на этот вопрос позволит определить контекст, в котором осуществляются реформы, и сформулировать предположения относительно их результатов.

Значительная часть советских интеллектуалов отождествляет переживаемый страной кризис с катастрофическим распадом коммунистического тоталитаризма. Ход мысли при этом таков: тоталитарный режим был навязан стране, Россия им переболела и теперь мучительно освобождается от последствий тяжелого заболевания. В связи с этим Октябрь 1917 г. трактуется как волюнтаристская акция большевиков, как одна из трагических случайностей, встречающихся в истории, а исходное по отношению к Октябрю состояние русского общества оценивается как удовлетворительное или даже хорошее (если продолжать пользоваться медицинской терминологией). Основные различия в политических устремлениях советской беспартийной интеллигенции, как известно, определяются тем, что одни принимают в качестве нормы дофевральское (1917 г.) состояние русского общества, а другие — февральско-октябрьское, но общим для тех и других является стремление «снять» открывшийся Октябрем отрезок исторического времени и вернуться к здоровым (или относительно здоровым — здесь есть оттенки) началам

национальной жизни. Я думаю, что ограничение проблематики кризиса постоктябрьским периодом является глубоко ошибочным и может привести к очень серьезным практическим последствиям. Нежелание продумывать принципиальные дефекты русской культурной модели и отрицание закономерности Октября могут привести к тому, что эгалитаристские перевороты типа октябрьского превратятся в перманентно воспроизводящийся элемент национальной культуры и действие ее механизма приобретет циклический характер. Возможность подобного развития событий существует уже сейчас.

Нарастающее ослабление КПСС демонстрирует мыслящей части советского общества, что основные проблемы группируются отнюдь не вокруг пресловутой шестой статьи Конституции СССР (ныне, кстати, отмененной), закрепляющей монополию КПСС в политической сфере, а вокруг таких основательно забытых понятий, как либерализм, имперская идеология, бюрократизм, общественное самоуправление, политический экстремизм (этот термин употребляется в СССР крайне неточно — я согласен с теми политологами, которые утверждают, что об экстремизме можно говорить лишь применительно к обществам с устойчивыми демократиями)<sup>1</sup>. Все это — российский политический лексикон второй половины XIX — начала XX в. Современный советский интеллигент привычно умиляется, обнаружив у Бердяева или Щедрина проблематику, идентичную сегодняшней, да еще изложенную «удивительно современным языком», — ведь это подтверждает декларируемую возможность «возврата к основам»; у меня же такого рода совпадения порождают устойчивое и все усиливающееся чувство тревоги. Не означают ли они, что механизм русской культуры на протяжении как минимум последних ста лет работает в режиме исключительно самовоспроизводства, причем и самовоспроизводство-то ее обеспечивается только катастрофическими способами? Если это так, то семьдесят с лишним лет коммунистической власти в России предстают лишь как частное проявление гораздо более обширного по времени и гораздо более сложного по своему существу кризиса русской культурной модели. Прощание с «реальным социализмом» происходит в Советском Союзе столь болезненно именно потому, что, в отличие от стран

Восточной Европы, он представлял собой в первую очередь специфически российский культурный (а не экономический, политический, идеологический) феномен, т. е. и возник как закономерный результат развития, а точнее — видоизменения национальной культурной модели. Таким образом, возникает предположение, что кризис, свидетелями которого мы являемся, суть кризис культурный, чем и определяется его болезненный характер.

Продолжим наши медицинские аналогии, вполне уместные в данном случае. Предположительно установив природу современного советского кризиса, мы, так сказать, назвали больной орган, но причина заболевания и диагноз остаются пока неизвестными. Далее можно действовать в двух направлениях: предполагая, например, заболевание дыхательной системы, врач направляет больного на рентгеноскопию (1) и подробно расспрашивает его о частоте кашля, отхаркивании и т. д. (2). Речь идет, таким образом, об исследовании внутренних поражений больного органа и о наблюдении внешних симптомов заболевания. Применительно к кризису определенной культурной модели перевести ситуацию на язык культурологии можно следующим образом: нам надлежит исследовать содержание массовой мифологии (1) и/или свойственные данной культуре механизмы мифологической рефлексии (2). Уже приведенная грубая аналогия медицинского свойства отчасти демонстрирует, что я понимаю под мифологической рефлексией нечто вроде откашливаний, осуществляемых культурой, но я ощущаю необходимость развернуть содержание этого понятия, поскольку для данной работы оно является ключевым. Мифологической рефлексией я называю процесс остранения мифа, превращение его в объект пристального всматривания, напряженного разглядывания, причем далеко не всегда этот процесс является по своей природе интеллектуальным и подразумевает аналитическую процедуру. Такие варианты возможны, но не они определяют сущность рефлексии, которой мы подвергаем миф. Целью мифологической рефлексии является присвоение или отторжение мифа (последнее не следует смешивать с остранением). По ряду причин я предпочитаю наблюдать кризис советской культурной модели не посредством «рентгеноскопии» содержания мифа, но задавая пациенту вопросы

типа: «Где болит?» и «Как Вы сегодня спали?» Дело в том, что содержание мифа во многом определяется социальными характеристиками среды, в которой он формируется и живет (тип властных отношений, соотношение социальных структур типа «ассоциация» и «иерархия» и др.), поэтому содержание мифа представляет собой не столько культурный, сколько социокультурный феномен (при всей условности такого разграничения); механизмы рефлексии гораздо менее социально детерминированы и гораздо более связаны с собственно культурной традицией определенного вида. Короче, культурологическая «рентгеноскопия» дает слишком мутные отпечатки. Поэтому в дальнейшем я намереваюсь рассмотреть основные варианты мифологической рефлексии, выявившиеся в Советском Союзе за последние пять лет, когда такого рода деятельность приобрела относительно свободный характер.

Вполне понятно, что далеко не все члены советского общества испытывают потребность в какой бы то ни было рефлексии наличной мифологии. Значительная его часть в этом отношении весьма пассивна, а наряду с ней выделяется группа с четко очерченным ядром и очень размытыми границами, агрессивно противостоящая любым попыткам отстранения мифа, чем бы эти попытки ни мотивировались. Это — так называемые сталинисты, хотя сам по себе термин крайне неточен, как и большинство используемых в СССР политических ярлыков, и не выражает существа явления. Многие из сталинистов отнюдь не питают сильной любви к Сталину, но считают нужным защищать его от все учащающихся нападков, поскольку для них изменение официальных оценок Сталина и его эпохи означает ломку привычных мифологических представлений о времени-пространстве, причинности, доблести и воздаянии за нее и так далее. Сталинизм современного советского человека в значительной степени есть реакция на атрофию мифотворческих способностей общества, на болезненный процесс демифологизации культуры — грозные симптомы ее деградации и смерти. Сталинистов можно уподобить последним язычникам, забирающимся в горы или пустыни для совершения своих (просится: кровавых) обрядов, долженствующих поддерживать угасающий миропорядок. Не таков ли по своей



сути и Дон Кихот? Всегда обнаруживается какое-то количество людей, не находящих пристойной альтернативы умирающему мифу и предпочитающих умереть вместе с ним. Кстати, далеко не всегда такая пристойная альтернатива существует в действительности, по крайней мере, в наличной форме. Советский случай, по-видимому, именно таков.

Наиболее раннюю по времени возникновения разновидность рефлексии советской мифологии я обозначаю как вариант «Огонек-Мемориал», по названиям широко читаемого в СССР журнала и достаточно известного добровольного общества, активно его пропагандирующего. Пик популярности этого варианта пришелся, видимо, на 1987–1988 гг., тот период перестройки, который можно назвать «журнальным». Идея, сформулированная публицистами группы «Огонек-Мемориал», предельно проста: дискредитировавшей себя сталинской мифологии должна быть противопоставлена «истина», т. е. правда о событиях, по преимуществу, сталинской эпохи. В качестве результата всей операции предполагается «снятие» сталинского мифа, сопровождающееся исцелением общественного сознания.

Остановимся для начала на генезисе этой идеи. У истоков ее стоят как минимум два совершенно разнородных мотива антисталинской кампании. Первый из них сводится к сложным «кремлевским играм», детали которых неясны да и несущественны для нашей темы. Предоставим обсуждение такого рода вопросов независимой советской прессе<sup>2</sup>. Второй из мотивов представляет для нас гораздо больший интерес, поскольку он прямо связан со специфическими фобиями советской интеллигенции. Как это ни парадоксально, в деклассированном советском обществе именно специфические фобии могли стать и во многом стали базой интеграции отдельных социальных групп. В силу ряда причин, которые я не могу здесь разбирать, такого рода фобией для советской интеллигенции стала «сталинобоязнь». В 1960–1970-е годы негативное отношение человека к Сталину во многом обеспечивало ему статус интеллигента. В этих условиях снятие фобии означало для интеллигенции самоочищение выхода на новый уровень компромисса с властями. Можно было заранее предсказать, что первая фраза, про-

изнесенная советским интеллигентом после вынужденного многолетнего молчания, будет выглядеть именно так: «Сталин был злодеем». Сам по себе механизм замены реального действия риторическим актом, проговариванием хорошо известен и входит в арсенал основных адаптационных приемов культуры<sup>3</sup>; хуже было другое — точно таким же способом, риторическим по своей природе, советская интеллигенция посчитала возможным освободить и массовое сознание, совершенно не учитывая особенности народных фобий и достаточно ограниченные возможности применения риторической процедуры в поле активности мифологического сознания. Казалось, что если ключевую фразу о злодее-Сталине произносить почаще, иллюстрируя ее для разнообразия сюжетами типа «Сталин и Киров», «Сталин и Коминтерн», «Сталин и депортированные народы», то искомый результат со временем будет достигнут и массовое сознание будет «подтянуто» до уровня сознания передовой интеллигенции. Этого, однако, не произошло и не могло произойти.

Нельзя отрицать того, что антисталинская кампания официальной прессы вызвала массовый отклик, но все же ни определенным, ни сильным назвать этот отклик я не решаюсь. В качестве причин относительной неудачи проекта «Огонек-Мемориал» можно назвать следующие: 1. Попытка активизировать политическое сознание народа на сталинском материале в условиях очевидного развала страны выглядела по меньшей мере сомнительно. Представим себе такую ситуацию: главный противник тирана Ивана Грозного — князь Андрей Курбский — доживает до начала XVII в. и вместе с польскими войсками прибывает в Москву. Кремль занят поляками, на русском престоле утверждается самозванец Дмитрий. В этих условиях престарелый князь денно и нощно собирает народ на Красной площади и рассказывает ему об ужасах тирании Грозного, несправедных казнях бояр, безумии бывшего царя. Весьма сомнительно появление в таких условиях Минина и Пожарского — национальных героев русского народа, усилиями которых страна была выведена из тяжелейшего кризиса. Современные Минины и Пожарские, вероятно, целыми днями читают «Огонек» и обмениваются впечатлениями по телефону. 2. Необходимо учитывать, что в 1956 г. (XX съезд КПСС) массовому сознанию бы-

ла нанесена тяжелая психологическая травма, до сих пор до конца не изжитая. 3. Во многих антисталинских публикациях присутствует явный оттенок личной мести титрану. Этот мотив оправдан и понятен, но не вполне согласуется с традициями народной морали, в связи с чем подобные публикации частично отторгаются массовым сознанием. Поэтому оппозиция «сталинизма» и «правды» определяет по преимуществу сознание интеллигенции. Более того, массовая мифология даже отталкивается от неестественной для нее модели рефлексии типа «Огонек-Мемориал», противопоставляя ей свои подходы к решению проблемы.

До сих пор мы говорили об истоках этой модели, особенностях социальной среды, в которой она формировалась, затруднениях, которые при столкновении с ней испытывало массовое сознание. Пришло время рассмотреть эту модель по существу. Первое, что при этом следует сказать: никакого специфически «сталинского» мифа в точном культурологическом смысле вообще не существовало, а комплекс явлений, обозначаемых этим понятием, представляет собой примитивную персонификацию исходной для советской мифологии оппозиции «индивид — власть». Конечно, можно задаться вопросом, почему эта персонификация была осуществлена именно в сталинскую эпоху, но применительно к уровню, на котором мы рассматриваем проблему, ответ на этот вопрос малосуществен.

Немало сомнений вызывает и «правда», предложенная в качестве альтернативы «сталинизму». Под «правдой» при этом подразумевается полная и достоверная информация о сталинской эпохе, разоблачение ложных представлений о ней. Программа «Огонек-Мемориал» во всех своих компонентах демонстрирует глубокое непонимание природы массовой мифологии — сама по себе информация не может разрушать и созидать мифы, рождение и смерть мифа есть исключительно результат социальной практики. Первобытный дикарь верил, что божество пожирает людей, т. е. в определенном смысле знал о нем «правду», что отнюдь не отвращало его от поклонения своему ужасному богу; вряд ли есть основания полагать, что современный человек поступит в такой ситуации иначе. Кровожадность и коварство персонажа не вызывают у носителя мифологического сознания однозначно не-

гативной оценки, более того — они могут нарабатывать символику силы и превосходства. С учетом этого обстоятельства правда о Сталине в определенных условиях (а кто может сказать, каковы они сейчас?) может даже укреплять соответствующие мифологемы, а не разрушать их, привносить дополнительные элементы драматизации мифа. Уже и сейчас некоторые из советских писателей воспринимают Сталина как «персонаж шекспировской трагедии».

В целом ситуация, в которой противопоставляются «сталинизм» и «правда», выглядит крайне двусмысленной. Не существующим на деле «сталинским» мифом риторически подменяется реально существующий миф о власти; внешне демифологизирующая «правда» предстает как простая информированность, в сущности, мифологически нейтральная. Что здесь является результатом осознанных манипуляций, а что — следствием специфических фобий и завышенной самооценки советской интеллигенции? Над этим я предлагаю читателю поломать голову самостоятельно; мы же переходим к следующей разновидности советской мифологической рефлексии, на сей раз имеющей массовый характер.

Наиболее естественной стихийной реакцией культуры на кризисную ситуацию является игра знаками, оцениваемыми символами, входящие в основной культурный фонд. Подразумевается перемена устойчивых плюсов на минусы и наоборот. Механизм знаковой рефлексии формально был «запущен» антисталинской кампанией официальной прессы, но чем дальше, тем больше отделялся от нее, распространяя свое действие на пласты символики, все более удаленные от сталинской темы. Сейчас, в 1990 г., можно составить уже довольно длинные списки действующих лиц русской и советской истории, подвергшихся такой культурной операции: Сталин, Брежнев, Ворошилов, Жданов, Калинин — и представители литературного официоза сменили плюс на минус; Хрущев, Бухарин, Раскольников, Сахаров, Столыпин, писатели-эмигранты — минус на плюс. Первый вариант этой статьи я писал год назад, и он содержал фразу, которую уже сейчас следовало бы пересмотреть: «Из крупных фигур советской истории перемена знаков не затронула пока лишь Ленина и в какой-то степени Троцкого, из крупных

событий — в какой-то степени Октябрь и советско-германскую войну 1941—1945 годов». За истекший год и эти последние табу оказались нарушены. Процесс знаковой рефлексии, по всей вероятности, стремится охватить весь символический арсенал культуры, и если это так, то цель вскоре будет достигнута.

Предмет знаковой рефлексии отнюдь не ограничивается символическими персонажами национальной истории. «Официальная» игра знаками Хрущева и Брежнева ограниченно актуальна для массового сознания, поскольку она мало что меняет в мифологизированных отношениях индивида с властью, определяющих это сознание. Чем дальше, тем больше в советских средствах массовой информации выявляется гораздо более общая и глубокая тенденция — стремление играть знаками таких фундаментальных для культуры сфер, как эротика, религиозность, идеалы всеобщего блага и т. д. Ревизия отнесенных к этим сферам ценностей пока имеет по преимуществу не содержательный, а знаковый характер. Пример: в любом советском иллюстрированном издании на соседних страницах можно встретить фотографии богослужения в храме и снимки полуобнаженных девиц, якобы представляющие собой фоторепортаж с очередного конкурса красоты. Ясно, что религия и эротика не воспринимаются при этом как обособленные сферы культуры с самостоятельным содержанием, зато обе они вполне укладываются в механизм знакового отрицания определенной мифологии — а именно ортодоксальной советской мифологии человека как асексуального и атеистического существа.

Такая разновидность рефлексии может быть названа не только «знаковой», но и «еретической», поскольку механизм возникновения средневековых ересей был весьма близок к наблюдаемому нами сегодня. Типичный еретик мог «мыслить» примерно так: 1) все у нас плохо; 2) нужно сделать все наоборот; 3) ваш клир живет в безбрачии — у нас каждый священник будет иметь по десять сожительниц, вы едите священное причастие — мы будем на него плевать, а вашего Папу Римского мы будем звать антихристом. Еретики, переворачивая знаки ортодоксальной религиозности, безусловно, получали нечто неудобоваримое с богословской точки зрения, и ученые мужи святой церкви презрительно кривили лицо, узнав об очередных

теоретических изысканиях очередной невежественной секты, но с точки зрения простейшей мифологической рефлексии эти изыскания оказывались вполне приемлемыми и очень живучими. «Еретические» установки общественного сознания в СССР проявляются, в частности, в болезненном интересе к проституции, гомосексуализму, подростковым бандам, рэкету и тому подобным предметам, тесно связанным с мотивом «отклоняющегося поведения». Уже и сейчас советские масс-медиа уделяют этой тематике гораздо более видное место, чем западные; так называемый обывательский интерес к преступности имеет очевидную знаковую природу.

«Знаковый» тип рефлексии очень архаичен, довольствоваться им, вероятно, могли в первую очередь культуры с очень устойчивой исходной моделью и циклическим характером ее видоизменений. Известны случаи установления длительного равновесия между «ортодоксальными» и «перевернутыми» вариантами исходной мифологии — те же ереси, например, сопровождают христианский миф на протяжении двух тысячелетий, подобно шлейфу. Распространенность «еретического» типа рефлексии в Советском Союзе косвенно указывает на присутствие в советской культурной модели каких-то существенных архаичных элементов и подтверждает уже высказанные нами подозрения о заложенном в ее основу циклическом механизме. В то же время возможности знаковой рефлексии в СССР образца 1990 г. реально весьма невелики и выявлены уже полностью.

Первое ограничение этих возможностей определяется объемом символической базы культуры. Древние цивилизации отличались ошеломляющим изобилием культурной символики, проистекающим из активности и разнообразия мифотворческой деятельности, поэтому они могли практиковать знаковый тип рефлексии без каких бы то ни было ограничений. Советская культура находится в гораздо менее благоприятном положении. Сознательными семидесятилетними усилиями пропагандистской машины была достигнута почти абсолютная десимволизация культурной жизни в СССР. Символический лес русской культуры был варварски вырублен; объем символики доведен до уровня, позволяющего осознанные манипуляции ее идеологизированными останками, но

убивающего живые, естественные и сложные связи между отдельными символами. Можно сказать, что символическое оснащение русской культуры утратило системный характер и значительно сократилось в своем объеме. Портрет Ленина, Красное знамя, пионерский галстук, Спасская башня Кремля, спутник, пара патриотических маршей, Золотая Звезда Героя Советского Союза, поверженная наземь и расколота свастика — вот весьма небогатый символический ассортимент советского подростка 60—70-х годов, осиленный им к рубежу совершеннолетия. Естественно, такое положение вещей не способствует расцвету знаковой рефлексии: портрет Ленина можно разорвать, пионерский галстук использовать в качестве носового платка, свастику нацепить на рукав, у Спасской башни устроить антикоммунистическую демонстрацию, Героя Советского Союза обозвать «сталинистом», а космические программы урезать в Верховном Совете, но даже при очень развитой фантазии все эти действия вряд ли можно растянуть больше чем на пару лет. Осуществив все это, человек оказывается перед вопросом: что же делать дальше? Последнее, что еще осталось несделанным, — это сочинение пародии на «Интернационал» в стиле панк. Предположим, что и это наконец совершено. Далее знаковая рефлексия бессильна — символический запас культуры, ее балласт, который можно сбрасывать в случае опасности, оказался слишком невелик не в последнюю очередь благодаря многолетним трудам специалистов из идеологических отделов ЦК, обкомов и райкомов КПСС.

Во-вторых, упомянутый интерес к религии, первоначально выступающий как антиатеизм, с неизбежностью будет утрачивать постепенно знаковую определенность и приобретать содержательное культурное значение (то же самое относится и к эротике). Образно говоря, в 1990 г. увлеченные занятия сексом под висящей на стене иконой Богоматери могут еще рассматриваться как признак некоего свободомыслия; наиболее вероятно, что в 2000 г. иконы будут висеть в одних комнатах, а занятия сексом будут осуществляться в других помещениях (при условии обещанного нам решения квартирного вопроса к началу третьего тысячелетия).

В-третьих, игра знаками — это ответ культуры на определенные табу, что подтверждается и примером СССР,

страны, наиболее широко практиковавшей в XX в. табуирование как инструмент культурной политики. Интенсивная вестернизация советской культуры, при всех ее минусах, активно разрушает механизмы табуирования, поскольку наиболее сильны они были именно в сфере отношений Запад—Восток.

Рассмотрев реально существующие ограничения приема знаковой рефлексии, я хочу отметить наиболее существенное обстоятельство — этот прием не создает принципиально новой культурной ситуации. В примере с христианством при смене ортодоксии ересью мифология по-прежнему остается сакральной по своему типу со всеми вытекающими отсюда последствиями. Точно так же знаковые опрокидывания не изменяют характера советской мифологии — «злодеи» и «герои» меняются местами, «and the show must go on» на той же сцене и с минимальными изменениями в тексте ролей.

Определенное отношение к проблеме мифологической рефлексии имеет вопрос о современном состоянии советского бытового и политического анекдота. Я не могу подробно рассматривать здесь культурную функцию современного парадоксального анекдота, которой мне пришлось заниматься специально, скажу лишь, что, с моей точки зрения, анекдоты можно сравнить с осколками дьявольского зеркала, разбитого злым троллем из известной сказки. Осколки разлетелись по свету и засели в сознании миллионов людей, сохраняя частички изображения той, другой, реальности, которую запечатлело целое зеркало. Эта реальность — реальность мифа. Анекдот роднит с мифом многое; уже четверть века назад было показано, что структура бытового анекдота определяется генерацией и подавлением свойственных человеку подсознательных импульсов насилия<sup>4</sup> — в свою очередь, миф представляет собой смысловое поле, в котором осуществляется свободная интерпретация социальной несвободы человека, истоки которой прямо связаны с насилием. Все эти соображения я могу изложить здесь только очень бегло, и излагаю их лишь настолько, чтобы привлечь внимание к проблематике анекдота в связи с интересующими нас механизмами мифологической рефлексии.

Состояние советского бытового и политического анекдота в настоящее время нужно определять как критичес-

кое. Верным признаком кризиса, переживаемого устной традицией, является ее запись. В результате записи традиция окостеневает, утрачивает необходимую для функционирования в устных коммуникационных сетях лабильность<sup>5</sup>. Достаточно упомянуть сборник фольклорных анекдотов о Сталине, изданный Ю. Боровым, настойчивые призывы «Литературной газеты» присылать в редакцию политические анекдоты с целью их опубликования, соответствующие подборки в иных газетах («Комсомольская правда», «Собеседник»), чтобы оценить масштабы фиксации устной традиции и темпы ее перехода в другое культурное состояние. Наряду с этим поток устных анекдотов ослабевает с каждым месяцем, что, я думаю, не будет оспаривать ни один мой соотечественник. Анекдоты о новых кремлевских лидерах либо крайне примитивны («школьные» анекдоты), либо механически воспроизводят некогда блестящую форму советского политического анекдота хрущевско-брежневской эпохи. Одно из объяснений этого «анекдотического» кризиса лежит на поверхности: те люди, которые придумывали и распространяли анекдоты, теперь нашли для своей интеллектуальной энергии более достойное применение и переключились на сочинение пародий на «Интернационал» в стиле панк. Научным языком это наблюдение следует формулировать так: жанр фольклорного анекдота растворяется в многообразии вариантов рефлексивного поведения «знакового» типа. Если это наблюдение верно, оно позволяет нам говорить о возможной связи анекдота с механизмом мифологической рефлексии: когда простейшие формы рефлексии в силу каких-то причин невозможны, анекдот может частично принять на себя их функции.

Тем не менее это простейшее объяснение спада «анекдотической» активности массового сознания я считаю недостаточным. При сохранении жанром фольклорного анекдота своих основных культурных функций группа авторов и трансляторов анекдота могла бы относительно легко восстановиться. Следовательно, изменения затронули не только социокультурное «оснащение» анекдота, но и его функциональные характеристики. Я опасаясь, что у читателя может сложиться впечатление, будто на все вопросы, которые я ставлю, у меня уже есть заранее заготовленные ответы, поэтому свои представления о

причинах кризиса анекдотического жанра я сформулирую в качестве предположений.

Наиболее вероятным мне кажется объяснение, увязывающее культурную «маргинализацию» анекдота в СССР с изменением трактовки массовой культурой мотива насилия. За последние пять лет мотив насилия переместился из сферы подсознания в сферу сознания, а то и действия. В связи с этим такой тонкий механизм актуализации подсознательных импульсов насилия, как анекдот, оказался «не у дел»; он влачит все более жалкое существование и на фоне газетных сообщений из Сумгаита и Тбилиси, Ферганы и Баку выглядит как отвратительно кривляющийся карлик. Похоже, что авторы и распространители классического «брежневского» анекдота заняты сейчас не столько сочинением пародийных маршей, сколько сборкой автомата Калашникова в домашних условиях.

Каковы бы ни были причины постепенного устранения анекдота из контекста культуры, последствия этого процесса очень значительны. Дело в том, что наряду с «окультуриванием» мотива насилия анекдот выполняет еще одну, не менее важную культурную функцию, связанную с механизмом парадоксального снятия оппозиций. Не секрет, что наша культура выстроена на взаимопротиворечивых основаниях, и сколько-нибудь устойчивая система приоритетов, соотносящая эти основания друг с другом, в ней отсутствует. Легко можно представить себе ситуацию, когда, например, культурный «запрет на убийство» и санкционируемая культурой воля к самосохранению войдут друг с другом в непримиримое столкновение. Такого рода болезненные оппозиции (нельзя убивать — надо выжить) культура умеет снимать парадоксальным способом. В анекдоте исходное противоречие сначала заостряется до предела, а потом напряжение на полюсах моментально снимается, что влечет за собой смеховую разрядку. Основные для культуры оппозиции постоянно прогоняются через анекдот, молниеносно перемещаясь вверх-вниз вдоль вертикальной аксиологической оси.

Теперь представим себе, что фольклорный анекдот перестал быть живым элементом культуры и адекватной замены ему не нашлось. Что произойдет в таком случае?

Исходя из сказанного, ответ представляется очевидным. Культуру, лишенную механизмов парадоксального снятия оппозиций, подстерегает невроз. Основные оппозиции, утратив аксиологическую динамику, начинают, подобно огромным воронкам, втягивать в себя основное содержание культуры; все соотносится с ними, вне их не существует ничто. Применительно к советской действительности уже сейчас такую роль «черной дыры» начинает играть оппозиция «тоталитаризм — свобода», стягивающая на уровень своей реализации значительную долю наличного культурного материала. Фольклорные жанры типа анекдота представляют собой важную болевую точку культуры — эскалация социального насилия лишает их смысла и оттесняет на обочину культуры; тем самым из культурного арсенала выводится очень важный элемент, обеспечивающий динамическое состояние основных культурных ценностей; следствием этого является невротический характер массового сознания, обуславливающий новые акты насилия, выступающего во все более бессмысленных и разрушительных формах.

В случае с советским фольклорным анекдотом мы вынуждены констатировать определенное ослабление мифологического оснащения культуры, и без того не слишком хорошо оборудованной средствами рефлексии мифа. Парадоксальный анекдот похож на красивый цветок, не выносящий первых заморозков, — он был прекрасен в 1960—1970-е годы, когда массовое сознание вынуждено было подавлять свойственные ему импульсы к насилию, но начал быстро вянуть, когда стихия насилия разбушвалась. Поэтому конструктивным элементом советской мифологии парадоксальный анекдот я назвать все же не решусь — скорее, это один из немногих ее блестящих аксессуаров. Стабильным элементом культуры анекдот является в стабильных обществах, обеспечивающих индивиду минимум социальной защищенности, гарантии личной безопасности, способных вытеснить импульсы насилия в подсознательную сферу и не дать им оттуда вырваться. Ныне советской культуре анекдот так же не по карману, как бедняку — «Роллс-ройс».

Не знаю, обратил ли читатель внимание на то обстоятельство, что все рассмотренные до сей поры варианты мифологической рефлексии минимально связаны с кон-

кретным содержанием мифологии (поэтому я и не считал нужным его касаться) и имеют предельно общий, универсальный характер. То есть рефлексивное «оснащение», механизмы остранения мифа (в первую очередь — «знаковый» механизм) демонстрируют либо полное безразличие культуры к данному, специфическому мифу, либо полную ее неспособность выработать адекватные, точно пригнанные к этому мифу средства его остранения. Судя по тому, как бушуют страсти в современном Советском Союзе, отношение индивида к наличной мифологии вряд ли можно считать безразличным, следовательно, приходится считать более вероятным второй вариант объяснения. В таком случае неспособность культуры выработать адекватные средства остранения мифа должна рассматриваться как некое «заболевание», аналогичное синдрому приобретенного иммунодефицита: культура, лишенная эффективных средств замены одной мифологической структуры другой, более продуктивной, идентична организму, лишившемуся иммунной защиты и открытому любым болезнетворным воздействиям. В то же время культура, располагающая богатым набором рефлексивных механизмов, сравнительно легко справляется с кризисными ситуациями, более того — обретает новое качество в процессе их преодоления. У нас будет возможность вернуться к этой проблематике в заключительной части статьи, сейчас же следует обратиться к единственному варианту рефлексивного поведения в СССР, непосредственно связанному с содержанием советского мифа.

Пришло время наконец сказать несколько слов о содержании этого мифа. Я могу предложить несколько названий, более или менее выражающих его суть: **люмпенский миф о власти**, **миф об отчужденных ценностях**, **более коротко — миф об отчуждении** (последнее наименование может быть приложено и к ортодоксальной марксистской мифологии). Каждое из этих названий охватывает преимущественно какой-то один значимый аспект советской мифологии, содержание которой раскрывается лишь с учетом специфической взаимосвязи ее существенных элементов и их исторического наслоения друг на друга. Особенности мифологии как средства свободной интерпретации объективно данной несвободы человека в конечном счете определяются типом властных отноше-



ний, практикуемых тем или иным историческим обществом. В советском обществе властные отношения имеют абсолютно отчужденный характер и по определению не могут быть присвоены индивидом. Деперсонализация властных отношений есть свойство любого индустриального или постиндустриального общества и отнюдь не должна восприниматься как исключительно советское явление. Дело, однако, в том, что такого рода отчуждение весьма соответствовало некоторым особенностям русской культурной модели, изначально в нее заложенным. Формирование восточнославянского, а позже — и русского, этноса происходило в условиях, требовавших исключительно сильных, акцентированных этнодетерминантов, и в роли таковых с самых ранних пор выступали конфессиональный, а несколько позже — и государственно-политический ценностные комплексы. Русская культурная модель, отождествляя основные культурные ценности с существованием этнической и надэтнической общностей, фактически отказывала индивиду в возможности «присвоения» этих ценностей, в перспективе превращения их в часть «я», освоения их на экзистенциальном уровне. Индивид мог лишь соотносить себя с нормативными ценностями, неизбежно их дистанцируя. Титанический труд «присвоения» национальных культурных ценностей личностью новоевропейского типа мог быть осуществлен единичными интеллектуалами уровня Достоевского и Толстого, причем результаты подобных актов и сейчас трудно назвать однозначными.

В то же время русская культура за века своего существования выработала ряд сильных компенсаторных механизмов, позволявших избежать свертывания структур мифологического сознания в примитивную вертикаль, дистанцирующую индивида и основной ценностный комплекс. В качестве таких механизмов можно назвать: длительное сохранение горизонтальных социальных связей общинного и семейного видов, консервацию властных отношений личного характера, выразившуюся в господстве крепостного права вплоть до эпохи железных дорог и пароходов, оформление своеобразной культуры «подполья», истоки которой ведут еще к раскольникам. Таким образом, русская культурная модель традиционно ориентировалась не столько на рефлексивные, сколько

на компенсаторные механизмы обеспечения своей живучести. Именно это и сыграло с ней злую шутку, последствия которой мы начинаем все сильнее ощущать. Закономерности буржуазного развития России привели к тому, что прежние компенсаторные системы деградировали, а новые, в частности развитые рыночные отношения, гуманизированная трактовка религиозного чувства, так и не сложились. Ситуация осложнялась и тем, что развитие страны по капиталистическому пути многократно усиливало и без того присутствующие в контексте культуры тенденции к абсолютному отчуждению индивида. Модель русской культуры с конца прошлого века, по видимому, пошла «вразнос», что ощущалось многими прозорливыми современниками. Результатом этого процесса стал октябрьский «взрыв», по своим масштабам и последствиям сопоставимый с черновильским.

Именно этот взрыв и уничтожил последние ограничители, препятствовавшие сведению русской культурной модели к вертикали, противопоставлявшей индивида отчужденным ценностным комплексам<sup>6</sup>. Человек перестал быть субъектом отношений собственности, в силу этого значительно ослаби его семейные связи; ответственное разделение общества на половозрастные и профессиональные группы — «советских женщин», пионеров, ветеранов войны и труда, шахтеров, физкультурников и тому подобное — привело к деградации горизонтальных социальных связей, возникающих в небольших производственных сообществах (цех, бригада), чувство идентичности при этом было ориентировано не столько на отношения, возникающие непосредственно в процессе производства, сколько на принадлежность к многомиллионной группе, существование которой непременно санкционировалось тоталитарным государством и (вариант) лично его вождем («лучший друг советских физкультурников»). Отсечение горизонтальных связей и гипертрофия вертикальных, деперсонализированных, довольно быстро выводят на авансцену главное действующее лицо советской истории — люмпена. Самоидентификация люмпена (ответ на вопрос: «Кто я такой?») обеспечивается исключительно посредством соотнесения себя с комплексом отчужденных ценностей в рамках вертикальной оппозиции «люмпен — власть». В определенном

смысле все советское общество люмпенизировано снизу доверху — ведь характер личных отношений с властью опеределяет в равной степени и сознание высокого партийного чиновника, и тип личности демонстранта, несущего лозунг «Долой КПСС!».

Наиболее естественным образом люмпен осуществляет самоидентификацию, подыскивая культурные механизмы, способные обеспечить ему иллюзорное чувство «причастности» к власти. Отчуждая свою собственную человеческую природу, он следующим актом стремится присвоить дегуманизованную эссенцию природы той макрообщности, в которой он обречен существовать. Очевидным результатом такого рода устремлений стала 18-миллионная армия коммунистов в СССР. Никто не знает, что с ней делать сейчас, в условиях резкой политической жизни в стране, поскольку создавалась она в совершенно иных условиях и ином культурном контексте — когда удовлетворение чувства причастности было главным мотивом жизнедеятельности люмпена. К этому мотиву сводится и символика «человека-хозяина», фанатизм 1930—1940-х годов, опереточные фигуры героев труда в президиумах важных собраний. Самоутверждение индивида при этом достигается за счет чисто внешнего его соотношения с огромной мощью государственной машины.

Самое интересное, однако, заключается в том, что «чувство причастности» отнюдь не представляет собой единственный механизм обеспечения жизнеспособности рассматриваемой культурной модели. В принципе она обеспечивается и другим средством — «чувством отторжения». Люмпен, разочаровавшийся в перспективах беспрепятственного кормления и значительно исчерпавший запас энтузиазма относительно созданных им форм общественного бытия, постепенно начинает ощущать свое неизбывное сиротство, интенсивно переживает чувство заброшенности, покинутости. Именно здесь берет свой исток все разрастающаяся в массовом сознании тема милосердия, помощи сиротам, инвалидам, бедным. Советское общество в настоящее время мало отягощено христианскими добродетелями; вся символика сиротства — это снятая форма переживания собственного, а не чужого сиротства, глубокого страха перед бедностью, снижением уровня жизни, необеспеченностью собственного, а

не чужого, существования<sup>7</sup>. «Чувство причастности» сменяет угрожающе вздымающиеся к небу кулаки; на Олимп начинают время от времени залетать булыжники.

Первым делом человек начинает искать причины, поддерживающие поступление манны с небес. Особенно актуальной эта тематика становится с учетом того, что в СССР поедание икры и балыка подразумевает не только потребление калорий, но и ритуал сакрального причащения к мощи власти, отчасти схожий с христианским причащением. Лишившись дефицитных продуктов, человек одновременно лишается и сакрального чувства причастности к верхним уровням культурной вертикали, санкционирующей его существование. Ясно, какое значение может приобрести в этих условиях тема спецраспределителей и какие дивиденды может извлечь из нее предприимчивый политик типа, скажем, Б.Н. Ельцина. В представлении многих это — своего рода Прометей, похищающий у богов сервелат и несущий его людям. Массовое сознание персонифицирует «злых похитителей» в облике некоего «бюрократического класса» (интересное наложение массовой и марксистской мифологий), перехватывающего и присваивающего предполагаемые блага. Вся эпопея Т. Гдляна, начавшаяся с тысяч ассигнаций, рассыпанных на журнальных фото, и типично мифологического символа «кобр на золоте» (название одной из первых статей о деятельности группы Гдляна в Узбекистане), прямо связана с такого рода массовыми представлениями. Аналогичные мотивы в изобилии присутствуют в детской литературе, несомненно, отражающей наиболее архаичные, глубокие уровни мифологического сознания. Достаточно сопоставить «кобр на золоте» с известной в России сказкой К. Чуковского о злом крокодиле, проглотившем солнце, и грозном медведе, приказывающем ему вернуть светило на небо.

Кстати, мотив «вредителей» постоянно воспроизводился и в первой фазе рефлексии советского мифа — фазе «причастности». Особенности его трактовки в то время заключались в том, что «вредители» препятствовали экстатическому слиянию люмпена с властью; сейчас же предполагается, что «вредители» лишают люмпена государственного покровительства, обеспечивающего минимальную уверенность в завтрашнем дне. В тех случаях,

когда основное содержание культуры определяется вертикальной оппозицией, всегда существует реальная или мнимая угроза обрыва натянутой нити, соединяющей «верх» и «низ», — следовательно, мотив вредительства воспроизводится такими культурами закономерно. Уже пример с «вредительством» показывает, что фазы «причастности» и «отторжения», несмотря на свою видимую полярность, содержательно весьма близки друг к другу. Они абсолютно равнозначны в культурологическом плане, легко переходят одна в другую и, самое главное, отнюдь не подразумевают ревизии исходной мифологической модели. Таким образом, в связи с фазой «отторжения» ошибочно было бы говорить о качественных изменениях этой модели — речь идет лишь об одном из возможных вариантов ее интерпретации. Современное состояние советской мифологии указывает на сложный характер наложения, интерференции двух основных фаз мифологической рефлексии — уже сейчас на фоне усиливающихся реакций типа «отторжение» происходит частичный возврат к ориентирам типа «причастность»: людям настойчиво прививается так называемое чувство гражданственности, ответственности за судьбы государства, т. е. утверждаются новые формы идентификации личности с властью, меняющие модели сознания, но подразумевающие более высокий уровень реализации этой модели. Соответственно вместо «отца народов» массовому сознанию прививается образ лидера, целеустремленно восстанавливающего разорванные связи индивида с властью. Тем самым доказывается жизнеспособность исходной мифологической модели.

Все, что до настоящего времени происходило в СССР за пятилетие 1985—1990 гг., представляет собой не столько осознанные попытки ревизии базовой культурной (а значит, и политической) модели, сколько невротическую реакцию «обиды» на власть, обманувшую человека в его лучших ожиданиях. Наиболее близкой представляется здесь аналогия с избалованным ребенком, не получившим от родителей столь желанную конфету. Дитя начинает кататься по полу, визжать и кричать: «Я уйду к другому папе!» Ребенок не подозревает еще, что можно жить вообще без папы, и при этом наивно полагает, что новый папа будет давать конфету всегда. Похоже, что советский

народ действительно готов поменять старого папу (КПСС) с его надоевшими нотациями и скудными конфетными запасами на нового (?), но отказаться от самой идеи грозного и щедрого отца (модели вертикальных связей) он вряд ли способен. Наиболее вероятно, что процесс мифологической рефлексии примет очертания затухающих маятниковых колебаний со сложным наложением фаз причастности и отторжения. Модель, по-видимому, исчерпает себя именно в процессе затухающих фазовых колебаний, позволяющих выявить все заложенные в этой культурной модели интерпретационные возможности. Фазовый характер функционирования обеспечивает огромную устойчивость этой модели, но лишает ее серьезных перспектив развития. Единственная разновидность прогресса, которая может быть достигнута в этих рамках, связана с постепенным повышением уровня мифологической рефлексии. При этом чем быстрее мы поймем, что с нами происходит, тем эффективнее могут оказаться некоторые практические меры, в настоящее время предпринимаемые «на ощупь». В первую очередь необходимо обеспечить хотя бы минимальный уровень структурирования социальных связей. Дело в том, что развитые формы рефлексии мифа базируются, по-видимому, на развитых формах властных отношений. Подвластный индивид в контексте этих отношений неизбежно присваивается вместе с мифом о свободе, носителем которого он является; такого рода присвоение подразумевает обязательное предварительное острашение мифа. В связи с этим развитые механизмы мифологической рефлексии воспроизводятся лишь обществами с достаточно структурированными формами властных отношений (при этом в качестве субъектов и объектов властных отношений могут выступать как индивиды, так и корпорации — существенного значения это не имеет).

В этом мире человеку доступна лишь одна разновидность свободы — это свобода рефлексировать миф, при этом культура в целом предстает как средство обеспечения этой свободы. Возможна и иная трактовка культуры, приводящая к абсолютизации мифа, ограничению рефлексивных возможностей культуры, созданию максимально устойчивых мифологических моделей, представляющихся вечными. К сожалению, Россия являет собой

хрестоматийный пример такого рода цивилизации, встающей, правда, в один ряд с великими цивилизациями Египта и Византии.

### Примечания

- 1 Die Zeit. 1990. № 16 (13 April). P. 48.
- 2 Новая жизнь: Независимая социал-демократическая газета. 1990. № 7(16), апрель. С. 2.
- 3 См.: *Blumenberg H.* Anthropologische Annaeherung an die Aktualitaet der Rhetorik // *Blumenberg H.* Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart, 1981. S. 104–136.
- 4 *Morin V.* L'histoire drôle // L'analyse structurale du récit. Communications, 8. P., 1966. 102–125.
- 5 *Штробах Г.* Методологические проблемы исторического изучения фольклора // Советская этнография. 1983. № 5. С. 59.
- 6 Аналогичным образом «советская» интерпретация русской культурной модели представлена в «Котловане» А. Платонова. См.: *Золотосов М.* Усомнившийся Платонов // Нева. 1990. № 4. С. 187–188.
- 7 О роли «милосердия», «великодушия» «*générosité*» в механизме самоидентификации см.: *Girard R.* Critique dans un souterrain. (S. 1.). 1976. P. 95.

## Г.Ч. Гусейнов Популярная геополитика и новая мифология\*

**В** современном русском дискурсе термин «геополитика» понимается в нескольких пересекающихся значениях. Это не только фрагмент истории политической мысли первой половины XX в., но и политическая теория как идеологический инструмент пропаганды и контрпропаганды.

За сорок лет вектор понимания этого фрагмента менялся: в 1962 г. «геополитика — лженаучная фашистская «теория», призванная оправдать агрессивную политику империализма географическими факторами <...> Германский фашизм возвел геополитику в государственную идеологию, с помощью которой, в частности, оправдывал свою политику расширения «жизненного пространства», то есть захвата чужих территорий и порабощения народов, ради уста-

\* Статья представлена в редакцию в 2003 г.

новления мирового господства. Ныне геополитика служит идейным оружием западногерманских реваншистов»<sup>1</sup>.

В 1995 г.: «Геополитика — политологическая концепция, согласно которой политика государства, в основном внешняя, предопределяется географическими факторами (положение страны, природные ресурсы, климат и др.)»<sup>2</sup>.

В одном из самых либеральных изданий периода «оттепели» — «Философской энциклопедии» (1960 г.) — историческая динамика геополитики уточняется так:

«Современные американские геополитики стремятся доказать, что в немецко-фашистской геополитике имеется рациональное политико-философское зерно, пытаются перестроить эту доктрину и использовать ее для обоснования агрессивных планов США. В попытке обосновать агрессию они договариваются до признания всех форм насилия, включая самые разрушительные войны. Много внимания геополитики уделяют вопросу об относительном географическом положении США и СССР. Дж. Киффер (Kieffer J.E. *Realities of World Power*, 1952; *Strategy of Survival*, 1953) использует геополитические идеи для запугивания мнимыми “агрессивными тенденциями СССР”, якобы вытекающими из его географического положения в центре евроазиатского материка, и для провозглашения руководящей роли США в мире. В последнее время наблюдается возрождение геополитики в Западной Германии. С 1951 года снова выходит “*Zeitschrift für Geopolitik*”, отражающий интересы реакционных элементов в промышленных и военных кругах ФРГ. Новое в современных немецких геополитических теориях заключается в их “наднациональной” космополитической окраске и в “гу-манистической” фразеологии. Немецкие геополитики требуют создания “единой Европы”, в которой Германия играла бы роль гегемона»<sup>3</sup>.

В одном из многочисленных политологических словарей середины 1990-х годов дается такое объяснение семантическому движению «геополитики» от официальной советской идеологии к поссоветскому пониманию:

«Геополитика — одно из фундаментальных понятий теории международных отношений, характеризующее место и конкретно-исторические формы воздействия территориально-пространственных особенностей положения государств или блоков государств на локальные, региональные, континентальные и глобальные международные процессы. Истори-

ческое становление геополитики связано с исследованием роли географического фактора в жизни общества, прежде всего с концепциями географического детерминизма <...>

Систематизацию географических факторов в политико-военных процессах геополитика осуществляет, рассматривая государства как надбиологические организмы, для существования которых требуются “естественные границы и жизненное пространство”, что вело к натурализму, антиисторизму и служило оправданию агрессивной политики: фашистской — в период между двумя мировыми войнами (К. Хаусхофер), а затем — Североатлантического блока (Н. Спикмен и другие). Вместе с тем события второй мировой войны выявили многоплановость проявления пространственно-географических показателей при развертывании сил Антигитлеровской коалиции. Поэтому правомерны и остаются актуальными идеи английского географа и геополитика Х. Маккиндера о необходимости анализа мирового распределения сил и разработки вариантов его последующей динамики (1942 г.)»<sup>4</sup>.

Словарная статья завершается изложением военного содержания понятия «геополитика», в том числе «геополитического профиля» различных видов вооружений.

Геополитический аспект был в той или иной мере присущ и советской политической теории. В соответствии с нею СССР являлся одновременно и продуктом естественно-географического развития (естественного прирастания государственной массы), и результатом сознательного продвижения идей нового общественного строя. Противоречивость картины мира, которой оперировала официальная доктрина, состояла в необходимости сочетать естественно-научный детерминизм с иногда мистическим визионерством и вненаучным произволом в отношении предмета (идеология).

## Геополитика как публицистическая банальность

Непосредственно граничат с категорией «геополитика» две другие ключевые для русского дискурса 1990-х годов категории: «геостратегия» и «конспирология». В последние годы геополитический подход представляет собой

публицистический метод, с помощью которого определяется или стимулируется готовность большинства населения страны принять нынешнюю реальность государственного устройства и нынешнюю культурно-историческую фазу как результат естественно-исторического развития. С другой стороны, геополитика, продолженная в геостратегию и конспирологию, легитимирует возможную новую миссию для кардинально уменьшившейся в размерах страны.

Геополитический подход к стране как «надбиологическому агенту» и как естественно-научно определяемому и измеримому продукту не означает разрыва с идеологической картиной мира, сохраняя то же неустранимое противоречие между двумя претензиями идеологии — быть и наукой для объяснения конкретных причин всего сущего в материальном мире как единственной и неотменимой реальности, и руководством для произвольного изменения этой самой реальности.

В этой точке всякая идеология граничит с мифологией, в которой законченная картина мира достигается тем, что нынешнее состояние мира объясняется в повествовании как последнее следствие предшествовавших метаморфоз (этиологические и генеалогические мифы). В идеологическом предписании противоречие между детерминизмом исторического процесса и идейно-политическим управлением этим процессом устраняется с помощью инструментализированных легенд (например, об истории формирования марксизма в России из «трех источников и трех составных частей»), мифологем (например, жертвенность и нравственная чистота чекиста) и даже тотемов (например, мертвые герои — от Ленина в мавзолее до Котовского, скачущего с «пробитым сердцем» в стихах М. Светлова).

## Геополитика между идеологией и мифологией

Предпосылкой для анализа мифологической составляющей концепта «геополитика» в постсоветской политике является определение соотношения мифа и идеологии в политическом дискурсе вообще. Я исхожу при этом из следующей рабочей гипотезы.

Миф преобразует неясности, трудности, несовершенство мира в убедительные, хотя и необязательно правдоподобные, но постоянно подтверждаемые в своей истинности смысловые единицы. Повествовательная природа мифа-слова обеспечивает необычайную гибкость, с какой один и тот же сюжет, образ или предмет может восприниматься и как явный вымысел (например, рождение Афродиты из семени оскотенного Урана), и как универсальный социальный закон (семейная жизнь богов, почитание родителей и т. п.), и как основа религиозного культа (например, Приапа).

Идеология приспособливает те же многообразные внешние обстоятельства к определенной политической программе. Поскольку практическая политическая целесообразность является аналогом истинной картины мира, а настоящей реальностью идеолог считает лишь свою размещенную в более или менее неопределенном будущем социально-политическую цель, то характер пути к этой цели, или идеологический маршрут, имеет право меняться по мере изменения ландшафта.

Для того чтобы эти изменения можно было представить как восстановление более «правильной», более «научной» картины мира, на основе которой была бы возможна рациональная, внятная политическая линия, политический мыслитель должен либо демонтировать идеологию, рационализовав весь наличный набор инструментов, либо обратиться к хорошо зарекомендовавшей себя в прошлом и настоящем мифологической картине мира.

Два пути эти не обязательно исключают друг друга в практической плоскости. Так, можно декларировать идеологизацию, на деле и мифологизируя старые идеологические практики, и выстраивая новые идеологические комплексы. Адресатом этой деятельности в обществе масс-медиа является не только узкий круг политического класса, но самые широкие круги пользователей СМИ. Поэтому для удобства целесообразно говорить о популярной геополитике.

Законность сосредоточения внимания именно на ней я вижу и в том, что авторы иной раз самых экзотических концепций за последние несколько лет стали политическими советниками известных деятелей РФ, а официаль-



ным публичным обоснованием решений по частным административно-экономическим вопросам нередко объявляются именно геополитические соображения.

## Основные положения популярной геополитики

Основным тезисом, поддерживаемым популярной геополитикой, является утверждение противоестественности распада советского государственного образования. Центральным топосом общественного дискурса является неколониальный и тем самым неимперский характер российского государства в истории последних нескольких столетий. Поэтому судьба российского государства — предмет пограничной с геополитикой области — конспирологии, или эзотерического учения, реконструирующего историю как сеть заговоров, сплетенную для уничтожения этого государства. Представляют особый интерес три аспекта банализованного геополитического подхода к нынешнему статусу РФ в России: территориальный, популяционный и военный. Популярная геополитика представляет нынешнее административно-территориальное устройство как источник опасности потому, что этноконфессиональная неоднородность РФ, согласно распространенному мнению, подрывает укорененное в общественном сознании представление о ценности единства и однородности, или административный эгалитаризм.

Одна из главных забот популярных геополитиков — территориальные притязания сопредельных стран. Хотя на официальном уровне территориальные претензии к РФ имеются только у дальневосточных соседей — Японии (четыре острова Курильской гряды) и Китая (три острова на Амуре и Аргуни), однако популярная геополитика считает предметом территориальных притязаний все проблемные области, сложившиеся в пограничье между Россией и другими странами. Проблемой нового государственного строительства России для популярных геополитиков является их опасение, что легитимность нынешнего статуса границ страны может быть оспорена. Часть этого пограничья в сущности лежит на территориях, которые в популяционном отношении воспринима-

ются как нуждающиеся в особой защите эксклавы собственно России. Российская Федерация переживает также сложные миграционные процессы, политическое значение которых противоречиво, а в рамках популярной геополитики сводится к паре «утечка мозгов — натиск нежелательных иммигрантов».

Весь вышеизложенный набор представлений можно рассматривать либо переходя к политологическому анализу различных его компонентов, либо уходя к разного рода мифологическим процедурам обращения с предметом: популярная геополитика содержит в себе возможности развития в обоих этих направлениях.

## Популярная геополитика: развилка политической науки и мифологии

В сжатом виде можно сказать, что политологический анализ потребовал бы для каждого пункта детализации, демографических, демокопических, макро- и микроэкономических данных. Мифологические же операции потребовали бы сосредоточения на возможностях персонификации, выделения констант, опоры на неизменные, «извечные», «от века присущие» геополитическому субъекту — «России» — черты.

Подробная экспозиция предмета популярной геополитики позволяет увидеть, что в ней содержатся обе возможности. В той или иной мере, по-видимому, даже самый сухой и деловой политологический анализ неизбежно будет содержать в себе мифологический субстрат: описание любого события как смены «начал» («рождений», «пробуждений») и «концов» («смертей», «распадов»), возможных «возвращений» («возрождений», «воскрешений»), а также принудительный характер сопоставления по многообразным осям сходства (мифологический изоморфизм) — уже одних этих возможностей довольно, чтобы не требовать и от самого строгого научного анализа свободы от мифологических «примесей».

Ключевым для мифологической процедуры актом является создание средствами языка не усматриваемой обычным глазом сущности, наделяемой признаками живого существа. В тот момент, когда на место абстракт-

ции — анализируемого территориально-государственного образования — подставляется сверхсубъект (ср. выше: «надбиологический организм»), можно и нужно говорить о мифологии.

Опорной точкой для порождения влиятельного мифологического образа является согласие больших групп людей в том, каковы наиболее общие черты и признаки образа, а также в том, что образ в целом переживает непредвиденную трансформацию. Пока базовые представления популярной геополитики не пришли в движение, мифологический образ неподвижен. Он — часть психической природы человека. Его естественное состояние — довление себе. Когда же изменения в жизни общества на определенной территории приводят к заметным миграциям и к перечеркиванию границ, самодовлеющий образ вступает в противоречие с чередой происходящих событий. При этом новизна происходящего воспринимается как противоестественность, как неспровоцированное насилие против естественного порядка вещей. Поскольку единомыслие в таких условиях находится легче единомыслия, наиболее активные из «популярных геополитиков» могут поддаться добросовестному искушению предъявить мифологический образ как альтернативу аналитической картине, а исполнение разработанного ими сценария, социального действия выдать за естественное развитие событий.

Структуру происходящего в рамках этой процедуры создания мифологического образа рассмотрим на двух примерах — российском и узбекском.

### Противоестественность нынешнего положения вещей и война как способ его преодоления

Итак, центральным мотивом популярной геополитики в отношении нынешнего статуса РФ как государства, не выяснившего вполне, где именно лежат его границы, является противоестественность этого положения. Один из первых советников нынешнего президента РФ Владимира Путина президент Фонда эффективной политики Глеб Павловский представляет одну из форм популярной гео-

политики — разновидность социал-дарвинизма. В инструктивном письме, распространенном на сети 20 ноября 2002 г. под названием «Нужен субъект национального усиления», Павловский, отталкиваясь от 140-летнего юбилея публикации «Происхождения видов» Чарлза Дарвина, отрицает возможность «спонтанного выращивания» нужной стране политической линии. Предлагаю рассматривать Россию как коллективный организм, или организческую среду, Павловский требует отказаться от «выстраивания наших стратегий от самих себя, от собственной идеологии, от собственных позиций, от собственного потенциала». Неважно, какая у вас идеология, важно, что вы действуете, что вы первым поднимаете лежащий на большой дороге мандат и начинаете операции над обществом, не спрашивая ни о чем бессильных членов этого общества.

Отталкиваясь от данности «среды», Павловский объявляет главными действующими лицами российской политики «инициативников»: само слово это Павловский, как он уверяет, впервые узнал из мемуаров Путина. «Инициативник», в интерпретации Павловского, — это человек, готовый ввиду отсутствия собственно политических решений, а главное — ввиду отсутствия политических структур для получения таких решений быстро начать войну. При этом образцом России («нашим образцом», по словам Павловского) должны выступить США, присвоившие себе мандат на проведение глобальной политики с единственной целью — защиту во всем мире своих интересов.

*«США, которые вечно оказываются не там, где мы хотели бы их видеть, первыми воспользовались мандатом. И воспользовались им со всей силой того потенциала, который и обнаружился-то только тогда, когда они стали действовать в рамках этого мандата», — пишет Павловский.*

Сверхценной идеей Павловского является восстановление глобального поведенческого паритета с США. Поскольку времени и ресурсов для постепенного наращивания потребного потенциала нет, необходимо сделать символическое усилие в этом направлении. Павловский утверждает, что у общества есть некий «силовой запрос», на который Путин ответил в 1999 г., фактически объявив Россию находящейся в состоянии войны.

*«Борьба идет на выживание, и война — это аспект мировой конкуренции сегодня», — пишет Павловский.*

За прошедшие три года Россия, по признанию Павловского, не смогла *«перестроить партийную систему в достаточной степени для того, чтобы она отвечала задачам конкурентоспособности России»*. Другими словами, сама Россия как единство общественных и государственных институтов до сих пор не является полноценным политическим субъектом. Им по-прежнему являются только прорвавшиеся в Кремль *«инициативники»*, остановившие процесс становления гражданского общества, начатый в первое посюветское десятилетие.

Обращаясь к среде, которую он считает источником, откуда возникнет *«субъект национального усиления»*, Павловский предлагает *«поставить и сформулировать политическое проектное задание и построить недостающее общественное лобби, недостающие инструменты и организации, которые смогут стать субъектами силы и помогут стать субъектами силы политическим организациям, объединениям предпринимателей и, в конечном счете, государству»*.

*«Субъект усиления»*, по его словам, *«не может быть выстроен в бюрократическом пространстве, а также в сегодняшней конфигурации деловой среды»*. Где же находит Павловский *«субъект усиления»*? Оказывается, таковым может быть только *«гражданское общество, которое теперь, как черта с рогами, все бросились отрицать»*.

### Мифологическое ядро популярной геополитики

Пересказанный текст Глеба Павловского содержит лишь два образа, представляющие собой растолковываемые метафоры общественного процесса. В первом случае автор, поправляя *«кого-то из политиков, кажется, Явлинского»*, говорит, что не так опасно устанавливать на старый автомобиль авиационный двигатель, как авиационные тормоза, да еще *«такие, как на “Шаттле”*». После гибели американского корабля в феврале 2003 г. примененная Павловским метафора *«механизма торможения»* приобрела новую принудительную выразительность. Од-

нако сама по себе эта техническая метафорика не более мифологична по своей сути, чем такой художественный образ, как уподобление гражданского общества *«черту с рогами»*, само существование которого *«все бросились отрицать»*: здесь мы имеем дело даже с отрицанием подобной образности как неуместной в политологическом разговоре. Иначе говоря, Глеб Павловский сделал все возможное для того, чтобы памфлет *«Нужен субъект национального усиления»* воспринимался как сугубо рациональный, научно-практический документ.

Между тем этому документу присущи все основополагающие признаки мифологического трактата. Субъектом высшего порядка должна выступить *«конкурентоспособная Россия»*, которой необходимо напрячь все силы, дабы встать вровень с главным геополитическим конкурентом — Соединенными Штатами Америки. Для этого нужно одно — взять мандат на войну, подобно тому как это делают во всем мире американцы. Сам этот волевой акт за Россию совершили три года назад заговорившие от ее имени *«инициативники»*. Сделано это было в ожидании чудесного мифологического эффекта — *«инициативники»* должны были заставить *«Россию»* породить подобных им деятелей *«в бюрократическом пространстве, а также в сегодняшней конфигурации деловой среды»*.

На практике *«инициативники»* ввергли страну в войну с пока не подсчитанными даже приблизительно людскими, моральными и материальными потерями. В своем нерасчлененном мифологическом пространстве Павловский предьявляет претензии за это *«рогатому черту»* — не существующему пока, по его словам, гражданскому обществу. И — дает указание никак не определяемым *«общественным организациям»*, *«общественным субъектам»* найти не существующего *«субъекта национального усиления»*.

### Миф открывает возможность для социального действия без обращения к политике

Опасность мифологического подхода к социальным процессам состоит не в том, что миф — менее точная «оптика» для изучения общества и государства, чем политическая наука. Можно сказать даже больше: наглядность,

быстрая усвояемость мифологического образа, проницаемость для него всех общественных слоев — это такой ресурс, которым политические активисты, называющие себя «политтехнологами», воспользовались именно потому, что он обеспечивает возможность социального действия без какого бы то ни было обращения к политике. Миф о внеположном общественным структурам «*субъекте усиления*» — это альтернатива политического субъекта.

В конце 1980-х годов Глеб Павловский полагал, что альтернативой однопартийного государства могут стать миллионы субъектов самостоятельного хозяйствования, из которых сам собой вырастет сильный политический субъект. Когда выяснилось, что политическая субъектность в России зависит от «*одного сильного человека*», харизматически репрезентирующего политику, активисты заняли позиции на подступах к занимаемому сильным человеком месту. При этом общество, признавшее такой порядок вещей и принявшее мифологический образ за адекватное описание своего государственно-политического бытия, легко стало объектом манипуляции: сначала отождествив харизматического лидера с «*Россией*», оно потом легко объявило его же «*продавцом*» и «*предателем*» России<sup>5</sup>.

Несмотря на рациональное позиционирование, «*субъект национального усиления*» из меморандума Павловского оказывается в гораздо большей мере мифологическим персонажем, чем политическим концептом. В конце 1990-х годов Глеб Павловский думал, что альтернативой сильного политического субъекта могут стать силовые ведомства, силовая бюрократия, из недр которой сам собой, по праву перехваченного у всех остальных мандата, в чудесном блеске встанет «*сильная Россия*». Мифологический элемент — гипостазирование страны как «*надбиологического организма*» — едва ли устранимая составная вспомогательная часть любой политической технологии, которая должна в простой и пластичной форме мобилизовать слабо рефлектирующее общество. Миф невозможен без сильного действующего сверхлица. И «*субъект национального усиления*», откуда бы он ни пришел, чтобы налечь на нерасчлененное и деполитизированное общество, это чистый продукт мифологии.

## Новый Узбекистан, или Что общего между Тимуром, Иоанном Безземельным и Бенджамином Франклином?

Другой пример практического применения мифологической геополитической модели на постсоветском пространстве — элементы новой политической доктрины в одной из южных стран-наследниц СССР. Основу учебника истории Узбекистана с древнейших времен до V в. нашей эры, вышедшего на русском языке в Ташкенте в 2001 г.<sup>6</sup>, составляют многочисленные сведения по археологии и древней истории той территории, на которой с 1991 г. существует современный независимый Узбекистан. Механизм построения новой идентичности Узбекистана выглядит следующим образом:

*31 августа 1991 г. Узбекистан провозгласил свою независимость. 1 сентября объявлено Днем независимости Республики Узбекистан. 18 ноября 1991 г. в республике принят закон «О Государственном Флаге», а 2 июля 1992 г. — закон «О Государственном Гербе». 29 декабря 1991 г. был избран первый Президент независимой Республики Узбекистан — Ислам Абдуганиевич Каримов. 8 декабря 1992 г. была принята Конституция нашего государства, а 10 декабря 1992 г. — закон «О Государственном Гимне». Все это стало первыми шагами нашей независимой родины. Откуда же мы знаем о самой древней истории нашего края? Ведь письменности в те далекие времена еще не было. Самым распространенным источником по истории края древнего периода являются материалы, добытые при раскопках археологами. С появлением письменных источников становится намного легче восстанавливать события прошедших тысячелетий...<sup>7</sup>*

Итак, основная задача учебника — сделать незаметным шов в той точке, где история современного Узбекистана, отсчитываемая от нескольких конкретных дат 1991—1992 гг., сшивается с тысячелетней историей территории, объявляемой историей «наших предков»:

*Сегодня это страна с 22-миллионным населением, в которой проживают люди многих национальностей. Население Узбекистана прошло долгий и славный исторический путь. Люди осваивали пустыни, строили города и сражались с многочисленными врагами, возводили прекрасные здания и раскрывали тайны зве-*

здного неба... Изучая историю нашей республики, вы убедитесь, что народы Узбекистана оказали заметное влияние на всю мировую историю и внесли много нового и самобытного в общую историю народов всей планеты. Традиции и мечты наших предков воплощаются сегодня в реальные дела<sup>8</sup>.

Итак, с самого начала уклоняясь от простейших вопросов, например о том, независимость от кого или от чего обрел Узбекистан в 1991 г., авторы учебника внушают подросткам представление о поступательном историческом движении, о том, что нынешнее состояние и нынешний статус государства, в котором те живут, есть результат многих столетий борьбы «людей» с «многочисленными врагами».

Эмоциональная суггестия (мы — прямые наследники людей древности, наши предки — массагеты, саки и др. — успешно сражались с врагами) вступает в противоречие с каждой следующей главой, а в центр повествования выдвигаются отдельные легендарные эпизоды (Томарис, засунувшая в бурдюк с кровью отрубленную голову Кира, пастух Ширак, казненный Дарием, и т. п.). Ключевая тенденция при этом — как отрицательные оцениваются походы, в ходе которых та или иная область современного Узбекистана включалась в качестве провинции в состав большой империи; как положительные — формирование в том или ином регионе самостоятельного государственного образования. Соответствующим образом названы и разделы:

*Развитие ранней государственности на территории Узбекистана.*

*Борьба народов Средней Азии против Александра Македонского.*

*Образование самостоятельных государств на территории Средней Азии.*

Кроме того, с удовлетворением указывается на достоинства воинов из числа саков, массагетов, хорезмийцев или бактрийцев, сражавшихся в составе персидского войска во время греко-персидских войн. Необычайная гетерогенность среднеазиатского региона и тот факт, что Узбекистан как государственное образование — это продукт прежде всего советской истории, вытесняются из поля зрения школьника двумя рядами символов, представлен-

ных как в тексте, так и в цветной вклейке в книге. Первый ряд — символика современного Узбекистана, герб и флаг, затем следуют такие изображения:

*На заре человечества  
Войско А. Македонского (sic!) в походе  
Спитамен  
Томарис  
Саки и массагеты перед боем  
Гончар за работой  
Кир Второй*

Таким образом, визиотипически история Узбекистана предстает как череда сменяющих друг друга правителей. В учебном пособии для 5-го класса «Путешествие в мир Конституции»<sup>9</sup> флаг республики, представленный на вклейке в учебнике истории, объясняется так:

*Символика Государственного флага Республики Узбекистан продолжает лучшие традиции, свойственные флагам могущественных держав, существовавших на территории нашей страны. Небесно-голубой цвет на флаге — символ голубого неба, чистой воды. Лазурный цвет почитаем на Востоке, его избрал когда-то для своего знамени и Сахибкиран Амир Темур. Белый цвет — символ мира и чистоты и т. д.<sup>10</sup>*

Имеющий место в Республике Узбекистан политический культ Тамерлана (1336–1405), основавшего в Самарканде, по-видимому, самое могущественное и опасное для всех своих соседей государство на территории Средней Азии, становится понятен именно в контексте неополитической концепции учебника истории. Не только скрепляющим государственное единство символом политической субъективности, но и закрепляющим статус Узбекистана как региональной сверхдержавы в бывшей советской Средней Азии не могли стать ни Авиценна, ни Алишер Навои. Грузило государственнической легитимации ныне действующего руководства Узбекистана должно быть заброшено как можно глубже в историю — в те времена, когда Россия даже отдаленно не приблизилась еще к низовьям Волги и Кавказу, тогда как владыка Самарканда успел разорить Багдад, Дамаск и Алеппо.

Миф о прародителе нынешнего государственного устройства подан в «Путешествии в мир Конституции» не без изящества:

*В средние века в законодательстве некоторых европейских стран появляется новое понятие — «основной закон» <...> В XVIII веке английский король Иоанн Безземельный подписал «Великую хартию вольностей», которая утверждала, что власть должна опираться только на закон... И это происходит не только в Европе. В Средней Азии выдающийся полководец и государственный деятель Амир Темура в XV веке издает свое знаменитое «Уложение». <...> Однако это все еще были только сборники законов и правил. Первая конституция, написанная в виде единого основного закона, появилась в конце XVIII века в Соединенных Штатах Америки <...> одним из создателей которой был американский государственный деятель и ученый Бенджамин Франклин (1706–1790)<sup>11</sup>.*

Следует сказать, что «Путешествие в мир Конституции» является в высшей степени полезным, хорошо написанным и приводящим рациональные аргументы в пользу законопослушного поведения пособием. Лишь там, где абстрактные рассуждения уступают место конкретным историческим лицам и событиям, становится ясно, что подмалевком картины мира здесь служит новая политическая мифология.

## Выводы

В статье рассмотрен современный геополитический дискурс в постсоветских государствах на предмет выявления в нем нового мифологического элемента. Меморандум Глеба Павловского о «субъекте национального усиления» отталкивается от мифологического представления о государстве как «надбиологической личности». Развертывание основных тезисов работы строится как обслуживание поиска такой личности и как попытка угадать ее возможное гипостазирование в той или иной конкретной социально-профессиональной среде.

Учебные пособия Республики Узбекистан формируют у школьников новую картину мира, в которой их страна должна быть центром политического мироздания. Эта картина содержит два мифологических в своей основе

конструкта — теологический и тотемический: уложенный в территориально-хронологическое русло поступательный путь развития увенчался созданием нового государства, завещанного «нашими предками»; мифическим прародителем современного Узбекистана объявлен Тамерлан. Отсылка к этому имени выводит государственность Узбекистана из российско-советского круга влияния и помещает ее в контекст англосаксонских правовых ценностей. Таким образом, замещение советского мифа о происхождении СССР происходит с помощью другой мифологической конструкции, становление которой еще не закончилось.

Бонн, апрель 2003.

## Примечания

- 1 500 слов: Краткий словарь политических, экономических и технических терминов / Сост. Е.И. Бородин. М., 1962. С. 31.
- 2 Краткий словарь современных понятий и терминов / Сост. В.А. Макаренко. М., 1995. С. 82. По существу, это дословное повторение определения из стандартного немецкого словаря «Geopolitik, die Lehre vom Einfluß des Raumes und der Bevölkerung auf den Staat und die politischen Vorgänge» (Der Volksbrockhaus. Deutsches Sach- und Sprachwörterbuch für Schule und Haus. 9, verbesserte Auflage. Leipzig, 1941. S. 239).
- 3 Семенов Ю. Геополитика // Философская энциклопедия. М., 1960. Т. 1. С. 350.
- 4 Политология: Энциклопедический словарь / Редактор-составитель Ю.И. Аверьянов. М., 1993. С. 58–59.
- 5 См. иллюстрации к кн.: Гусейнов Г. Карта нашей Родины: идеологема между словом и телом. Хельсинки, 2000. С. 201–243.
- 6 Сагдуллаев А.С., Костецкий В.А., Норкулов Н.К. История Узбекистана (с древнейших времен до V века нашей эры): Учеб. для учащ. 6 класса. Ташкент, 2001.
- 7 Там же. С. 15–16.
- 8 Там же. С. 15.
- 9 Костецкий В.А., Ташпулатова М.А., Тансыкбаева Г.М., Асадова Э.С. Путешествие в мир Конституции: Учеб. пособ. для 5 класса. Ташкент, 2001.
- 10 Там же. С. 24–25.
- 11 Там же. С. 30–31, 34.



Л. Абрамян

## Ленин как трикстер\*

**К**рах коммунистической системы сопровождался бурным процессом развенчания коммунистической идеологии и идеализированных образов ее творцов. Понятно, что в карнавальном развенчании и принижении коммунистических кумиров больше всего досталось Ленину как наиболее клишированному образу. Однако цель настоящей статьи — не развенчание

\* Английский вариант статьи, изданный в 1999 г. (*Abrahamian L. Lenin as a Trickster // Anthropology & Archeology of Eurasia. 1999. Vol. 38. № 2. P. 7–26*), посвящен 70-летию Владимира Николаевича Топорова. Статья является первой в серии под общим заголовком «Мифология советских и постсоветских лидеров». Следующие две — «Отец-тиран и сын-дурак: новая жизнь традиционных карнавальных образов» и «Возвращение царя» составили одноименные главы в готовящейся к изданию книге автора «Armenian Identity in a Changing World».

образа вождя революции, а попытка выявить его мифологические соответствия.

Мне с самого начала хотелось бы подчеркнуть, что мифологические соответствия не снимают исторической ответственности с советских лидеров, особенно с Ленина. Тем более мне не хотелось бы, чтобы мой анализ образов вождей воспринимался как забавная мифологическая подмена суровой исторической действительности. Такие соответствия вряд ли оправдают античеловеческие акции и роковые ошибки лидеров, однако они могут помочь пониманию их порой непредсказуемых действий и удивительных качеств.

Сама историческая действительность обладает иной раз такими «мифологическими» свойствами, что может породить особых «мифологических» лидеров. Сходным образом, по мысли Питера Берке, «бриколажные» качества фольклорных текстов способствовали тому, что изучавшие их ученые (такие как Роман Якобсон и Владимир Пропп) стали «бриколажными» структуралистами-пионерами<sup>1</sup>. То же самое с еще большей очевидностью можно сказать о Клоде Леви-Стросе, который ввел специальный метод бриколажа, возможно, под прямым воздействием «бриколажной» мифологии американских индейцев, которую он изучал.

Однако в случае Ленина мы имеем не пронизательного ученого, учащегося у истории в тиши кабинета, а политического деятеля, творящего импровизированную историю, причем при помощи таких же трюков, как и классический мифологический трикстер. Научные студии Ленина лишь создавали «научно-объективную» базу для трюкачества в истории, уже сами его труды несут на себе глубокий отпечаток трикстерности их автора. В настоящей статье мы и попытаемся показать, что Ленин, в целом, удивительным образом напоминает мифологического трикстера.

Если у Леви-Строса было остраненное чувство распадающихся и соединяющихся вновь мифологических миров<sup>2</sup>, то у Ленина было реальное ощущение бродящего времени, смуты и распада (которые он сам же в большой степени провоцировал) вместе с громадной творческой потенцией и зудом переустройства.

Трикстеру посвящено множество работ, дополняющих и опровергающих одна другую, что неудивительно, учи-

тывая принципиальную противоречивость его фигуры. Одни исследователи чересчур универсализируют образ трикстера (я скорее близок к этой группе), другие, углубившись в частности, отказываются видеть единый образ в пестрой толпе разноэтничных трикстеров. После работы Поля Радина<sup>3</sup> появились последователи и противники его эволюционистского подхода. Комментарий К.Г. Юнга к этой книге, рассматривающий трикстера как вариант архетипа «тени» человека, дал много продуктивного для понимания образа трикстера, но в то же время несколько обеднил этот чрезвычайно богатый образ. Одна из последних попыток обобщить широкий спектр работ о трикстере предпринята в книге Хайнса и Доти<sup>4</sup>, хотя она тоже далека до полноты охвата этого удивительного образа, представляющего, по словам С. Ортиса, койота в духе Достоевского<sup>5</sup>. Доти и Хайнс, например, верно критикуя плоско-эволюционистские толкования фигуры трикстера, вместе с тем склонны вообще относить всякие исторические реконструкции этого образа к области несерьезных споров о приоритете курицы и яйца<sup>6</sup>. Однако происхождение образа трикстера и его соотношение, в том числе историческое, с другими ритуально-мифологическими образами<sup>7</sup> — далеко не праздный вопрос; в мифологии же в споре о первенстве курицы или яйца нередко побеждает яйцо — ср. Мировое яйцо в начале мира.

Более продуктивным представляется классификация признаков трикстера, предпринятая Хайнсом. Он насчитывает шесть таких признаков<sup>8</sup>. Барбара Бэбкок-Эйбрахамс доводит это число до шестнадцати<sup>9</sup>. Однако, как верно замечает В.Н. Топоров, нельзя не видеть, что «общее» в структуре данного образа и связываемых с ним мотивах все чаще и чаще формируется исследователями на основании генерализаций экстенсивного характера, приводящих к постулированию некой усредненной теоретико-множественной суммы признаков, которая в дальнейшем оказывается как бы исходной или, во всяком случае, наиболее влиятельной схемой образа. При этом, естественно, специфика индивидуализированного образа оказывается неминуемо размытой, растворенной в «общих» чертах генерализующей схемы<sup>10</sup>.

Для понимания образа Ленина я буду опираться прежде всего на указанную работу В.Н. Топорова о енисей-

ском трикстере. Думаю, это сопоставление не противоречит духу указанной статьи, так как кроме главной цели привлечь внимание к интенсивному аспекту исследования образа трикстера она имеет другую — «подчеркнуть первостепенную важность более широкого контекста, в пределах которого только и можно понять образ трикстера»<sup>11</sup>.

Ленин, не имеющий ничего общего с сибирской фольклорной традицией, тем не менее выказывает свойства сибирского трикстера. Впрочем, Ленин все же имеет определенное отношение к ареалу, откуда происходят и где по сей день действуют его фольклорные двойники. Уже его имя, как часто полагают, происходит от сибирской реки Лены<sup>12</sup>, а свою ссылку (обросшую в свою очередь фольклором) он провел в селе Шушенском — в верховьях Енисея. Любопытно, что «трикстерное» название знаменитой статьи «Шаг вперед, два шага назад» современный создатель парадоксальной ленинианы (безвременно ушедший Сергей Курехин) связывает, основываясь на художественных фильмах о Ленине, т. е. на мифологии официальной ленинианы, с хитроумным методом поиска грибов, которому обучил Ленина старик-старожил в Шушенском<sup>13</sup>.

Ленина роднит с трикстером уже то, что он, будучи революционером, как и трикстер, является изменителем мира и культуртрегером. При этом новый мир творится посредством хитрости, трюка. Свидетельство этому — научное наследие Ленина, особенно те сочинения, где он обосновывает правомерность и историческую неизбежность революции в России. Фактически Ленин переворачивает теорию революции классиков марксизма. Если те говорили о социалистической революции в *будущем* после достижения достаточно высокого уровня развития капитализма, причем в *центре* капиталистического мира, то Ленин переносит ее в *настоящее* и на *периферию*, в наиболее слабое звено капиталистической системы. Но делает он это не по недоумию, подобно тому как, например, Хрущев переместил коммунизм из неопределенного будущего в конкретный 1980 год, а в качестве хитроумного трюка. То есть типичный, наиболее широко известный трикстерный поступок — переворачивание — Ленин применил для другого типичного трикстерного поступка —

хитроумного обмана, трюка. Впрочем, чисто карнавальное переворачивание тоже входит в арсенал ленинских поступков — вспомним, например, его знаменитое высказывание о кухарках, которые должны править государством. Но это скорее отражение общей карнавальности революции, а не специфически ленинская черта.

Зато классически ленинский образец поведения — это способ выбора им *пути*. «Мы пойдем другим путем», — говорит он ставшую хрестоматийной фразу после казни старшего брата-террориста, подготавливавшего покушение на царя Александра III (по воспоминаниям родных, юный Ленин сказал тогда: «Нет, мы пойдем не таким путем. Не таким путем надо идти»<sup>14</sup>). Выбор обходного, необычного, кривого пути — один из типично трикстерных аспектов поведения. Человек трикстерной природы и мифологический трикстер, по словам В.Н. Топорова, «всегда ищут свой *единственный* шанс на необщих путях»<sup>15</sup>.

В этом смысле «необщность» путей как воплощение идеи неожиданности, непредсказуемости, «кривизны», прихотливости представляется более фундаментальным определением поведения трикстера, чем ставшая популярной, особенно после Юнга и его последователей, идея ориентации трикстера на *противоположное* норме, на простое снятие основных смысловых оппозиций или механическое их переворачивание.

Интересно, что неожиданность-«кривизну» имеет иногда и мифологический дурак и этой своей чертой смыкается с образом трикстера, который в свою очередь во многих сюжетах приближается к сказочному дураку. Так, армянский народный эпос о сасунских богатырях называется буквально «Кривые Сасуна» («Сасна црер») — именно в указанном смысле кривизны, воспринимаемой часто как безумство. Поэтому более точный перевод названия эпоса — «Сасунские безумцы», а не романтическое «Неистовые из Сасуна» (вариант И. Орбели). Из сасунских богатырей наиболее близок к фольклорному дураку Давид. В одном эпизоде дядя младенца Давида издали узнает своего «кривого» племянника по его привычке идти напрямик, не разбирая дороги. В этом Давид похож на сказочного дурака, нередко выбирающего, если ему не помогают хитроумные помощники, прямой, кратчайший, срединный путь. Недаром, согласно пословице, прямоли-

нейность — признак дурака. Поэтому обычно криволинейность, обходность — признак ума или хитрости.

В этом плане «другой путь» Ленина воспринимается как признак недюжинного ума и даже гениальности. Особенно характерны для Ленина резкие и неожиданные повороты. Переход к новой экономической политике (нэпу) — яркий пример такого «трикстерного» поворота, который, как многие считают, мог бы повести развитие Советского Союза совсем по другому пути, если бы прямолинейно-глуповатый Сталин не повернул страну на столбовой путь тоталитаризма. Многие думают также, что, проживи Ленин дольше, он бы каждый раз, при каждом затруднении находил бы какой-нибудь выход. А находить выход из затруднительной ситуации — извечная задача трикстера.

Готовность и умение усвоить себе особый тип поведения определяют *активный* полюс деятельности трикстера; отдача же себя ситуации рокового выбора, напротив, отсылает к *пассивному* полюсу, где сам трикстер оказывается игрушкой в руках *судьбы*, если только на следующем этапе он не переиграет ее за счет особой, даже судьбе неизвестной стратегии поведения<sup>16</sup>.

Ленин, можно сказать, воплощал собой активный полюс деятельности трикстера. Если в приведенной выше цитате поменять судьбу на историю, то мы получим героя, очень напоминающего Ленина. Ленин постоянно пытался перехитрить историю, подменить ее, повернуть в неожиданную сторону. Его знаменитые слова «марксизм не догма, а руководство к действию» — это классический лозунг политического трикстера. Ленин постоянно ловил момент. «24-го рано, а 26-го поздно», — заявил он о *времени* взятия Зимнего дворца, где восседало *Временное* правительство. Это оперирование временем, превращение *временного* во *временное* (в идеале — вечное) и случайного в закономерное чрезвычайно характерно для Ленина. Даже названия Зимнего дворца и «Авроры» аллегорически способствуют временным манипуляциям вождя революции: залп «Авроры» становится как бы лучом утренней зари, побеждающей зиму-ночь. Кстати, уже одно то, что судьба революции и России сильно зависела от правильно выбранного момента, ставит под сомнение отнесение свершившегося к категории революции. Многие

вообще считают Октябрьскую революцию всего лишь Октябрьским переворотом. Слово «переворот» в самом деле более точно передает трикстерную операцию переворачивания истории, которое произошло в ночь с 25-го на 26 октября 1917 г., когда небольшая группа большевиков (пьяных матросов — согласно обыденным антисоветским версиям) захватила Зимний дворец, сломив сопротивление охранявших его юнкеров и женского батальона. Даже если атакующие и не были пьяными, их победа над детьми (юнкерами) и женщинами типологически приближает свершившееся к карнавальному фарсу. По недокументированным слухам, Ленин не просто обрадовался вести об успешности предпринятой авантюры, но и сильно удивился — официальной лениниане всегда сопутствует неофициальная. Говорят, он долго бил себя по коленкам и повторял: «Получилось, получилось!» Может быть, на самом деле он прореагировал на это известие по-другому, более сдержанно, как это описывает Шатров в своей пьесе перестроечных времен<sup>17</sup>. Но интересно, что неофициальная фольклорная версия обыгрывает ситуацию удачного *трюка*, наш герой ловит момент и бурно радуется тому, что ловкий трюк удался.

Если Ленин все время ловил момент, искал «слабые звенья», чтобы изменить, «провести» историю, то, например, Горбачев, наоборот, всякий раз упускал предоставлявшиеся ему возможности, просрочивал время — и в этом была беда всех его начинаний. Когда он наконец понимал задним умом, что надо было бы сделать в тот или иной благоприятный момент, каждый раз было уже слишком поздно. Так, он упустил момент для заключения нового союзного договора, так и не сообразил использовать сумгаитский прецедент для предотвращения в стране национального насилия вообще, упустил подходящий момент для усиления власти, побоявшись всенародных президентских выборов, и т. д. То есть действовал он не как фольклорный (и политический) трикстер, а как фольклорный дурак, который тоже «задним умом горазд». Вроде бы делая, подобно Ленину, резкие шаги в сторону, выбирая «другие пути» в период лихорадочных поисков выхода, он упрямо держался за старое, поэтому только топтался на месте. Он хотел лишь слегка разрушить фундамент, оставив все остальное на месте, и в итоге остал-

ся под обломками, когда здание социализма рухнуло. На эту тему карикатурист Виктор Богорад придумал хороший рисунок еще в первые дни перестройки — карточный король на вершине карточного домика говорит остальным картам: «Ребята, давайте перестраиваться». Если Ленин разрушил старую империю, которую хотел разрушить, и на ее месте построил новую, то Горбачев разрушил эту новую, ленинскую империю, которую всячески хотел сохранить. Как видим, Горбачев и здесь близок к мифологическому дураку — другому полюсу трикстерного поведения, тогда как Ленин воплощал собой трюковый, собственно трикстерный полюс.

Вообще каждый преемник Ленина «унаследовал» буквально или карикатурно те или иные черты великого первопрodka. (Ленин, кстати, не фигурально, а «реально» был предком, великомудрым стариком — «дедушкой Лениным», несмотря на сравнительно молодой возраст — он умер в возрасте 54 лет; даже партийная кличка его была «Старик»). Так, Сталин после Второй мировой войны осуществил заветную мечту и навязчивую мысль Ленина — распространил «мировую революцию» за пределы Советского Союза, отхватив добрую половину Европы. Но сделал это, по своему обыкновению, силовым способом, а чтобы люди не убежали из разбухшего социалистического лагеря, обнес его надежным железным занавесом. Если Ленин был трикстером, то Сталин как бы воплотил его «тень» в юнгианском понимании, его злобную и разрушительную половину. Так, жестокие, почти истеричные приказы Ленина о расстреле проституток и других врагов молодого советского государства (публикация этих материалов в пору гласности, например «Моя маленькая Лениниана» В. Ерофеева, сильно озадачила поклонников Ленина и обрадовала его ненавистников) Сталин, можно сказать, методично и с усердием довел до логического завершения. Впрочем, еще Александр Солженицын в «Архипелаге ГУЛАГ» показал, как сталинские лагеря выросли из ленинских. Сталина вообще многие критики ленинизма считают явлением закономерным, а не случайным, материализацией и гипертрофией недобрых и порочных качеств ленинского гения.

Меньше всего ленинских черт вроде бы у Хрущева — яркого образа мифологического сына-дурака. Однако его

тоже, согласно А. Петросяну<sup>18</sup>, связывает с Лениным нечто общее — мифологические качества змеборца. Развивая его мысль, можно сказать, что подобно тому как Ленин уничтожил гидру царизма (геральдические орлы на плакатах трансформировались в хтонических драконов)<sup>19</sup>, Хрущев уничтожил хтонического дьявольского Сталина, выдворив его из «царского» Мавзолея и вернув земле. Последние затворнические годы Сталина, его страх перед «ленинским» Кремлем, по причине чего он отсиживался в надежно охраняемой дачной резиденции со связывавшим ее, согласно молве, с Кремлем подземным тайным ходом, возможно, даже то, что Сталин происходил с гор (ср. «грозный горец» Мандельштама) — обители змеев, — все это подходит к образу хтонического чудовища, с которым успешно расправился Хрущев. Если добавить к этой мифологической картине и реальную успешную его борьбу с Берией, «змееподобность» которого не требует (и поэтому не породила) мифологических подтверждений, то образ бесстрашного змеборца вполне логично привязывается к Хрущеву, что не противоречит соответствию последнего образу сказочного дурака<sup>20</sup>, так как младший сын-дурак из сказок нередко является также и змеборцем. Кстати, Сталину фольклор также приписывал змеборческие черты, объявив придуманных им же врагов народа нечистой силой, с которой он без устали и успешно сражался<sup>21</sup>.

Даже Брежнев — пародия на Отца-Сталина — не обошелся без ленинских черт (античерт) в своем карикатурном образе. Так, согласно анекдоту, он по-ленински «скромно» возражает против того, чтобы его называли по имени и отчеству, т. е. Леонидом Ильичом: «Зачем такая официальность? Зовите меня просто Ильичом».

Другой важный аспект трикстера — его отношение к еде. Как правило, трикстер всегда голоден и необычайно прожорлив. Этим своим качеством трикстер приближается к фольклорному дураку — известному обжоре. Придворный шут — официальный дурак — тоже известен своим абсурдным обжорством<sup>22</sup>. Тема обильной еды — вообще одна из главных для карнавала, который фактически отмечает границу между скоромной и постной пищей, между сытым и голодным, перееданием и воздержанием. В этом плане обжорство дурака отчасти привязано к его

карнавальной ипостаси — вспомним карнавальную прожорливость Гаргантюа, блестяще проанализированную М.М. Бахтиным. Потлачеобразные ритуалы тоже всегда сопровождаются обильной, нередко чрезмерной едой<sup>23</sup>. На Новой Гвинее, например, во время некоторых праздников забивается большое количество свиней, и люди, которые могут страдать от белковой недостаточности из-за недостаточности мясной пищи в повседневной жизни, в дни праздника до отвала объедаются свининой<sup>24</sup>.

Однако трикстер, приближаясь к дураку по признаку обжорства, в то же время резко отличается от него по другому своему отношению к пище. Этот важный аспект образа трикстера отмечает В.Н. Топоров в своей статье, где говорится также о теме пищи вообще в архаичных мифологиях<sup>25</sup>. В частности, он показывает на примере кетского трикстера Каскета, как мотив еды проявляется в двух аспектах — в виде непосредственного насыщения *здесь и теперь* и в виде промыслительной и промысловой деятельности по обеспечению людей (и животных) пищей на будущее. Сходным образом Койот в ряде америндских традиций приводит лососей к голодающим людям и учит, как ловить их и заготавливать в пищу. При этом он дает важное алиментарное предписание: «И вы не должны заготавливать лосося *больше того, чем можете съесть*. Если вы зажарите трех лососей, а не съедите и одного, лососю станет стыдно за вас, и он никогда больше не зайдет в вашу реку»<sup>26</sup>. В реальной жизни, однако, охотники и рыболовы, да и не только они, поступают как раз наоборот, хотя в каждом обществе найдется свой хитрый и мудрый Дерсу Узала<sup>27</sup>, чтобы провозгласить сходную «экологическую мораль» своего общества. Несмотря на экологическую безрассудность, люди каким-то образом часто выживают, во всяком случае, при «традиционной» экологической безрассудности. Как это происходит, хорошо показал И. Крупник на примере арктических охотников на морского зверя<sup>28</sup>. Любопытно, что трикстер вводит разумный закон, а люди трикстерно его нарушают — едят *здесь и теперь*, ловят сегодняшнего пир, не думая о завтрашнем дне. Об этом думает лишь трикстер, сам живущий обжорством, сегодняшним днем. В этом плане искусственный голод на Украине в начале 1930-х годов типологически соотносим с безрассудным

«пиром» традиционных охотников и рыбаков — коммунисты отобрали у крестьян все, даже семенной хлеб. Правда, традиционные охотники совершают свои безрассудства «невинно», без злого умысла, чего никак не скажешь о коммунистах. Хотя и здесь большую роль, по-видимому, играла дурость сиюминутного «пира» и некомпетентность (глупость) «карнавальных» героев революции. Вообще глупости как важной категории тоталитарных режимов мало отводится внимания, видимо, потому, что чудовищность режима затмевает все остальное.

После такого антропологического введения уже ясно, как в Ленине-аскете, далеко от карнавального обжорства, проявляется второй аспект трикстерского отношения к пище. Ленин тоже, подобно Каскету и Койоту, постоянно изыскивал способы, как накормить людей. И делал это в достаточной степени трикстерно, с резкими неожиданными поворотами — от продразверстки к нэпу. Даже его декрет о земле (генераторе пищи) в конечном счете оказался трикстерным трюком — землю сперва раздали, а потом отобрали.

Вечный голод мифологического трикстера является одним из выражений более общей его характеристики, которая обозначается по принципу «желающий»<sup>29</sup>. Это вечное хотение выражается также в сексуальной сфере — отсюда гиперсексуальность трикстера, которая обычно имеет инцестуозную направленность. Желание заключено уже в имени трикстера: имя древнеиндийского Камы обозначает именно желание, имя кетского Каскета генетически связано с кетским понятием *goj* — «воля», «хотение», отражение которого В.Н. Топоров не исключает и в имени америндского Койота<sup>30</sup>. Близость еды и соития — достаточно известный факт в мифологии и этнологии<sup>31</sup> (ср. хотя бы русское *есть* и *еть*, поэтому голодный трикстер ощущает также постоянный половой голод).

Говорить о половой ненасытности Ленина, понятно, не приходится, хотя существует мнение о страстной любви вождя к красавице-революционерке Инессе Арманд<sup>32</sup>, которое, возможно, не в последнюю очередь породила хрестоматийная несексапильность его законной жены. Согласно распространенной версии, соратники-революционеры запретили Ленину связь с Арманд и предписали коммунистический брак с Крупской. Бездетность этого

брака является как бы свидетельством его асексуальности. (Впрочем, любопытно, что Ленин обсуждал в письмах к Розе Люксембург проблемы половой любви, а Крупская как педагог приветствовала первые шаги фрейдиизма в Советском Союзе.) Тем не менее при всей своей официальной асексуальности Ленин умер от сифилиса — яркого символа сексуальной невоздержанности и беспорядочности, хотя у него была, скорее всего, бытовая форма этой болезни, которую он подцепил где-нибудь в тюрьме.

В 1997 г. Виктор Правдюк, автор российской телевизионной передачи «Арена для сенсаций», предложил свою версию источника загадочного псевдонима Ленина (программа от 21 февраля). Согласно этой версии, в студенческие годы Ленин был безответно влюблен в свою сокурсницу Елену Розмирович, которая позже стала революционеркой, а после революции — деятелем ЧК. Правдюк считает, что именно ее имя Лена вдохновило молодого Владимира Ульянова. Я не берусь судить, насколько можно верить этой новой версии<sup>33</sup>, но в любом случае ее скрытая женская ориентация играет в пользу сексуального аспекта трикстерного образа Ленина.

Уже по одному только описанию внешности героя можно заподозрить его трикстерную природу, как пишет В.Н. Топоров по поводу кетского Каскета.

Основание для такого предположения следует искать не столько в конкретных чертах облика Каскета, сколько в принадлежности этого описания типологически распространенной практике «портретирования» трикстера, когда соответствующий персонаж изображается с некой нарочитой неопределенностью, двусмысленностью, смазанностью, с установкой на то, что он может оказаться и *иным*<sup>34</sup>.

В этом смысле образ Ленина хорошо иллюстрирует трикстерную неопределенность-изменчивость. Мы уже говорили о его «молодой» старости. Сюда же можно отнести небольшой рост Ленина<sup>35</sup> — мне неизвестны трикстеры-гиганты: фольклорные гиганты обычно глупы при громадной силе, и их побеждает, одурачивает маленький, слабый, но хитрый и юркий герой с чертами трикстера.

Неказистые, рыжеватая бородка, картавость, резкие, порой вычурные жесты и знаменитая вечная кепка уводят образ Ленина больше в сторону рыжего клоуна — ср.



большую кепку как излюбленный атрибут клоунов, например Олега Попова. К тому же Ленин часто менял внешность в целях конспирации. Например, в истории, особенно популярной в детской лениниане, рассказывается о том, как однажды Ленин одурачил приставленных к нему шпииков, закрыв лицо повязкой якобы от флюса. В визуальной лениниане подобные истории иногда снабжают своего героя еще большими трикстерными чертами, чем реальные события, легшие в основу изображения. Например, на одной из ереванских юбилейных выставок в честь вождя совершенно неузнаваемый Ленин с неестественно громадной повязкой на лице одурачивает глуповатых стереотипных шпииков. Ленин менял так же часто с той же целью форму бороды и усов. Примечательно, что во время знаменитой речи с броневика на Финляндском вокзале у него вообще не было бороды, хотя ставшая хрестоматийной картина изображает его с традиционной бородой. То есть и в «иконостас» вождя как бы проникает его трикстерное трюкачество. Покойная ныне художница Гаяна Каждан рассказывала мне, как в бытность ее в психиатрической лечебнице в 1970-е годы ей показывали для проверки на сумасшествие репродукцию известной картины «Ходоки у В.И. Ленина». Фокус в этой репродукции, по ее словам, был в том, что ситуация была перевернута: не ходоки, а Ленин стоял на коленях. Я не думаю, чтобы даже в лечебных целях в те годы манипулировали бы образом вождя, но показательное, что большое воображение, так же как и официальное, приписывает Ленину некое изначальное трюкачество.

В каноническом портретировании Ленина уже трудно уловить трикстерные черты — из-за доброго прищур и ласкового взгляда, которые стали постоянным атрибутом вождя вместе с его кепкой, особенно благодаря серии портретов Жукова<sup>36</sup>. Но в отдельных случаях, например в портрете Петрова-Водкина, проглядывает вдруг жестокий степной правитель с широко расставленными холодными глазами на скуластом лице.

Некоторые эпизоды из героической ленинианы даже не требуют «трикстерной» реконструкции, настолько явно они имеют в своей основе какой-нибудь трюк. Один из ярких примеров такого рода — переезд Ленина в запломбированном вагоне в годы Первой мировой войны

через вражескую Германию, независимо от интерпретации этого эпизода<sup>37</sup>.

Наконец, такая яркая характеристика трикстерной природы Ленина, как его язык. Ленин, как и подобает трикстеру, любил витиеватость речи, особые словечки (типа «архинужнейший»)<sup>38</sup>, соседство тяжелого наукообразного слова с чуть ли не площадной бранью — один из типичных ленинских приемов ведения дискуссии со своими оппонентами в философских и общественно-политических сочинениях. Трудный и тяжелый слог Ленина в его философских трудах, сочетавшийся с предельной доступностью и простотой его речей, обращенных к простому народу, мог бы быть принят за очередной признак гениальности Ленина, «умного» в любой области, если бы его философский язык не был на деле хитрым гротеском, под витиеватой сложностью которого маскировалась скудность мысли. В этом смысле слог Ленина приближается к слогу карнавального шута, пародирующего научную серьезность. Поэтому начальное «помутнение источника», приведшее в итоге к чудовищному слогу Ленина, следовало бы искать в гораздо более древних традициях, чем в литературном слоге Чернышевского, как думал Владимир Набоков в «Даре».

Особенности ленинской речи, как и другие его характеристики (склонность к логическим конструкциям при слабо выраженном интересе к поэзии, музыке и искусству), указывают на очевидную «левополушарность» личности Ленина. Интересно, что мозг Ленина имел странную анатомическую асимметричность: одно из полушарий (скорее всего, левое) выглядело вполне полноценным, тогда как другое (скорее всего, правое) представляло собой лишь крошечный и сморщенный придаток. Примерно с месяц после смерти Ленина его мозг хранился в новосозданном Институте Ленина, где его и увидел Георгий Анненков, описанию которого я следую здесь<sup>39</sup>. Позже мозг перестали показывать посетителям, видимо, по настоянию вдовы Ленина, а затем мозг исчез; по слухам, его отправили в Германию для научного исследования. По всей вероятности, эта анатомическая необычность была результатом прогрессирующих патологических изменений вследствие болезни вождя, а не врожденным дефектом. Как бы то ни было, загадка гениальности

Ленина даже в анатомическом смысле носит привкус какого-то хитрого трюка.

И в заключение об одной важной черте, которая выделяет ряд трикстерных персонажей, в частности енисейского трикстера: «Никакие его маски, превращения, тяга к перевертываниям (изнаночности), установка на абсурдные ходы и т. п. не могут скрыть сколько-нибудь прочно его *доброто* ядра»<sup>40</sup>. Официальная лениниана тоже в первую очередь возводит в абсолют доброту и справедливость Ленина. Впрочем, и здесь порой эти понятия трикстерно перемешаны, как, например, в следующей истории.

*Был у Ленина товарищ-друг, что ни на есть первейший, разверстки комиссар. И вот сказали Ленину, что друг-то его этот обижает мужиков да живет несправедливо, добро народное не бережет. Призвал его Ленин и говорит: «Друг ты мой, верно это?» Тот молчит, голову опустил. А Ленин ему: «Мужика теснить ты права не имеешь. Потому мужик — большая сила в государстве, от него и хлеб идет. Значит, как друга своего, я наказать тебя должен примерно». Поцеловал тут Ленин друга-то, попрощался с ним, отвернулся и велел расстрелять. Вот он, Ленин-то какой... Справедливость любил»<sup>41</sup>.*

Несмотря на то что сказка как бы пародирует обыденное понятие доброты, она фактически выпячивает указанное доброе ядро трикстерного персонажа — Ленин прежде всего заботится о мужике, от которого хлеб идет.

Однако, кажется, более близкую к исторической действительности ситуацию передает анекдот (из серии, обыгрывающей эпизоды из художественных фильмов о Ленине), где Ленин велит расстрелять посетившего его мужика, оказавшегося на поверку «кулачком», но прежде велит непременно накормить его. Последний анекдот как нельзя лучше передает принципиальную разницу между фольклорным трикстером и «трикстером» Лениным. Истинный трикстер в итоге всех своих нередко злых козней приносит пользу людям, открывая им то, что становится их пищей — жизнью<sup>42</sup>. В приведенном анекдоте о «кулачке» фольклорный трикстер, следуя сути своего образа, вначале «расстрелял» бы мужика (сыграл бы с ним какую-нибудь злую шутку), но потом непременно накормил бы. Ленин в своей авантюрной увлеченности мировой революцией, трикстерным переустройством мира по

сути дела меньше всего заботился о людях, для которых он этот мир решил переустроить.

С другой стороны, образ Ленина приближается, судя по итогам его творений, к образу неудачливого демиурга — одного из двух универсальных мифологических близнецов-демиургов. Подобно ему, Ленин хотел принести пользу людям, но на самом деле посеял лишь разлад и зло. К этому мифологическому соответствию, которое было подтверждено недавним крахом ленинской коммунистической вселенной, можно добавить неканоническую лениниану, которая имеет дело с отрицательным полюсом образа неудачливого близнеца-демиурга. Поскольку этот недобрый брат во многих мифологиях развивается в образ дьявола и его аналогов<sup>43</sup>, все дьявольские стороны образа Ленина, рассмотренные в данной статье, могут быть отнесены к указанному аспекту неудачливого демиурга<sup>44</sup>.

В противоположность этому каноническая лениниана представляет мифологию удачливого брата-демиурга: многочисленные тексты и образы рассказывают о Великом Праотце Ленине, который создал новую коммунистическую вселенную, после того как разрушил старую. В 1970-х годах я записал любопытные слова девочки дошкольного возраста, которая думала, что имена всех вещей и явлений этого мира — деревьев, рек и т. п. — были придуманы Лениным. Девочка фактически приписала Ленину функции традиционного демиурга, который дает имена всем вещам, которые он сотворяет или встречает на своем пути. Новый язык («новояз» Оруэлла), созданный большевиками после революции, в том же смысле отражает «успешную» демиургическую активность Ленина.

Совмещение противопоставленных мифологических братьев-близнецов в едином образе может породить противоречивый образ трикстера<sup>45</sup>. Я попытался показать в этой статье, что политическая фигура Ленина и его личность в целом гораздо отчетливее отражают скорее этот совмещенный образ, чем две его составляющие, как пытаются утверждать каноническая и неканоническая ленинианы.

Сегодня каноническая лениниана практически больше не существует. Ленин «жив» только в небольшом кругу старых большевиков и некоммунистов. Даже мумия Великого Праотца становится сегодня объектом профанных обсуждений — от слухов о планах государства продать ее

на аукционе<sup>46</sup> до проекта организации кругосветного тура-экспозиции наподобие мумии Тутанхамона, как было предложено музыкантом и менеджером в области искусства Стасом Наминым. Эти идеи, так же как постоянные призывы похоронить Ленина «по христианскому обычаю»<sup>47</sup>, фактически направлены на то, чтобы лишить космос канонической ленинианы своего священного центра, который полагался также начальной точкой нового мира — недаром транспарант на похоронах Ленина гласил: «Могила Ленина — колыбель свободы всего человечества»<sup>48</sup>. Однако многие сомневаются, что сама мумия сегодня существует. Согласно широко распространенному мнению, она была испорчена грибок во время сибирской эвакуации в период Второй мировой войны, так что тело, выставленное сегодня в Мавзолее, не более чем фальшивка, обычная кукла<sup>49</sup>. Другие считают, что только руки и голова мумии аутентичны, в то время как все остальное — подделка<sup>50</sup>. Как бы то ни было, можно сказать, что тело Ленина продолжает «жить» по тем же трикстерным правилам, по которым жил его хозяин.

Дух Ленина также претерпел профанные изменения. Анимистическая концепция о вечно живом Ленине заняла свое прочное место в «атеистической» канонической лениниане главным образом благодаря словам Владимира Маяковского из поэмы, посвященной Ленину: «Ленин и теперь живет всех живых» и «Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить». Один анекдот 1970-х годов вполне логично использовал эту идею о вечно живом Ленине: после Третьей мировой войны выжили только двое — Брежнев и Рейган; Рейган подбирает камень, чтобы убить Брежнева, но тут тому на подмогу приходит вечно живой Ленин<sup>51</sup>. Чтобы избавиться от мистического наследия канонической ленинианы, самодельный значок, который я видел в годы перестройки, использовал лишь первую, земную часть первоначальной формулы: «Ленин жил». Тем не менее карикатура того же времени сомневается в таком простом решении вопроса о бессмертии Ленина: Ленин добавляет к перечеркнутым словам на стене «Ленин жил, Ленин жив» свою собственную строчку: «Ленин вас всех переживет».

Неканоническая лениниана также претерпевает сегодня значительные изменения. Прежде всего она утеряла

большую часть своего антикоммунистического пафоса периода перестройки. Ленин вроде бы теряет теперь также свои трикстерные качества. Или, точнее, он вроде бы продолжает сохранять лишь клоунский аспект трикстера. В наши дни Ленина легче всего найти на клоунадах и шоу карнавального типа — среди двойников известных певцов, кинозвезд или некогда великих советских лидеров. 27 марта 1997 г. я заметил Ленина среди участников общенационального марша протеста в Москве, организованного российскими профсоюзами. Клоунский двойник Ленина протестовал вместе с обездоленными людьми России против правительства, которое тщетно пытается найти эффективный выход из трикстерного мира, построенного прототипом клоуна.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe. L., 1978. P. 147.*
- <sup>2</sup> Ср. слова Франца Боаса, избранные Леви-Стросом в качестве эпиграфа к его статье «Структура мифов»: «Можно сказать, что вселенные мифов обречены распасться, едва родившись, чтобы из их обломков родились новые вселенные» (*Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 183*).
- <sup>3</sup> *Radin P. The Trickster: A Study in American Indian Mythology / Comment. G.G. Yung, K. Kerényi. L., 1956.*
- <sup>4</sup> *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticism / Ed. W.J. Hynes, W.J. Doty. Tuscaloosa; London, 1993.* Из последних работ о трикстере см. также: *Hyde L. Trickster Makes This World: Mischief, Myth, and Art. N.Y., 1998.*
- <sup>5</sup> *Ortiz S. From an Interview, Telling about Coyote // Alcheringa: Ethnopoetics. 1972. № 4. P. 15.*
- <sup>6</sup> *Mythical Trickster Figures. P. 22.*
- <sup>7</sup> См., например, интересную статью М.Л. Рикетса о противопоставлении шамана и трикстера: *Ibid. P. 87–105.*
- <sup>8</sup> *Hynes W.J. Mapping the Characteristics of Mythic Tricksters: A Heuristic Guide // Ibid. P. 33–45.*
- <sup>9</sup> *Babcock-Abrahams B. «A Tolerated Margin of Mess»: The Trickster and His Tales Reconsidered // Journal of the Folklore Institute. 1975. Vol. 11. № 3. P. 159–160.*
- <sup>10</sup> *Топоров В.Н. Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 5.*
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> В конце 1950-х годов, когда я учился в школе, наши учителя учили нас, что Ленин избрал свой псевдоним в память о Ленском расстреле 1912 г. Однако этот популярный «миф о Начале» — сам по себе уже нечто вроде трюка, поскольку Ленин впервые подписал одну из

- своих статей фамилией «Ленин» в 1901 г. (см.: Большая советская энциклопедия. 1953. Т. 24. С. 496), т. е. задолго до Ленского расстрела. Речной аспект псевдонима вождя обсуждался также в сравнении с псевдонимом «Волгин» Чернышевского: в своем соперничестве с Чернышевским Ленин якобы избрал реку Лену в качестве основы своего псевдонима, поскольку эта река превосходит Волгу по своей протяженности (*Абрашкин А.* Тайна псевдонима вождя // Литературная Россия. 1994. № 16. С. 11). Великая сибирская река недавно снова «заявила» о своих правах на псевдоним вождя: согласно М. Г. Штейну, Ленин воспользовался фамилией потомков сибирского первопроходца, который в свою очередь назвал себя в честь реки Лены (*Штейн М. Г.* Ульяновы и Ленины. Тайны родословной и псевдонима. СПб., 1997. С. 177).
- 13 Любопытно, что многие, кто в начале 1990-х годов смотрел по телевизору парадоксальную лениниану Курехина, приняли всерьез его типично трикстерский наукообразный анализ «грибной природы» Ленина. По-видимому, сверхчеловеческие качества Ленина, граничащие с чудесным, широко обсуждавшиеся в официальной лениниане, заставили людей поверить также в его нечеловеческую природу, предложенную неофициальной ленинианой. Ср. с анекдотом, в котором ребенок в детском саду принимает зайца, показанного воспитательницей, за «дедушку Ленина». Воспоминания родных о В. И. Ленине. М., 1955. С. 17–18.
- 14 *Топоров В. Н.* Указ. соч. С. 6.
- 15 Там же. С. 7.
- 16 *Шатров М.* Дальше... дальше... дальше! // Знамя. 1988. № 1. С. 3–53.
- 17 *Петросян А. Е.* Отражение одной мифологической схемы в общественном сознании // Республиканская научная сессия. Итоги полевых этнографических и фольклорных исследований. 1986–1988 гг.: Тезисы докладов. Ереван, 1990. С. 47–50 (на арм. яз.).
- 18 С другой стороны, Ленин сам представляется в виде хтонического чудовища как воплощение нечистой силы. Так, когда Анатолий Собчак, бывший мэр Санкт-Петербурга, предложил похоронить мумию Ленина рядом с его матерью на одном из санкт-петербургских кладбищ в согласии с завещанием вождя, кое-кто предостерегал от этого, опасаясь, что такая акция может навлечь страшные несчастья на город (*Сейранян С.* Я памятник себе // Республика Армения. 1991. № 155. С. 3). После разрушительного землетрясения 1926 г. в Ленинкане (так назывался тогда город Гюмри в Армении) старые женщины сходным образом говорили, что в их несчастье повинен Ленин: пока он был жив, то разрушал мир сверху, теперь же, после смерти, он делает то же самое из-под земли. Судя по этому толкованию, душа Ленина удалась, очевидно, в ад, в то время как его тело осталось в Мавзолее. В противоположность этому толкованию некоторые современные русские провидцы, использующие популярные энергетические теории, утверждают, что душа Ленина, или его энергетическая сила, обитает в Мавзолее вместе с его телом, поскольку Ленин был атеистом и умер неестественной смертью. Если же убрать тело из Мавзолея, то, по убеждению этих провидцев, его душа превратится в злобный дух, который начнет вытворять в Кремле разные трюки (*sic!*) полтергейстовского характера (Аргументы и факты. 1991. № 47. С. 4).

- 20 См. об этом подробнее в указанной работе: «Отец-тиран и сын-дурак». См. также: *Абрамян Л.* Перестройка как карнавал // Век XX и мир. 1990. № 6. С. 46–48.
- 21 См.: *Абрамян Л. А.* Тайная полиция как тайное общество: страх и вера в СССР // Этнографическое обозрение. 1993. № 5. С. 38.
- 22 *Welsford E.* The Fool. His Social and Literary History. L., 1968. P. 55. Cf. P. 12–13. Энид Велсфорд прослеживает это качество шута начиная с особой категории клоунов-мимов, которые входили благодаря своему искусству в социальную группу древнегреческих *паразитов* — прихлебников во время пиров (*Ibid.* P. 4).
- 23 *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 99.
- 24 *Rappaport R. A.* Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People. New Haven; London, 1984. P. 71–87, 213–215.
- 25 *Топоров В. Н.* Указ. соч. С. 10, 23, примеч. 15, 16. С. 24, примеч. 18.
- 26 Там же. С. 26, примеч. 49.
- 27 Старый удэгейский охотник, герой повести Владимира Арсеньева, получивший новое рождение в 1976 г. благодаря своему кинодвойнику в редакции Куросавы, в известном смысле представляет мудрый полюс сибирского трикстера.
- 28 *Крупник И. И.* Арктическая этноэкология. М., 1989.
- 29 *Топоров В. Н.* Указ. соч. С. 10.
- 30 Там же.
- 31 *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. С. 100.
- 32 См., например: *Латышев А. Г.* Рассекреченный Ленин. М., 1996. С. 284–327; *The Unknown Lenin. From the Secret Archive / Ed. R. Pipes.* New Haven; London, 1996. P. 25–26.
- 33 Эта версия кажется сомнительной уже из-за тона одного из писем Ленина к Инессе Арманд, где он обзывает Елену Розмирович «глухой солдатской женой» (*Латышева А. Г.* Указ. соч. С. 303–304; *The Unknown Lenin.* P. 27–31). Кстати, говорящая фамилия автора этой версии (Правдюк) в известном смысле вписывается в мифологию имени и образа Ленина. О других мифических Еленах в жизни Ленина см.: *Штейн М. Г.* Указ. соч. С. 176–183.
- 34 *Топоров В. Н.* Указ. соч. С. 10.
- 35 Короткий рост без набора других признаков — еще не показатель трикстерности. Например, Сталин тоже был невысокого роста, но его специально изображали большим — на картинах без масштабных соответствий и на гигантских портретах официальной культуры культа личности. Его обыденность была нарочитой, а не естественной, как у Ленина, трудности с речью были связаны с недостаточным знанием русского языка, инакость — с простой инородностью. То есть мы имеем ущербность тирана-коротышки, которая компенсируется искусственной величавостью. Если от природы гигант Петр I порой карнавально опускался до образа шута, то неказистый и рябой Сталин — сумрачное порождение трикстера революции — был скорее амбициозным шутком, «навечно» поднявшимся до химерической гигантскости.
- 36 Даже в Мавзолее свет установлен таким образом, чтобы лицо мумии Ленина не отличалось от канонического портрета.
- 37 По одной версии этот хитроумный трюк был разгадан германским командованием, но оно решило пропустить вагон с «сюрпризом» в Россию, чтобы Ленин посеял смуту в стане врага. Другие думают,

Жизнеописание пионера-героя:  
текстовая традиция  
и ритуальный контекст

- что ловкий трюк служил лишь для отвода глаз и что на самом деле Ленин был в стоворе с германским командованием, так что российская охранка справедливо считала его немецким шпионом (ср.: Аргументы и факты. 1994. № 44. С. 7).
- 38 Некоторые анекдоты о Ленине построены только на таких типично ленинских выражениях, например, «архиприятнейшая штука» — об онанизме.
- 39 Георгий Анненков, известный русский художник, был командирован в Институт Ленина, чтобы ознакомиться с фотоархивом вождя, который он должен был использовать для иллюстрации будущих книг, посвященных Ленину (Анненков Г. Люди и портреты. Трагический круг. Нью-Йорк, 1966. Т. 2. С. 276–277). В начале 1990-х годов мозг Ленина вновь объявился — как самый секретный объект, хранимый в комнате номер 19 московского Института мозга (Аргументы и факты. 1991. № 43. С. 1). Однако ничего не говорится об особенностях, описанных Анненковым, видимо, потому, что мозг в настоящее время рассечен на 30 000 микроскопических срезов. Анненков переписал также несколько поразительных строк из записных книжек вождя, которые никогда не появлялись в «полных» собраниях сочинений Ленина. Эти скопированные заметки выглядели настолько невероятными и дискредитирующими, что Анненков даже в эмиграции долгое время не мог найти издателя, который осмелился бы издать их.
- 40 Топоров В.Н. Указ. соч. С. 17.
- 41 Цит. по: Аргументы и факты. 1991. № 6. С. 7. См. также: Мелик-Оганджян К. Ленин в фольклоре // Ленин в армянском фольклоре. Ереван, 1936 (на арм. яз.). С. 9–56.
- 42 Топоров В.Н. Указ. соч. С. 17.
- 43 Абрамян Л.А. Первообытный праздник и мифология. С. 137–148, 161–162.
- 44 См. также: Абрамян Л.А. Тайная полиция как тайное общество. С. 38–39; Новицкий В., Неволлин В. Живее всех живых // Радуга. 1990. № 12. С. 29–36.
- 45 Ср.: Абрамян Л.А. Первообытный праздник и мифология. С. 166–167; Топоров В.Н. Указ. соч. С. 12–13.
- 46 Аргументы и факты. 1992. № 8. С. 4.
- 47 Тем не менее лидер крайне левых коммунистов Виктор Анпилов считает, что Ленин похоронен в своем Мавзолее по всем христианским правилам, поскольку он лежит на глубине ниже двух метров от поверхности земли (Комсомольская правда. 1997. № 52. С. 3).
- 48 Другим мифологическим аспектом этой формулы является ее очевидная связь с Первожертвой в начале времен, которая послужила началом всей вселенной (ср.: Новицкий В., Неволлин В. Указ. соч. С. 29–30). Ср. также связь образа трикстера со строительной жертвой (Топоров В.Н. Указ. соч. С. 12).
- 49 Сейранян С. Указ. соч.
- 50 Аргументы и факты. 1991. № 40. С. 1, 3. Тем не менее академик И.Б. Збарский, единственный ныне здравствующий специалист из числа тех, кто отвечал за сохранность мумии Ленина во время сибирской эвакуации, утверждает, что аутентично все тело вождя (Аргументы и факты. 1995. № 16. С. 7).
- 51 Раскин И. Энциклопедия хулиганствующего ортодокса. М., 1995. С. 16.

**Д**ля советской мифологии характерно почитание героизма. Каждый советский человек при стечении определенных обстоятельств мог и должен был совершить подвиг. В русле героизации повседневной советской жизни создавались тексты, в которых описывалось, как образцовые советские люди (взрослые и дети) совершают героические поступки на производстве, на селе, в школе и дома. Помимо замечательных современников, в число героических персонажей входили первые революционеры-подпольщики, участники Октябрьской революции и Гражданской войны, т. е. те персонажи, которые для всех советских людей обладали «героическим смыслом».

Параллельно был составлен отдельный список своих героев для детей, за которыми со временем закрепилось наименование «пионеры-герои». Они почитались не

только детьми, но и всеми советскими людьми, во многом в силу экстраординарности подвига, совершенного в младенчестве или отрочестве. Культ детей-героев возник в конце 1920–1930-х годов, когда в новых условиях мирного строительства потребовалось сформировать представление об образе жизни типичного советского ребенка. Таковым образом жизни явилась каждодневная готовность к совершению подвига.

*Весь Советский Союз знает пионера-героя Павлика Морозова, убитого кулаками. Он не побоялся выступить против своего отца, когда узнал, что тот вредит делу социализма. Таких героев, как Павлик Морозов у нас много. У нас много пионеров, предотвративших крушение поездов, разоблачивших воровские шайки, пионеры с опасностью для жизни задерживали расхитителей социалистической собственности. Эти герои должны быть примером для каждого пионера и школьника<sup>1</sup> (1935)\*.*

Культ пионеров-героев — это культ тех детей, которым, в отличие от остальных сверстников, удалось воплотить мечту и совершить подвиг, получивший публичное признание. Мы обратились к возникновению и развитию этой традиции, иначе говоря, культу святых советских детей.

## Традиция текста

Культ пионеров-героев сопровождался созданием их жизнеописаний, которые в подавляющем большинстве представляют собой произведения, клонированные по одной текстовой модели<sup>2</sup>.

Эта модель формируется в конце 1920-х и особенно интенсивно в 1930-е годы, когда в массовой пионерской печати появляются многочисленные публикации, посвященные «героическим поступкам юных ленинцев», — подобные публикации можно обнаружить почти в каждом номере как центральных детских газет и журналов, так и провинциальных публицистических изданий для детей<sup>3</sup>. Таким образом, зарождение традиции самым непосредственным образом связано с газетно-публицистическим

\* Здесь и далее в цитатах орфография и пунктуация, за исключением выделения шрифтом, соответствуют оригиналу.

дискурсом. В исторических архивах в качестве документов поныне хранятся газетные вырезки<sup>4</sup>. Соответственно все последующие публикации материалов о подвиге героя (как авторские, так и анонимные, в том числе и в составе рукописных летописей региональных пионерских организаций) опирались на газетные сообщения, даже если создатели жизнеописаний обращались в архив. Газетное происхождение этих текстов существенно отразилось на особенностях сюжета и языка.

В газетах же сообщалось о реакции читателей на публикации: обычно в следующем номере издания помещались письма ребят, в которых они настаивали на суровой каре для «врага народа, убившего пионера-отличника», брали на себя обязательство во имя памяти героя (учиться на «отлично», «объявляю себя ударницей имени Коли Яковлева»). Помещалась информация и о реакции общественности и органов управления пионерской организации: занести имя героя в «красную книгу имени XVII съезда партии при «Пионерской правде»<sup>5</sup>, построить памятник на родине героя, на месте его гибели или в Москве, как Павлику Морозову, и т. д.

Впоследствии «голый факт» обрабатывался и републиковался в других изданиях. Объем републикуемых текстов колеблется от конспективной заметки до художественного очерка, но качественного отличия в структуре и топике у свернутых и пространственных газетно-журнальных вариантов нет. Затем — к концу 1930-х годов — начинают издаваться авторские и анонимные брошюры различного художественного качества<sup>6</sup>. Первые отдельно изданные жизнеописания, претендующие на художественную монографичность, возникают в 1950-е годы<sup>7</sup>.

С началом войны вновь возрастает роль периодики: во фронтовых и тыловых изданиях публикуются донесения с мест о подвигах детей на фронте и в тылу врага.

Накопившийся материал, значительно пополнившийся во время войны, потребовал систематизации. Была создана Книга почета Всесоюзной пионерской организации — именно с ее появлением в начале 1950-х годов упорядочился официальный состав пионеров-героев; она была обнародована после XII съезда ВЛКСМ (19–27 марта 1954 г.). Книга не только представляет собой именник героев, но и содержит краткое описание их подвигов (по-

мимо героев, в книгу заносились отличившиеся пионерские дружины). Параллельно шло создание региональных списков: областных и городских Книг почета.

В централизованный список вошли отдельные дети-герои периода коллективизации и большое число детей, отличившихся в годы Великой Отечественной войны. Формального признака отбора в «основной состав», пожалуй, не было: только четверо пионеров Великой Отечественной войны являлись Героями Советского Союза (З. Портнова, Л. Голиков, В. Котик, М. Казей), остальные были награждены различными орденами и медалями. Однако степень награды не имела значения при отборе. Именник стал лишь одной из форм культа, но вне зависимости от включенности в списки Книг почета продолжали создаваться жизнеописания героев. Сложилась ситуация, при которой «изготовление» жизнеописаний было поставлено на поток.

В целом как раз на 1950-е годы пришлось активизация производства «рассказов о пионерах-героях». Выходят многочисленные сборники, содержанием которых становятся сокращенные, развернутые, обработанные и переработанные редакции предыдущих публикаций и вновь создаваемые на основе материалов архивов и газетных сообщений. Так, в 1956 г. Московский городской дом пионеров издает брошюру «Пионеры-герои», в которую входят 10 текстов, в 1958 г. сборник с тем же содержанием перепечатывается в Свердловске, а еще через год — в Воронеже<sup>8</sup>. Во втором издании добавляется один абзац, содержащий директиву очередного, состоявшегося за время переиздания пленума: *«Знать о подвигах пионеро-героев — требование одной из пионерских ступеней, утвержденной 2-м пленумом ЦК ВЛКСМ от 30 июля 1958 г.»* (1958)<sup>9</sup>, а в воронежском издании появляются рисованные портреты.

Сборники и монографии циклизуются в сериях: «Жизнь — подвиг», «Юные герои», «Компас», «Библиотека юного патриота» и др. Список с прилагающимися портретами и жизнеописаниями (в виде буклета), с которым должны были быть ознакомлены все дети, вступающие в ряды пионерской организации, включает около 25 имен.

Состав героев никоим образом не был замкнутым: число известных советскому ребенку пионеров-героев

пополнялось за счет «местночтимых» — региональные издания с названием «Пионеры-герои» исчисляются десятками (особенно белорусские издания). Процесс пополнения стал и ретроспективным: добавились дети-герои периода становления пионерской организации, дети-герои дореволюционного периода и первых лет советской власти — состав пионеров-героев обрел героев-предтеч, но они все же остались вне канонического списка<sup>10</sup>, частью были зафиксированы в местных Книгах почета, их имена и аннотации подвигов входили в библиографические указатели. Таким образом, число пионеров-героев (и, соответственно, их жизнеописаний) с 1950-х годов росло в геометрической прогрессии и, строго говоря, представляло собой не упорядоченную систему, а, скорее, напротив, разнородное множество.

Сюжеты о пионерах-героях реализуются в разных жанровых формах. Помимо прозаических, создаются поэтические и драматические переработки сюжетов: стихи, песни, пьесы<sup>11</sup>. Они включались в состав репертуарных сборников для школьной самодеятельности и рекомендовались в качестве материала для декламации и постановки силами школьных театров и самодеятельных коллективов. К середине 1950-х годов в списках рекомендованной литературы появились рубрики «Наше героическое прошлое» или «Твой герой-современник». В них нашла отражение нестройность системы: в списки входят не только пионеры<sup>12</sup>, но и комсомольцы<sup>13</sup>. Такая нестройность имеет простое объяснение: каждый советский человек был пионером, и его поступки мыслятся как во многом детерминированные его пионерским прошлым.

На протяжении сорока послевоенных лет кампания по накоплению материалов о пионерах-героях стабильно продуцировала и репродуцировала тексты, вплоть до того, что к началу 1980-х годов вышла брошюра под названием «Пионеры-герои: Учебное пособие», представляющая собой библиографический справочник — краткие выжимки из пионерских жизнеописаний, предельно аккumulировавшие клише. Их, пожалуй, уже с полным основанием можно назвать краткими редакциями. Хотя, с другой стороны, еще в газетах 1930-х годов, в частности «Пионерской правде», публиковались похожие, если не сказать идентичные, аннотированные списки детей, со-



вершивших героические поступки. Так, летом 1934 г. прошла кампания под названием «200 лучших едут в Артек». Рядом с именем приводилась краткая характеристика подвига ребенка:

1. *Оля Балыкина — пионерка Татарии, разоблачившая своего отца и вместе с ним группу воров колхозного хлеба.*

2. *Ваня Бечериков — пионер Северного края, деткор «Пионерской правды», разоблачивший шайку воров колхозного имущества у себя в деревне <...>*

17. *Проня Кольбин — пионер Северного края, разоблачивший свою мать, воровавшую колхозный хлеб.*

18. *Казбек Хумаров — пионер Осетии, спасший колхозную лошадь, несмотря на грозившую ему опасность быть раздавленным поездом <...>*

37. *Любцев Митя — пионер Московской области, разоблачивший своего отца-конюха, который систематически пьянствовал, часто не кормил колхозных лошадей<sup>14</sup>.*

Для сравнения приведем аннотацию подвига, составленную 50 лет спустя:

*Любцев Митя. Разоблачил своего отца пьяницу-вредителя, который систематически недокармливал коней (Московская обл.). Летом 1934 года премирован путевкой в «Артек».*

Пионерская правда, 1934, 4 июля<sup>15</sup> (1982).

Как видим, правка составителя учебного пособия несущественна (борьба с пьянством родителей, столь модная для 1920–1930-х годов, в 1980-м перестала быть достоянием публичного интереса).

## Персонаж

Начнем с именованя героев. И в именниках, и в жизнеописаниях все дети названы неофициальным (а иногда и уменьшительным) вариантом имени: Павлик, Володя, Гриша, Лида и т. д. Антропонимическая «уменьшительность» служит акцентированию детскости персонажа, что в свою очередь придает выделенное значение подвигу. Это правило не имеет исключений, поэтому среди имен детей-героев можно встретить довольно редкие для официальной публицистики: Киря, Нюра, Луша, Проня и пр. В случае, если дети-герои оказываются полными тезками,

реализуется запрет на одинаковое имянаречение, в том числе чтобы носители культа легко различали своих героев. Поэтому наряду с первым пионером-героем Павликом Морозовым есть и менее знаменитый Павлуша Морозов.

В портретной характеристике героев, как кажется, нет единого «образа» героя. Внешность героев не описывается как нечто экстраординарное; скорее, напротив, можно говорить об обычности внешнего вида героев, их незаметности на фоне остальных детей. Подчеркивание внешней обычности героев должно поддерживать идею, что каждый ребенок, независимо от своих внешних данных, способен совершить подвиг.

Если раннее детство героя описывается или хотя бы характеризуется в тексте, то оно всегда обладает признаками предначертанности будущей героической жизни, начиная с особенности рождения (например, в день Великой Октябрьской революции) и заканчивая проявлениями задатков будущей неординарной судьбы: ранняя сознательность, спортивность и пр.<sup>16</sup>

Во многих развернутых сюжетах представлен подготовительный период к подвигу: подчеркивается наличие советских добродетелей (неоднородных по своему генезису: по большей части не отличающихся от добродетелей «Задушевного слова», а частью принадлежащих сугубо советской ценностной системе) — почитание родителей, любовь к чтению, к природе, отличная учеба, активное участие в общественной работе:

*Весть о вероломном нападении фашистских захватчиков на нашу Родину облетела все уголки страны. Об этом узнали и жители деревни Бережки Чернавского района. Прошло немного времени, в декабре 1941 года немцы оккупировали эту деревню. Пионер Леня Гладких оставил школу, но он не расстался с книгой, любил ее. Прочитав книгу Островского «Как закалялась сталь», он стал во всем подражать Павлу Корчагину, стремился быть таким, как Павка. Боевые качества Лени зародились еще с раннего детства. Он был боевым, энергичным, волевым мальчиком, любил играть с соседними детьми с лапту, в палочку-застукалочку, часто вместе со своим дедушкой ходил на конюшню, любил коней и катался на них. Дедушка нередко говорил: «Ну, внучек, сядлай свою «Бурку», гони коней на водопой». И так Леня невольно привык и полюбил животных. В первые школьные годы мальчик про-*

явил себя способным учеником. Усидчивая работа над книгой и домашними заданиями позволила ему учиться только на отлично. Со вступлением в пионерскую организацию его охотно избирают председателем совета отряда и членом редколлегии общешкольной стенной газеты. Все поручения он выполнял с честью. Но война изменила жизнь Лени<sup>17</sup>.

В приведенном примере заметны черты характеристики на члена советского коллектива, например, организация текста в соответствии с этапами социализации, характерологические качества (боевитость, энергичность, сознательность и пр.), устойчивые клише: способный ученик, со вступлением в... позволила (делать что-либо) только на отлично и др. Биографическая характеристика — одна из самых распространенных официальных письменных форм, особенности стиля которой хорошо знакомы для составителей жизнеописания. Часто текст разворачивается по принципу тезис-пример. В жизнеописании Лары Михеенко утверждается, что «ко всему живому она относилась по-доброму», и далее рассказывается, как она пожалела собачку и принесла ее в дом<sup>18</sup>.

Добродетели, свойственные будущему герою, выделяют его из детского коллектива, подчеркивают его неординарность:

*Весною в школе закончились занятия, отец направил Павлика на полевой стан, здесь работали и другие школьники.*

*Дни горячие. Все заняты до отказа и в свободные часы спешили полежать на траве, отдохнуть, а то и соснуть. Павлик в эти короткие часы вынимал из сумки книгу [«Поднятая целина». — С. Л.], садился где-нибудь в уголок, чтобы ему не мешали, и целиком отдавался книге<sup>19</sup>.*

Окружение героя — «другие школьники» — обычно показаны ведомыми будущим героем; они часто не без пороков, которые герой обнаруживает и критикует, например, Гена Шукин отдает найденный кошелек учительнице ликбеза, поступив тем самым против общественного мнения, призывавшего на обретенные деньги купить пряники.

Наиболее высокой оценки в характеристике пионера удостоивается его политическая активность, верность советским идеалам и стремление просветить сверстников и взрослых:

*Много дел появилось у отрядного председателя. «Пионер — всем пример», — любил говорить он своим товарищам и неустанно боролся за то, чтобы каждый, кто надел красный галстук, был настоящим юным большевиком. «Учиться только на “хорошо” и “отлично”, — сказал Павлик на очередном сборе, и все пионеры по-ударному, как тогда говорили, взялись за науки<sup>20</sup>.*

Во многих сюжетах демонстрация готовности к совершению подвига заявляется в письменном виде — ребенок дает письменную клятву готовности к подвигу и отправляет ее письмом по почте в газету (в Кремль, товарищу Сталину, в Москву и пр.). Павлик Гнездилов в своем письме Сталину обязуется:

*...а когда подрасту, обязательно стану таким же отважным пилотом, как Водопьянов и другие герои Советского союза. Любое задание, которое мне даст товарищ Сталин, я выполню с честью.*

1 ноября 1937 г.

Поселок «Заря» Гнездилов Паша<sup>21</sup> (1958).

Повседневная жизнь героя до совершения подвига часто сопровождается участием ребенка в информаторской деятельности: он является корреспондентом местной/центральной газеты или пишет разоблачающие письма в органы власти. Мотивация его поступков — активная включенность в процесс строительства советского государства, необходимость информировать советскую власть о вражеских происках.

Потенциальная готовность совершить подвиг подкрепляется культом предшественников. Так, Коля Мяготин, прослушав рассказ о Павлике Морозове, в числе других членов отряда пишет письмо матери героя:

*Давайте напишем письмо матери Морозова от нашего пионерского отряда, — предлагает Александра Васильевна [учительница. — С. Л.].*

*«Дорогая Татьяна Семеновна! Вам пишут пионеры села Колесникова... — старательно выводит слова Коля.*

*Подписи составили маленький столбик и против каждого имени пионера появилось еще по одной фразе. Коля тоже сделал приписку: «Татьяна Семеновна! Считайте меня сыном...»<sup>22</sup> (1967).*

После более или менее полного изображения подготовительного периода наступает кульминация повествова-

ния — испытание героя, целью которого является подтвердить, что испытуемый ребенок — настоящий пионер, т. е. что его реакция соответствует заданной идеальной модели. Эта модель сформулирована в лозунговом виде в пропагандистских текстах («Будь бдительным», «Посеем безбожные семена», «Все пионерские силы — на борьбу с кулаком!», «Пионер готов помочь в любом деле»). Все виды испытаний (перевыполнить трудовой план, предотвратить крушение поезда, спасти тонущего ребенка, уничтожить врага и т. п.) можно объединить под грифом «преодоление трудности/опасности». В составе сюжета обычно присутствует только одно испытание, хотя есть сюжеты, в которых персонаж может совершать несколько предварительных подвигов, а затем основной.

Гена Шукин до совершения основного подвига, помимо добродетельного поведения (защищает малышей, возвращает найденный кошелек), проявляет великодушие к своему идейному врагу Васе (не пионеру) и спасает его, когда тот тонет<sup>23</sup>.

Отличительной чертой пионера-героя является его особое отношение к пионерскому галстуку<sup>24</sup>. Из всех атрибутов пионерии галстук стал основным маркером принадлежности к пионерской организации. Это объясняется тем, что, с одной стороны, в отличие от горна, барабана, отрядного флажка или знамени, он является предметом личной, а не групповой принадлежности. С другой стороны, в отличие от пионерского значка, он осмысливается как «изначальный» и самодостаточный атрибут (значок первоначально выполнял вспомогательную функцию заколки именно для галстука).

Показательна взаимозаменяемость пионерского галстука и нательного креста как маркеров антагонистичных форм благочестия (ср.: Э. Багрицкий «Смерть пионерки»). Самый распространенный ритуальный грех пионеров — это отказ от ношения галстука: часто к такому греху принуждают родители<sup>25</sup>.

Пионеры-герои, в отличие от рядовых членов пионерской организации, носят пионерский галстук постоянно. Добровольный же отказ от ношения — знак самонаказания сознательного пионера (будущего героя). Так поступал, например, Володя Дубинин, который постоянно носил, но, «впрочем иногда все-таки снимал галстук. Это он

*делал тогда, когда бывал недоволен собой и не заканчивал начатое дело»*<sup>26</sup> (1980).

Манипулирование основным личным пионерским атрибутом — пионерским галстуком — в части текстов может становиться сюжетообразующим мотивом, например, демонстративное выполнение этикета (ношение галстука поверх одежды) воспринимается врагами как заявление принадлежности к советской системе (об этом ниже).

В ситуации же идентификации во стане «своих» демонстрация спрятанного галстука — пароль, признак «своего». Пионер Коля Гаврилов, пробирающийся в партизанский отряд, в момент, когда дозорные его не пускают, использует галстук именно с этой целью:

*— Не могу я тебя доставить к командиру... Не имею права. Откуда я знаю, кто ты такой? Что ты за человек?*

*— Пионер я. — Мальчишка по локоть запустил руку в карман и вытащил красный пионерский галстук. — Вот погляди...»*<sup>27</sup> (1962).

Одно тайное ношение галстука — знак потенциальной готовности к подвигу. Партизаны, обсуждая благонадежность Коли Гаврилова, апеллируют к галстуку как безоговорочному аргументу:

*— В отряд просился?*

*— У нас не детский сад, — сказал Ковалев.*

*— Видать, боевой малец... Галстук в кармане носит. Красный»*<sup>28</sup> (1962).

Бабушка Лары Михеенко с приходом в деревню фашистов втайне сжигает ее галстук. О Лариной реакции сообщается как о психологическом срыве, потрясении. Она преодолевает стресс от потери за счет повторной идентификации себя как пионерки, снова дает «торжественное обещание»:

*Но она [Лара. — С. Л.] просит и без галстука считать ее пионеркой.*

*— Ребята! Вы слышите, вы верите мне, ребята? Наш пионерский отряд я не подведу.*

*— Чего бормочешь? — робко спросила бабушка. — Серчаешь еще на меня?*

*Давно погасли в костре угольки. Но среди серой, мертвой золы по-прежнему пламенел клочок кумача. Словно яркая, непотухающая искра»*<sup>29</sup> (1968).

В особенно драматичных эпизодах красный галстук — неперенный атрибут внешнего облика ребенка. Эта характерная особенность портрета героя встречается еще в одном из первых описаний Павлика Морозова, свидетелствующего против отца на суде:

*Павлик стоял раскрасневшийся, прямой, смелый, в непомерно большом полушубке. Правая рука его лежала на груди, и пальцы слегка расправляли кончики красного галстука*<sup>30</sup> (1938).

Обнаружение врагами галстука — причина гибели героя. Характерный пример представляет собой подвиг подпольщика Васи из пьесы А. Глебова «Звено отважных». Вася распространял листовки, был схвачен фашистами, при обыске они нашли у него галстук:

*Тогда фашисты его раздели совсем, повязали ему пионерский галстук на шею и повели вешать. Весь народ сожгали смотреть. А Вася, когда ему уже на шею петлю накиннули, крикнул что-то — что никто не слышал, так как все заголосили. Мать вбежала к нему и тогда ефрейтор из автомата их расстрелял*<sup>31</sup> (1950).

Желание фашистов обозначить ребенка как врага настолько сильно, что они сами повязывают галстук. Для ребенка-партизана ярлыком его враждебности становится не табличка, а именно красный галстук пионера.

Не случайно одна из книг о безымянном пионере-герое носит «метонимическое» название: «Мальчик в пионерском галстуке»<sup>32</sup>. Юный герой, военнопленный, демонстративно нося галстук, принимает на себя функцию духовного вожака не только детей, но и взрослых. Он отказывается работать на немецкую хозяйку:

*Привели Васю к фрау Матильде.*

— Почему ты не хочешь работать, мальчик? — спросила старуха.

— Я не раб, — ответил Вася, — это рабов заставляют работать. Я — пленник.

— Кто ты есть, мальчик? — спросила старуха. — Граф? Русский барон?

— Я есть русский пионер, — ответил Вася.

— Пионер? — сдерживая смех, спросила старуха. — Хорошо, — сказала она. — Мы не будем тебя убивать. Я это приказала, и ты будешь жить. Но мы будем вышибать из тебя русский дух, непокорность. Мы сделаем тебя рабом.<sup>33</sup> (1974).

Претерпев муки голода и телесные истязания, «мальчик в пионерском галстуке» одерживает духовную победу в поединке с немецкой фрау (она умирает от сердечного приступа). Деталь его костюма — пионерский галстук — определяет поведение героя, связывает героя, находящегося в фашистских застенках, с советским народом.

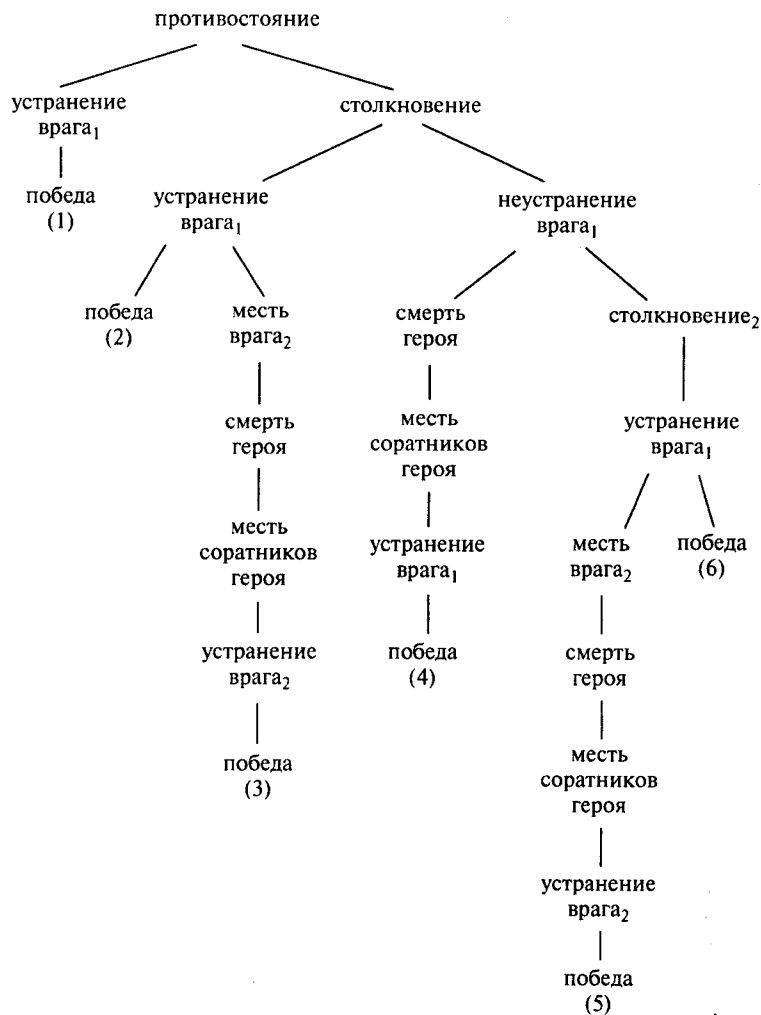
## Морфология сюжета

Основная часть сюжета, посвященная испытанию ребенка, в значительной степени стереотипизирована и может быть сведена к небольшому набору сюжетных ситуаций. Морфология сюжета может быть представлена в виде дерева (см. схему), каждая ветвь которого соответствует устойчивому сюжетному варианту\*.

Кульминационным центром жизнеописаний становится изображение ребенка (реже пары друзей, пионерской группы) в экстремальных условиях выбора. Эта сюжетная ситуация — **противостояние** героя и антигероя (врага) — демонстрирует расстановку сил: герой и враг. Последний может принимать антропоморфный облик (кулак, шпион, фашист), а может являть собой природную, техногенную или иную катастрофу. При противостоянии врагу любого типа заявляется неестественность ситуации: ребенок вынужден выступать в роли равноправного участника единоборства, будь то война, коллективизация или пожар. Герой позиционирует свою готовность к вступлению в противостояние как «своего» (пионер-герой) и другого как «чужого» (враг) имплицитно их потенциальное **столкновение**.

Есть отдельные сюжеты, в которых столкновение так и остается нереализованным. Контакта не происходит, и сюжет исчерпывается «мирным» противостоянием, в ходе которого герой *демонстрирует свою принадлежность* к

\* Сюжетным ситуациям (узлам дерева на схеме) присвоены условные названия, далее в тексте мы будем ссылаться на них, выделяя их жирным шрифтом. Сюжетный вариант (ветвь) обозначен цифрой в скобках, также выделенной жирным шрифтом.



советской системе (членство в пионерской организации). В большинстве случаев перед нами сюжеты об идейной стойкости в условиях антикоммунистического окружения, особенно на окраинных территориях и «в местах концентрации» антиобщественных элементов, например, в кулацкой деревне или семье:

Акишева Заида. В 11 лет в 1925 году, несмотря на угрозы жестокой расправы от классовых врагов, была председателем пионерского отряда в Кзыл-Агагской волости Павлодарского уезда Казахстана<sup>34</sup> (1982).

В данном случае для детского подвига обязательным сопутствующим признаком идейной твердости является ритуализованное поведение: демонстративное ношение пионерского галстука, марширование под барабан, пение пионерских песен, показательное антирелигиозное поведение и пр. Именно соответствие внешней атрибутике и церемониальному поведению эксплицирует политическую принадлежность. Образ пионера как шагающего и поющего ребенка в красном галстуке — отражение массового представления 1920–1930-х годов. Описание пионера в устах скептически настроенных «отсталых» родителей, персонажей литературы тех лет выражается как раз в таком «расхожем» виде — «идут и поют». Идентификация пионеров по внешним признакам связана с точкой зрения на них со стороны. Впоследствии, со стремительным ростом числа пионеров, сторонний взгляд большинства будет замечать совсем иное — отсутствие галстуков. И тогда это станет признаком «чужого», «врага». В рассказах же о первых пионерах, в официальном виде текста, дети с галстуками и барабанами — герои. В этих сюжетах нет непосредственного контакта с идеологически «чужим», но **устранение врага** достигается в исторической перспективе, а в повествовании о пионере-герое средствами сюжета постулируется идейное превосходство, а значит, и **победа** советской власти над антисоветскими элементами (1).

Напротив, большая часть сюжетов содержит не только бесконтактное противостояние, но и **столкновение**, имеющее вполне определенный результат, — **устранение** или **неустранение** врага.

При контакте с неантропоморфным врагом сюжет сводится к минимальной последовательности действий: столкновение с врагом — устранение врага — победа (2). Так, если герой сталкивается со стихийным, техногенным и другим бедствием, он, не раздумывая, принимает решение усмирить бедствие, вступает с ним в контакт и одерживает победу. Результат преодоления опасности/трудности — спасенный ребенок, остановленный поезд, поту-

шенный пожар. К примеру, в газете «Ленинские искры» в 1938 г. была опубликована заметка:

*Геройский поступок Саши Плетцова и Жени Спирина.*

*На днях на Северной Двине, в одном километре от берега, провалился под лед (у Архангельска Северная Двина еще не вскрылась) рабочий лесозавода М. Лисицын. Услышав крики, к нему на помощь бросились активисты водной станции — ученики 10 класса Саша Плетцов и Женя Спирин.*

*Рискуя жизнью, они добрались к тому месту, где тонул рабочий, и вытащили его из воды. Ребятам объявлена благодарность<sup>35</sup>.*

Этот тип текстов не связан непосредственно с советской идеологией. Скорее, он вообще не имеет стойкой соотношенности со временем создания и принадлежит в целом к традиционной системе ценностей, как религиозной, так и секулярной. Правда, бывают отдельные сюжетные инновации, когда на пожаре пионерка (Нюра Дмитриева) бросается в горящий сельсовет, чтобы спасти сельсоветовские документы (а не человека).

Устранение антропоморфного врага также может следовать за первым столкновением с ним. В случае, если герой, одержав победу, остается жив, он получает вознаграждение (общественный резонанс, поездка в Артек, подарок и пр.) (2).

Под **устранением врага** в данном случае понимается нейтрализация вредоносного действия врага, которая осуществляется активными действиями со стороны героя: донос, саморучная поимка, физическое уничтожение.

Первым способом устранения врага является придание его «подлым замыслам» публичности через газету или тайное уведомление властей (написать письмо или пойти в политотдел). Способ **донос** распространился с начала коллективизации, т. е. хронологически он является первым собственно пионерским способом сопротивления врагу. В текстовой традиции он возводится к подвигу Павлика Морозова. Начиная с осени 1932 г. (датировка подвигов Павлика Морозова и Коли Мяготина) несколько лет, вплоть до начала войны, продолжался «рекламный проект» подвига Павлика Морозова и соответственно волна подражаний ему, отразившаяся в текстах. В центральных пионерских газетах практически в каждом номере публиковались заметки о «новых Павликах», дей-

ствия которых формулировались следующим образом: «совершил подвиг, аналогичный подвигу Павлика Морозова». Внутри самой текстовой традиции можно обнаружить замечательные наблюдения над механизмом преемственности — в журнале «Вожатый» за 1938 г. (через 6 лет после смерти Павлика) читаем:

*Кто не знает в нашей стране славного имени Павлика Морозова? В школе, в отряде это имя стало знаменем героизма, мужества, отваги, великим большевистским примером.*

*Когда мальчик или девочка впервые надевают красный галстук, они вспоминают о Павлике и каждый из них хочет стать таким же верным и преданным родине сыном, каким был Павлик. Когда пионерка Оля Балыкина из Татарской Республики, несмотря на угрозы врагов, разоблачила своего отца, ставшего предателем родины, — она тоже помнила о Павлике Морозове. Ваня Бечерников из Северного края, избиваемый шайкой кулаков, преследуемый ими, в такую тяжелую минуту вспомнил о бесстрашном Павлике и смело разоблачил врагов, разваливающих колхоз. После, когда врагов судили, Ваня Бечерников говорил на суде: «Страшно было мне. Боялся их. Хотели убить меня. Но прочел про Павлика Морозова и мне стало легче. Сели с тяткой и написали о кулаках письмо в редакцию». Образ Павлика подкреплял, давал силу, уверенность, делал бесстрашным, настоящим пионером Гену Шукина со станции Шира, который помог, ценою своей жизни раскрыть презренную банду троцкистов, вредителей и шпионов, орудовавших на золотых приисках Хакасии. «Будем как Павлик!» — вот лозунг, который подняло, как знамя, третье поколение большевиков<sup>36</sup>.*

Риторика нарастающей динамичности создает поистине эпическую картину сети детей-героев, повторяющих подвиг Павлика. Фигура Павлика как стимул к совершению подвига встречается не только в публицистических панегириках, но и в конкретных жизнеописаниях, в качестве сюжетообразующего мотива (так, Павлик Гнездилов летом 1937 г. послушал в лагере рассказ пионервожатого о Павлике Морозове с провоцирующим названием «Какие пионеры должны быть», задумался и написал заметку в стенгазету о «кулацких недобитках» — разоблачил подпольный кожевенный завод). Причастность к власти за счет участия в публичной печати, возможность влиять на властные решения может осмысляться как призвание, профессиональное «дело жизни» — это отличительная черта корреспондентов, в

нашем случае юных корреспондентов (юнкоров и пикоров)<sup>37</sup>.

Описываемая сюжетная разновидность — *донос* — наиболее многочисленна в 1930-е годы: функции НКВД, присвоенные детьми, оказались очень заманчивы для воспроизведения. В данном случае, кажется, реализовалось расхожее выражение «устаи младенца глаголет истина» — дети могут и должны обличать взрослых. По сути, они наделяются правом контроля и наказания, т. е. в «героической» картине мира функции ребенка и взрослого меняются местами. Детская наблюдательность ставится на службу государству, не случайно название одного из «модных» в 1930-е годы пионерских поручений — «дозорные урожая» (отличившихся в этом добровольном поручении называли «герои охраны урожая», «молодые герои социалистических полей», «зоркие часовые» и др.). Непосредственно в 1934 г. развернулась кампания слежки за антисоветскими элементами, укрывающими или ворующими колхозное зерно. Пионеры, принявшие в этом движении активное участие, были премированы путевками в Артек, собирались на региональные слеты «дозорных», награждались памятными подарками.

Во второй половине 1930-х годов возникает новый тип врага — шпион, и соответственно способом его уничтожения становится не только уведомление властей (постового милиционера), но и *поймка* своими руками. Отдельную группу представляют так называемые «ребята пограничной полосы», которые сумели опознать и поймать собственными силами иностранных агентов, переходивших государственную границу (или, как часто резюмируется, «пограничники подоспели»). Акцент в характеристике пионера — на бдительности и самостоятельной активности ребенка, вступившего в неравное по силам физическое единоборство со взрослым; именно поэтому часто в подробностях представлена «схватка» между ними, описание которой изобилует натуралистичными деталями; например, Валя Витушко задержала шпионку на границе, укусив ее за ногу.

«Положительных» взрослых (милиционер, сотрудник НКВД, коммунист) отличает сосредоточенное внимание к любому детскому сообщению и предусмотрительная

оперативность реакций. Мальчик Лева, бесфамильный герой рассказа «Незнакомец со свертком» (1938), подслушивает, что сосед хочет взорвать завод, и бежит к постовому милиционеру:

*Милиционер понял, что дело серьезное. Бегом бросился к телефонной будке и вызвал нужный номер.*

*Через несколько минут двое мужчин в гимнастерках с красными петлицами внимательно выслушивали рассказ Левы — он рассказывал подробно обо всем<sup>38</sup>.*

В условиях военного времени (в реконструируемых подвигах революции и Гражданской войны и подвигах Великой Отечественной войны) сопротивление врагу равно его *физическому уничтожению*.

В этой группе сюжетов герой сражается с врагом (царские жандармы, белогвардейцы, фашисты) организованно, с оружием в руках, наравне со взрослыми (либо в открытом бою, либо в составе партизанского отряда). Подчеркивается не только детская (а точнее, недетская) сознательность, но и взрослая зрелость (умение обращаться с оружием, принимать решение, выдержка и пр.), проявляемая в борьбе с врагами.

Герои дореволюционного и революционного периода — это «Гавроши наших дней»; чаще всего суть их участия заключается в шествовании по улицам с оружием в руках среди взрослых поборников «дела рабочего класса»:

*Марков Ваня. В декабре 1905 года во время демонстрации в г. Коломне Московской губернии шел впереди колонны рабочих рядом со знаменем. Погиб во время схватки с жандармами. Похоронен в братской могиле на центральной площади Коломны<sup>39</sup> (1982).*

Геройство персонажа в том, что он гибнет ребенком. В ряду других героев революции он выделяется только возрастом, и это дает исключительные основания для его прославления в памяти потомков. Думается, что такое восприятие детского героизма имеет свои литературные корни. В частности, подвиг литературного Гавроша, без сомнения, повлиял на формирование пионерского героического канона<sup>40</sup>.

Есть сюжеты, в которых устранение врага сопровождается гибелью героя. Происходит это тогда, когда за **устра-**



нением врага<sub>1</sub> следует месть сообщников врага\*. Павлик Морозов устраняет врага (своего отца), за что его убивают родственники, мстящие за отца (месть врага<sub>2</sub>). В качестве обязательного продолжения этого типа сюжетов выступает месть соратников героя за его убийство. Соратниками героя могут являться его одноклассники, члены его пионерского отряда, старшие товарищи, советские солдаты и в целом все советское общество. Результат мести — устранение врага<sub>2</sub>, которое понимается как окончательная победа (3). Кроме того, построение социализма/коммунизма в описываемой текстовой традиции осмысливается как возмездие всем противникам советской власти и государства, в том числе и убийцам пионеров. Подчеркивается, что герои погибли «не зря» и отмщением за их смерть стало укрепление социалистического строя<sup>41</sup>.

Помимо сюжетов о героической смерти от рук врагов, встречается описание «героического» побега<sup>42</sup>, который приравнивается к героической смерти и функционально эквивалентен победе:

*Сергомасов Сережа. Двенадцатилетний доброволец из Перми, ординарец командира В.И. Решетникова. Вместе с ним воевал на фронте, был ранен. На станции Гольшляянова едва не схвачен белыми, но вырвался. Награжден боевым оружием<sup>43</sup> (1982).*

Дальнейшая судьба героя неизвестна и, что важнее, неинтересна хроникеру, но способность ребенка «вырваться» стала причиной занесения его имени в список героев. Побег, таким образом, тоже является своеобразным устранением врага, иначе говоря, убегающий из вражеского плена ребенок «устраняет» себя из зоны действия врага. Этим он нивелирует его агрессивную активность и тем самым одерживает победу (2). В таких сюжетах герой остается жив и получает награду.

Другая ветвь развития сюжетов описывает случаи, когда врага не удается устранить с первого раза (неустранение врага<sub>1</sub>). Неудачная первая (и последняя) попытка заканчивается смертью героя от рук врага<sub>1</sub> (4). Смерть героя в этом случае, как и в сюжетном типе (3), сопровождается последующей мстью соратников героя. Так, Гена Шу-

\* На схеме сообщники врага названы «враг<sub>2</sub>».

кин не успевает самолично разоблачить своего отчима, «троцкистского бандита», замышлявшего «вредительство и диверсии» в автопарке<sup>44</sup> (1938). Отчим убивает пионера. Но перед смертью Гена отправляет разоблачающее письмо коммунисту Иванову, которому доверяет. Вскоре на убийцу обрушивается меч коммунистического правосудия (устранение врага<sub>1</sub>). Замыкающим звеном, таким образом, оказывается посмертная победа над врагом (4).

При ситуации, когда врага не удается с первого раза устранить (физически уничтожить, поймать, изобличить), герой предпринимает вторую попытку. Она, как правило, более успешна. И либо герой сразу одерживает победу (устранение врага<sub>1</sub>), и тогда можно считать равными ветви (2) и (6), либо действие развивается аналогично ветви (3). И повторная попытка венчается победой (5).

Отдельно стоит остановиться на сюжетном элементе «смерть героя», так как центростремительное движение в текстах, где присутствует смерть героя, направлено именно к ее описанию, в котором смакуются детали истязания ребенка-мученика. Во всех развернутых сюжетах, особенно авторских, смерть ребенка изображается с особой тщательностью. В редких случаях (в частности, в кратких редакциях) смерть героя описывается в сухом телеграфном стиле:

*Островой Вася. Подпольщик и связной большевистского центра в Одессе. В 1919 году во время очередного задания был схвачен денкинцами и после пыток повешен. В память о юном подпольщике Лесная улица Одессы переименована в улицу Острового<sup>45</sup> (1982).*

Но заявлено: ребенок принимает от врага мученическую смерть, сопровождающуюся пытками и истязаниями. Приведенный пример — краткая редакция сюжета, поэтому не содержит обычного в пространных вариантах суггестивного описания предсмертных мук героя<sup>46</sup>. Показательно, что в одном из указателей литературы по пионерам-героям на фоне довольно лаконичных аннотаций (собственно, кратких редакций) можно обнаружить подробное описание истязаний партизанки Нади Богдановой, в частности, как фашисты обливают ее водой на морозе, а потом ставят на горячую плиту, и по помещению разносится «запах горелой кожи»<sup>47</sup> (1985).

Впрочем, и в собственно кратких вариантах упоминание мук героев может оказаться весьма выразительным:

*Долинина Луша. В лесу Олонецкого района Карелии показала чекистам тайники с оружием и боеприпасами недобитой банды белогвардейцев. Враги жестоко отомстили девочке, привязав ее к дереву над муравьиной кучей. Ее останки были найдены через несколько месяцев<sup>48</sup> (1982).*

**Месть врага<sub>2</sub>** в условиях мирного времени (1930-е годы) — это всегда тайная месть, поэтому и обстоятельства смерти героя обычно соответствуют «законам жанра»: ребенка убивают в темное время суток, чаще поздней осенью, во сне или заманивают в пустынное место (окраина села/города, лес, болото и пр.) и там жестоко и сосредоточенно убивают. Например, описание смерти Павлика Гнездилова изобилует деталями: враги его душат веревкой, затем рубят топором, сбрасывают в подпол, потом извлекают оттуда и закапывают на болоте. Такая очевидная дань «эстетике ужасного» далеко не случайна. Стоит вспомнить, что практически всегда жизнеописание пионера-героя начинается на газетной полосе «Пионерской правды» или местной периодики: это публикации в стилистике «криминальной хроники», задающей вполне специфичную топику. Приведем в качестве примера заметку о преследовании Володи Рудака. В ней представлены характерные особенности репортажа «из зала суда» (состав персонажей: общественный обвинитель, обвиняемый, свидетели; повествование организовано ходом заседания; распределение ролей: «бесстрашный активист» и «классовый враг» и др.):

*«Володю Рудака я не избивал. Не избивал я и лошадей», — заявил суду обвиняемый конюх Дмитрий Лойка.*

*Однако, припертый к стенке показаниями свидетелей классовый враг, расхититель колхозной собственности, принужден сознаться, что он портил лошадей и избил Володю Рудака — лучшего шефа колхозного молодняка.*

*Бригадир колхоза товарищ ГУК подробно рассказывает о пионерском шефстве, о том, как пионеры заботливо следили за кормом лошадей, за режимом в конюшне.*

*Первым и лучшим шефом всегда был Володя Рудак. Он и разоблачил, что Лойка портит лошадей и расхищает корм.*

*Сам Володя рассказывает суду, что конюх за то, что он раскрыл его вредительские дела, избил его и выкинул из бани голым и*

*босым на улицу. Это подтверждают и пионеры Рубилковского отряда.*

*Общественный обвинитель товарищ РУТЕНБЕРГ, руководитель пионерских организаций Белоруссии, требует сурового наказания для врага, вредившего колхозу, избившего бесстрашного активиста — пионера Володю Рудака.*

*Рубилковский пионерский отряд еще крепче взялся за шефство, еще зорче охраняет колхозный молодняк.*

*Лучший шеф — пионер-активист Володя Рудак, показавший образец классовой бдительности, Центральным комитетом комсомола направляется во всесоюзный пионерский лагерь «Артек» в числе 200 лучших пионеров Советского союза<sup>49</sup> (1934).*

Влияние же языка газет на печатную агитационную продукцию, каковой и являлись брошюры о пионерах-героях, несомненно, хотя это влияние может распространяться и шире, на другие виды текстов<sup>50</sup>.

Пристрастие к детективному антуражу особенно показательно для сюжетов о невоенном времени 1930-х годов. Например, в сцене убийства Гриши Акоюна (предшественника Павлика Морозова) есть и запугивание ребенка с предложением ему возможных «вариантов» смерти, и вызов героя, брошенный врагам, и гнетущие подробности последних минут его жизни:

*— Меньше говори, красный дьяволенок! Иначе голова твоя отведает вот этой штуки [бульжник. — С. Л.!] — Он схватил мальчика за красный галстук.*

*— Или повесим тебя на дереве! Ясно?*

*Гриша не был трусом. Он спокойно ответил:*

*— Галстук ношу не только я, но и миллионы пионеров. Вам не перевешать нас. Уходи с дороги, бандит! — И он оттолкнул в сторону кулацкого сына.*

*Гриша ударил Арменака ногой, но бандиты, как хищные звери, вцепились в его тело. Острая финка скользнула по его шее и из горла Гриши вырвался приглушенный хрип. Земля обгадилась кровью. Миша Нерсисян, пасший близ кладбища коз, видел, как бандиты убили Гришу. Миша побежал, чтобы сообщить о расправе над пионером. Убийцы бросились за ним, чтобы уничтожить мальчика и скрыть следы своего преступления. И только резвые ноги октябренька спасли его от верной смерти<sup>51</sup> (1967—1969).*

Стиль этого фрагмента соткан из лексики самого разного происхождения: официально-газетной фразеологии (расправа с пионером, кулацкий сынок), криминальной

сводки (следы преступления, убийца, бандит) и того пласта лексики, который роднит рассказы о пионерах-героях с городской песней и романсом, с девичьим любовным рассказом и другими фольклорными жанрами, в которых есть «ужасные» составляющие. Общность топики наблюдается начиная с постоянных эпитетов (острая финка, хищные звери, верная смерть) и заканчивая развернутыми образами — «земля обагрилась кровью».

*Однако стоящий рядом Иван Бойков ударом кортика в спину свалил Колю в сугроб.*

*Из раны хлынула кровь. Но Коля собрал все свои силы, вскочил на ноги и, оттолкнув Бойкова лыжными палками, медленно покачиваясь, двинулся вперед. Бойков преследовал его. Хмельной и тяжелый, он проваливался в рыхлый снег. Но как только ему удалось дотянуться рукой до уходящего мальчика, он новым ударом валил его на землю.*

*Коля слабел. Теперь он уже не шел, а полз, оставляя на снегу бордовую полосу. Бандит продолжал наносить удар за ударом. Коля Яковлев упал на запорошенную снегом землю и замер...*

*Так погиб лужский пионер Коля Яковлев, но имя его будет вечно жить в сердцах и памяти людей. Герои не умирают<sup>52</sup> (1969).*

Заметим, что Коля Яковлев в тот момент, когда его настигают убийцы, едет на лыжах через поле. Но в тексте он падает на «запорошенную снегом землю». Стремление к сценичной изобразительности, к «картинке» явно преобладает над логической связностью. Так реализуется стереотип «красивой смерти», поэтому неуютность смерти героя — один из обязательных мотивов в описании его смерти. Равно как и привлечение внимания к моменту нанесения герою смертельных ударов (пыток, истязаний). Так, в одном из вариантов жизнеописания Коли Яковлева появляется деталь сюжета, которая в других редакциях в эпизоде смерти никак не заявлена: Колю ударяют ножом, но за пазухой у него два кролика (он несет их, чтобы разводить в пионерском питомнике), и именно на одного из них и приходится удар, кратковременно оттягивая окончательные смертоносные удары. Затягивание наступления смерти героя согласуется с единой для всех жизнеописаний задачей — привлечь основное внимание к героическому поведению героя в момент принятия смерти от рук врагов.

Тип реакции героя на покушение на свою жизнь варьируется и, как кажется, не детерминирован характером героя. Либо герой проявляет стоически-хладнокровное презрение к смерти (как в приведенных выше примерах), либо момент смерти представляет собой картину убийства «невинного агнца», как, например, убийство Коли Мяготина, вопрошающего у своих мучителей о причине убийства:

*У самых глаз своих Коля увидел черное дуло ружья.*

*— Дядя Фотей!.. За что?*

*— Сам знаешь, активист пионерский!..<sup>53</sup>*

Но есть тексты, в которых сцена убийства многозначительно умалчивается:

*Воротился домой Гена встревоженный и усталый.*

*Дома было темно, неприветливо. Не зажигая лампы, Гена быстро разделся и лег в свою постель. Акимов (отчим, кулак. — С. Л.) не было. «Где же он?» — подумал Гена. И ему стало страшно.*

*Была глубокая ночь, последняя ночь отважного пионера. Гена заснул...*

*Наутро нашли его похолодевший труп<sup>54</sup> (1938).*

В приведенном тексте детали обстановки создают суггестивную картину неумолимо надвигающейся на ребенка смерти.

Нахождение места гибели и тайного захоронения героя также сопровождается «ужасными» деталями:

*Милиционер бросился туда. Собака взвизгнула и убежала. На замерзшей земле лежал обезображенный труп мальчика. В стороне валялся мешок и лоскут красной рубахи. Шагах в двадцати темнела недорытая яма<sup>55</sup> (1958).*

Морфологический анализ развернутых текстов, посвященных жизнеописанию пионера-героя, показывает их двучленную структуру. Первая часть, как правило, меньшая по объему и факультативная, описывает подготовительный этап к совершению подвига (с элементами портрета героя, его характера), а вторая, более пространная и обязательная, реализует возможную последовательность сюжетных ситуаций, сводимых к диаде **противостояние — победа**. Кратко резюмируя возможности варьирования сюжета, укажем, что все факультативные элементы встраиваются в сюжет между двумя точками диады. Такими эле-

ментами являются, во-первых, **столкновение** (возможно, неоднократное), а также сюжетный ход **смерть героя — месть сторонников героя**, который, в свою очередь, может быть осложнен сменой врага (**устранение врага<sub>1</sub> — месть врага<sub>2</sub>**).

### Культ пионеров-героев: становление и формы

Культ пионеров-героев складывался довольно стремительно и имел, помимо постоянно накапливающегося письменного корпуса текстов, и ритуальную поддержку.

Уже с первых публикаций о детских подвигах, в периодике появляются описания «типичных» реакций на эти сообщения, т. е. как дети реагируют на известие и как затем почитают героя. Формируется не только нарративная традиция, но и традиция описания форм культа. Складывается ситуация, при которой культ сам себя описывает. В периодике не только задаются формы культа, но и транслируется идея повсеместной распространенности этих форм, что в конце концов приводит к унификации культовой практики.

Воспитание на примере жизни пионера-героя впоследствии (в послевоенное время) стало разделом методики внеклассных занятий со школьниками и попало в рубрику «патриотическое воспитание». Выпускались многочисленные методические пособия, ориентирующие в формах культа<sup>56</sup>, который именовался «*длительное воспитание на примере героя*»<sup>57</sup> (1970).

Прежде всего, это борьба пионерского отряда/дружины за право ношения имени героя. Если в период становления культовых форм (в 1930-е годы) присвоение имени шло довольно стихийно и было малоформализовано: достаточно было только изъявить желание носить имя героя, как оно тут же само по себе и присваивалось (отряды имени Павлика Морозова исчислялись сотнями), то впоследствии этот акт подвергся значительной формализации: так, в одном из поздних (1977 г.) методических пособий «*в работе над именем героя выделяется три основных этапа*»:

- 1) выбор имени героя;
- 2) дружина/отряд борется за имя героя;

3) дружина/отряд носит имя героя<sup>58</sup>.

На первом этапе дети знакомились с имеющимися жизнеописаниями героя. Поэтому повествования о пионерах-героях, помимо первичного письменного (печатного) распространения, имели и устное хождение в специальных ритуальных условиях: проводились тематические пионерские сборы, посвященные пионерам-героям, на которых пионерам рассказывалось о выбранном ими пионере-герое (как, впрочем, и об остальном составе канонического списка). Темы сборов мало варьировались, приведем список из рекомендательного издания:

*Запомни их имена  
Юные защитники Родины  
Пионеры-герои  
Они защищали Родину  
Красноармейская звезда и красный галстук рядом  
Пионеры — фронту  
Дорогой героев<sup>59</sup> (1958).*

Помимо регулярных пионерских сборов, существовали и другие формы, закрепляющие «память» о детях-героях. Это массовые театрализованные представления («устные журналы», конкурсы исполнителей рассказов и песен о пионерах-героях, викторины и пр.), помогающие «*изучению жизни и деятельности героя*»<sup>60</sup>.

На втором этапе — «борьба за право носить имя» — проводился сбор нового материала о конкретном пионере-герое, устанавливалась связь с его родственниками (в жизнеописании Коли Мяготина есть пример установления такого контакта: он «по горячим следам» участвует в написании письма матери Павлика Морозова, просит считать его своим сыном, а через месяц повторяет подвиг Павлика) и осуществлялось паломничество к месту проживания героя и к месту совершения подвига с обязательным посещением родственников, «могилки»<sup>61</sup>, музея героя.

*Каждую весну они приходят на кладбище навестить могилку своего товарища. Они убирают ее цветами и поют песни. В эти минуты им кажется, что Павлик жив и находится вместе с ними. Ребята поют песенку, ту самую, которую так любил их Павлик:*

*Погиб наш юный барабанщик,  
Но песня о нем не умрет<sup>62</sup> (1938).*

Употребление слова «могилка» (а не «могила») настолько было устойчивым, что его можно встретить даже в методическом пособии, претендующем на научный извод языка педагогики. Методист сетует, что «работа над именем героя» «ограничивается лишь традиционными мероприятиями в день рождения или памяти героя, принесением цветов к подножию памятника или на могилку героя, встречами и перепиской»<sup>63</sup> (1977).

В случае же отсутствия захоронения героя все равно сооружается памятный знак именно с целью, «чтобы можно было куда-то прийти — тем самым поддерживает поминальный культ покойника»:

*Ворвавшись в село Новоселье фашисты повесили Ольгу Андреевну Пыренко, отказавшуюся давать сведения о партизанском отряде, в котором был ее муж Михаил Иванович. Дочь советских патриотов приютили соседи. Однажды Маню Пыренко привели в фашистский штаб и потребовали от нее сведений об отце. Мани подошла к столу, села на стул и сказала: «Я расскажу». Но затем она схватила со стола нож и вонзила его в грудь гитлеровского офицера. Когда наши бойцы, освободившие Новоселье, узнали о подвиге Мани Пыренко они стали искать тело погибшей, 13-летней девочки. Но тело Мани найти не удалось.*

*Отправляясь на Запад, советские воины соорудили возле избы, в которой патриотка уничтожила гитлеровца, холмик. Обложили его разноцветными камешками, поставили деревянный обелиск с красноармейской звездой. На обелиске советские солдаты написали: «Девочке Мани от Красной Армии. Вечная память.»<sup>64</sup> (1958).*

Приобщение к герою происходит за счет прикосновения к конкретному месту, где ходил герой (пройти «дорогами героя»), к месту его проживания и учебы. Последнее, в частности, реализуется в распространенной (в том числе и во взрослой культовой традиции — космонавты, герои войны и пр.) практике использования парты, за которой сидел герой. Прикосновение к объекту, «смежному» с героем, обладает магической ролью: тот, кто посидит за партой Павлика Морозова, будет лучше учиться. С другой стороны, стул, на котором сидел герой, становится почетным местом для членов пионерской группы: активист или отличник, буквально «сидящий на месте пионера-героя», выделяется из рядовых членов, приобретает более высокий статус и тем самым одновременно получает поощрение своих достижений<sup>65</sup>.

*Давным-давно развалилась землянка, которая называлась школой в те дни, когда учился Кычан. На ее месте стоит большое, красивое здание. Это средняя школа имени Кычана Джакыпова. В светлой комнате, где занимался четвертый класс, в первом ряду у окна стоит парта. За ней сидел когда-то юный пионер Кычан. Теперь это самое почетное место, и сидеть на нем может только тот, кто учится как Кычан, кто смел, как Кычан, кто находчив, как Кычан, кто трудолюбив, как Кычан. Никогда не бывал мальчик из аила «Социалист» ни на Джумгальской долине, ни на границе, ни на джайлоо близ сон-Куля. Но имя Кычана известно всюду. Чьи же легкие крылья разнесли его имя по всем уголкам республики? Добрая слава, что летит быстрее птицы, разнесла по городам и долинам Киргизстана это короткое, но памятное имя — Кычан. Киргизский композитор Молдобасанов написал о пионер-герое оперу «Кычан»<sup>66</sup> (1980).*

В культовой практике существовала «мода» на определенные имена (в основном обусловленная общеизвестностью героя), и неизбежно возникала конкуренция между многочисленными желающими заполучить как можно больше сведений и реликвий, связанных с героем. В качестве способа снять ажиотаж вокруг популярных имен методистами рекомендовалось для почитания искать «героев на своей улице». С другой стороны, во избежание единообразия предлагалось выбирать для почитания «коллективного героя», к их числу относились героизм-защитники Брестской крепости, 28 героев-панфиловцев, 26 бакинских комиссаров, первые комсомольцы г. Вильянди, пионеры-подпольщики Великой Отечественной войны. И, соответственно, в выигрышной ситуации оказывались те отряды и дружины, которым посчастливилось жить на родине героя или там, где он совершил свой подвиг (если это дети-герои Великой Отечественной войны, уехавшие с мест постоянного жительства в деревню или пионерские лагеря и тем самым оказавшиеся в оккупации).

Деятельность по присвоению и ношению имени сопровождалась поддержкой культа всем государством, согласуясь с государственной идеей «увечковечения памяти». Имена пионеров-героев присваивались различным объектам: транспортным, производственным, военным, учебным и пр. Устанавливались памятники на родине героев и в местах совершения подвига, в этой связи проводились конкурсы проектов памятников<sup>67</sup>, сборы метал-

лолома, трудовые рейды и прочие мероприятия, способствовавшие деятельному отношению к культовым запросам. Вообще любая общественно-полезная деятельность могла осмысляться в рамках культа пионеров-героев:

*Увековечим память смелого пионера, пламенного патриота Гриши Акопяна большими и хорошими пионерскими делами. Вечная память отважному пионеру Грише Акопяну*<sup>68</sup> (1962).

Муслирование героической тематики в таком объеме не могло не привести к возникновению сниженных и пародийных текстов. С одной стороны, это пародийные стихотворные тексты и переделки, которые паразитируют на конкретных текстах (песня о Павлике Морозове С. Михалкова) или на характерных сюжетных ситуациях (донос, предательство, мученическая смерть). А с другой — это те фольклорные жанры, в которых ценности советских официальных текстов оказываются объектом иронии. Например, садистские стишки<sup>69</sup>, частушки и анекдоты<sup>70</sup>. По большей части эти жанры эксплуатируют образ Павлика Морозова и ассоциирующиеся с ним мотивы предательства и отцеубийства. Осмеянию и снижению культа пионеров-героев способствовали и некоторые профанирующие игровые формы, например игра в карты, в которой в качестве колоды использовались наборы портретов пионеров-героев (вполне закономерно, что козырным тузом был Павлик Морозов)<sup>71</sup>. Приходится признать, что материал такого типа еще нуждается в сборе и анализе.

Жизнеописания пионеров-героев могут быть поставлены в один ряд с жизнеописаниями других советских героев: героев войны (Карбышев, Гастелло и др.), космонавтов, передовиков производства (стахановцев) и пр. Можно предположить, что в текстовой структуре и тодике обнаружатся многочисленные схождения. Причина в том, что эти повествования во многом наследуют одни и те же «героические» схемы. В первую очередь, это ближайшие литературные предшественники, в частности уже упоминавшийся Гаврош. Но и в русской реалистической традиции можно усмотреть смежные мотивы, прежде всего, незаслуженные страдания и мучения детей, например, угнетенные дети и подростки у А.П. Чехова в его «дет-

ских» рассказах или притесняемый ребенок в «Детстве» М. Горького. Прослеживается в жизнеописаниях пионеров-героев и агиографический канон изображения детства святого и его мученической смерти. В качестве более отдаленной типологической параллели можно привести описание детства эпических героев.

Жизнеописания пионеров-героев и культовая традиция, частью которой они являются, — одна из составляющих пионерской культуры. В арсенале текстов, создаваемых для советских детей, жизнеописания пионеров-героев выделяются, с одной стороны, своей внутренней цельностью и единообразием, а с другой — в них представлены значимые концепты, которые обнаруживаются и в других текстовых традициях внутри пионерской культуры.

## Примечания

- 1 Пионер. Справочно-записная книжка для школьника. Воронеж, 1935. С. 5.
- 2 См. указатели литературы: Пионеры-герои / Сост. М.И. Агапова, К.И. Шадская. М., 1972; Орлята Великой Отечественной войны. Сыктывкар, 1983.
- 3 Ср. воспоминания одного из пионеров тех лет: «К тому же и знаний у нас было маловато. Новая советская школа только создавалась. И книг хороших советские писатели еще не писали. Мы узнавали новый мир по газетам, митингам, рассказам взрослых» (Фарафонов Н. Это начиналось так... // Всегда готов! Рассказы о ленинградских пионерах. Л., 1969. С. 36).
- 4 Например, в ЦАМО (Москва) материалы о Коле Мяготине представлены вырезками из газеты «Красный Курган» за 1932 г. (Ф. 2. Оп. 1. Д. 12).
- 5 Пионерская правда. 1933. 27 дек. № 106 (743).
- 6 Соломеин П. В кулацком гнезде. М., 1933; Зильвер. Быть на-чеку! М., 1938; Смирнов Е. Славный пионер Гена Шуккин. М., 1938; Пушкирев Г. Пионер Павлик Гнездилов. Новосибирск, 1940.
- 7 Кассиль Л., Поляновский М. Друзья-пионеры. М.; Л., 1955; Корольков Ю.М. Партизан Леня Голиков. М., 1959; Бейшаналиев Ш. Кычан. М., 1959; Морозов В.И. В разведку шел мальчишка. М., 1959; Суворина Е.О. У горы Митридат. М., 1959 и мн. др.
- 8 Пионеры-герои. М., 1956; Пионеры-герои. Свердловск, 1958; Пионеры-герои. Воронеж, 1959.
- 9 Пионеры-герои. Свердловск, 1958. С. 3.
- 10 Именно принадлежность к пионерской организации станет достаточным условием для совершения зрелого героического подвига. Не случайно, если подвиг совершает ребенок непионерского возраста, в тексте обязательно уточняется мотивировка: он — будущий пионер

- и совершил определенный поступок, следуя примеру пионеров, «как настоящий пионер» (или, как в случае с Павликом Морозовым, его членство в пионерской организации подтасовывается).
- 11 Назовем лишь некоторые: «Песня о пионерах-героях» (слова С. Гребенникова и Н. Добронравова, музыка А. Пахмутовой), С. Михалков «Песня о Павлике Морозове», С. Щипачев «Павлик Морозов» (поэма), Л. Румянцев «Песня о нем не умрет (пьеса), С. Васильев «Красный галстук» (поэма о Коле Мяготине), М. Познанская «Валя Котик» (поэма) и мн. др.
- 12 *Губарев В.Г.* Павлик Морозов. М., 1947; *Кассиль Л., Поляновский М.* Друзья-пионеры; *Коршунова М.* Пионеры из Николаева // Мурзилка. 1957. № 11.
- 13 *Космодемьянская Л.Т.* Повесть о Зое и Шуре. М., 1950; *Кошечкина Е.* Повесть о сыне. М., 1951; *Ильина Е.* Четвертая высота. М., 1954. Приведенный набор — это список рекомендуемой литературы о пионерах-героях в информационном бюллетене липецкой пионерской организации. ЦАМО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 50 (Информационный бюллетень № 2. Липецк, 1958).
- 14 Пионерская правда. 1934. 18 июня. № 76 (1375); 1934. 4 июля. № 84 (1383).
- 15 Пионеры-герои: Учебное пособие. М., 1982. С. 46.
- 16 Ср. сходные особенности детства богатыря.
- 17 ЦАМО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 50 (Их имена должны знать пионеры. Пионер-герой Леня Гладких — Информационный бюллетень № 2. Липецкий областной совет Пионерской организации им. В.И. Ленина. 1958. Сентябрь).
- 18 *Надеждина Н.* Лара Михеенко // Пионеры-герои: Альбом-выставка. М., 1967—1969. С. 4.
- 19 *Пушкарев Г.* Тайга расскажет. Томск, 1958. С. 8.
- 20 *Смирнов Е.* Павлик Морозов // Дети-герои. М., 1961. С. 65.
- 21 *Пушкарев Г.* Тайга расскажет. С. 8.
- 22 *Случеский С.* Коля Мяготин // Пионеры-герои: Альбом-выставка. С. 12.
- 23 *Смирнов Е.* Славный пионер Гена Щукин.
- 24 В этом контексте массовый героизм детей Великой Отечественной войны осмыслен в прямой зависимости от наличия у всех советских детей красного галстука.
- 25 Ср. мотивы традиционных меморатов о кощунстве: вынужденной или, напротив, вожденной смене нательного креста на галстук, часто при участии учителя или местного партийца, уничтожение галстука воинствующими родителями и пр.
- 26 *Кассиль Л., Поляновский М.* Володя Дубинин // Пионеры-герои. М., 1980. С. 5.
- 27 *Козлов В.* Шумят сосны // Орлята: Рассказы о пионерах-героях. Л., 1962. С. 89.
- 28 Там же. С. 90.
- 29 *Надеждина Н.* Партизанка Лара. М., 1968. С. 25.
- 30 *Смирнов Е.* Павлик Морозов // Вожатый. 1938. № 8—9. С. 48.
- 31 *Глебов А.* Звено отважных // Пионерский театр. М., 1950. С. 78.
- 32 *Хлопов Г.* Мальчик в пионерском галстуке. Л., 1974.
- 33 Там же. С. 13.
- 34 Пионеры-герои: Учебное пособие. С. 32.

- 35 Ленинские искры. 1938. 28 апр. № 58 (2052).
- 36 *Смирнов Е.* Павлик Морозов. С. 47.
- 37 Забегая вперед, укажем, что само право на свободное печатное слово может становиться причиной героической гибели (4): «*Гурин Витя. Художник пионерского отряда в Донецке. Несмотря на угрозы, помогал рабочим шахты рисовать карикатуры на лодырей, прогульщиков, пьяниц, хулиганов. Отщепенцы возненавидели пионера и 5 мая 1929 года убили его. Ему было 14 лет*» (Пионеры-герои: Учебное пособие. С. 40).
- 38 *Зильвер.* Указ. соч. С. 43.
- 39 Пионеры-герои: Учебное пособие. С. 9.
- 40 Шире тема «ребенок и героический романтизм» активно эксплуатировалась в советской детской литературе, достаточно вспомнить «Военную тайну» А. Гайдара. Один герой-ребенок (Алька) гибнет от случайно попавшего в него камня, в отличие от пионеров-героев, которых убивают намеренно. Но Мальчиш-Кибальчиш, персонаж вставной сказки, вполне укладывается в модель героического поведения пионера на войне. В особенностях его почитания («А пройдут пионеры — салют Мальчишу!») обнаруживается сходство с реально существовавшей ритуальной практикой на могилах пионеров-героев.
- 41 Ср. реакцию в газете на убийство Коли Яковлева: «Классовые враги убили лучшего пионера Луги — Колю Яковлева. В ответ на вылазку классового врага лужская пионерия укрепляет свои ряды» [Ленинские искры. 1934. 21 янв. № 6 (750)].
- 42 Ср. тему побега в детской советской литературе: ребенок, убегающий из дому на войну, — герой в массовом детском представлении (см. об этом: *Веселова А.Ю.* Сюжет побега из дома в советской детской литературе // Детский сборник. М., 2003. С. 393—404). В нашем случае убегающий от врагов — тоже герой. «Ребенок бегающий/убегающий» — это не специфический случай (ср.: убегающие из плена воины), но, в отличие от побега взрослого, это в рассказах о пионерах-героях не просто дерзость, а достаточное условие для прославления героя.
- 43 Пионеры-герои: Учебное пособие. С. 27.
- 44 *Смирнов Е.* Славный пионер Гена Щукин.
- 45 Пионеры-герои: Учебное пособие. С. 25.
- 46 Внимание к изображению смертных мук героя реализуется и в других контекстах: в учебных книгах для советских детей в качестве материала приводятся отрывки из жизнеописаний пионеров/комсомольцев-героев и отбираются прежде всего эпизоды истязания тела юного героя. См. об этом: *Мамедова Д.* Персонажи власти в литературе для детей советского времени // Культура и власть в условиях коммуникационной революции XX века. Форум немецких и российских культурологов / Под ред. К. Аймермахера, Г. Бордюгова, И. Грабовского. М., 2002. С. 131—158.
- 47 Юные герои Великой Отечественной войны (методико-библиографические рекомендации, посвященные пионерам-героям). Алма-Ата, 1985. С. 5.
- 48 Пионеры-герои: Учебное пособие. С. 38. Заметим, что неотъемлемым элементом культа пионера-героя является обретение его тела для дальнейшего почитания (ср. с обретением мощей святого).



- 49 Пионерская правда. 1934. 24 июня. № 79 (1378); рубрика «200 лучших едут в Артек».
- 50 Ср. доклад А.Ф. Белоусова «Песня о «Буревестнике» (песни-хроники 1920–1930-х годов)», посвященный связи языка газет 1920–1930-х годов с городской песней (конференция «Рождение новых фольклорных традиций: 1920-е годы». 13–15 марта 2003 г. ИВГИ РГГУ (Москва).
- 51 Пионеры-герои: Альбом-выставка. С. 24.
- 52 Антонов И. Багровый снег // Всегда готов! Рассказы о ленинградских пионерах. Л., 1969. С. 145.
- 53 Сухачевский С. Коля Мяготин // Пионеры-герои: Альбом-выставка. С. 29.
- 54 Смирнов Е. Славный пионер Гена Шукин. С. 45.
- 55 Пушкарев Г. Тайга расскажет. С. 47.
- 56 Среди них: Воспитание пионеров на примере жизни любимого героя. Л., 1962; Методические рекомендации по военно-патриотическому воспитанию в пионерской дружине «К подвигу готовиться сегодня». Минск, 1970; Рекомендации по работе пионерских дружин и отрядов над именем героя. Таллин, 1977; Организация работы по воспитанию пионеров на примере жизни и подвига героя. М., 1979; Воспитание пионеров на героическом примере. Ворошиловград, 1987 и мн. др.
- 57 Пионова Р.С. Формы и методы работы пионерской организации по патриотическому воспитанию на боевых традициях советского народа (на опыте школ Белорусской ССР). АКДП. Минск, 1970. С. 17.
- 58 Рекомендации по работе пионерских дружин и отрядов над именем героя. С. 3.
- 59 Юные герои Великой Отечественной войны. С. 2.
- 60 Рекомендации по работе пионерских дружин и отрядов над именем героя. С. 7.
- 61 Заметим, что место захоронения взрослого героя, напротив, называется «могилкой». Может быть, такое словоупотребление («могилка») связано с уже упоминавшимся стремлением усилить «детские» значения в изображении пионеров-героев.
- 62 Смирнов Е. Пионеры-герои // Вожатый. 1938. № 10. С. 47.
- 63 Рекомендации по работе пионерских дружин и отрядов над именем героя. С. 4.
- 64 ЦАМО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 50 (Информационный бюллетень № 2 Московского областного Совета пионерской организации, июнь 1958).
- 65 Можно уподобить функцию личного стула героя магическому назначению камня-следовика в традиционной крестьянской культуре. Изофункциональность этих объектов проявляется не только в почитании (возложение даров к камню/цветов к стулу, «умывание»), но и в магической практике (продуцирующей, гадальной, лечебной и пр.).
- 66 Бейшаналиев Ш. Кычан Джакыпов // Пионеры-герои. М., 1980. С. 18.
- 67 См. детские рисованные проекты памятников Павлику Морозову, опубликованные в журнале «Пионер» (1934. № 2).
- 68 Мнацаканян С. Герой пионер Гриша Акопян. Ереван, 1962. С. 12.
- 69 Например:

*На полу лежит мальчишка,  
Весь от крови розовый.*

*Это папа с ним играл  
В Павлика Морозова*

(Цит. по: Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М., 1998. С. 561).

Ср. поздний по происхождению текст, опубликованный в Интернете (Цит. по: <http://www.anekdot.ru>):

*Маленький Павлик нашел кимоно.  
Пару приемов он видел в кино.  
С криком КИ-Я и ударом ноги  
Папины яйца стекли в сапоги.*

- 70 Например, текст анекдота, опубликованного в Интернете (<http://www.anekdot.ru>):

*Приходит маленький мальчик в налоговую полицию. Ходит с гордым видом по коридору. Наконец его замечает солидного вида мужчина.  
— Мальчик, а как ты сюда попал и что тебе надо?  
— Я Павлик Морозов, мой папа не платит налогов!*

Или там же опубликованные «шутки»: «Появился новый пионер-герой — Павлик Матросов. Он прикрыл вражескую амбразуру... Но только телом своего отца».

- 71 Автор благодарит А.С. Башарина, сообщившего о данной игровой форме.

Б.В. Кондаков

## Пермская земля: реальность и мифы\*

**П**ровинция» — понятие многоаспектное. Представляется возможным выделить несколько аспектов его рассмотрения: есть аспект пространственный, а есть и аспект аксиологический (ценностный). Принадлежность к «провинции», периферии определяется не удаленностью от того, что в пределах данной культуры принято считать «столицей», «центром», и не культурной ущербностью — с точки зрения одних носителей культуры или нравственным превосходством — с точки зрения других. Принадлежность к провинции — это, прежде всего, определенный тип самооценки, тип культурного самосознания и самоопределения.

\* Печатается по изданию: Кондаков Б.В. Пермская земля: реальность и мифы // Провинция: поведенческие сценарии и культурные роли. М., 2000. С. 26–32.

Основная особенность культурного самосознания провинциала (будем условно использовать этот термин) — ощущение «рубежности», переходности того типа культуры, к которому он себя относит. Культурный миф провинции вытесняет реальность, подчиняя ее себе. «Провинция» — это не просто культурное пространство, которое удалено от ценностей «центра», это сама граница культурного мира, место, где подлинная культура превращается в антикультуру, бытие — в быт, творчество — в «халтуру».

Но в то же время «провинция» находится не просто на границе; ее граница — это грань, которая не позволяет ей обрести устойчивость. Эта «пограничность» относится и к ее положению в пространстве (на стыке культурных миров) и во времени (между прошлым, настоящим и будущим). Сегодняшнее падение, унижение провинции — результат ее бывшего величия и залог ее будущего возвышения. И именно такое положение провинции предоставляет ей шанс (пусть даже призрачный!) возможного грядущего возвышения.

В этом плане Пермская земля, Прикамье — самая что ни на есть «периферия», такая «провинция», провинциальнее которой уже ничего невозможно себе представить. Пермь находится на самом краю Европы (это последний миллионный город Европы на востоке). Север Пермской губернии — место ссылок (здесь находились в ссылке М. Сперанский, А. Герцен, М. Салтыков-Щедрин, К. Ворошилов, многие диссиденты советской поры), тюрем, лагерей. Прикамье постоянно обедняется «центром»: отсюда вывозят произведения искусства, хранящиеся в местных музеях, полезные ископаемые, лес, промышленные и сельскохозяйственные продукты, созданные руками местного населения.

Пермь — город, в котором местными властями всегда преследовалось все самое новое, передовое: политические идеи, научные открытия; в нем невозможно нормальное культурное самоопределение; это место действия чеховских «Трех сестер», и знаменитая фраза («В Москву! В Москву!!!») выражает самую суть пермского менталитета.

Культурное самосознание провинции насквозь мифологизировано (в отличие от более рационализированного сознания центра). В этом «провинциальном мифе» мож-

но обнаружить многие основные признаки архаичной мифологии. В нем можно обнаружить характерную для мифа систему оппозиций, мифологизированное отношение к воссозданной в мифе модели действительности. Ядро провинциального мифа связано с чудесным превращением провинции в центр, а центра — в провинцию (небезызвестные Васюки превращаются в Нью-Москву, а Москва — в Старые Васюки). Хранителями культурных мифов провинции могут быть как носители традиционной народной (фольклорной) культуры, так и представители местной интеллигенции (причем не в меньшей степени).

Попытаемся продемонстрировать «культурный миф провинции» на примере «пермской мифологии», попытка реконструкции которой и будет сейчас предпринята нами. В основе предложенной реконструкции будет находиться гипертекст, составленный на материале ряда текстов, записывавшихся автором на протяжении 1970—1990-х годов во время фольклорных экспедиций по территории Прикамья, полученных в процессе общения с представителями местной интеллигенции и с другими исследователями пермской культуры.

«Пермская мифология» представляется весьма сложной и разветвленной. Очевидно, некоторые мифы уходят своими корнями в глубокое прошлое, переплетаясь с рядом общеславянских и индоевропейских мифов, а также с некоторыми христианскими легендами. В то же время следует отметить, что чаще всего это достаточно модернизированные мифы, «оболочка» которых имеет множество следов воздействия культуры последних десятилетий — как советской, так и постсоветской.

Город Пермь — средоточие всех проблем и конфликтов, характерных для современной России. Это самый обыкновенный провинциальный российский город, имеющий типичную российскую историю, город — носитель добродетелей и пороков, город праведников (не стоит город без праведника!) и злодеев.

Пермь — город великого бесчестия и кощунства. В страшные годы Гражданской войны здесь были злодейски убиты многие монахи и священники, был мученически убит епископ Андроник, провозглашенный недавно святым. Почти все пермские храмы после октябрьского

переворота были снесены или испоганены — превращены в непотребные места: склады, магазины, заводы, клубы, пьюрмы, рестораны, места для тренировок альпинистов, больницы для умалишенных... На месте кладбища у кафедрального собора, где ранее хоронили самых уважаемых людей города, теперь находится зверинец, и пока он так расположен, ничего хорошего городу не видать. Но в то же время именно в Перми находили пристанище и спасение люди, бежавшие от голода или политических репрессий из центра (так, Пермский университет в сталинские годы дал приют ряду известных ученых, вынужденно уехавших из других мест).

Действительно, Пермь находится на самом краю Европы. На самом севере Пермской области еще несколько десятилетий тому назад, как рассказывают, располагались затерянные среди болот старообрядческие деревни, в которых люди ничего не знали о советской власти и имели не председателя и парторга, как во всех нормальных советских деревнях и селах, а урядника и церковного старосту. «Нормальные» европейцы или американцы о Перми вообще никогда и ничего не слышали, а если и слышали, то, как любят с долей определенной провинциальной гордости подчеркивать пермяки, только то, что это город, по улицам которого спокойно «медведи бродят».

Но именно этот грязный и запущенный город с плохими дорогами может стать Городом будущего, настоящим Третьим (или Четвертым — после Москвы) Римом, своеобразным «Ноевым ковчегом» — местом спасения России и других государств от страшных бед, ожидающих в грядущем все человечество (*«Они там, в своем прекрасном Париже или богатом Вашингтоне даже не подозревают о том, что...»*).

Ведь этот далекий затерянный (и в географическом, и в культурном, и в нравственном плане) край Европы оказывается подлинным центром — Центром России и даже — согласно некоторым подсчетам — Центром Евразии (говорят, Пермь — наиболее удобное место посадки для самолетов, летящих из Западной Европы в Японию и Китай). И легендарный «пуп Земли» (где, как известно из архаичных апокрифических преданий, закопана голова грешного Адама!) на самом деле находится не в Святой Земле, в месте, где был распят Иисус Христос (см., на-

пример, «Хождение игумена Даниила»), а на территории Чернушинского района Пермской губернии, недалеко от селения Ореховая Гора, называемого местными жителями Ореховой Дырой (эта «Дыра» и есть тот самый «пуп!»). И вполне вероятно, именно пермские реалии предстали в Апокалипсисе и именно здесь должна разыграться трагедия Страшного Суда, на котором будет определена посмертная судьба каждого когда-либо жившего на Земле человека.

Пермская земля тесно связана с историей всей Земли и человечества, с его самым далеким прошлым и будущим. Не случайно один из ключевых периодов в истории нашей планеты получил название «пермского». Уникально само место расположения Перми: город находится в точке пересечения основных энергетических и информационных путей Земли, которые непосредственно связывают его с другими такими центрами, например с Гималаями и с легендарной Шамбалой. Под Пермью, глубоко в земле, находится гигантский кристалл, с помощью которого Земля общается с Солнцем и с другими планетами. Микроскопические частички этого кристалла вымываются подземными водами и выносятся в реку Вишеру, откуда их в виде алмазов вычерпывают драги.

Пермская земля является местом усиленного внимания инопланетных пришельцев (или гостей из будущего), которые избрали постоянным местом своего посещения Молебку — поселок в Усть-Кишертском районе. И этот интерес не случаен: вообще от Прикамья во многом зависит и судьба реформ в России, и грядущее спасение человечества, а также спасение многих других стран и цивилизаций (что, в частности, подтверждается предсказаниями многих астрологов — как древних, так и современных — от Нострадамуса до П. Глобы).

В советские времена на севере Пермской области собирались создать гигантское (крупнейшее в мире) водохранилище — искусственное море, при помощи которого предстояло через русло рек Камы и Волги перенаправить воды северных рек на юг и тем самым спасти от исчезновения Каспийское море и Арал и помочь людям, проживающим на берегах этих морей.

Именно в Пермской земле хранятся огромные запасы полезных ископаемых — нефти и газа, которые в отдален-

ном будущем, когда истощатся их запасы в Персидском заливе, Каспийском бассейне, Сибири и Казахстане, могут спасти человечество (и Россию в частности) от энергетического кризиса. Глубоко в земле (так глубоко пока еще не научились исследовать геологи!), под рекой Камой течет другая огромная и древняя река, Пра-Кама, — река нефти, несущая нефть в подземные резервуары, находящиеся под Каспийским морем (а возможно, и далее — в Персидский залив). И выходит, что арабы продают вовсе не свою нефть, а часть пермской нефти, которая по подземным рекам — венам Земли — доходит до них.

Не случайно Пермь — город, бывший в советский период закрытым, город, в котором вообще практически не бывало приезжих из других стран, — и особенно хранящиеся в прикамской земле сокровища постоянно вызывают пристальный интерес иностранцев. Американцы хотели выкупить верховья реки Вишеры (а может быть, других рек — Чусовой, Сылвы или Камы) якобы для того, чтобы помочь нам очистить их дно и вывезти оттуда стволы деревьев, долгое время пролежавших в воде (по этим рекам долгие годы осуществлялся молевой сплав). Эти деревья представляют для них большую ценность как прекрасный материал для деревообрабатывающей промышленности. На самом деле американцы, естественно, имели совершенно иную цель: добыть затонувшую в годы Гражданской войны баржу с царским золотом и алмазами, которые адмирал Колчак (а может быть, Ермак или Степан Разин, также спрятавшие где-то в Прикамье свои клады) перевозил не то из Екатеринбурга в Пермь, не то из Перми в Екатеринбург (место затопления этой баржи стало им известно из найденной в архиве карты, составленной случайно спасшимся белым офицером, эмигрировавшим затем в США).

Не меньший интерес имеют в Прикамье и японцы. Их интересуют шлаковые радиоактивные отвалы, окружающие г. Березники, поскольку они умеют перерабатывать эти шлаки и делать из них множество полезных вещей (а может быть, просто они хотели построить новый остров — взамен утраченных «северных территорий»?). Для того чтобы быстро вывезти эти отвалы, японцы предложили построить прямой тоннель от Березников до Токио... (на

самом деле они, естественно, хотели обмануть нас и использовать эти шлаки для создания собственного ядерного оружия, для выплавки из них ценных металлов или для добычи топлива, нужного их электростанциям и автомобилям, чтобы в дальнейшем ничего не покупать в России и лишить нас своей валюты!..). Но мудрые пермские правители разгадали тайные замыслы американцев и японцев и не поддались на их очередную провокацию («...Пусть лучше мы сами будем этими шлаками облучаться, но им своего стратегического сырья не отдадим!»).

Пермская земля — это один из древнейших центров цивилизации. На территории Верхней Камы, в междуречье Камы и Вишеры (где-то в районе современной Чердыни), в незапамятные времена находилось древнейшее государство Беатрия, являвшееся ровесником древних Вавилона, Персии и Египта и активно торговавшее с ними (что подтверждается найденными во время раскопок монетами из этих стран). Возможно, что и своим происхождением некоторые древние цивилизации обязаны Прикамью. Как считают некоторые специалисты, в древнеиндийском эпосе описывается ландшафт, более похожий на ландшафт Предуралья, чем на пространства полуострова Индостан.

Пермская земля имеет своих культурных героев. Среди них святые Стефан Пермский, Трифон Вятский и Сиеон Верхотурский, многочисленные подвижники местной культуры.

Пермская земля — это один из важнейших сакральных центров России и мира. Здесь есть важнейшие для России священные объекты, например чудесная Белая гора с расположенным на ней храмом (одним из крупнейших в России!) и монастырем — «Уральским Афоном», в котором должен побывать каждый пермский человек. В центре Перми, в музее Октябрьской революции, хранится мумия человека-рыбы — того самого фараона, который погнался со своим войском вслед за Моисеем и бежавшими из Египта евреями, пересекавшими «Чермное море». Фараон спасся от смерти в воде только благодаря чудесному превращению из человека в рыбу, но не сумел вновь полностью вернуть себе человеческий облик. Верхнекамские земли посетила Богородица, и в память о ее пребывании в Прикамье сохранилась дорога, по которой

она вернулась обратно на небо — так называемая узкая улоцка, трещина, прошедшая по скале близ древнего города Ныроба. Согласно преданиям, тому человеку, который вслед за Богородицей сумеет пройти этим путем, будет даровано прощение всех грехов, совершенных им ранее.

Именно в Перми должна возникнуть новая мировая религия — Третий Завет, завет Святого Духа, — религия нового тысячелетия, которая наконец-то позволит достичь органичного синтеза всех ранее существовавших религий. В прикамских деревнях можно встретить старичков-мыслителей, пишущих трактаты о путях спасения России и всего человечества. И только в Перми избранные люди могут слышать голоса добрых гениев русской культуры — А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, Н.А. Бердяева...

Пермь — место, где объединяются добро и зло, где встречаются «концы» и «начала». В Пермской губернии (включавшей ранее и г. Екатеринбург) погибло все царское семейство во главе с государем Николаем II; но здесь же и город первого российского президента — Б. Ельцина. В Пермской же земле, в ныробской яме, сидел Романов — дядя будущего первого царя династии; здесь был злодейски убит и последний Романов — Константин, который и царем-то пробыл после отречения своего брата — государя Николая II — всего один день.

Существуют культуры разного типа. Одни культуры тяготеют к одному центру — столице (такова, например, культура Франции); другие культуры полицентричны, т. е. имеют несколько культурных центров (такова, например, культура Германии). Для России чаще всего было характерно наличие двух центров. Один из них находился ближе к географической «середине» государства, другой — к его периферии; первый из них выступал как хранитель традиционных национальных культурных ценностей, второй — как источник модернизации культуры, как место стороннего культурного воздействия. Таково было соотношение Киева и Новгорода, затем Новгорода и Москвы (в этой паре уже Новгород выступал как хранитель ценностей Киевской Руси!), потом Москвы и Санкт-Петербурга (при этом их роли менялись: в советский период истории городом-хранителем культурных

ценностей был Ленинград, а Москва оказалась местом модернизации культурных ценностей). Такая же ситуация могла воспроизводиться и в провинции: в случае с Прикамьем она, например, моделируется в отношениях Перми и старых столиц региона — Соликамска и Чердыни; Перми и советской «столицы Урала» — Свердловска.

Дело в данном случае не в особом, исключительном положении Перми. Аналогичные мифы могут быть и в иных региональных культурных центрах. Ситуация, при которой «центр» и «периферия» постоянно меняются местами и функциями, и лежит в основе провинциального мифа. Важнейшая отмеченная нами особенность «культурного самосознания провинции» — постоянное ощущение «границы», «перехода», столкновения времен и культур — делает этот миф чрезвычайно устойчивым и постоянным, воспроизводимым на каждом этапе функционирования национальной культуры.

---

С.И. Дмитриева

## Мифологические представления русского народа в прошлом и настоящем (Былички и рассказы об НЛО)\*

---

**Р**усские мифологические представления наиболее ярко выражены в таком жанре фольклора, как былички. На важность рассказов о персонажах «низшей мифологии» одним из первых обратил внимание М.В. Ломоносов. В черновых заметках к своей «Древней российской истории» М.В. Ломоносов высказал сожаление, что русский народ не создал целостной мифологической системы, подобной древнегреческой. Ученый пытался систематизировать русские мифологические образы, сопоставив их с подобными образами древних греков и римлян<sup>1</sup>. Разыскания М.В. Ломоносова бы-

---

\* Печатается по изданию: *Дмитриева С.И.* Мифологические представления русского народа в прошлом и настоящем (Былички и рассказы об НЛО) // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 97–109.

ли использованы М.Д. Чулковым и М.В. Поповым<sup>2</sup>. Их работы, в свою очередь, послужили основанием для дальнейших исследований в области русских народных верований<sup>3</sup>.

В отличие от других жанров фольклора, былички и побывальщины и в настоящее время являются бытующим жанром. В последние десятилетия значительно увеличилось число их записей. Этот факт исследователи связывают с исчезновением запретов на различные формы верований, в том числе и веры в существование нечистой силы. Если многие годы этот материал игнорировался, то сейчас его собиранию уделяется серьезное внимание экспедициями кафедры фольклора МГУ, Института этнологии и антропологии РАН и др. В результате за сравнительно небольшой срок в русских селах Прибалтики, в Архангельской, Вологодской и Владимирской областях, а также в Сибири было записано несколько тысяч разных быличек и бывальщин. Среди них рассказы о демонических существах — лешем, дьяволе, водяном, русалках; много рассказов о колдунах, оборотнях. Сравнительно активно бытуют былички о порче.

Освобождение общества от давления официального атеизма способствовало, если можно так сказать, настоящему буму в деле собирательства быличек. Так, собирательская работа одного только сибирского фольклориста В.П. Зиновьева дала около 1800 текстов, причем многие мифологические персонажи, представленные в его записях, в свое время не нашли места в указателе быличек, помещенном в книге Э.В. Померанцевой<sup>4</sup>. Чтобы охватить весь материал, В.П. Зиновьев составил собственный указатель сюжетов и бывальщин<sup>5</sup>. Появились новые разделы, отсутствующие в указателе Э.В. Померанцевой — С. Айвазян: «Кикимора», «Вестники», «Предзнаменования», «Небесные силы»<sup>6</sup>.

Необходимо помнить обстоятельство, на которое справедливо указала в своей книге Э.В. Померанцева: рассказывание быличек и бывальщин нередко стимулируется собирателями, и не всегда число записанных мифологических рассказов отражает истинную картину их бытования; еще нужно учитывать и возросший интерес к ним представителей современной науки в лице этнографов, фольклористов и религиоведов<sup>7</sup>. Однако, как ни

оценивать имеющийся материал, факт остается фактом: рост числа записей быличек, безусловно, свидетельствует о том, что этот жанр народного творчества продолжает существовать и в наши дни. Больше того, рассказы о сверхъестественных существах можно услышать не только в деревне, но и в городе. В последние годы участились сообщения такого рода в отечественной прессе и в передачах по телевидению. Конечно, дело не обходится без влияния Запада, где они давно стали привычными. С Запада пришло к нам название одного из распространенных феноменов — «полтергейст».

Попытаемся рассмотреть, насколько публикуемые рассказы о полтергейсте и других проявлениях сверхъестественных сил соотносятся с традиционными русскими быличками и бывальщинами, известными по многочисленным записям в прошлом и настоящем. Несколько лет назад нашу страну облетело сообщение об «отечественном» полтергейсте, появившееся в газете «Труд» от 5 октября 1988 г. Речь шла о невидимом духе, объявившемся в одном из московских общежитий и названном барабашкой. Обнаружил он себя стуком. Девушки, проживавшие в общежитии, наладили контакт с ним, условившись, что один стук означает «да», два стука — «нет». Барабашка угадывал, сколько букв в именах журналистов, который час и т. п. В публикации той же газеты от 19 октября 1989 г. говорилось, что девушки, заявившие о барабашке, исчезли из общежития. Позже они объявились вместе с барабашкой в одном из поселков в Казахстане. Интервью с ними было показано в новогоднем (1 января 1989 г.) выпуске передачи «Очевидное — невероятное». Наряду с журналистами, интервью вели научные сотрудники Отдела теоретических проблем Академии наук СССР. В интервью принимал участие и невидимый «барабашка». На этот раз стук барабашки могли услышать миллионы телезрителей. В дальнейшем барабашка исчез из поля зрения журналистов. Правда, появилось сообщение о том, что девушки были вынуждены уехать из поселка, так как местные жители «записали их в колдуньи». Однако само имя «барабашка» осталось в названии феномена, означающего наш отечественный полтергейст.

Духи, подобные барабашке, нередко проявляют агрессивность по отношению к человеку: ударяют его по голо-



ве, шиплют, разбрасывают и рвут его вещи. Бывают и более серьезные травмы. Этому сопутствует появление неизвестно откуда взявшихся камней и водяных струй в доме, удары током и т. п.

В 1987 г. газеты и журналы опубликовали сообщения о «невидимке в Измайлове» (полтергейсте Савиных), терроризировавшем семью москвичей Савиных<sup>8</sup>. В доме падали столы, стулья, ковры, зеркала, ходили холодуном холодильник, стиральная машина, кровати. Попытки защититься крестным знаменем и святой водой были безуспешны. На слова дух, как правило, реагировал агрессивно. Семья вынуждена была переехать к родственникам, в подмосковный совхоз, но и там начались аналогичные явления. Они продолжались месяц и неожиданно прекратились. Явления полтергейста были зафиксированы многочисленными свидетелями, в том числе и участниками двух отделений милиции.

Подобная история случилась и с семьей Роциных из Подмосковья. В их доме летала кухонная утварь, посуда и т. п. Случаи полтергейста за последние годы зафиксированы и в других местностях. В этом отношении особенно знаменит поселок Енакиево Донецкой области после публикации статьи «Енакиевское диво» (газета «Известия», 26 мая 1987 г.), в которой описывался очередной случай полтергейста, характеризовавшийся еще и тем, что в присутствии одного из членов семьи — школьника К. — в доме самопроизвольно возгорались предметы. Семья была вынуждена уехать из злополучного дома<sup>9</sup>.

На страницах прессы появились сообщения, связанные с историей вопроса о полтергейсте. Один из корреспондентов отметил, что публикация о барабашке в газете «Труд» (19 октября 1988 г.) совпала со столетним юбилеем одного из первых извещений о случае полтергейста, появившегося 21 октября 1888 г. в газете «Нью-Йорк уорлд». В заметке рассказывалось, что на американской ферме в штате Нью-Йорк сестры Фокс слышали настойчивый стук. Мать повезла сестер в ближайший город, где начались их выступления перед публикой. Сестры стали знамениты на весь мир. Во время турне по городам США и Европы они выступали перед зрителями, задававшими вопросы невидимкам, и получали ответы на них при помощи стуков. Эти выступления, как известно, послужили

толчком для увлечения спиритическими сеансами, охватившими высшие сословия многих европейских стран, включая Россию.

Тогда же возникло и название «полтергейст», в буквальном переводе с немецкого означающее «шумный», «веселый» дух. Однако не все знают, что представления о подобных духах имеются и в русской мифологии. Одним из самых распространенных среди русских, как, впрочем, и среди других славянских народов, было представление о кикиморе, хотя название ее варьируется: шишимора, мара, морок, моровица, шишига и т. п.<sup>10</sup> Этим именем обозначали невидимого домового духа, сидящего за печкой. Ночью, когда хозяйка спит, кикимора проказит с веретенами, прялкой и пряжей, если хозяйка забыла осенить все предметы крестом. Нередко кикимору видят прядущей пряжу. Однако, как говорит пословица, «Хоть кикимора и прядет, а рубахи от нее не дожدهшься». Отсюда и насмешка над ленивыми: «Спи, девушка, кикимора за тебя спрядет, а мать выткет»<sup>11</sup>. Если кикимора привидится в переднем углу — быть в избе покойнику. Если кикимора невзлюбит хозяев, начнет греметь коклюшками до тех пор, пока не выгонит их из дома.

Нередко образ кикиморы сливался с образом домового. В словаре В.И. Даля читаем: «Кикимора — род домового, который по ночам прядет, а днем сидит за печью»<sup>12</sup>. В некоторых русских районах кикимору считали женой домового<sup>13</sup>. Домовой, будучи в целом благожелательным к хозяевам духом, рассердившись, начинает проказить, подобно кикиморе: ущипнет, насадит синяков, спрячет какую-нибудь вещь, поднимет шум в доме. «Проделками домового объясняют ненормальные отправления организма, когда “кажется” и когда “блазнит”, то есть неосознательное представляется воочию, или когда “чудится”, и болезненно настроенный слух передает в преувеличенном виде и сдержанный шопот облекает в ясные речи и даже шумные разговоры»<sup>14</sup>.

Двойственная природа домового отмечена В.И. Далем: «Домовой — дух хранитель и обидчик дома; стучит и возится по ночам, проказит, душит ради шутки сонного. Увидеть домового — к беде, к смерти <...> На Иоанна Лествичника (30 марта) домовый бесится; на Ефрема Сирина домового закармливают, покидая ему кашу на загне-

ток»<sup>15</sup>. В представлениях крестьян некоторых местностей образ кикиморы сливается с духами окружающей природы — лешачихами, русалками, полевиками и т. п.

Среди крестьян Архангельской, Вологодской, Пермской и Кировской областей до сих пор сохраняется пове­рье о «шуликонах» («шаликонах», «шилыханах») — мальчишках-пакостниках и шалунах, живущих в заброшенных постройках и пустых сараях, непременно артелями; проделки их не наносят людям существенного вреда<sup>16</sup>. По представлениям крестьян Вятской губернии (сообщение относится к XIX в.), «шаликоны» живут в воде, откуда они выбираются перед Крещением и селятся в безопасных местах<sup>17</sup>. Если «шаликоны» поселятся в доме, выгнать их оттуда под силу только знахарю. В некоторых севернорусских районах, особенно пограничных с коми, рассказы о «шуликонах» переплетаются с повествованиями о «чуди». «Чудь» в преданиях представляется маленькими человечками, выходящими из-под земли через пол­года после цветения ржи. Для уничтожения этой нечистой силы у коми совершался обряд «топтанья чудей», заключавшийся в том, что мужчины на лошадях с гиканьем и шумом скакали по деревне, топча копытами лошадей невидимых человечков<sup>18</sup>. У русских Усть-Цылемского района Архангельской области аналогичный обычай называется «топтанье шишков»<sup>19</sup>. Существуют и другие названия для маленьких духов: «васильки», «артамонки» и т. д. Подобных персонажей славянской демонологии относят к «сезонным демонам», появляющимся только два раза в году из воды и уходящими в воду на Святки (от Сочельника до Богоявления-Крещения, с 24 декабря по 6 января) и в Петровки (с 24 по 29 июня), т. е. в дни зимнего и летнего солнцеворота<sup>20</sup>.

Если «сезонные демоны» относительно безвредны, подобно «шумным», «веселым» духам немецкой мифологии, то этого нельзя сказать о «заложных» (по терминологии Д.К. Зеленина) покойниках, к числу которых народ относит умерших неестественной и преждевременной смертью, утопленников и опойц. Эти покойники, по народным представлениям, продолжают доживать свой век вблизи места своей гибели. Их не разрешалось хоронить на кладбище; им отводилось место на перекрестках дорог. Характерной чертой «заложных» покойников, как счита-

ет Д.К. Зеленин, является их враждебность к живым людям, которым они стремятся вредить, особенно имеющим неосторожность или несчастье встретиться с ними вечером или ночью<sup>21</sup>. Подобные представления отражены в рассказах, которые довелось слышать автору в недавнем прошлом в деревнях Архангельской области. Это рассказы о страшных привидениях, появляющихся на перекрестках и обочинах дорог. Средством спасения от них считались кресты, поставленные в опасных местах. Те же зловещие места, в которых по какой-либо причине не поставили крест, оставались опасными. В одном месте, расположенном недалеко от деревни Малые Нисогоры Мезенского района, видят огромного роста привидение во всем белом.

В материалах, собранных в более позднее время в Читинской и Иркутской областях, содержатся и еще более страшные рассказы о мертвецах, которые являются в местах захоронения, пугая людей; слышатся шум, вой, плач, хохот, пение, топот, стук, звон колокольчиков и т. п.; показывается огромная рука или нога, появляются тройки лошадей. Покойник преследует людей, сдергивает с человека шубу, разрывая ее в клочья. Люди и животные после встречи с таким покойником сходят с ума или умирают<sup>22</sup>.

Судя по современной прессе, подобные рассказы бытуют и в Москве. В одной из газет сообщалось, что энтузиастами создана небольшая самостоятельная группа по изучению необычных феноменов, происходящих на улицах Москвы, главным образом, по ночам. В составе группы двое студентов, физик, рабочий, милиционер. Она анализирует загадочные звуковые, слуховые и зрительные явления, записанные от свидетелей. В интервью с корреспондентом руководитель группы Евгений К. сказал:

*Нас интересуют только улицы. То, что творится в домах, в подвалах, на чердаках, уже не наша епархия. Многие, конечно, на проверку оказывается чепухой. Кому-то что-то померещилось, ну и начинается трезвон. Мы взяли за правило вносить в свою карту те лишь те аномальные явления, которые зафиксированы не менее двух раз на одном месте<sup>23</sup>.*

Группа провела своеобразное картографирование необычных феноменов: на карте Москвы отмечены приуроченность к определенному месту и частота зафиксиро-

ванных явлений. Они распределены неравномерно. Наиболее часто феномены отмечены в районах Таганки, Яузских ворот, переулков вокруг Пятницкой улицы, а также на улицах и переулках в районе улиц Герцена\* и Бронной. Реже они встречаются на Арбате, Полянке и Плющихе. Явления, отмеченные на карте, весьма разнообразны. Например, в районе Сухаревской площади, в Большом Сергиевском переулке, показывается огромный силуэт мужчины ростом до второго этажа. Фигура стоит всю ночь до рассвета, не причиняя никому вреда. В Замоскворечье рассказывают о кошках, которые перебегают улицу от одного дома к другому, свободно проходя сквозь стены. Оказавшийся на их пути может лишиться рассудка. Сам Евгений К. провел типологию необычных явлений, разделив их на четыре группы: первая — просто звуки; вторая и третья — подвижные и неподвижные фантомы, но без звука; к четвертой группе он отнес фантомы озвученные, несущие живым людям наибольшую и нередко смертельную опасность<sup>24</sup>.

Большинство классифицированных феноменов имеет соответствие в традиционных быличках и бывальщинах. Необычными могут показаться переходящие улицу черные кошки, но и они имеют место в традиционных рассказах о колдунах и ведьмах. Например, в одной из быличек рассказывается о том, как ведьма, умирая, передает своих духов (чертей) другой женщине. После смерти колдуньи односельчане видели, как ночью черные кошки переходили от дома умершей колдуньи к дому ее преемницы<sup>25</sup>.

Конечно, полного совпадения старых и новых быличек и быть не может; изменившиеся условия жизни не могли не сказаться на трансформации ряда мотивов. Например, в традиционных быличках привидения нередко появлялись в тарантасе или на тройках с бубенцами<sup>26</sup>. Теперь привидение пользуется автомобилем. Вот как описывает очевидец один из звуковых фантомов на улицах Москвы:

*Мы стоим на перекрестке двух небольших переулков в районе Патриарших прудов. Тихо. Лишь с Садового кольца, до которого рукой подать, время от времени долетает шум пронесшихся ав-*

\* Теперь улица Большая Никитская. — *Примеч. сост.*

*томобилей... Я начинаю напряженно всматриваться. Сперва — ничего. Потом издали доносится звук работающего мотора. Сначала мне кажется, что звук идет со стороны Садовой, но источник его все ближе, и я понимаю, что автомобиль катит по переулку прямо к нам. Машинально я ищу глазами приближающуюся машину. Но улицы пустынные, как и минуту назад... Волна неодолимого страха накатывается на меня. По узкому переулку почти на нас — мы стоим на краю тротуара — движется звук; иначе это описать невозможно... Вот автомобиль — ничем другим это быть не может — замер у двери небольшого особняка. Слышно, как мощный двигатель работает на холостых оборотах. Затем происходят вещи и вовсе заставляющие меня похолодеть. Раздается звук открываемой двери. Спокойные шаги, голос, говорящий что-то (слов разобрать не удается). Шелкает замок в дверце автомобиля, спустя несколько секунд дверь захлопывается. Мотор прибавляет обороты. Машина трогается, и через полминуты последние звуки тают в ночи... Чтобы шок мой был понятнее, надо добавить, что особняк, неподалеку от которого мы дежурируем и напротив которого остановилась машина-невидимка, старожилам известен как «Дом Берии». Здесь жил этот кровавый человек. Однако связано ли напрямую это обстоятельство со странным звуковым призраком, три-четыре раза в месяц появляющимся в переулке, достоверно утверждать сложно<sup>27</sup>.*

О разъезжающих таинственных людях в черном, в черных кадиллаках, не зарегистрированных полицией, сообщается в американской прессе<sup>28</sup>.

Один из самых распространенных персонажей в русских мифологических рассказах — леший. По указателю Э.В. Померанцевой можно судить, что на долю этого образа приходится наибольшее число сюжетов<sup>29</sup>. Примерно такая же закономерность прослеживается и в указателе к быличкам В.П. Зиновьева<sup>30</sup>. Рассказы о лешем наиболее часто встречаются среди быличек о духах окружающей среды и в наших записях, сделанных в районах Архангельской области в 1970—1976 гг.

Леший, по народным представлениям, хозяйничает в лесу. Иногда он может забрести в шинок, подсесть к подвыпившему человеку, неосторожно помянувшему его в разговоре, и даже посетить крестьянский дом, если там его помянут, поэтому крестьяне старались лишний раз не произносить слово «леший». Особенно опасным для общения с лешим считалось сумеречное время. Осторож-

ными нужно было быть в отношении маленьких детей. Жестоко наказывалась мать, если в раздражении сказала ребенку: «Ну тебя к лешему!»; леший мгновенно уносил ребенка к себе. Потом, если матери и удавалось при помощи длительных постов и молений в церкви вернуть ребенка, он до конца жизни оставался больным. Не проходила бесследно встреча с лешим и для взрослых: побывавший у него в гостях или погибал, или заболел неизлечимой болезнью.

Чаще всего леший подшучивал над путником, ехавшим по лесной дороге. Леший прикидывался или знакомым, или родственником этого человека и за разговор заводил его в чашобу. Единственным спасением от лешего было крестное знамение или слова молитвы. Достаточно было произнести слово: «Господи!». В ответ раздавался громкий хохот и слова лешего: «А, догадался!» Нередко жертвой становился подвыпивший человек, если он выпивал предложенную лешим рюмку вина, чтобы опохмелиться. Однако достаточно было сказать: «Господи, ведь я же сегодня не последнюю...», как леший с громким хохотом исчезал.

Рассказы о том, как леший «водил» в лесу тех, кто ходил по ягоды и грибы, больше касаются женщин. В лесу старались ходить по двое, по трое, но и в таких случаях леший иногда добивался успеха, принимая вид товарища, родственника или знакомого своей жертвы. Спасением от него, как и во всех случаях, было произнесение молитвы или крестное знамение<sup>31</sup>.

В сибирских быличках повествуется о том, что леший может показываться женщиной, чаще родственницей того или иного человека<sup>32</sup>. Нужно отметить, что сюжеты, связанные с лешим, в севернорусских и сибирских районах обнаруживают много общего. Помимо упомянутых выше, сходство можно проследить в сюжетах о свадьбах лешего, когда людям слышится свист, пение, звуки колокольчиков; в рассказах о том, как леший пугает топотом, шумом, просит человека дать ему закурить, одаривает подарками, которые дома оказываются мохом, кизяком и т. п. Такое сходство мифологических рассказов северных и сибирских русских объясняется общностью их происхождения: известно, что Сибирь первоначально заселялась выходцами из севернорусских губерний.

Мифологические представления, лежащие в основе быличек и бывальщин, имеют глубокие корни. Рассказы о лешем, отражающие представления о хозяине леса — покровителе зверей, могут быть отнесены к древнейшим видам народной прозы. Возникновение образа хозяина леса относят к эпохе преобладания охотничьего хозяйства<sup>33</sup>.

Хотя фонд сюжетов о лешем обнаруживает немалую устойчивость, в последнее время в нем наметились изменения, больше касающиеся внутреннего содержания быличек. Среди мифологических рассказов, записанных в наши дни, возросла доля повествований, ведущихся от третьего лица, и соответственно упала доля рассказов от первого лица. Это обстоятельство, по-видимому, способствовало трансформации мотивов и образов быличек. В частности, по современным рассказам труднее составить портрет лешего, более выпукло предстающего в записях быличек, сделанных в XIX в. и рассказанных, как правило, от первого лица. Однако и раньше лешего, судя по рассказам о нем, скорее можно было услышать, чем увидеть. Несмотря на то что леший являлся чаще в человеческом образе, его неземное происхождение выдавали необычные черты: отсутствие бровей, одного уха, остроголовость. Нередко он изображался без пояса и без шапки, а если и в шапке, то необыкновенно широкой и большой. Иногда леший являлся седым стариком в белом широком балахоне или без одежды, волосатым, с большой бородой. Характерным признаком лешего, как и других представителей нечистой силы, являются торчащие нечесаные волосы. Часто лешему приписывается огромный (вровень с лесом) рост, правда, он обладает способностью из огромного человека мгновенно превращаться в маленького человечка, вровень с травой. Другой признак лешего — непомерно длинные, до земли руки. Иногда леший имеет зооморфный или антропозооморфный вид. Он может появляться в образе зайца, волка, поросенка, козла, петуха и т. п. Иногда, при человеческом облике лешего, его выдают козлиные ноги или рога<sup>34</sup>.

Столь подробное рассмотрение нами образа лешего объясняется тем, что некоторые портретные черты лешего русских быличек можно увидеть в современных рассказах о снежном человеке, или, как его еще называют, о диком лесном человеке. Некоторые ученые считают его

реликтовым гоминоидом. Ему посвящено немало книг и статей; он стал предметом обсуждения на конференциях и симпозиумах<sup>35</sup>. Собраны многочисленные свидетельства и рассказы о снежном человеке, в частности членами семинара Дарвинского музея, работающего с 1960 г. Возглавляющий семинар Д.Ю. Баянов собирает следы реликтовых гоминоидов, содержащиеся в исторических документах, древней и средневековой мифологии различных народов. Например, в одной из римских хроник рассказывается о живом сатире, который был доставлен императору Сулле. Описание сатира позволяет современным исследователям видеть в нем снежного человека<sup>36</sup>. Подобные сопоставления проводились в отношении дивов, упоминающихся в «Слове о полку Игореве» и в поэме Низами «Искандер-Намэ», а также в отношении ряда мифологических персонажей: фавнов и сатиров греческой мифологии, алмастов кавказских преданий, леших русских быличек и бывальщин, йетти гималайских преданий.

Действительно, портрет снежного человека многими чертами напоминает лешего. Как следует из большинства рассказов, снежный человек предстает мужчиной очень высокого роста (от 2 до 3 м), густо заросшим шерстью, с развитой мускулатурой, горящими глазами, непропорционально длинными руками. Особенно важна в характеристике облика снежного человека его остроголовость, на которую указывают большинство источников о нем<sup>37</sup>. Именно эта черта в демонологических представлениях считается одной из основных в характеристике многих представителей нечистой силы, в том числе и лешего<sup>38</sup>. Подобно лешему, снежный человек внезапно появляется перед путником, вызывая ужас и оцепенение, и также неожиданно и быстро исчезает, поражая легкой, почти летящей походкой. В пользу правомерности сравнения этих двух персонажей служит тот факт, что, несмотря на многочисленные поиски останков и лежищ снежного человека, усилия исследователей не увенчались успехом. До сих пор нет четкой фотографии снежного человека<sup>39</sup>.

В пользу правомерности сравнения образов лешего и снежного человека говорит фантастичность некоторых рассказов о последнем. Например, в 1988 г. газеты и жур-

налы опубликовали сообщение о встрече со снежным человеком группы школьников на одном из озер Кольского полуострова (Мурманская обл.). Если при первой встрече дети, по их рассказам, видели существо, по всем признакам схожее со снежным человеком (как он характеризуется в большинстве рассказов о нем), то при встрече с ним следующим летом на том же месте рассматриваемый персонаж предстает в их описании в ином, более фантастичном виде:

*Спустя два дня после приезда ребят на берег ручья Саша Приходченко вечером не стал заходить в избушку, а прилег под домиком у входа. На другом берегу внезапно возникли две человеческие ноги, густо покрытые светло-серыми волосами. Перепрыгнули ручей и стали обходить избушку. Стараясь понять, кому принадлежат эти ноги, Саша припал к самой земле и удивился, что ноги почему-то не кончаются.*

А затем одним прыжком влетел в дверь: «Здесь живет волосатый великан»<sup>40</sup>.

С точки зрения Б.Ф. Поршнева, снежный человек — неандерталец, сохранившийся в труднодоступных местах обитания<sup>41</sup>. Так же считают зоологи упоминавшегося выше семинара Дарвинского музея. Нельзя игнорировать и тот факт, что многие рассказы о снежном человеке имеют характер свидетельских показаний очевидцев; на первый взгляд в них нет ничего фантастичного и сверхъестественного, кроме некоторых незначительных, с точки зрения неискушенного человека, деталей. Как уже говорилось, подобные черты свойственны и многим фольклорным рассказам о лешем. Так, среди мифологических рассказов финно-угорских народов (хантов и манси) выделяются рассказы о лесном человеке, который характеризуется в них как человекоподобное существо, только обросшее шерстью и очень высокого роста.

Именно эти рассказы зачастую используются для доказательства реального существования снежного человека. Однако Ю.Г. Рочев — собиратель и исследователь коми-преданий — хотя и выделяет предания о лесном человеке, считает, что лесное существо коми-преданий «во многом напоминает мифологический персонаж коми-легенд — лешего. Например, он также крадет женщин себе в жены, обладает способностью останавливать на расстоянии лодки, плывущие по реке. Однако отличается от ле-

шего принципиально и даже противопоставляется ему. Так, встреча с ним всегда случайна, а не является результатом его происков; после него в лесу остаются четкие отпечатки босых ног, тогда как леший не оставляет за собой никаких материальных следов пребывания рядом с человеком. Если леший — продукт мифологического, в конечном итоге религиозного, сознания, то мохнатый человек — это плод фантазии, вымысла»<sup>42</sup>. Однако более тщательный сравнительный анализ подобных коми-преданий с аналогичными преданиями восточных угров (хантов) позволил автору прийти к заключению, что, «возможно, образ лесного человека — это очень сильно трансформированный образ коми-лешего, утратившего черты былой своей определенности»<sup>43</sup>.

Говоря о соотношении образов лешего и снежного человека, важно помнить и то обстоятельство, что леший нередко предстает в быличках не только сверхъестественным существом, но и вполне реальным земным человеком. Особенно часто, как отмечалось, он любит принимать образ простого русского мужика-крестьянина: просит закурить, предлагает опохмелиться и т. п. Не нужно забывать также и о большой способности лешего, как и других представителей потусторонних сил, к метаморфозам в зависимости от изменившихся условий. В таком случае образ снежного человека — одна из личин лешего.

Представляется, что в решении вопроса о происхождении снежного человека правы те исследователи, которые считают, что утверждать о его реальном существовании можно после того, как будут найдены его останки или хотя бы следы его лежбища.

Заслуживает внимания и тот факт, что некоторые исследователи ставят снежного человека в один ряд с феноменами НЛО и другими «чудесами XX века». В некоторых НЛОнавтах, как их изображают «очевидцы», легко узнать очень высокое, остроголовое, мохнатое существо с непомерно длинными руками, знакомое нам по рассказам как о снежном человеке, так и о лешем.

Упомянув НЛОнавтов, мы коснулись, пожалуй, самой обширной области, связанной с «чудесами XX века». В настоящее время энтузиастами и специальными научными центрами накоплены сотни тысяч сообщений и сви-

детельских показаний, десятки тысяч фотографий неопознанных летающих объектов — НЛО. Исследованием НЛО занимаются десятки формальных и неформальных групп в Москве, Санкт-Петербурге, Киеве, Харькове, Новосибирске, Томске, Петрозаводске, Нижнем Новгороде, Львове, Туле, Владивостоке, Баку, Тбилиси, Таллинне, Вильнюсе и других городах<sup>44</sup>. На бывшей ВДНХ (ныне Всероссийский выставочный центр) создана постоянно действующая экспозиция НЛО (в павильоне «Космос»). Среди ее посетителей немало очевидцев НЛО, оставляющих свои свидетельства в книге отзывов. Так же многочисленны интервью, статьи и книги, посвященные НЛО.

Исследователи связывают с НЛО разнообразные феномены, в первую очередь, это летающие объекты, имеющие вид образований геометрической формы, неподвижные или перемещающиеся по различным траекториям (треугольники, кубы, шестиугольники, сигарообразные и, наконец, форма знаменитых тарелок). Крупнейший специалист в области уфологии Д. Киль помимо объектов, которые он назвал «твердыми», выделяет объекты «мягкие», не имеющие означенной физической формы и меняющие свою конфигурацию на глазах у зрителей. Так, несколько светящихся объектов объединяются в один большой и наоборот, причем каждый из образовавшихся маленьких объектов улетает в определенном направлении<sup>45</sup>.

С НЛО связывают также явления другого рода — рассказы контактеров, людей, находящихся, по их утверждениям, в контакте с пилотами НЛО или другими инопланетянами; случаи полтергейстов — привидений, призраков, монстров. Некоторые исследователи, в том числе и упомянутый Д. Киль, связывают с НЛО немало свидетельств мифологической, религиозной и теософской литературы, в которых говорится об ангелах, гномах, эльфах и тому подобных *элементалах* (в теософской литературе *элементалы* — низшие духи, духи природы). Нас интересует именно эта часть феноменов, связанных с НЛО. Знакомство с последними показывает, что многие «чудесные» рассказы об НЛО имеют непосредственное отношение к традиционной мифологии. В прессе появилось сообщение о том, что на берегах водоема после призем-

ления НЛО жители окрестных деревень видели необычное существо с большой головой<sup>46</sup>. Своими чертами оно напоминало водяного, который в быличках чаще изображался в антропоморфном образе. Нередко его представляли косматым, поросшим тинной существом с короткими ногами или в образе человека с лапами вместо рук, с хвостом и т. п.<sup>47</sup>

Нередко образы НЛОнавтов, по рассказам «очевидцев», весьма напоминают чертей и прочих представителей нечистой силы. Это существа с рогами, с шестипалыми конечностями, маленькие человечки с большой шарообразной головой и без лица или вообще без головы, человечки-химеры с лицами, напоминающими крысиные морды. Наиболее часто встречающаяся черта в характеристике пришельцев — необыкновенно длинные ноги и руки до колен. Некоторых пришельцев видят с крыльями за плечами. Напомню, что крылатым нередко представлялся черт.

Образ черта самый сложный среди русских мифологических персонажей; в нем помимо народной крестьянской основы прослеживаются более поздние наслоения, связанные с литературными влияниями, включая христианскую литературу. Понятие черта является родовым по отношению к видовым понятиям лешего, водяного, домового и тому подобных представителей потустороннего мира. В народе существовало понятие водяного черта, лесного черта и т. д. В силу этих обстоятельств образ черта особенно многолик, он впитал в себя черты многих мифологических персонажей<sup>48</sup>.

Однако имеются характерные черты портрета, свойственные только ему. Один из таких образов — «черный человек» или «человек в черном». Правда, чаще этот образ можно встретить в художественной литературе, достаточно вспомнить «Черного человека» С. Есенина. Однако и в крестьянском творчестве он имеет место, возможно, не без влияния литературы. Образ «человека в черном» присутствует в современных рассказах, связанных с полтергейстом и НЛО. Так, в упоминавшейся уже статье «Невидимка в Измайлове (Полтергейст Савиных)» описание начиналось с того, что дети Савиных, оставшись одни в доме, услышали звонок в дверь. В дверной глазок они увидели мужчину с черными усами, в черном пальто, с

черным чемоданом в руках. И хотя дверь ему не открыли, в квартире начались чудеса, свойственные феномену полтергейста<sup>49</sup>.

«Человек в черном» — частая причина полтергейстов в западном мире. Возможным участием таинственных «людей в черном» в различных диверсиях и убийствах заинтересовалось Управление стратегических служб, а также прочие разведывательные и контрразведывательные службы как в США, так и в других странах<sup>50</sup>. Любопытно, что с диверсией (поджогом) связана одна из севернорусских быличек о черте, принявшем облик «человека в черном», приведенная в книге С. В. Максимова. В ней повествуется о деревенском парне, слышавшем добрым и хорошим, зажиточным человеком. Но вдруг ни с того ни с сего он начал пьянствовать, а кончил тем, что поджег родную деревню. Когда его поймали на месте преступления, он объяснил свой поступок тем, что какой-то «человек в черном» сначала попросил закурить, а потом подвел его с огнем под чужую крышу. Выслушав провинившегося, народ всем миром решил, что парня «черт попутал», и оправдал его<sup>51</sup>.

Среди рассказов об НЛО выделяется серия, повествующая о связях инопланетян (в широком смысле — НЛОнавтов) с земными женщинами или, наоборот, женщин НЛОнавтов с земными мужчинами. В большинстве повествований говорится о том, что НЛОнавты приглашают избранных на космический корабль, причем появление пришельцев часто сопряжено с ярким сиянием, исходящим от летающих объектов или самих пришельцев. В ноябре—декабре 1989 г. по телевидению неоднократно демонстрировался фильм «НЛО: необъявленный визит». В одном из сюжетов рассказывалось об истории, происшедшей с женщиной из подмосковного пос. Щелково. В интервью корреспонденту 35-летняя женщина поведала о том, как в бессонную ночь она увидела на балконе яркую вспышку света. Неожиданно с нее спало одеяло и она увидела перед собой мужчину. В ответ на просьбу корреспондента описать пришельца женщина ответила, что она видела его нечетко, но запомнила необычные черты: очень большие круглые глаза, четырехпалые конечности рук и ног<sup>52</sup>. Подобные черты свойственны многим портретам дьявола.



Подчеркну то обстоятельство, что женщина сначала увидела яркий свет, а затем неожиданного пришельца. Именно это обстоятельство имеет аналогии в распространенных в некоторых русских областях быличках об огненных змеях. В быличках рассказывается о том, как к женщинам или мужчинам, сильно скупающим и оплакивающим умершего супруга, летает «огненный змей», рассыпаясь над домом искрами. Огненный змей, по народным представлениям, — это дьявол, являющийся в образе отсутствующей жены или мужа. О широком распространении таких быличек в Вологодской губернии в XIX столетии писал С.В. Максимов<sup>53</sup>. В среднерусских районах огненные змеи называются нередко летунами. Рассказы о летунах неоднократно доводилось слышать автору во время экспедиционных работ во многих деревнях Владимирской области<sup>54</sup>. Явление змея в быличках очень напоминает явление инопланетян в рассказах об НЛОнавтах.

Подобные былички можно связать с многочисленными легендами об инкубусах и суккубах — разнообразных бесах, посещающих, согласно легендам, одиноких женщин и мужчин. Особенно много таких рассказов содержится в житиях святых и других произведениях христианской литературы, отразивших историю борьбы христианства с язычеством. В свою очередь, многочисленные указания на блудную склонность дьявола коренятся в древнейших религиозных представлениях народов о возможности интимной связи богов с земными женщинами и мужчинами. Об этом повествуют античные мифы. От богов вели свою родословную не только греческие и римские эпические герои, но и знаменитые люди, например Пифагор, Цезарь. Конечно, боги удостаивали своим вниманием немногих; гораздо чаще в роли искусителей выступали более мелкие демоны и бесы. От связи с ними также могут родиться дети — уродливые существа, пополняющие армию нечистой силы. Вот как описывается такая связь в одной из севернорусских быличек:

*«И начинают замечать соседи, что баба-вдова иногда делается на положении беременной, а то и опять ничего не заметно, нет никаких перемен. И дивятся в то же время, как она со всякой работой справляется: летом выходит в*

*поле одна, а делает за троих. И убеждаются в преступной связи тогда, когда начнет баба худеть и до того исхудает, что останутся только кожа и кости. Прозорливые соседки видят даже, как летает в избу нечистый в виде огненного змея, с клятвою утверждают, что на глазах у всех влетел бес в трубу и рассыпался огненными искрами над крышей»<sup>55</sup>.*

С такими быличками можно сопоставить те рассказы об НЛОнавтах, в которых повествуется о случаях беременности и рождения детей от инопланетян. В архиве американского писателя Бада Хопкинса, заинтересовавшегося подобными историями, насчитывается более 4000 свидетельств. Женщины, контактирующие с НЛОнавтами, не стеснялись признаваться исследователю в своих связях. Хопкинсу приходилось слышать удивительные подробности. Например, одна из женщин рассказала ему, что в течение нескольких лет ее посещало некое человекоподобное существо с непропорционально большой головой и огромными глазами. В результате женщина неоднократно беременела. У нее даже родилась дочь, но не здесь, а на другой планете. Во время одного из путешествий на эту планету ей удалось увидеть свою дочь<sup>56</sup>.

Среди рассказов выделяются повествования, в которых также говорится о связи с инопланетянами, но имеющей иные последствия. Например, в нашей прессе появилось сообщение о необычных явлениях в селе Дибич близ г. Шумена в Болгарии. В доме семьи Чапразовых слышалось постукивание, грохот, топот, шум — настолько сильные, что соседи теряли покой. Потом заметили, что эти явления каким-то образом связаны с дочерью Чапразовых Фатимой. Врачи, которым показали Фатиму, не обнаружили явных отклонений в ее психике. Но учителя и подруги отмечали необычность ее поведения: иногда девочка сильно бледнела, хотя взгляд ее при этом оставался осмысленным. Она старалась натянуть что-нибудь на голову, будто пытаясь укрыться от кого-то. Потом ее тело приходило в движение, словно под действием мощных толчков; двое старшекласников не могли удержать ее. Когда припадок проходил, девочка еще несколько минут лежала без сознания. Однажды она увидела источник овладевшей ею силы: это существо ростом более 2 м, покрытое белой шерстью, с огромными глазами. Говорило оно телепатически. С тех пор девочка общалась не толь-

ко с ним, но и с другими «инопланетянами». Потом к ним добавились души умерших<sup>57</sup>.

По многим чертам это повествование имеет точки соприкосновения с фольклорными рассказами о ведьмах и их связях со сверхъестественными существами. Согласно народным поверьям, ведьмы и колдуны своей силой обязаны тем демонам (чертям), которые находятся у них в услужении: чем их больше, тем сильнее тот или иной колдун или колдунья. Представление о том, что колдуны имели в своем распоряжении пару или больше чертенят, существовало во многих русских районах. Особенно ярко такие воззрения сказались в рассказах о смерти колдунов, которые, как считалось, не могли отойти в мир иной, не передав своих помощников другому человеку.

Многочисленны также былички о порче, где главными действующими лицами предстают колдуны. Судя по обширным материалам, содержащимся в архивах Русского этнографического музея (АРЭМ), Русского географического общества (АРГО) и др., вера в возможность порчи (колдовства) была широко распространена, в той или иной степени дожив до наших дней. О ее живучести автор может судить по собственным экспедиционным наблюдениям в разных районах нашей страны: на Кубани, в Верхнем Поволжье, Вологодской и Архангельской областях.

Из записанных нами рассказов наиболее оригинальными представляются былички о порче (Архангельская область). Это былички об икоте и икотниках, как именовали колдунов, насылающих особый вид порчи — икоту.

В рассказах об икоте последняя нередко представляется существом, способным принимать облик животного, а иногда и маленького человечка. Поселяясь в человеке, она заставляет его совершать несвойственные ему раньше поступки, например непристойно ругаться в самые неподходящие моменты. Еще чаще с икотой появляются в человеке непомерные желания, направленные на еду вообще или на какой-то определенный вид пищи. Нередко икота заставляет человека пить вино. Бывают икоты, не дающие человеку работать. Немало рассказов о говорящих икотах, о том, что заболевший во время приступа болезни начинает говорить не своим голосом, а голосом икоты. Чаще всего это непристойная брань, за которую больной извиняется после приступа, или бессвязные фра-

зы, непонятные для собеседников. Но иногда икоты предстают в рассказах способными говорить и вполне осмысленные фразы, указывая, например, на колдуна, насылавшего порчу<sup>58</sup>.

В русских районах Мезени и Печоры существовало представление о «знатливых», которых винили в насылании порчи и которые могли и излечивать эти болезни; все это они делали с помощью духов. «Знатливые» русских имеют много общего со «знатками» коми. Те и другие были искусны в гаданиях, только они могли отыскать украденный предмет, их положено было приглашать на свадьбы в качестве сторожей. Исследователи связывают «знатких» коми с волхвами, с которыми в свое время боролся Стефан Пермский. В волхвах, как и в кудесниках, ученые видели шаманские черты<sup>59</sup>. В практику шаманства уходит корнями и искусство колдуна, насылающего болезни. Шаманство, как известно, основано на представлении, что во время камлания дух или духи вселяются в шамана, в то время как душа его уходит из тела. Все предсказания шамана приписываются не ему, а вошедшим в него духам<sup>60</sup>.

Живучести народных представлений о духах способствовало несомненное сходство больных, подвергшихся порче, с бесноватыми, описываемыми в Библии. Одержимость была эпидемическим явлением в период раннего христианства, а изгнание демонов — особым даром христиан, которым Христос говорил: «Именем моим будете изгонять бесов». Жития святых также содержат рассказы об исцелении бесноватых. Рассматриваемое нами явление отразилось и в древнерусской литературе, например в «Повести о бесноватой жене Соломонии» XVII в. — поповне с р. Сухоны, нашедшей исцеление от «демона в утробе» у гроба святого Прокопия<sup>61</sup>. Нужно заметить, что священники, считавшие своим долгом борьбу с проявлениями язычества, терпимо относились к бесноватым и даже брались лечить их молитвами и воскурениями.

В рассказах о порче с наибольшей яркостью сказались народные представления о трагических последствиях столкновений с потусторонними силами. В большинстве быличек присутствует мысль, что встреча с лешим, водяным, привидением кончается тяжелой болезнью и преждевременной смертью. Не менее опасны, судя по

рассказам, встречи с НЛОнавтами. Например, один из претендентов на полет в космос — Павел Мухортов, интересующийся уфологией, в своем интервью обратил внимание корреспондентов на отнюдь не безобидные последствия столкновений с НЛО.

Известны случаи, когда контактеры (в их числе летчики) умирали от тяжелых болезней, в США летчиков, видевших НЛО, отстраняют от работы. Подмечено, что и многие уфологи страдают заболеванием крови<sup>62</sup>. При Институте физкультуры в Москве была создана специальная лаборатория для оказания врачебной помощи людям, пострадавшим от феноменов НЛО.

Заслуживают внимания воззрения на этот вопрос представителей православного духовенства. В пилотах НЛО, явлениях полтергейста священнослужители видят духовные существа, издавна известные человечеству. В одной из брошюр, издаваемых в серии «Не участвуйте в делах тьмы», читаем:

*«Не связанные конкретной физической оболочкой, духовные существа могут принимать самый различный вид, но всегда тот, который люди в меру их развития готовы воспринять. Так, в сороковые годы нашего века, когда человечество уже психологически было подготовлено к межзвездным полетам и встречам с «марсианами», появились первые НЛО. Как ни захватывающи рассказы об их появлении, как ни головокружительны перспективы «контактов», но сами НЛО и их «пилоты» — все те же древние лукавые существа, которые морочили головы нашим предкам в виде уродцев с рожками и копытцами, а теперь являются их просвещенным потомкам во всеоружии «последних достижений межпланетной космической техники». Многие западные исследователи уже оставили гипотезы о внеземном происхождении НЛО. Они решили заняться не самими бесконечно ускользающими объектами, а последствиями, которые оказывают на человека контакты с ними. Постепенно от трудов по космической технике они добрались до творений святых отцов Православной Церкви о духовном мире, о психофизических явлениях, о взаимопроникновении двух этих миров»<sup>63</sup>.*

Среди рассказов об НЛО можно выделить группу таких, в которых встречи с инопланетянами не влекут за собой негативных последствий, а, наоборот, по словам рассказчиков, приносят здоровье и счастье. Приведем рас-

сказ художницы-москвички Валентины Васильевой, выставка картин которой состоялась в феврале 1990 г. в Знаменском соборе на Варварке. На выставках художница встречается с посетителями, посвящает их в историю своих взаимоотношений с инопланетянами. Неоднократно предоставляло ей эфир и радиовещание. По ее словам, она вошла в контакт с внеземной цивилизацией, расположенной на Сатурне. Она сама стремилась к установлению контактов и однажды ночью на фоне окна увидела сначала высокую женскую фигуру, а потом светящуюся летающую тарелку, откуда женщина и появилась. Впоследствии В. Васильева договорилась о встречах с контактерами в одном из подмосковных лесов. О времени контакта пришельцы дают знать с помощью особого знака в виде двух перекрещивающихся квадратов. Разговор идет телепатически. В. Васильева начала рисовать, хотя до этого не держала в руке кисти, будучи по профессии радиоинженером. Однако рисует она необычно, как бы не сама, а так, будто ее рукой кто-то водит. На картинках изображены инопланетяне, похожие на земных людей, но с необычно длинными, узкими лицами, с очень большими грустными глазами. Иногда лицо занимает пространство от земли до неба, а от подбородка идут лучи, падающие на землю, на которой изображены деревня, поле, лес.

На вопрос, почему именно ее выбрали инопланетяне для связи, В. Васильева ответила, что выйти на контакт захотела она сама, но как предпосылку осуществления ее желания можно рассматривать предрасположенность ее бабушки к знахарству и ясновидению. У нее самой проявлялись такие же способности; она могла лечить больных и находить пропавших людей. Однако пришельцы запретили ей лечить, сказав, что ей суждено проповедовать с помощью картин. По словам В. Васильевой, пришельцы открыли ей многие тайны мироздания, прежних цивилизаций; сообщили, в частности, что и сейчас на земле много контактеров с инопланетянами, а вскоре их станет еще больше. Во время контакта, после того как В. Васильева видит упоминавшийся уже знак, она чувствует, как голову ее охватывает обруч, и нередко падает в обморок. При появлении пришельцев она чувствует оцепенение в теле. Однако впоследствии В. Васильева испытывает прилив энергии, удесятерение сил.

Рассказ В. Васильевой многими чертами связан с традиционными мифологическими рассказами о проявлении сверхъестественных сил «со знаком плюс», т. е. сопровождаемых исцелением, просветлением и т. п. В фольклористике эти рассказы выделяют в группу легенд или преданий, отличая их от быличек, в которых потусторонние силы представлены «со знаком минус».

Рассмотрение современных рассказов о встречах со сверхъестественными существами свидетельствует о том, что наряду с традиционными формами бытования этих сюжетов (быличками) в настоящее время широкое распространение получили рассказы о феноменах НЛО. Сравнение тех и других между собой обнаруживает их несомненное сходство, что позволяет предположить некий общий источник их формирования.

Православная церковь считает этим источником дьявола (сатану) и его многочисленных слуг — бесов. Главное их свойство — способность менять свой облик в зависимости от обстоятельств. Отсюда многообразие принимаемых ими образов. Однако цель неизменна — свратить человека, сделать его слугой дьявола.

С точки зрения ученых, занимающихся проблемами НЛО, источник рассказов об этих феноменах — во внеземных цивилизациях.

Не претендуя на исчерпывающее раскрытие проблемы, смеем надеяться, что в нашей работе мы смогли указать на значимость темы и необходимость привлечения материалов по этнографии и фольклористике при изучении вопросов, связанных с уфологией.

### Примечания

- 1 Будилович А. М. В. Ломоносов как натуралист и филолог. СПб., 1869. С. 7. Подробнее об этом см.: Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1958. С. 88.
- 2 Чулков М. Д. Словарь русских суеверий (во втором издании «Абевера русских суеверий»). М., 1780; Попов М. В. Краткое описание славянского баснословия. М., 1768.
- 3 Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М., 1957. С. 5.
- 4 Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 155.

- 5 Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 305.
- 6 Там же.
- 7 Померанцева Э. В. Указ. соч. С. 155.
- 8 Ленинское знамя. 1987. 14 июля; Московский полтергейст: Сб. статей / Под ред. Ф. Ю. Зигеля. М., 1983.
- 9 Рыжов Э. Буйство духов // Наука и религия. 1989. № 4. С. 33.
- 10 Максимов С. В. Нечистая — Неведомая сила // Собр. соч. СПб. Б. г. Т. 18. С. 65; Токарев С. А. Указ. соч. С. 13.
- 11 Максимов С. В. Указ. соч. С. 56.
- 12 Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1881. Т. 2. С. 107.
- 13 Померанцева Э. В. Указ. соч. С. 112.
- 14 Максимов С. В. Указ. соч. С. 43.
- 15 Даль В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 466.
- 16 Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива РГО. Пг., 1914. Вып. 1. С. 412.
- 17 Там же. С. 264.
- 18 Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми (XIX — начало XX в.) // Труды Ин-та этнографии. М., 1958. Т. 45. С. 319.
- 19 Там же.
- 20 Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии: Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв. (к 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 290.
- 21 Зеленин Д. К. Древнерусский языческий культ «заложных покойников» // Изв. Рос. академии наук, 1817. Т. 11. С. 401 (Сер. 8).
- 22 Мифологические рассказы русского населения... С. 318—319, 383—412.
- 23 Панасенко С. Призраки на улицах Москвы // Альманах «Не может быть» (Приложение к газете «Побратим»). 1990. Ноябрь. С. 1.
- 24 Там же.
- 25 Максимов С. В. Указ. соч. С. 111.
- 26 Мифологические рассказы русского населения... С. 402—404.
- 27 Панасенко С. Указ. соч. С. 1.
- 28 Киль Джон А. Операция «Троянский конь» // Наука и религия. 1990. № 4. С. 19.
- 29 Померанцева Э. В. Указ. соч. С. 167—171.
- 30 Мифологические рассказы русского населения... С. 305—307.
- 31 Архив Ин-та этнологии и антропологии РАН. Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1971 г. Полевые заметки С. И. Дмитриевой.
- 32 Мифологические рассказы русского населения... С. 15.
- 33 Подробнее см.: Токарев С. А. Указ. соч. С. 80; Померанцева Э. В. Указ. соч. С. 33 и сл.; Толстой Н. И. Указ. соч. С. 300 и др.
- 34 Мифологические рассказы русского населения... С. 10.
- 35 Поршнев Б. Ф. Современное состояние вопроса о реликтовых гоминоидах. М.: Всес. ин-т научн. и технич. информации (ВИНИТИ). 1963. С. 181; Пушкарев В. Новые свидетельства // Техника молодежи. 1978. № 6; Наука и религия. 1965. № 4; 1968. № 4; 1976. № 6; 1989. № 12; 1990. № 2 и др.
- 36 Трахтенгерц М. И снова снежный человек // Наука и религия. 1989.

- № 12. С. 48.
- 37 *Баянов Д.* Великаны высоких широт // Там же. 1990. № 12. С. 16.
- 38 *Толстой Н.И.* Указ. соч. С. 308.
- 39 *Непомнящий Н.* Откликнись, Афоня! // Юный натуралист. 1990. № 2. С. 22.
- 40 Там же. С. 51.
- 41 *Поршнев Б.Ф.* Указ. соч.
- 42 Коми легенды и предания / Вступ. статья, составление, примечания и перевод Ю.Г. Рочева. Сыктывкар, 1984. С. 15.
- 43 Там же. С. 16.
- 44 НЛО. Миф или реальность. Свидетельства очевидцев и прессы / Сост. А.Б. Малыхин, А.Н. Поярко, Г.А. Широков. М., 1989. С. 14.
- 45 *Киль Джон А.* Указ. соч. С. 20.
- 46 *Трахтенгерц М.* Указ. соч. С. 48.
- 47 *Кагаров Е.Г.* Религия древних славян. М., 1918. С. 15; *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 85.
- 48 *Толстой Н.И.* Указ. соч.
- 49 Ленинское знамя. 1987. 14 июля; Тюменский комсомолец. 1987. 25 окт.
- 50 *Киль Джон А.* Указ. соч. С. 13.
- 51 *Максимов С.В.* Указ. соч. С. 13–14.
- 52 Говорит и показывает Москва. 1990. № 48. 2 дек. Фильм «НЛО. Не-объявленный визит» (IV программа).
- 53 *Максимов С.В.* Указ. соч. С. 25.
- 54 *Дмитриева С.И.* Современное состояние традиционного фольклора // Традиционный фольклор Владимирской деревни. М., 1972. С. 57–58.
- 55 *Максимов С.В.* Указ. соч. С. 24.
- 56 Гуманоиды подают голос. Похищение Кэти Дэйвис // Рабочая трибуна. 1990. 17 февр.
- 57 Феномен дома Чапразовых // На грани невозможного. Рига, 1990. С. 6.
- 58 Подробнее о этом см.: *Дмитриева С.И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 87.
- 59 *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Л., 1928. С. 71, 83–85; *Зеленин Д.К.* Идеология сибирского шаманства // Изв. АН СССР. Отделение общественных наук. 1935. № 8. С. 724. (Сер. 7).
- 60 *Зеленин Д.К.* Идеология сибирского шаманства. С. 782.
- 61 *Кушелев-Безбородко Г.* Памятники старинной русской литературы. СПб., 1860. Вып. II.
- 62 Дибиви дибеве кажажж // Попутчик. М., 1990. С. 7.
- 63 *Шевкунов Г.* Не участвуйте в делах тьмы. М., 1990. С. 8.

---

*В.И. Санаров*  
**НЛО и НЛОнавты в свете  
 фольклористики\***

---

**М**

ассовому советско-му читателю хорошо знакомы термины НЛО (неопознанные летающие объекты), УФО (английский термин для НЛО) и «летающие тарелки» (популярный термин для НЛО). Сведения о них публиковались в газетах<sup>1</sup> и научно-популярных журналах<sup>2</sup>. Предлагались различные теории, авторы которых пытались объяснить, что же такое НЛО: неопознанные явления природы<sup>3</sup>, инопланетные пришельцы или их зонды<sup>4</sup> или просто вымысел<sup>5</sup>. В свое время проблемой НЛО серьезно занимались в США. Созданная по инициативе ВВС США программа по изучению неопознанных летающих объектов, известная под названием Проект «Синяя книга», после 22 лет своего существо-

---

\* Печатается по изданию: *Санаров В.И.* НЛО и энлонавты в свете фольклористики // Советская этнография. 1979. № 2. С. 142–154.

вования была официально завершена в декабре 1969 г. признанием того факта, что никакой проблемы НЛО не существует: все известные случаи наблюдений НЛО либо квалифицируются как мистификация и сознательный обман со стороны «очевидцев», либо поддаются идентификации как известные явления (атмосферное электричество, метеорологические явления, иллюзии и т. п.)<sup>6</sup>.

Проблеме НЛО до сих пор уделяется довольно пристальное внимание. Рассматриваемая в различных аспектах современной науки и техники, эта проблема, однако, не была еще предметом исследования как объект фольклористики. Тем не менее она имеет к фольклору самое непосредственное отношение: большинство сведений об НЛО основано на устных рассказах очевидцев. Число сообщений о якобы имевших место встречах с «летающими тарелками» и даже с НЛОнавтами\* (экипажами НЛО; другие термины: уфонавты, гуманоиды) продолжает неизменно расти. Зарегистрировано несколько сот тысяч рассказов о наблюдениях НЛО. Эти сведения тщательно собираются и анализируются<sup>7</sup>.

Поскольку сообщения очевидцев хорошо документированы, это дает возможность их всестороннего анализа. Однако в данной статье мы не будем рассматривать вопрос о достоверности этих сообщений, вопрос о реальности самих НЛО; нас будет интересовать лишь повествовательная сторона с точки зрения фольклористики, т. е. устные рассказы об НЛО и НЛОнавтах как таковые.

Прежде всего охарактеризуем кратко объект нашего исследования. Это рассказы о встречах людей с таинственными летающими объектами и антропоморфными существами, которые якобы на них летают. Иногда это просто «что-то летит и светится». Чаще это объект круглой или цилиндрической формы («сигара»). В классической форме «летающая тарелка» — это вращающийся дисковидный объект с куполом наверху, окаймленный разноцветными мигающими огнями<sup>8</sup>. При посадке этих объектов на Землю видят внутри их или около них «людей».

Рассказ о встрече с НЛО или НЛОнавтами — это своеобразный отчет очевидца, свидетельское показание о странном, таинственном случае, нарушившем течение

\* В оригинале данный термин пишется как «энлонавты». — *Примеч. сост.*

нормальной жизни. За редким исключением это всегда документированный рассказ с указанием определенного лица, даты и времени события, места наблюдения, иногда с зарисовкой увиденного.

Уже это одно, на наш взгляд, позволяет отнести рассказы о встречах с НЛО к жанру нескладочной прозы — мемуарам, в частности, характеризовать их как былички. Быличка — это рассказ о конкретном случае, связанном с определенной местностью и с определенными лицами. «Своеобразие формы былички определяется тем, что это рассказы о столкновении человека с потусторонним миром, рассказы не только о чем-то необыкновенном, но и необъяснимом и страшном»<sup>9</sup>.

Этим своеобразием отличаются и рассказы об НЛО. Рассказчик стремится подчеркнуть невероятность случившегося<sup>10</sup>.

Необычность явления подчеркивается и описанием чувства страха. Рассказчица, например, сообщает, как она была перепугана «абсолютно ирреальным характером излучаемого света» НЛО, «охвачена сильным и “ненормальным” страхом, смешанным с “замешательством”, словно она видела нечто такое, чего не должна была [видеть]»<sup>11</sup>.

Элемент страха часто присутствует в рассказах об НЛО, дается конкретное описание этого чувства в определенный момент наблюдения, иногда с подобными симптомами<sup>12</sup>:

*Когда я увидела это, то очень перепугалась, я подумала, что с нашим домом должно было что-то случиться»<sup>13</sup>.*

*Когда мы увидели его так близко, нас охватил некоторый страх»<sup>14</sup>.*

Рассказчики говорят о «неописуемом» чувстве страха, чувстве угнетения, о «мурашках, бегающих по телу»<sup>15</sup>.

Самая характерная черта былички — установка на достоверность — неперенный элемент в рассказах о НЛО. Это определяется не только тем, что рассказчик стремится подчеркнуть достоверность своего сообщения:

*Наконец, я клянусь, если нужно, повторить перед распятием, что мы видели таинственный объект»<sup>16</sup>,*

но и всеми событиями, окружающими сообщение:

*Свидетель утверждает, что сразу же информировал об этом полицию»<sup>17</sup>.*

Полиция и следователи из местного общества по изучению НЛО встречаются с рассказчиком-очевидцем для расследования случаев на месте: заполняют соответствующие анкеты, делают замеры на местности, уточняют метеосводку на час наблюдения и тому подобное, иногда проводят психиатрическое обследование очевидца. В заключение составляется отчет о наблюдении НЛО со всеми необходимыми документами, который поступает в архив общества, а сама быличка включается в соответствующий массив данных (во многих организациях — файл на перфокартах). Эти обстоятельства способствуют чрезвычайно четкой привязанности события к месту, времени и определенному лицу.

Рассказ о встрече с НЛО — это рассказ об исключительном событии, и рассказчик всегда подчеркивает внезапность<sup>18</sup>, неожиданность этой встречи (что вообще характерно для быличек<sup>19</sup>):

*Его появление было внезапным*<sup>20</sup>.

Иногда внимание привлекается неожиданным странным звуком, чаще — светом<sup>21</sup>. Иногда рассказчики говорят, что они «*вдруг почувствовали на себе взгляд*»<sup>22</sup>.

В очень редких случаях встреча не является неожиданной, напротив, ее иногда даже подготавливают<sup>23</sup>, но рассказы об этом уже выходят за рамки быличек, превращаясь иногда в целые литературные произведения<sup>24</sup>.

Хотя в отличие от быличек о мифологических персонажах (лешем, водяном и т. п.) в рассказах об НЛО и не подчеркивается мрачность обстановки или таинственность содержания, в большинстве случаев действие происходит в темноте — вечером, ночью или ранним утром.

Статистическая обработка материалов о встречах с НЛО и НЛОнавтами в целом свидетельствует о том, что большинство их приходится на 19—22 ч. вечера<sup>25</sup>. Это справедливо также и для отдельных стран. Например, в Испании большинство встреч происходят между 20 и 21 ч. вечера и в 2 ч. ночи<sup>26</sup>. Место действия обычно уединенное и пустынное: берег реки, поляна в лесу, холм<sup>27</sup>. Часто НЛО встречаются на дороге, но именно тогда, когда кругом нет ни души<sup>28</sup>.

В отличие от быличек, повествовавших о чертях и ведьмах, леших и водяных, русалках, домовых и тому по-

добном (эти былички в настоящее время находятся в состоянии распада<sup>29</sup>), современные былички рассказывают о странных летающих объектах и об их пассажирах, которые, однако, унаследовали многие черты своих предшественников. Прежде всего, это существа антропоморфные. Как и в быличках, например о лешем, который может иметь огромный рост или же быть вровень с травой, НЛОнавты в рассказах очевидцев также встречаются и огромного роста (до 3 м) и очень маленькие (в среднем около 1 м, но есть рассказ и о человечках ростом 33 см)<sup>30</sup>.

В описании внешности НЛОнавтов иногда четко видны черты, роднящие их с образом лешего, водяного или черта: покрытые волосами человекоподобные существа с рожками на голове и большими клыками<sup>31</sup> или зелеными лицами<sup>32</sup>, красной кожей<sup>33</sup>, круглыми, как у рыбы, глазами<sup>34</sup>. Этот образ, однако, не характерен, он не соответствует духу времени. Поэтому в большинстве случаев НЛОнавты предстают в быличках как вполне нормальные люди пропорционального телосложения.

Избегая в некоторых случаях контактов с людьми, НЛОнавты не улетают, а просто исчезают с глаз. Если леший или черт «пропадали с глаз», стоило только упомянуть имя Господа или перекреститься, то современные НЛОнавты не боятся этого — они просто не хотят, чтобы их видели люди. Для этого они или «*улетучиваются*»<sup>35</sup>, или их светящиеся объекты гаснут, пропадая из виду, словно выключили свет<sup>36</sup>.

Если встреча все же происходит, то это описывается по традиционной форме быличек. Например, очевидец может окаменеть, не имея сил двинуться с места<sup>37</sup>. Раньше лешие подсаживались в телегу или в сани: «лошади останавливаются, и никакие усилия кучера не могут их сдвинуть с места»<sup>38</sup>. Теперь аналогичное происходит с современными транспортными средствами — машинами с двигателями внутреннего сгорания<sup>39</sup> или моторными лодками<sup>40</sup>.

В быличках о НЛО встречаются случаи, напоминавшие рассказы о лешем или черте, когда они «*водят*» человека<sup>41</sup> или напускают мороку<sup>42</sup>.

НЛОнавты, так же как и лешие, водяные и прочая нечистая сила, склонны похищать детей и взрослых. Например, согласно появившимся в печати сообщениям о



случае в Бразилии, Мануэл Роберто, 11 лет, утверждает, что он был похищен вместе с своим двоюродным братом Пауло 20 января 1978 г. неопознанным летающим объектом. Он был обнаружен в субботу 21 января в Рондо-наполисе в 500 км от своего дома и рассказал, что его с братом взяли на борт светящегося объекта, в котором находились восемь человек маленького роста, одетых в красное, с железными кольцами на груди. Они не разговаривали ни между собой, ни с детьми, только давали им что-либо понюхать глазами, например, указывали, куда сесть. НЛОнавты также дали детям выпить какую-то жидкость. Очнувшись один, Мануэл не смог объяснить, что стало с его братом<sup>43</sup>.

Потеря памяти — характерный признак многих встреч с НЛО, как это типично и для встреч со старыми мифологическими или сказочными персонажами: человек либо просто забывает, что с ним было<sup>44</sup>, либо сообщает о запрете говорить о случившемся с ним<sup>45</sup>.

По сравнению со старой быличкой некоторые былички об НЛО отражают веяние нового времени: они обходят запрет на рассказ. Обследователи из обществ по изучению НЛО, пользуясь методом гипнорепродукции, восстанавливают память рассказчика под гипнозом и заставляют его рассказать о случившемся<sup>46</sup>.

Трагический исход — нервное потрясение и даже смерть или просто последующая болезнь<sup>47</sup> — характерен и для старых быличек: «После встречи с лешим, русалкой, водяным, хозяином земных недр человек начинает задумываться, становится мрачным, угрюмым, пропадает или даже гибнет»<sup>48</sup>.

В быличках об НЛО имеются аналогии и другим сюжетным элементам, характерным для старых быличек о лешем и прочей нечистой силе: обращение лешего грибом<sup>49</sup>, предложение еды<sup>50</sup>, высыхание молока у коров в результате происков ведьмы<sup>51</sup>, неуязвимость для обычной пули<sup>52</sup> и т. п.

Все это позволяет сделать вывод о том, что рассказы об НЛО и НЛОнавтах — это действительно типичные былички, тесно связанные с народными поверьями. Поэтому следует, на наш взгляд, уточнить утверждение о распаде быличек как жанра, об их «деградации и умирании» в наше время<sup>53</sup>: можно говорить лишь о распаде или

трансформации сюжета. Не быличка «превращается в сказку или даже в анекдот»<sup>54</sup>, а сюжет, характерный прежде всего для быличек, теперь переходит в жанр сказок или анекдотов. Но на смену этому сюжету приходит другой. В данном случае быличка полностью сохранила свою форму, изменились ее «герои»: на место устаревших чертей и леших с их телегами и тарантасами пришли НЛОнавты с их «летающими тарелками». И эта замена произошла даже не на основе абсолютно нового сюжетного материала: он зрел, можно сказать, в течение многих веков. Классическим примером НЛО и НЛОнавтов древности является видение Иезекииля: «*И я видел, и вот бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него, а из середины его как бы свет пламени из середины огня; и из середины его видно было подобие четырех животных <...> И вид этих животных был как вид горящих углей, как вид лампад; огонь ходил между животными, и сияние от огня и молния исходила из огня <...> Над головами животных было подобие свода, как вид изумительного кристалла, простертого сверху над головами их <...> А над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира; а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем. И видел я как бы пылающий металл, от вида чресл его и выше и от вида его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него» (Иез. 1, 4, 5, 13, 22, 26, 27).*

Последующие века также сохранили рассказы о встречах с НЛО и НЛОнавтами<sup>55</sup>. Даже сам термин «летающие тарелки» возник не в 1947 г., как обычно считается<sup>56</sup>, а, вероятно, гораздо раньше<sup>57</sup>.

Сохранился и основной признак быличек как жанра — вера в достоверность рассказанного. Вера в НЛО как в «персонаж» отмечается даже тогда, когда рассказчик видел действительно реальный, земной объект<sup>58</sup>. Иногда сами рассказчики, рассказывающие типичную быличку об НЛО и НЛОнавтах, утверждают, что видели вполне реальный земной объект, который они представляют в зависимости от обстановки<sup>59</sup> или от своих политических предрассудков. Так, рассказчица, сообщившая о виденном ею светящемся летающем объекте с убирающимся конусом света (см. сн. 27), считает этот НЛО «русским разведывательным летательным аппаратом»<sup>60</sup>, а рассказ-

чик, видевший НЛО нава и поднявшийся в воздух яйцевидный НЛО<sup>61</sup>, утверждает, что «это китайцы, прилетевшие на секретном шпионском аппарате»<sup>62</sup>. В большинстве случаев, однако, рассказчики убеждены, что они встретились именно с НЛО и НЛОнавтами, ставшими, таким образом, новым «персонажем» в народных представлениях о потусторонних силах. Более того, их видят даже там, где явно ничего таинственного не было. Так, рассказчица, видевшая медленно движущийся объект причудливой формы, на вопрос следователя: «Может быть, это облако?» — отвечает: «Да, я знаю, что оно выглядело так, но я думаю, что это был НЛО, замаскированный под облако»<sup>63</sup>.

Подобные случаи красноречиво свидетельствуют о том, что среди населения различных стран распространяется вера в НЛО, пришедшая на смену вере в другие образы народных верований. При этом не имеет значения, что в действительности видел рассказчик: шаровую ли молнию, неизвестное атмосферное явление или — чем не шутит устаревший черт? — инопланетный корабль, или же все это ему пригрезилось. Важно то, что он верит в действительность случившегося и верит, что видел именно НЛО. Это говорит о том, что старая быличка жива не только по своим жанровым, но и по композиционным особенностям, характеру бытования и функциональной направленности<sup>64</sup>.

### Примечания

- 1 НЛО, старый знакомый // Комсомольская правда. 1967. 24 нояб.; Мустель Э., Мартынов В., Лешковцев В. Снова о «летающих тарелках» // Правда. 1968. 29 февр. и др.
- 2 Правда и вымысел об УФО: от мистификации к серьезным исследованиям // Техника — молодежи. 1967. № 8. С. 23–27; НЛО? // Вокруг света. 1968. № 1; Оберг Д. Неопознанные летающие объекты: попытка научного подхода // Наука и жизнь. 1978. № 8. С. 70–75; см. также: Загадка «тарелок» в свете науки // Эврика-78. 1978. С. 11–14.
- 3 Мензел Д. О летающих тарелках. М., 1962.
- 4 Мак-Дональд Д. Инопланетные зонды // Вокруг света. 1968. № 1. С. 49, 77; Cramp L.P. Piece for a Jig-saw. Cowes, 1974; Schuttlewood A. UFOs — key to the new age. L., 1971.
- 5 Крат В. Тайны космоса подлинные и мнимые // Литературная газета. 1978. 26 июня.

- 6 Gillmore D.S. (ed.) Final report of the scientific study of unidentified flying objects conducted by the University of Colorado under contract to the United States Air Force. N.Y., 1969; Davidson L. Flying saucers: An Analysis of the Air Force Project Blue Book Special report № 14. 5th ed. White Plains, 1976.
- 7 В различных странах для этой цели существуют многочисленные организации.
- 8 Общую характеристику см. в кн.: McCampbell J.M. UFOlogy: new insights from science and common sense. Belmont, 1973. Ch. 2. P. 9–11. На русском языке см.: Оберг Д. Указ. соч.
- 9 Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 21, 22.
- 10 UFO Reporting Center. «Phenomena Research Report». [1977]. Vol. 3. № 1. P. 5. 14 марта 1977 г., 12 ч. 30 мин. США, Северная Каролина, г. Киртидж. Священник, стоящий около своей церкви, видит небольшой светящийся объект треугольной формы, пролетающий у него над головой на высоте около 60 м.
- 11 Catalogue d'observations alterissages en Auvergne // Info OVNI. [1978]. Special. P. 28. 15 августа 1974 г., около 22 ч. 15 мин. Франция, Алье, Ле Лан-Сованьи. Рассказчица с супругом едут на машине и замечают невдалеке от дороги круглый светящийся объект «величиной с дом». В страхе спешат уехать подальше от этого места.
- 12 Catalogue d'observations alterissages en Auvergne. P. 14, 15. Лето 1971 или 1972 г., 03 ч. 00 мин., Франция, Алье, местность между населенными пунктами Кенсени и Ламед. Рассказчик сообщает, что, заметив в стороне от дороги большой полукруглый купол, который светился, но не освещал окружающие его предметы, он направился к нему. На полдороги его охватил «сильный и беспричинный физический страх, словно излучаемый этим предметом». Сначала это был страх физический (он почувствовал, что у него свело мышцы, поднялись волосы, мурашки побежали по спине, началось сердцебиение) и необъяснимый: его разум не понимал реакции своего тела. Он остановился, так как почувствовал, что его охватывает страх психологический: «Этот страх сменился паникой, и рассказчик решил спастись бегством».
- 13 Randall J.P., Holiday F.W. The Little Haven humanoids // UFORUM commentary. 1977. № 7. P. 6.
- 14 Rojas E.J. Le directeur de l'Institut polytechnique affirme Première preuve concrète d'un OVNI // La Ardue des phénomènes spatiaux. 1978. № 1. P. 8. 23 января 1977 г., 00 ч. 20 мин. Венесуэла, Лара, Санта-Роза. Многие жители деревни видят приземлившийся у реки дисковидный объект. Сначала боятся подойти, объясняя чувство страха темнотой и нестерпимым жаром, исходящим от места приземления НЛО. Когда собралось побольше людей, то все вместе идут к НЛО с карманным фонариком: «Нам показалось, что мы видели внутри двух маленьких людей, которые двигались автоматически, словно управляемые». Объект внезапно взлетает и за несколько секунд исчезает в небе.
- 15 Petit C. Lorsqu'un OVNI passe là / Les chroniques de la CLEU. 1978. № 6. P. [20].
- 16 Rojas E.J. Op. cit.
- 17 Sur le Mont Parodi, qui surplombe le Golfe de la Spezia: un nain extraterrestre // La Argus des phénomènes spatiaux. 1978. № 1. P. 11. 5 сен-

- тября 1976 г. Италия, гора Пароди. В заброшенной военной крепости рассказчик видел странное существо около 1,2 м ростом, хрупкого телосложения, в черной одежде, плотно облегающей тело. В той части, которая покрывала голову, на месте глаз — две прорези.
- 18 *Strickland A.M.* UFO light' shock throws boy back // Sunday mail. Adelaide. 1977. 29 May. 27 мая 1977 г. Австралия, Солсбери-Норт. Три подростка отдыхают на поляне в десяти метрах от лежащих на земле велосипедов. Внезапно замечают, что их велосипеды освещены пучком света диаметром около 3 м. Один из них подбегает, намереваясь «просунуть» правую руку в эту колонну света, но его отбрасывает в сторону метра на три. Через несколько секунд они видят, как в нескольких метрах от них быстро поднимается голубовато-зеленый объект конической формы. Слышат звук, похожий на приглушенный рев взлетающего реактивного самолета.
- 19 *Померанцева Э.В.* Указ. соч. С. 22, 23.
- 20 Sur le Mont Parodi...
- 21 *Marinello M.* Témoignages en Suisse // Approche. 1976. № 9. P. 6.
- 22 A landing one afternoon in 1977 // SUFOI newsletter. [1976]. № 76/1. P. 6. Август 1957 г. Дания, Центральная Ютландия. Очевидец работает в поле. Почувствовав на себе взгляд, оглядывается: в 35 м от него стоит странный летательный аппарат овальной формы с надстройкой, металлического серого цвета. Перед ним два «человека» смотрят на рассказчика. Он неприятно поражен, нервничает, подумав, что, если те подойдут, будет бросать в них камнями. В тот момент НЛОнавты посмотрели друг на друга, и рассказчик помнит только ослепительную вспышку света, после чего они исчезают. Объект наклонно взлетает и исчезает за несколько секунд без малейшего звука.
- 23 OVNI annonces sous hypnose // Approche. 1976. № 9. P. 6–7. Март 1974 г. Франция, Воклюз, Сен-Жиль. Преподаватель отец М., офицер ВВС Франции, священник при военно-воздушной базе, проводит сеансы гипноза. Мальчик лет 14–15, погруженный в гипнотический сон, без какого-либо побуждения со стороны гипнотизера вдруг начинает говорить о прохождении в этом районе в скором времени НЛО и их посадке на Землю. Место, время и дата не указаны. Он лишь добавляет, что это произойдет в связи с полнолунием. М. приглашает на сеанс своего друга, профессора немецкого языка в лицее Оранжа. Не сообщая ему о целях сеанса гипноза, усыпляет его и просит дать сведения о НЛО. Профессор сообщает, что через три дня, между 23 и 24 ч. в Сен-Жиле должна будет произойти посадка нескольких НЛО. М. берет группу из семи человек, и на машине они едут в Сен-Жиль; останавливаются на холме, возвышающемся над городком. Около 23 ч. видят на юго-востоке большой электрический голубой шар, потом еще четыре. Через несколько минут шары оказываются прямо над городком и начинают вертикально снижаться. Наблюдатели пытаются отправиться на машине к месту посадки, но поддаются паническому страху и уезжают прочь.
- 24 См., например: *Leslie D., Adamski G.* Flying saucers have landed. N.Y.; L., 1953. 20 ноября 1952 г. США, Калифорния, пустынное место у горы Паломар. Автор решает установить контакт с НЛО и НЛОнавтами, приходит на определенное место: встреча, естественно, состоялась.
- 25 См. диаграммы в кн.: *Vallee J., Vallee I.* The UFO enigma: Challenge to science. N.Y., 1977. P. 177.
- 26 См. график в статье: *Ballester Olmos V.-J., Guasp M.* Cuantizacion de la ley horaria: Metode para expresar el grado de semejzade una curva de distribucion con otra tomada como modelo // Si: estan. Aproximacion cientifica a los OVNI: los OVNI en Espana. Barcelona. 1978. P. 200.
- 27 Les cas de Bedarrides: Enquete AAMT avec une note comparative de la SVEPS // Approche. 1976. № 10. P. 8–10. 27 сентября 1973 г., 17 ч. 30 мин., Франция, Бедарриды (в нескольких километрах от Авиньона). Рассказчик по имени Антуан, «не имевший о НЛО и уфологии никакого представления», идет собирать грибы в местечко, называемое Бедарриды. Место отдаленное, расположенное на горе Реаль. Выйдя на поляну, видит у опушки человека ростом около 1,2 м, затем второго такого же. Увидев Антуана, они испускают звук, похожий на крик, и удаляются в кустарник. Через две-три секунды оттуда медленно поднимается в воздух яйцевидный объект матового серого цвета, около 5 м длиной и 2 м высотой. Звук не слышно, кроме легкого шипения. Поднявшись на высоту 6 м, с большой скоростью удалился.
- 28 *Buhler W.* Alterrissage d'un OVNI au Bresil // Les extraterrestres. 1978. № 6. P. 10, 11.
- 29 *Померанцева Э.В.* Указ. соч. С. 17, 19.
- 30 См. классификацию и описание в кн.: *McCampbell J.M.* Op. cit. P. 102–122. Подробное описание случаев встреч с НЛОнавтами по рассказам очевидцев см. в кн.: *Bowen Ch.* (ed.) The Humanoids. L., 1972.
- 31 См. рисунки этих НЛОнавтов, которых очевидцы видели в разных местах в августе 1973 г., в статье: *Schwarz B.E.* Bersaerkergang en UFO-naut-beretning // UFO-Nyt. 1976. Arg. 18. № 1. S. 10.
- 32 Republicain lorrain. 1978. 17 mai. Май 1978 г. Польша, у деревни в 60 км от Люблина. Крестьянин, проходя через лес около 8 ч. утра, встретил двух странных существ с зелеными лицами и раскосыми глазами. Их одежда похожа на скафандр черного цвета, движутся они «мягко подпрыгивая». Разговаривают между собой странными односложными словами. Как сообщает рассказчик, они жестами пригласили его в свой летательный аппарат, висевший на уровне верхушек деревьев. В аппарате оказались еще несколько таких же созданий, которые выслушивали его с помощью прибора, напоминающего прибор, применяемый в рентгеноскопии. Они предложили ему съезд «что-то вроде прозрачного студня», но он отказался.
- 33 Australian entity reports: Case document № 1 // ACOS bulletin. 1977. № 22. P. 2; Tasmanian UFO Investigation Center newsletter. 1977. № 22. P. 2.
- 34 «Space monster» haunts family // Tasmanian UFO Investigation Center newsletter. 1977. № 22. P. 2.
- 35 Sur le Mont Parodi...
- 36 Objet au sol près de Mul house // Les extraterrestres. 1978. № 6. P. 12, 13. 28 августа 1977 г. Франция, Гартский лес (10 км от Мюллуза). Жан-Клод Жесит, 20 лет, и еще двое возвращаются ранним утром в Мюллуз. Подойдя к лесу, они замечают в небе огромный оранжево-

красный шар, который начинает быстро спускаться к земле буквой «Зет». Очутившись над деревьями, он начинает спускаться медленно и приземляться на поляне в 300 м от очевидцев. Диаметр шара — 50 м. Когда очевидцы направляются к нему, он сразу же исчезает, будто погас.

37 *Objet featuring «energy-curtain» // SUFOI newsletter. 1977. № 76/2-77/1. P. 5, 6. 16 января 1976 г., 20 ч. 30 мин. Дания, Восточная Ютландия. Женщина смотрит в окно из своей комнаты от противоположной стенки. Окно выходит на юг, вид на озеро. Низко над озером висит большой красноватый объект, верхней части которого не видно. Однако рассказчица не может подойти к окну и считает, что это вызвано действием объекта. Внимание ее привлечено деталью внизу объекта. Она считает это «энергетической завесой». Выглядит так, как будто энергия забирается из воды. «Это» сияет всеми цветами радуги и мерцает, как северное сияние. Через несколько минут объект накреняется и «завеса» исчезает, видно совершенно плоское дно объекта, и похоже, что к воде идет труба от объекта, которая затем втягивается. НЛО поднимается и удаляется. Рассказчица, по ее словам, не могла сдвинуться с места еще несколько минут.*

38 *Померанцева Э.В. Указ. соч. С. 36.*

39 *The UFO near Hardsley // SUFOI newsletter. 1970. P. 1–2. 13 августа 1970 г., 22 ч. 50 мин. Дания, Хадерслев. Полицейский Эвольд Х. Моруп возвращался домой на патрульной машине. «Вдруг машину осветило ярким голубовато-белым светом, и в то же время двигатель остановился. Фары машины также погасли, даже лампочка зажигания. Яркий свет, напоминающий неоновый, снаружи был настолько ослепительным, что ничего нельзя было разглядеть. Когда я взял микрофон и попытался вызвать участок, оказалось что радио было точно так же «мертво», как и все остальное электрооборудование в машине. Из объекта, зависшего над машиной, исходил конус света, который вскоре стал втягиваться в НЛО: основание светового конуса стало подниматься, так что под ним становилось темно. Через пять минут свет был полностью втянут и объект удалился. Тотчас все лампочки снова загорелись и машина заработала».*

*More than 120 persons reported // SUFOI newsletter. 1975. P. 5. 26 сентября 1974 г., 22 ч. 00 мин. Дания, Северная Зеландия. Рассказчик едет на машине. Внезапно его окружает ослепительный свет, осветивший окрестность. Радио смолкает, мотор глохнет, фары гаснут. Ослепительно яркий объект имеет красное свечение. Через некоторое время на машину спускается конус белого света; с крыши доносятся глухой звук и звон разбитого стекла. Сразу же после этого из автомобильного радио метнулась струя пламени длиной 30 см. Очевидец тиснет попытается завести мотор, затем отчетливо слышит щелчок, после чего мотор заработал нормально. Он испугался и не вышел из машины, а поехал дальше. По возвращении домой никаких следов на машине не обнаружено.*

40 *UFO Reporting Center // Phenomena Research report. [1977]. Vol. 3. № 1. P. 4; Sider J. Information du monde entier // Les extraterrestres. 1978. № 6. P. 17. Январь 1977 г., 20 ч. 45 мин. США, Луизиана, Исклоски. Рассказчики, двое пожарных, в свободное время ловят рыбу, плывя на лодке по Дайкскому каналу. Внезапно, словно ниоткуда, появляется круглый очень ярко светящийся шар около 4,5 м в*

диаметре. Прошел над ними и завис на высоте около 23 м. Сопровождает их на расстоянии около 3 м. Внезапно движение прекратилось: мотор ревет, вода пенится но лодка не движется. Пожарные переговариваются между собой, но пошевелиться не могут: «равитационные силы слишком велики». Вскоре НЛО уходит, и лодка рванулась вперед, так что люди в ней перевернулись (ср. в рассказе о лещем: «...Не успел кучер сказать: “Что такое, Господи”, как лошади рванулись, дуга разлетелась пополам и старичка как не бывало». — *Померанцева Э.В. Указ. соч. С. 36*). Один из рассказчиков сообщил также, что волосы у него стояли дыбом, «как проволока».

41 *Catalogue d'observations atterissages en Avergne. P. 45. 18 октября 1954 г., 17 ч. 30 мин. Франция, Пюи-де-Дом, Желль. Рассказчик, г-н Башеляр, едет на машине по дороге из Шана в Желль. Внезапно замечает в 5 м в стороне от шоссе «цистерну» длиной 10 м и диаметром 2,5 м, похожую на огромную сигару темно-коричневого цвета. Мотор машины стал давать перебои. Когда Башеляр приблизился к тому месту, где находилась «цистерна», он почувствовал себя словно «полупарализованным» и «почти заинтозированым». Его обуял сильный страх, и он «в некотором роде потерял контроль над машиной, потому что, не зная как, он очутился в Коз, куда ему совершенно незачем было ехать». Жители Коз увидели его с мертвенно-бледным и искаженным от ужаса лицом. Когда он рассказал о своем приключении, несколько человек, вооружившись, пошли на указанное им место, однако «цистерна» исчезла и никаких следов обнаружить не удалось.*

42 В упоминавшемся выше случае во Франции (см. сн. 12) рассказчик сообщил, что он отправился к НЛО по небольшой асфальтированной дорожке, отходившей от главной дороги под углом 30°. Когда же позднее он решил вновь посетить это место, чтобы посмотреть, есть ли следы приземления НЛО, то обнаружил, что в запомнившемся ему месте нет вообще никакой дорожки, отходившей от главной.

43 *Lu pour vous dans la presse // Les chroniques de la CLEU. 1978. № 5. P. [14, 15].*

44 *A possible abduction in Chile // UFO Research (S. A.) Inc. Newsletter. 1977. № 28. P. 10. 25 апреля 1977 г., 04 ч. 15 мин. Чили, Пампа-Льескума, близ г. Арика. Капрал Армандо Вальдес и еще шесть человек (Чили, военный патруль) спят у костра. Двое стоят на карауле. В 4 ч. 15 мин. караульных сообщает капралу, что невдалеке, видимо, приземлился два ярких объекта, окрашенных в фиолетовый цвет. Вальдес отправился разузнать, что это за огни, но, по словам караульных, попросту исчез с глаз, отойдя на несколько метров. Примерно через 15 минут он появляется среди них: трясется, пытается что-то сказать, но голос его кажется чужим. Караульные говорят, что Вальдес якобы сказал: «Вы не знаете, кто мы есть и откуда мы пришли, но скоро мы возвратимся». Часы на руке Вальдеса остановились в 4 ч. 30 мин., что совпадает со временем его возвращения, но дата на их календаре стояла на пять дней вперед. Члены команды заметили также, что его лицо, бывшее чисто выбритым, оказалось обросшим, как если бы он не брился дней пять. Сам Вальдес не может вспомнить, что с ним случилось, опомнился он лишь сидящим у костра, чувствуя себя «очень странно». Капрал, следя быличем,*

- сказал: «Я хотел бы восстановить свою память о тех 15 минутах. Я даже желал бы, чтобы меня загинтизировали, чтобы извлечь информацию о том, что случилось».
- 45 Griesberg H., Seargent D. Editorial // ACOS bulletin. 1978. № 13. P. 1. Июнь 1977 г. Англия, графство Корнуолл. Кен Роджерс, председатель Британского общества по изучению НЛО, более часа ведет машину в сельской местности. Поднимаясь на холм, замечает слева сверху яркий огненный шар, сразу тормозит и выходит из машины. Объект движется через дорогу и спускается в поле в 800 м от наблюдателя. Кен бежит по дороге и через поле к стоящему НЛО. Дальнейшее неизвестно. «Результат его встречи с объектом был достаточно, чтобы поместить его с нервным расстройством в больницу». После выписки Роджерс отказался от должности председателя общества и сжег все свои архивы, работу всей своей жизни, сообщив: «Я должен был сделать это. Я не могу сказать вам, почему». О своей встрече только сказал: «Я встретил существо из другого мира, можете мне верить или нет». И еще: «Никого из людей, занимавшихся крупными исследованиями НЛО в Британии в начале 60-х годов, сейчас нет с нами. Это, откровенно говоря, ужасно страшит меня». В этой быличке налицо компоненты сказочного мотива: встреча «героя» с таинственным существом, запрет рассказывать об этом и даже намеки на последствия нарушения этого запрета: смерть.
- 46 Spacemen grabbed us — 3 women // Tasmanian UFO Investigation Centre UFO 1977. South Hobart, 1977. P. 2. Октябрь 1976 г. США, штат Кентукки. Три женщины, домохозяйки, уважаемые в своем небольшом городке, возвращаются домой после позднего ужина в Станфорде, в 29 милях от дома. Внезапно в полутора километрах к западу от города они увидели дисковидный объект, «большой, как футбольное поле», с ярко пылающим белым куполом и рядом красных огней по краю диска. НЛО остановился над их головами, затем сделал круг позади автомобиля: «Какая-то странная сила стала тянуть машину назад...» С этого момента женщины ничего не помнят. Лишь через 80 минут они увидели уличные огни при въезде в Хьюстонвилл, в 13 км от того места, где они встретились с НЛО. Под глубоким гипнозом все три показали, что их «вынули» из машины и содержали в странной камере. Каждая из них была подвергнута насильственному «пугающему» и болезненному осмотру, прежде чем они увидели себя вновь в машине.
- 47 Двое пожарных из былички, приведенной в сн. 40, после случившегося с ними страдали от сильной перемежающейся лихорадки.
- 48 Померанцева Э.В. Указ. соч. С. 23.
- 49 Catalogue d'observations atterissages en Avergne. P. 58. Зима 1969 г., 20 ч. 30 мин. Франция, Пью-де-Дом, дорога между Бург-Ластик и Лакель. Рассказчик, господин Карле, ведет машину, темно. Вдруг посреди дороги впереди замечает «огромный белый гриб» высотой 3 м, который пританцовывал. Он притормаживает и медленно едет дальше — гриб начинает двигаться тоже, выдерживая расстояние. Рассказчик пытается объехать гриб, но тот не дает. Предполагая все-таки, что это галлюцинация, Карле, уловив момент, когда гриб находился от него на расстоянии около 30 м, вдруг резко ускоряет ход и устремляется прямо через свой «мираж». Раздается металлический звук, гриб «вскакивает» на капот и отклоняется вправо, «задев пе-
- реднее ветровое стекло». Обернувшись назад, Карле видит, что гриб перебрался через канаву и исчез за забором. Данный случай относится именно к быличкам об НЛО на том основании, что огромный гриб в данном случае и есть НЛО: шляпа гриба — диск с куполом, его ножка — конус света (ср. былички, приведенные в сн. 39).
- 50 См. выше случай с Мануэлом Роберто в Бразилии и быличку в сн. 32.
- 51 Klein M.P. OVNI avec effect secondaire en Uruguay // Les extraterrestres. 1978. № 6. P. 10.
- 52 Creighton G.W. Foo fighters // UFO: Encounter. 1977. № 68. P. 8. 25 марта 1942 г., полночь. Голландия, Зейдер-Зет. Лейтенант авиации Роман Собински, живущий теперь в Ричмонде, утверждает, что он примерно в течение 5 минут наблюдал круглый диск или шар, следующий за его самолетом над Зейдер-Зет, когда он возвращался с бомбардировки Эссена. Первым заметил его хвостовой стрелок. Когда Собински подтвердил, что тоже видит его, и увидел, что НЛО быстро приближается к самолету, он дал указание открыться по нему огонь. Несколько выстрелов, казалось, попали в цель, но не произвели на НЛО никакого действия. Объект имел яркий оранжевый цвет. Он появился на высоте 4,5 км, примерно в 100–200 м от самолета. Удалился со скоростью 1600 км/ч.
- Keviczky von C.S. Schedule of action instituted by the Intercontinental Galactic Spacecraft — UFO — Research and Analytic Network (ICUFON) // UFO Contact newsletter. 1978. № 1. P. 1. Со ссылкой на: USAF Academy textbook: Introductory space science. Vol. 2. P. 463: «*Два саптонца схватили дробовик и револьвер и открыли огонь с близкого расстояния (50 выстрелов). Существо было сбито с ног, но вскопало и быстро исчезло. Они слышали звук дробин и пуль, словно отскакивающих от металла.*»
- 53 Померанцева Э.В. Указ. соч. С. 19, 21.
- 54 Там же. С. 7.
- 55 См., например: Bougard M. La chronique des OVNI. P., 1977.
- 56 В 1947 г. Летчик Кеннет Арнольд видел НЛО над Скалистыми горами и назвал их «летающими тарелками», после чего этот термин прочно вошел в американскую прессу и в последующие публикации.
- 57 Chalker W. The CE II experience in Australia // ACOS bulletin. 1977. № 9. P. 11: 1893 г. Австралия, Новый Южный Уэльс. Фермер утверждает, что на его участке приземлился воздушный объект, имевший форму тарелки. Когда фермер приблизился, из объекта вышел человек в странной одежде и осветил его своего рода «фонарем». Фермера бросило наземь и оглушило. Когда он пришел в себя, ни пришельца, ни объекта не было видно. По его словам, рука, на которую попал луч «фонаря», осталась парализованной на всю жизнь.
- 58 Des «lumières volantes» terrorisent la vallée de Susa // La Argus des phénomènes spatiaux. 1975. № 1. P. 10. Вечером 30 сентября 1974 г. туринцы одолели телефонными звонками редакции газет и аэропорт по поводу «летающих светящихся объектов» со странными размерами, траекториями полета и т. п. На следующий день власти разыскали: в указанное время военные сверхзвуковые самолеты совершали ночные тренировочные полеты.
- 59 A strange «German air force plane» // SUFOI newsletter. 1975. P. 8, 9. Лето 1940 г. Дания, Центральная Ютландия. 15-летний мальчик

---

*Е.Е. Левкиевская*  
**Русская идея**  
**в контексте исторических**  
**мифологических моделей**  
**и механизмы их образования\***

---

идет по тропинке в поле. У подножия холма замечает трех человек, одетых в темно-зеленые блестящие костюмы, на голове плотно сидящие шлемы такого же цвета. Они подходят к *круглому куполообразному объекту* и вдруг исчезают, а аппарат бесшумно взлетает вертикально вверх и тоже исчезает с огромной скоростью. Так как дело было во время оккупации Дании фашистами, он и его мать посчитали, что это были немцы и что они никому не должны говорить об этом. (Ср. элемент запрета!)

60 In a town in Northern Jutland, July 1967 // SUFOI newsletter. 1975. P. 10. 1967 г., 00 ч. 20 мин. Дания, Северная Ютландия. Снизу объекта рассказчица заметила появляющийся туман, кружащийся внутри «*цилиндрической трубы из света*» (ср. с трубой внизу НЛО из былички, приведенной в сн. 37).

61 См. сн. 27.

62 Les cas de Bedarrides... P. 9.

63 Randles J. The U. F. O. That wasn't: a light-hearted look at UFO reports // UFORUM commentary. 1978. Vol. 2. № 1. P. 3.

64 На этих особенностях быличек о НЛО не было возможности остановиться в небольшой статье, но они заметны и в приведенных выше примерах.

**Р**езкие изменения общественно-политической ситуации в России последнего десятилетия явились толчком к порождению новых идеологических моделей в массовой культуре. Как это всегда бывает в обыденном сознании, построение соответствующих идеологий связано с осмыслением политических событий в свете уже существующих в обществе исторических мифов. Исторические мифы — обычная составляющая любого общественного или национального сознания, в той или иной форме присутствующая во всех социумах с глубокой древности<sup>1</sup>.

---

\* Краткие варианты настоящей статьи опубликованы: Мифы и мифология в современной России. Биб-ка либерального чтения. Вып. 9. М., 2000. С. 67–91; Etnolingwistika. Lublin, 2000. Т. 12. S. 97–120.

Работа написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 02-05-12034в).

Создание мифа направлено на решение нескольких задач. Во-первых, миф является способом самоидентификации общества (или нации) в мире, его отождествления с той или иной культурной, этнической или политической традицией, поскольку отвечает на вопросы «кто мы?», «какова наша система ценностей?», «что такое хорошо, что такое плохо?»<sup>2</sup>. Работая на самоидентификацию, миф задает ту или иную «систему координат», «точек отсчета», относительно которых определяются исторические и современные события. Обязательным элементом традиционных мифологий, рожденных в донаучный период, является космогония, рассказывающая о претворении первобытного хаоса в упорядоченный и гармоничный космос. Современный исторический миф выполняет ту же космогоническую функцию — он позволяет упорядочить, «гармонизировать» мир, объясняя современную внутреннюю ситуацию в России и представляя противоречивые текущие события в виде простого и понятного сюжета с ограниченным набором действующих лиц. Это, в свою очередь, обуславливает «психотерапевтическую» функцию мифа, поскольку, творя из хаоса современности исторический «космос», миф нивелирует наиболее острые страхи общественного сознания, помогая социуму пережить тяжелые потрясения. Например, миф о собственной «богоизбранности» рождался у различных народов в периоды этнического унижения как своеобразная этнопсихологическая компенсация<sup>3</sup>.

Вторая задача мифа — спрогнозировать предпочтительную (с точки зрения того или иного слоя общества) модель будущего нации, выстраивая общий сюжет, по которому развиваются исторические события, и связывая воедино прошлое, настоящее и будущее. В этом миф, несомненно, смыкается с утопией<sup>4</sup>. В отличие от утопии миф основывает свой прогноз на будущее, опираясь на прошлое, в том числе на сделанные в прошлом пророчества, тогда как утопия построена на принципиальном отторжении прошлого опыта, признании его несостоятельности<sup>5</sup>.

В-третьих, миф является средством борьбы различных общественных и политических групп, направленным на утверждение собственной системы ценностей и дискредитацию противников. При этом миф может быть на-

правлен не только против внутреннего, но и против внешнего противника, как в чисто прагматических целях (например, для оправдания притязаний на спорные земли), так и для утверждения (прежде всего в собственных глазах) своей государственной и национальной полноты. В основе таких мифов часто лежит апелляция к престижному историческому древнему образцу, действительному или мнимому (ср., например, эллинизм у греков, римские реминисценции у румын или возведение русской государственной власти в Петровскую эпоху к «римскому кесарю») <sup>6</sup>.

При спокойном развитии событий сам по себе исторический миф не является злом, будучи неотъемлемой частью любого общественного сознания, а в определенных ситуациях, как говорилось выше, он даже способен выполнять психотерапевтические функции, «оттягивая» на себя накопленные в обществе тревоги и отрицательные эмоции. Но становясь средством политической борьбы, миф может использоваться как орудие агрессии, направленной на определенные национальные или социальные слои (вспомним хотя бы мифы сталинской эпохи — об «обострении классовой борьбы», о «внутреннем враге», об «уничтожении кулака как класса», о «мировой революции» и др., служившие теоретическим оправданием развязанного террора).

Наконец, в-четвертых, исторические мифы часто используются властями для управления обществом, а смена мифологических моделей, как смена регистров, направляет массовое сознание в нужное в данный момент русло. Примером резкой смены мифологических регистров может служить период 1941—1946 гг. (концом которого было печально известное постановление о журналах «Звезда» и «Ленинград»), когда, осознав, что на советской идеологии войну не выиграть, большевики на короткое время обращаются к оплеванной ими ранее «русской идее», вызывая тем самым в народе патриотический подъем<sup>7</sup>.

Зарождение мифов общенационального или общегосударственного масштаба, как правило, инициируют «верхи», предлагая обществу те или иные идеи (часто в виде лозунгов, высказанных той или иной популярной личностью). Однако эти идеи только тогда становятся мифом,



когда общество (или хотя бы отдельные его слои), откликается на них. Рефлексия «низов» по поводу мифа осуществляется в порождении устных и письменных текстов (слухов, легенд, анекдотов, быличек, публикаций в периодике и пр.) на заданную тему. Чем сильнее поток текстов, тем актуальнее идея, тем больше шансов, что она превратится в «общее знание» и станет мифом. Но «брошенная» в общественное сознание идея может быть и отторгнута им, если не совпадает с его ожиданиями и потребностями. «Низы» отвечают на такие идеи молчанием. Общество устает от мифа, разочаровавшись в нем и отторгнув его. Наиболее распространенным способом отторжения мифа является его осмеяние, низведение высоких и сакрализованных идей мифа до сферы «телесного низа»<sup>8</sup>.

Применительно к историческим мифам можно говорить о латентной и активной фазах их функционирования. Во время своей активной фазы миф становится доминантой общественного сознания, расширяя число своих носителей до размеров всего общества или большей его части. Когда общественные ожидания меняются, миф «сходит со сцены», уступая место другой идеологической модели и резко сужая круг своих приверженцев. Однако при возникновении типологически сходных исторических условий на очередном витке общественных ожиданий старый миф может быть востребован обществом и снова стать идеологической доминантой<sup>9</sup>.

Основная особенность мифа, отличающая его от научного исторического описания мира, заключается в том, что он абсолютизирует ту или иную идеологическую модель и подвергает сакрализации ее авторов, превращая их в культурных героев. В историческом мифе демонологизации и сакрализации подвергаются политические союзники и противники, знаковые политические и исторические фигуры, вокруг которых строится миф (ср., например, в советское время сакрализацию пионеров-героев, героев революции, Гражданской войны, демонологизацию царской семьи, деятелей Белого движения и пр.). Для создания, распространения и поддержания мифа используются традиционно существующие в обществе стереотипы, опирающиеся на бинарные оппозиции, как выработанные народной традиционной культурой («свой—

чужой», «правый—левый», «свет—тьма», «божественный—демонический», «русский—инородец», «православный—нехристь» и т. д.), так и привнесенные «сверху» («прогрессивный—реакционный», «националистический—интернациональный», «демократический—тоталитарный» и т. п.).

Рассматривая исторические мифы, функционирующие в современном общественном сознании России, нужно отметить, что любой исторический миф апеллирует к тем или иным представлением о «золотом веке» России, с которым связывается определенный период русской истории. В зависимости от этого строится система ценностей, лежащая в основе мифологической модели. Современное расколотое и эклектичное общественное сознание порождает множество мифологических моделей, большинство которых является мифами-однодневками, имеющими незначительный круг носителей и не затрагивающими сколько-нибудь глубоко умонастроение социума. Можно выделить **три основные мифологические модели**, наиболее значимые для современной России.

Приверженцы первой из них — советской — идентифицируют себя с советским народом и относят «золотой век» России к ее советскому периоду. Носителями данной мифологической модели являются в основном люди старшего и среднего возраста, жители малых и средних городов, а также значительная часть сельского населения. Необходимо заметить, что современный советский миф не тождествен мифологии советского периода, которая представляет собой гораздо более сложное идеологическое образование, пережившее с начала XX в. сильную эволюцию<sup>10</sup>. Советский миф в его современном варианте строится на следующих концептах: Россия, или, вернее, Советский Союз как ее ипостась — мощная сверхдержава, способная отстаивать свои внешние интересы; социальная защищенность простого народа; «порядок», обеспечивавший безопасность и стабильность повседневной жизни. Противостояние с Западом как главным планетарным злом было переведено в политический регистр и объяснялось противостоянием двух систем — «прогрессивной» советской и «реакционной», «загнивающей» западной. Советский миф весьма привлекателен в настоящее время для значительной части социума благодаря

умелой эксплуатации идеи Советского Союза как «потерянного рая», который нужно обрести вновь.

Приверженцев второй мифологической модели — западной — можно назвать «русскими европейцами». Это достаточно узкий круг лиц, как правило, с достаточно высоким уровнем обеспеченности, живущий в мегаполисах. Западническая мифологическая модель абсолютизирует западную цивилизацию как единственно прогрессивную и правильную, а систему ценностей, выработанную западным обществом, — как единственную норму, к которой должны стремиться прочие, «отставшие от цивилизации» народы. «Золотой век» России западнический миф относит в то «светлое» будущее, когда «нецивилизованное» русское общество, отказавшись от своих «отсталых», «ущербных», «дремучих» традиций, примкнет к «цивилизованным» странам, превратившись в неотъемлемую часть западного мира. Отказывая русскому обществу в праве на собственную систему ценностей и не признавая значимости этих ценностей, выработанных русской культурой, западники видят в России лишь «глухую» и «отсталую» провинцию западной цивилизации, которую необходимо как можно скорее «поднять» до уровня «просвещенной» европейской (или американской) метрополии<sup>11</sup>.

Нетрудно заметить, что советская и западническая мифологические модели являются почти зеркальным отражением друг друга. В основе обоих мифов лежит позитивистская идея «прогресса» (политического и технического) как единственного мерила полноценности того или иного этноса или общества. Оба мифа признают существование двух противоположных общественно-культурных образований — России (Советского Союза) и Запада. Оба мифа признают «правильной» только одну форму человеческой цивилизации, за которой оставляют право на существование, тогда как вторая, «неправильная», должна тем или иным способом исчезнуть, примкнув к «правильной» или в результате «мировой революции», или в результате политической и экономической экспансии. Эти мифы строятся на одних и тех же бинарных оппозициях: «передовой—отсталый», «прогрессивный—реакционный», «цивилизованный—нецивилизованный». Разница состоит только в том, что каждый миф приписывает эти понятия противоположным обществам<sup>12</sup>.

Наконец, третья мифологическая модель, о которой мы поговорим подробнее, является современным вариантом возрождающейся «русской идеи». Необходимо заметить, что «русская идея» представляет собой не какую-то одну постоянную и неизменную догму, а, скорее, совокупность рефлексий русского общества о самом себе, весьма отличающихся друг от друга в разные периоды отечественной истории. Под «русской идеей» можно понимать и концепцию старца Филофея о Третьем Риме, и идеи панславизма, популярные в русском обществе второй половины XIX в., и официальную имперскую триаду «православие, самодержавие, народность», и евразийские искания русской философии первой трети XX в. Неизменной основой «русской идеи» является обоснование собственного (а в более категорической форме — особого) пути России в мировой истории, а также наличие ряда духовных ценностей и черт «русскости», определяющих глубоко индивидуальный характер русского мировоззрения, несовместимый с западной системой ценностей. В наиболее общем виде «русскую идею» сформулировал Ф.М. Достоевский в набросках для «Дневника писателя» в 1881 г.: «Надо вспомнить — что мы не Европа, что мы — Азия... Уже одна идея, что мы отказались от исключительного европеизма нашего, от прихвостничества нашего в надежде заслужить сан исключительного и совершенного европейца, — уже одна идея эта придала бы нам самостоятельности»<sup>13</sup>. В разные времена в зависимости от политических и культурных обстоятельств «русская идея» существовала и в качестве официального общегосударственного мифа (например, «православие, самодержавие, народность»), и в виде философских теорий русской интеллигенции (славянофильство, византизм, евразийство), и в виде третирувавшегося интернационалистами и атеистами всех мастей катакомбного богоискательства в послереволюционную эпоху<sup>14</sup>.

Однако было бы ошибкой любую «русскую идею» считать мифом. Как уже говорилось, «русская идея» является естественной и нормальной формой самопознания нации, и в этом смысле можно говорить о существовании «немецкой», «английской», «французской», «китайской» и любой другой идеи, поскольку процесс самопознания присущ любому этносу. Многие идеологические построения

ния, рожденные в разные времена в рамках «русской идеи», заслуживают упреков в излишней субъективности, нарушениях логики и даже фантастичности, но мифами их назвать нельзя, поскольку, зародившись в узком кругу интеллектуальной элиты, они там же и уходили в небытие, оставаясь неизвестными для широкого общественно-го сознания и не порождая никакого или почти никакого отклика с его стороны. Другие теории становились на какой-то период идейной доминантой и даже воплощались в поэтические тексты, как, например, в поэзии Ф.И. Тютчева отразились византийские и панславистские искания Константина Леонтьева<sup>15</sup>. Третьи идеи, неся в себе все зачатки мифотворчества (как, например, славянофильство с его применением гегелевской диалектики к истории и судьбе России), смогли очень точно обозначить наиболее важные проблемы русского самопознания и послужили плодотворной основой для развития русской религиозной философии начала XX в.

По существу только одна «русская идея» смогла стать настоящим национальным мифом, не теряющим своей остроты и актуальности вот уже пять веков, — это учение о Москве как Третьем Риме, выдвинутое псковским старцем Филофеем в XVI в. и вписавшее историческую судьбу России в контекст христианского апокалипсиса. Смысловая двойственность этой идеи позволяла в разные периоды существования Государства Российского актуализировать то одно — религиозное — ее толкование (теократическая чистота, святость, конфессиональное совершенство, Москва как центр христианского мира), то другое — имперское, ассоциирующееся с государственной мощью и претензиями на мировое господство. Парадоксальность современных религиозно-философских исканий заключается в том, что в них фактически признается: теократического величия России как единственной преемницы христианского Рима можно достичь только при восстановлении ее как империи, самодержавного государства.

Самоидентификацию приверженцев интересующей нас мифологической модели можно определить известным лозунгом младороссов: «Мы не белые, не красные, а русские»<sup>16</sup>. Эта модель относит «золотой век» России к ее дореволюционному периоду и апеллирует к исконным

национальным ценностям, среди которых на первом месте стоит православное мировоззрение<sup>17</sup>. Носителями этого типа сознания являются прежде всего городские жители, идентифицирующие себя с русской православной культурой дореволюционного периода. Формирование интересующей нас мифологической модели началось в первые же годы после убийства царской семьи, до последнего времени развивалось в основном в кругах русской эмиграции первой волны, а на территории России стало активно развиваться с конца 1980-х годов. Данный миф, опираясь на исходную модель «Москва — Третий Рим», рассматривает основные исторические вехи (революцию, убийство царской семьи, Великую Отечественную войну, путч 1991 г., обстрел Белого дома 1993 г. и другие события последнего десятилетия) как элементы сакральной метаистории, носящие апокалиптический характер.

В качестве центрального события русской истории XX в., под ракурсом которого трактуются все остальные общественные и политические события, миф рассматривает убийство царя Николая II и царской семьи. Все последующие беды и неурядицы русской истории (красный террор, Великая Отечественная война, события последнего десятилетия XX в.) рассматриваются как наказание свыше русского народа за грех царубийства. Прощение России и возвращение ей прежнего величия должно произойти тогда, когда русский народ покается в своем грехе и вернется к православному благочестию<sup>18</sup>.

Доказательства базируются на толковании известного фрагмента из Второго послания апостола Павла к солунянам (2 Сол. 2: 7), в котором говорится о времени, когда в мир придет антихрист, и об условии, которое сдерживает его приход в настоящее время: «Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды *удерживающий теперь*». Среди древних церковных авторов существовали разногласия относительно того, что и кого имел в виду апостол Павел под *удерживающим теперь*. Начиная с Иоанна Златоуста под *удерживающим теперь* было принято понимать власть Римской империи (см.: Св. Иоанн Златоуст «Четвертая Беседа на Второе Послание Апостола Павла к Солунянам»). Если древние и средневековые церковные авторы

под *удерживающим* понимали власть Рима, то русских авторов волновал другой вопрос: что понимать под Римом в условиях, когда Римская империя прекратила существование. Учитывая тот факт, что именно Москва и — шире — государство Российское осознаются как преемники христианского Рима, естественно предположить (что, собственно, и делают носители этого мифа), что и сакральная функция *удерживающего* перешла на Российскую империю и конкретно — на ее государственного лидера — *Самодержца*. При этом актуализируются слова Феофана Затворника о том, что «царская власть, имея в своих руках способ удерживать движения народные и держась сама начал христианских, не попустит народу уклониться от них, будет сдерживать его»<sup>19</sup>. Таким образом, в рамках этой теории понятие *самодержец* включает сразу три функции: он есть *держатель* всей государственной власти, он *удерживает* народ в рамках христианской веры и он является сакральным *удерживающим* антихриста.

В связи с этим убийство царя и императорской семьи однозначно прочитывается как исполнение пророчества апостола Павла о том дне, когда «будет взят от среды *удерживающий теперь*», т. е. о дне пришествия в мир антихриста. Толкование дальнейших исторических событий основано на осмыслении знаменитого явления иконы Богородицы Державной в селе Коломенском 2 марта 1917 г. — в день отречения Николая II от престола. С этого дня, по мысли о. Сергия Булгакова, началось «прикровенное существование “Третьего Рима”, подобно Китежу, скрывшемуся под воду»<sup>20</sup>, поскольку функции *удерживающего* взяла на себя Богородица Державная. На этой иконе Богородица изображена со скипетром и державой — символами царской власти, что в рамках излагаемой теории служит прямым указанием на то, что русская держава находится теперь в руках Богородицы<sup>21</sup>. Предполагается, что Богородица несет функцию *удерживающего* временно — до восстановления в России царской власти. Но как только Россия покается в своих грехах и обратится к своей вере, ей будет даровано прощение в виде возвращения монархии и восшествия на русский престол нового царя, во время правления которого наступит небывалый расцвет России, связанный с торжеством православия<sup>22</sup>. Однако расцвет будет недолгим — вскоре после

этого, согласно излагаемым идеям, люди на земле снова обесчестятся и в мир придет антихрист. Таким образом, становится очевидным, что философские искания старца Филофея получают в современном мифологическом сознании достаточно парадоксальное решение, при котором, перефразируя слова известного стихотворения, Россия только тогда сможет стать Россией Христа, когда она станет Россией Ксеркса.

Этот исторический миф начинает активно воспроизводиться начиная с 1920-х годов в эмигрантской литературе и публицистике<sup>23</sup>, а с последнего десятилетия XX в. находит свое отражение в устных и письменных текстах, функционирующих в современном русском обществе (преимущественно городском). К числу текстов, в той или иной форме содержащих фрагменты мифа, относятся прежде всего устные жития новых русских святых и старцев (старца Серафима Вырицкого, блаженной Матроны, матушки Ольги Ложкиной, священника Алексея Мечева, иеросхимонаха Аристоклия и др.) и приписываемые им предсказания о судьбе России и всего мира. Большое влияние на активное формирование этой модели в последнее десятилетие оказывает эмигрантская богословская и философская литература, переиздаваемая отечественными издательствами. Особое внимание обращает на себя книга «Россия перед вторым пришествием», за неполное десятилетие выдержавшая уже три издания и являющаяся настоящей апологетикой данного мифа. Книга выстроена как огромная компиляция различных источников, подобранных по темам, соответствующим основным событиям русской истории XX в. («На пути к революции», «Катастрофа и ее духовный смысл», «Отодвинутое время» и т. д.), при этом цитаты из святых отцов и посланий апостолов соседствуют со стихами Ф.И. Тютчева и текстами Ф.М. Достоевского, высказываниями русских философов и писателей (например К.Н. Леонтьева), пересказами пророчеств русских святых (например пророчеств преп. Серафима Саровского в пересказах Н.А. Мотовилова), текстами из периодики и пр. Как и любое мифотворчество, книга лишена какого-либо критического отбора и анализа содержащихся в ней текстов, которые подаются как безусловная истина, не подлежащая никакому сомнению, а главное — как истина православная.

Из изложенного материала становится совершенно очевидно, что данный миф является прямым продолжением концепции Третьего Рима. Во-первых, характерной чертой рассматриваемой мифологической модели является этноцентризм, при котором русская история рассматривается не просто как естественная часть мировой истории, но как ее кульминационная, центральная составляющая. События, происходящие в России, с точки зрения эгоцентричного сознания, являются доминантой мировой истории и оказывают непосредственное и исключительное влияние на судьбы мира, в том числе на грядущий конец света и приход антихриста. Во-вторых, согласно данной мифологической модели история носит исключительно сакральный характер, т. е. все политические и общественные события детерминированы и происходят не столько под влиянием человеческих поступков, сколько под влиянием высших сил. В-третьих, вся мировая история рассматривается исключительно как бинарная оппозиция, как борьба двух сил — светлых, божественных, воплощением которых является православная Россия (даже в своем греховном, бессильном и раздавленном состоянии), и темных, приближающих приход антихриста, воплощением которых является неправославный Запад. Наконец, в-четвертых, миф повторяет догму о божественной природе царской власти, обуславливая конфессиональное благочестие чисто политической идеей — приверженностью монархической форме правления.

Однако, беря за основу лапидарное и по-своему логически обоснованное учение старца Филофея, современный миф далеко уступает ему и в логике и в обоснованности. Говоря о сакральной преемственности власти московских государей от Византии, а через нее — от христианского Рима, старец Филофей вовсе не ставил знака равенства между православным вероучением и выдвинутой им политической теорией, тогда как современный «русский миф» направлен именно на это. Объясняя отречение царя от престола, последовавшую за этим смуту гражданской войны и цареубийство, данная мифологическая модель трактует их как результат поразившего общество безверия, отступления от православия и как наказание свыше за это отступление. Следуя логике мифа, можно прийти к выводу, что возвращение России к под-

линной православной вере возможно не в результате личного христианского совершенствования каждого из ее граждан, а путем восстановления монархии в России. Таким образом, миф не просто сужает православную идею до размеров идеи монархической, но и по существу отождествляет монархию с православием. Соответственно этой логике любой православный человек — монархист, а любой монархист — православный. А если человек, посещающий церковь, постящийся, причащающийся и старающийся жить по христианским заповедям, придерживается других взглядов на государственное устройство России, значит, он — отступник от православия.

Вписывая русскую историю в сюжет апокалипсиса («четвертому Риму не быти»), классическая теория Третьего Рима, однако, не занимается исчислением эсхатологических сроков и условий, при которых наступит конец света и приход антихриста, довольствуясь констатацией прямой зависимости между продолжительностью существования Третьего Рима и продолжительностью мировой истории. Современное мифотворчество целиком строится на эсхатологических ожиданиях и попытках вычислить будущее России и мира до Второго пришествия<sup>24</sup>, что прямо противоречит евангельскому запрету на подобные исчисления. Исчерпывающую характеристику подобного рода «исчислениям» дал дьякон Андрей Кураев: «Очень это сейчас модно: вместо строгого обоснования своих утверждений действовать по принципу “одна баба сказала”. Например: “Одна монахиня, приехавшая из Греции, рассказала, что на Западе уже все готово для принятия лже-миссии”. Эта монахиня — она что, член оргкомитета по подготовке прихода антихриста, если может столь авторитетно и категорически заявить: “Вся программа выполнена, все намеченное к визиту уже готово”»<sup>25</sup>.

В анализируемом нами мифе очень много говорится о покаянии как непрременном и обязательном условии прощения России свыше за грех цареубийства и отступление от веры. Однако вопрос о субъекте покаяния остается неясным. В исследуемых текстах говорится не о личном покаянии каждого человека, а о некоем недискретном покаянии «русского народа», о том, что «русские должны покаяться», «Россия должна покаяться». Подобная постановка вопроса, при которой затушевана личная ответст-

венность каждого отдельно взятого человека, а грех как бы «размазывается» на все общество, а значит, не падает ни на кого конкретно, делает идею покаяния, изложенную в мифе, чрезвычайно удобной и необременительной, а поэтому весьма популярной. Личное покаяние в совершенных грехах — процесс тяжелый и болезненный, он требует достаточно высокого развития личности. Процесс отпущения грехов также всегда индивидуален — грехи отпущаются священником конкретной кающейся личности, а не безликому социуму. Покаяние, предлагаемое мифом, безболезненно, потому что коллективно — когда весь русский народ начнет каяться, тогда и я с ним<sup>26</sup>.

Наконец, еще одним существенным компонентом данного варианта «русского мифа» является идея «избранности» России и русского народа, его особой сакральной чистоты. Выше уже говорилось, что идея «богоизбранности» не является новой ни для России, ни для других стран, часто возникая как психологическая компенсация в периоды национальных упадков и поражений. В современном мифотворчестве эта идея проявляется в учении о том, что во время эсхатологического конца, когда все остальные страны, погрязшие в нечестии, окажутся под властью антихриста, Россия единственная останется свободной от этой власти, а во время Страшного Суда она также целиком спасется. Не стоит и говорить, что вся эта концепция не выдерживает никакой критики с точки зрения православного вероучения. В Писании применительно к Страшному Суду говорится о спасении праведников, т. е. конкретных людей, собственной жизнью заслуживших спасение, но там, естественно, ничего не говорится о том, что целая страна (весьма далекая от христианского образа жизни) вдруг может стать таким «коллективным праведником»<sup>27</sup>.

Изложенный выше материал показывает, что, эксплуатируя идею православия, данная мифологическая модель является «мимикрией» под православие, в действительности будучи весьма далекой от подлинных православных канонов. Вопреки православному вероучению, новый «русский миф» фактически подменяет веру во Христа верой в царя и монархию, занимается кликушеским исчислением «последних сроков» и вместо идеи личного покаяния выдвигает идею покаяния «русского наро-

да», а церковное учение о спасении праведников на Страшном Суде заменяет теорией о коллективном спасении всей страны<sup>28</sup>.

Параллельно с идеологически обоснованной «державной» версией «русской идеи», в центре которой находится фигура последнего русского царя, в народной традиции стал развиваться свой собственный культ царя (и отчасти царской семьи), имеющий достаточно опосредованное отношение к вышеизложенной версии мифа, зато типологически прекрасно вписывающийся в традиционный народный культ святых. Собственно выражение «стал развиваться» является не совсем точным и, видимо, не вполне отражает суть происходивших и происходящих в этом пласте национального сознания процессов. Оно, скорее, свидетельствует не о времени зарождения и формирования культа, а о времени его выхода из латентной фазы развития на эксплицированный общественным сознанием уровень, а также о начале сознательной, целенаправленной фиксации текстов, так или иначе осмысляющих личность Николая II в русской истории и его посмертный статус (когда в начале 1990-х годов стало возможно открыто говорить о судьбе царской семьи и когда собиратели догадались спрашивать об этом информантов, впервые разглядев в подобных текстах факт культуры). Скорость и интенсивность, с какими культ Царственных мучеников прямо на наших глазах за последнее десятилетие приобрел свои релевантные и вполне завершенные черты (и стал реальным фактом культуры, который нельзя не замечать), даже с учетом очевидной и весьма умелой «агитационной кампании», проведенной «сверху» (особенности и методы которой требуют отдельного обстоятельного анализа), а также имеющиеся в нашем распоряжении немногие полевые записи на эту тему советского периода и начала 1990-х годов (когда ни о какой «агитации сверху» и речи быть не могло) заставляют думать, что основные элементы народного культа Николая II (но не царской семьи!) были сформированы задолго до того, как этим официально занялась церковь. Вероятно, эти представления, зародившись и сформировавшись в первые годы после гибели царской семьи, в латентном, «подпольном», если угодно, «законсервированном» состоянии просуществовали весь советский пе-

риод, чтобы с неожиданной для самого общества силой возродиться, как только это позволила ситуация. Этот опыт показывает, что культурная информация может весьма долго, в течение нескольких поколений «дремать» в глубинных слоях традиции и почти мгновенно (в масштабах истории) эксплицироваться, будучи востребованной общественным сознанием. Таким образом, можно предположить, что проводившаяся церковью со второй половины 1990-х годов «агитационная кампания», может быть, совершенно неожиданно для самих церковных кругов стала не способом внедрения в народ нового (по различным причинам необходимого), «наверху» сформированного культа, а скорее катализатором, пробудившим, вызвавшим из глубин общественной памяти то, что там уже было заложено несколькими поколениями раньше, и ускорившим процесс его формирования. О том, что канонизация царской семьи стала не фактом узкоцерковной жизни, а лишь официальным «подтверждением» уже сложившегося народного представления на сей счет, свидетельствует и бурно развивающаяся иконография, и возникающие буквально на наших глазах ритуалы и особенности почитания Царственных мучеников, а главное — сравнимое с культурным взрывом огромное количество фиксируемых текстов, посвященных чудесам, совершаемым по молитвам к царю и его семье. О необычайной популярности нового святого в массовом сознании красноречиво свидетельствует один лишь факт: в богослужебных текстах царю посвящены целых четыре акафиста (случай уникальный — в православной традиции столько же акафистов имеет только праздник Пасхи! Обычно же каждому святому посвящен один акафист).

Если говорить о генезисе весьма сложного комплекса представлений о Царственных мучениках в современном массовом сознании, то в его формировании отчетливо видны три составляющие: во-первых, собственно народная традиция, по своей типологии, набору сюжетов, аксиологической модели (т. е. декларируемой системе ценностей) восходящая к традиционному культу святых; во-вторых, официальная церковная позиция (активное влияние которой на формирование народного варианта данного культа мы лишь констатируем, но в рамках настоящей статьи подробно не анализируем — это отдель-

ная серьезная тема, требующая обстоятельного рассмотрения); и, в-третьих, это подробно разобранный выше «державная» модель «русской идеи», отдельные элементы которой явно вплетаются в народный культ Царственных мучеников.

Одно из основных отличий народного варианта культа от церковного — в сложившейся в народном сознании иерархии почитания (или игнорирования) конкретных лиц царской семьи, причисленных к лику святых по чину страстотерпцев. С богословской точки зрения подобная иерархия неуместна и даже кощунственна; святость — не табель о рангах, она не может быть у кого-то «большой», а у кого-то «меньшей» — каждый из членов царской семьи свят «в равной мере» (ср. официальную формулировку дня, посвященного памяти царской семьи, — 17 июля: «Страстотерпцев царя Николая, царицы Александры, царевича Алексея, княжен Ольги, Татьяны, Марии, Анастасии», отсюда и обобщающее название для всей семьи «Царственные мученики» — здесь нет первых и последних, перед Богом и церковью они все равны). Однако народный вариант этого культа с основанием можно назвать по-другому — это культ царя Николая II (в основном и прежде всего) и лишь во вторую очередь существующей как приложение к главной фигуре — царской семье (только в самые последние годы после усиленной пропаганды, начинающей приобретать в глазах народа дискретные черты). Такая ситуация сближает народный вариант культа с рассмотренной выше «русской идеей», приоритетом для которой также является почти исключительно фигура самого царя, приобретающая черты культурного героя. Однако если в последнем случае фигура царя наделяется главным образом «державными» функциями и вписывается в масштаб мировой истории, то в народной трактовке актуализируются прежде всего человеческие качества Государя, а сам он, аналогично другим святым народного культа (и прежде всего Николаю Угоднику), предстает в роли народного заступника, скорого помощника, защитника «униженных и оскорбленных», «отца отечества». Об этом свидетельствуют как записи начала 1990-х годов, когда народные взгляды на царя еще не испытывали влияния позиции церкви, так и тексты, относящиеся уже ко времени после канонизации<sup>29</sup>.

Не имея возможности в рамках данной статьи подробно рассматривать особенности почитания Николая II, укажем лишь на некоторые наиболее интересные особенности этого культа. Во-первых, массовое сознание (и здесь наблюдается полное сходство народной, церковной и «державной» точек зрения) рассматривает убийство царя как грех, лежащий на всем народе, как причину череды несчастий, преследующих Россию:

*Царя Николая у нас убили, дак — грех — не залюбил нашу землю Николай Угодник, все у нас то война, то голод* (г. Екатеринбург, 1996 г.)<sup>30</sup>.

Во-вторых, гибель царя осмысливается в народной традиции как сакральная катастрофа, сопровождающаяся страшными знаменениями, прежде всего на иконе св. Николая Угодника:

*У бабы Настасьи бог [икона. — Е. Л.] был, Никола. Когда это сделалось, убили царя-то Николая нехристи: «Ли-ко, Никола-то плачет!» У его по личику-то слёзы, слёзы.*

*От стариков было. Как убивали царя-то, иконка Николая к стене отворотилась лисом, на людей-то смотреть не стала. Бабка наша её вертела-вертела — ёна всё туда. Через 40 дней лисо-то обернула, как душа царя улетела* (д. Кунгурка, Ревдинский р-н Свердловской обл., 1992 г.).

*Я тогда совсем малесенька была. У нас иконка была в красном углу, Николай. Мати картовочные шаньги спекла, позвала нас за стоу. Я бежу, глянула, а у его, у Николы, на лбу-то кровь. Мы все ревим. У его слёзы так и котятся. И у других такое сделалось. Вызнали через время, что в тот день царя убили* (с. Крылатовка, Ревдинский р-н Свердловской обл., 1993 г.).

В-третьих, важной деталью почитания царя является вписанность его имени в контекст наиболее частотных сюжетов народного культа святых. В частности, царь, подобно другим святым, является человеку в провидческом сне, чтобы сообщить важное для человека известие:

*У коки [крестной. — Е. Л.] в войну хозяина убило. Она как похоронку получила, всё редела, чтоб ему смерть полегче была. А спит, и сон у ей был: пришёл к ей такой видный собой человек, с бородой. В глаза ей смотрит и говорит: «Не реви, мужик твой сразу помер». Ей и легче. А люди знающие сказали: царь был Николай* (г. Дегтярск Свердловской обл., 1993 г.).

В других легендах Николай II, подобно другим святым, часто именно Николаю Угоднику (а также Христу), ходит по земле в облике обыкновенного странника, нищего, испытывая нравственные качества встречаемых людей, одаривая милосердных и наказывая скупых и жестоких (сюжет, чрезвычайно распространенный во всех славянских традициях и запечатленный в русской литературе, ср. хотя бы есенинское «Шел Господь пытаться людей в любви...»):

*Царя-то у нас, слыхала, убили? Дак не убили его, он ушеу. Стау ходить здесь-ко, ходит и смотрит, где-ко цего. Не знали, а привецяли его. Он не просиу ницего, на ноцное в деревню заходиу — кто пустит к себе. Люди и давали. А в Дегтярке мужик один богатой, он его погнау, ницего не дау. А назавтре его моунией убило* (Курганово, Ревдинский р-н Свердловской обл., 1994 г.; ср. явные параллели с известной легендой о смерти/уходе царя Александра I и его жизни среди простого народа под именем старца Федора Кузьмича).

*Косили три жёнки у Крыловатской дороги да затемнели [были застигнуты темнотой. — Е. Л.]. А голодовали шибко тем годом. Идут двое по дороге, по одеже нездешни. «Пустите, — говорят, на ночь да накормите». Жёнки двое говорят: «Самим исти ничего». А третья: «Мы у себя дома, а вы нездешни. Айдайте к нам, не требуйте, чего исти дам». Привела в избу, а у ей детишек малмала. А исти один пустой суп. Они заночевали, заутро ушли. А она полезла в гоубец, а у ей поуный гоубец всяких припасов, а в кути муки мешок. А бабка знаткая была, сказала: «Были к тебе царь Петр и царь Николай, от их сделалось» (г. Ревда Свердловской обл., 1996 г.).*

Наконец, в-четвертых, наиболее яркой особенностью почитания царя является формируемая в течение последнего десятилетия уникальная контаминация образов и функций Николая II и св. Николая Мирликийского, возникающая явно под влиянием идентичности имен. Однако первая попытка соотнести имена Николая II и св. Николая Угодника, усмотрев в этом некий глубокий провидческий смысл, принадлежит, по нашим сведениям, митрополиту Киевскому и Галицкому Антонию (Храповицкому) — будущему основателю Русской Православной церкви за границей: «<...> народ русский чтит и любит еще одного человека, в котором всегда олицетворяет торжествующую правду, торжествующую любовь и милосердие, соединенную уже не с нравственною только, но, кроме



того, и с внешнею силою и величием. Этот человек есть белый, православный царь, день ангела которого мы ныне празднуем вместе с памятью Святителя Николая. Совпадение это, поистине, знаменательное, ибо какое место Святитель Николай занимает в духовной жизни народа и общества, такое же занимает у них представление о царе русском в жизни общественной, гражданской — представление о милости и правде и их победе»<sup>31</sup>.

Что касается статуса первого из двух Николаев в народном культе святых, то о нем вряд ли нужно говорить подробно. Напомним лишь, поскольку это важно для понимания особенностей происходящего культурного процесса, что Николай Чудотворец в его народном культе наделен двумя главными функциями — он является скорым помощником, к которому обращаются в чрезвычайных обстоятельствах, и он считается покровителем всей России, а иногда и «русским Богом»<sup>32</sup>. Что касается последнего, то мне самой случалось от своих каргопольских (Архангельская обл.) информантов на вопрос «Есть ли у каждого народа свой Бог?» получить ответ, что Бог один — Николай Чудотворец<sup>33</sup>.

В последнее десятилетие этот чрезвычайно крепкий и традиционно сложившийся культ святителя Николая претерпел значительные трансформации под влиянием введения в сакральный контекст образа последнего русского царя. На формирование в народном сознании образа Николая II не мог не повлиять уже имеющийся в культуре образ его старшего сакрального тезки — это слишком очевидный факт, чтобы культурное сознание не использовало его в создании вновь формируемого образа.

Очевидно, что несравненно более мощный и закрепленный в традиции культ Николая Угодника оказывает явное влияние на формирование функций вновь строящегося образа. Поэтому культурные стереотипы, привязанные к имени святителя Николая, стали распространяться на нового святого с тем же именем, становясь общими для сакрального имени Николай, независимо от того, чей именно образ имеется в виду. На каком-то этапе стала происходить конвергенция этих образов, объединяемых в культурном сознании под общим именем. В одних случаях этот процесс идет бессознательно, в других он подвергается явной рефлексии, свидетельством чему являются

тексты, явно обыгрывающие общность сакрального имени<sup>34</sup>. Так, в одном из устных рассказов, публикуемых в сборниках «Чудеса Царственных Мучеников», повествуется, как одна старушка по привычке горячо молилась Николаю Угоднику перед его образом. Ей было видение, как из образа вышел сам Николай Угодник, который вел с собой царя Николая II. Указывая на царя, святитель сказал:

*«Почто просишь меня? У России ныне ест заступник, его и моли! Вот новый Николай Угодник, благоверный царь-мученик, святой молитвенник за Россию и за Русский народ»<sup>35</sup>.*

Таким образом, передача сакральных функций покровителя России от «старого» в кавычках Николая «новому» не только была отрефлексирована в текстах, но и, как видно из текста, осуществлена непосредственно от имени самого Николая Угодника. Так, в указанных выше легендах об убийстве царя знамения о его смерти появляются именно на иконах Николая Угодника, ему же приписывается и наказание России за грех убийства своего тезки.

В других текстах функциональная взаимосвязь между Николаем Угодником и царем может проявляться в более опосредованной форме, при этом царь Николай выступает как бы младшим партнером в этом тандеме тезок. В частности, в рассказе из Калужской области говорится о человеке, который не мог победить в себе один тяжкий грех. Когда он окончательно увяз в своем грехе, ему приснился сон, в котором к нему явились Николай Угодник, царь Николай и св. Сергей Радонежский. В этом видении Николай Угодник выполнял роль строгого судии, который порицал этого человека за грех, а царь Николай — заступника за этого человека перед лицом святителя. В результате заступничества царя Николай Угодник смягчился и разрешил грех этого человека<sup>36</sup>. Характерно, что именно Николай Угодник оказывается предстателем перед Богом за скорейшую канонизацию царя. В частности, женщина, желавшая скорой канонизации, молилась о ней именно Николаю Угоднику<sup>37</sup>. В других текстах святитель Николай и царская семья являются уже совокупным адресатом молитв и благодарственных акафистов:

*Мы веруем, что Святитель Николай и святая царская семья споспешествовали нам в пребывании во Пскове<sup>38</sup>.*

В другом меморате семья молится царю Николаю, чтобы он дал возможность поехать в Екатеринбург на место Ипатьевского дома. Билеты удается купить только через 10 дней. Когда приезжают, оказывается, что именно в этот день в город привезли также и чудотворную икону Николая Угодника. Таким образом, паломничество оказывается совершенным сразу к обоим Николаям вместе<sup>39</sup>.

Необходимо указать также на ставшую возможной в последние годы функциональную взаимозаменяемость культовых объектов, посвященных одному сакральному имени: Никольские церкви, по крайней мере в Москве, становятся активными центрами почитания царя-мученика — ср. храм Николы в Пыжах (настоятель о. Александр Шаргунов), иконостас придела этого храма, освященный в память Новомучеников Российских, в своем нижнем ярусе содержит парные образы святителя Николая и Николая II, расположенные симметрично по отношению друг к другу от царских врат. Примечательно, что этот иконостас был написан и освящен несколько лет назад, т. е. до официальной канонизации. Насколько нам известно, это первый случай, когда в иконостас было помещено изображение формально (на тот момент) светского лица.

В ситуации, когда культ царя стал развиваться вне канонических норм (т. е. не было ни тропаря, ни акафиста, ни других необходимых для церковного почитания святого богослужебных текстов, ни дня памяти Николая как святого), то неудивительно, что в данной ситуации датой, к которой приурочивались события, связанные с именем царя, стали дни памяти Николая Угодника. В частности, в одном из текстов царь-мученик снится человеку в течение нескольких лет в день Николы вешнего (перенесения мощей)<sup>40</sup>. В ряде собранных нами текстов рассказывается о случаях, когда человек, желая помолиться царю-мученику, но не имея его иконы, молился ему на икону Николая Угодника, и молитва достигала правильного адресата, т. е. царя. Ср. рассказ православного датчанина, который приехал в Россию весьма развращенным человеком и попал на церковную службу в Царском Селе:

*Я подошел к иконостасу, к иконе святителя Николая Чудотворца и стал молиться. Я хотел молиться святому Царю-муче-*

*нику Николаю, но иконы его не было, и поэтому все молитвы свои я обратил к образу святителя Николая<sup>41</sup>.*

В других случаях тяжелая ситуация, о разрешении которой молятся царю-мученику, благополучно разрешается в день памяти Святителя Николая:

*Мы усилили свои молитвы Царю мученику и на зимнего Николая Чудотворца, причастившись, покинули Абхазию<sup>42</sup>.*

Николай II, как и Николай Угодник, в текстах выступает как скорый помощник, к которому обращаются в экстренных случаях. Характерно, что именно к нему (а не к царице, что было бы логичнее) обращаются за помощью и в сугубо женских проблемах, например, об излечении женских заболеваний или бесплодия<sup>43</sup>.

Из некоторых текстов очевидно, что показанная Б.А. Успенским взаимозаменяемость во многих сакральных позициях царя и первосвященника вполне характерна и для образа Николая II. При этом сохраняется параллель: Николай — русский царь, Никола Угодник — «русский Бог». В частности, в ряде снов Николай II предстает в роли священника, исповедующего и причащающего:

*И вот однажды из алтаря выходит царь Николай II. Смотреть на него было трудно — от него исходило такое сияние, что глазам было больно. Он держал в руках Чашу и причащал, мы с мужем стояли в стороне. Царь, обращаясь к нам, спрашивает: «А вы почему не подходите?» — «А мы не готовы и совсем недавно причастились». — «Я благословляю», — сказал и причастил нас<sup>44</sup>.*

Процесс смешения имен в народной культуре начался задолго до первых официальных попыток канонизации. В частности, в 1983–1984 гг. в Полесье были записаны тексты, свидетельствующие об этом<sup>45</sup>.

В заключение необходимо добавить, что описанные мифологические тенденции — активно развивающиеся (каждая в своей сфере) культурные системы, порождающие в последние годы огромное количество текстов, являющихся рефлексией общественного сознания на предложенные ему идеи. Актуальность нового варианта «русского мифа» объясняется несколькими обстоятельствами. Во-первых, объективными экономическими и политическими условиями, в которых оказалась страна в послед-

нее десятилетие, и неспособностью новой власти сформулировать понятные и приемлемые для общества цели дальнейшего развития. В этой ситуации естественно, что общество само выстраивает для себя идеологические постулаты, облекая их в форму мифа. Во-вторых, новый «русский миф» в своем развитии не только опирается на идеи, внедряемые «сверху» через систему средств массовой информации, но и использует уже апробированные массовым сознанием старые модели, до последних лет «дремавшие» в народной культуре и востребованные новыми обстоятельствами. В-третьих, миф апеллирует к «вечным» ценностям, обращаясь к православной идее и используя ее в качестве прикрытия. Наконец, миф создает образ нового национального культурного героя — царя-мученика, принявшего смерть во искупление грехов русского народа, заполняя тем самым зияющую лакуну, образовавшуюся в общественном сознании после свержения коммунистических кумиров.

### Примечания

<sup>1</sup> Этногенетические легенды и мифы, содержащие донаучные и вненаучные представления того или иного этноса о самом себе и о сопредельных народах, всегда являлись неотъемлемой частью «наивной» картины мира, выстраиваемой этносом или социумом. До Нового времени исторический миф не отделялся от достоверного факта, являясь универсальной формой выражения исторического знания. В настоящее время в связи с обострением интереса культурологии к процессам формирования в обыденном сознании образов и представлений о категориях и компонентах повседневной жизни (о времени, пространстве, счастье и др.) появилось даже специальное название дисциплины, изучающей эту область массового сознания, — ималогия, а применительно к интересующей нас проблеме — *этнокультурная ималогия* (см.: *Dutu A. Die Imagologie und die Entdeckung der Alterität // Festschrift Henz Ischreyt. Berlin, 1982; Fischer M.S. Komparatistische Imagologie: Für eine interdisziplinäre Erforschung national-imagotypischer Systeme // Zeitschrift für Sozialpsychologie. 1979. № 1; Мильников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. СПб., 1996). Этнокультурный и исторический миф может содержать представления народа не только о самом себе, но и мифологизированные образы окружающих народов, отношения с которыми релевантны для носителя мифа. Изучение этнокультурных мифологических стереотипов необычайно популярно в последнее десятилетие (см., в частности: *Europäischer Völkchpiegel.**

*Imagologisch-ethnographische Studien zu den Völkerfeldern des frühen 18. Jahrhunderts. Heidelberg, 1999; Radlowski Z., Wojtczak J. Jak narody widza siebie nawzajem. W Europie o Polakach. Warszawa, 1995; Поляки и русские в глазах друг друга. М., 2000).*

- <sup>2</sup> Наиболее древней формой этнической и исторической самоидентификации, существовавшей во всех культурах, было сотворение культурных героев-«первопредков» и возведение к ним истории своего этноса. У славян исходным материалом для такой этиологической легенды послужила «Чешская хроника» Козьмы Пражского (начало XII в.), в которой был помещен рассказ о трех братьях Чехе, Лехе и Русе, мигрировавших на территорию современного расселения славян после разрушения Вавилонской башни (*Флоровский А.В. Легенда о Чехе, Лехе и Русе в истории славянских изучений // Sborník prací I sjezdu slovanských filologů v Praze. 1929. T. 2. Prednášky. Praha. 1932*). Позднее, в Прологе к Великопольской хронике эта легенда была дополнена еще одним образом — Слава, отца трех братьев, по имени которого якобы называются славяне. Ср. также более поздние средневековые европейские представления о происхождении различных народов от определенных библейских «прародителей». Согласно этой теории, славяне и, прежде всего, русские («москвиты») произошли от Мосоха — шестого сына библейского Иафета. Эти идеи в XIV–XVII вв. были адаптированы и славянской историографией. В частности, в одной из глав Густынской летописи (середина XVII в.) встречается именно такое толкование происхождения славян: «*Яко от Мосоха сына шестаго Афетова наш народ Славянский изыде, и москвиты си ест Москвиты именовася, от сего Москвы вси Сарматы, Русь, Лахи, Чехи, словене изыдоша*» (Густынская летопись. Библиотека Российской академии наук. Отдел рукописей. Арх. С. 135. Л. 9об.). Безусловно, не последнюю роль в возникновении данной теории сыграла наивная этимология, построенная на фонетическом сходстве имен *Мосох — Москва — москвит*. Этногенетические мифы возникают не только на начальных этапах формирования нации, но и в те моменты, когда возрастает потребность объединения разобщенного в силу политических потрясений общества. При определенных условиях миф может стать той «национальной идеей», вокруг которой способно сплотиться общество. Ср. роль «сарматского мифа» для формирования польского самосознания или идейные искания карпатских русинов второй половины XIX в., отождествлявших себя с русским этносом, а свой язык — с русским языком на основе звукового сходства этнонимов «русский» — «русин». Похожие мифологические модели, основанные на фонетическом уподоблении, можно найти и у сербов.
- <sup>3</sup> Идея особого покровительства Господа Бога болгарам (через пророка Исая) возникла в болгарском сознании в самую безнадежную и глухую эпоху византийского господства. Эта же идея возродилась у болгар и сербов в XIV в. под влиянием внешней угрозы. Осознание своего народа лучшим — постоянный мотив польского эпоса и хроник XII — начала XIII в. (подробнее об этом см.: Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 334–335).
- <sup>4</sup> В русской народной традиции утопическое сознание обычно переносило конструируемую модель устройства общества не в будущее

- время, как в литературных утопиях, а в иное пространство — «Беловоде», «рахманское царство» и др., находящееся где-то на земле, в частности в Сибири, куда бежали крестьяне в поисках счастливой доли (см.: *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды: XVII—XIX вв. М., 1967).
- 5 Для мифологического типа сознания важно не само историческое событие, а его истолкование в имеющейся системе предсказаний. С этой точки зрения будущее строго детерминировано и может иметь только одно воплощение — то, которое было уже предсказано. Таким образом, будущее уже существует как метаисторическая реальность, как уже предсказанная цепь событий, существующих вне потока реального исторического времени. Будущее уже реализовано в вечности, где время не течет, а просто существует. Поэтому метаистория представляет собой свернутый свиток, где время и исторические события существуют в недискретном виде: по мере того как свиток разворачивается, время получает линейное направление, и происходят исторические события. Предсказание события есть его реализация, но вне исторического времени. Задача человека — правильно понять, какому предсказанию соответствует совершившийся исторический факт. Именно такой подход к истории продемонстрировала группа старцев, спасавшихся в одной из сибирских деревень после революции. В 1930-е годы они были арестованы НКВД. На вопрос следователя, чем они занимаются, старцы ответили: «Мы наблюдаем происходящие события и сверяем их с предсказаниями, записанными в наших книгах». С этой точки зрения настоящей реальностью были именно предсказания, а исторические события — только их тень, слепок с готовой матрицы. Предсказание и исторический факт соотносятся друг с другом как печать и оттиск этой печати, поэтому верное понимание истории заключается в том, чтобы определить, соответствует ли оттиск данной печати.
- 6 Об использовании упоминавшейся выше легенды о Чехе, Лехе и Русе в политических спорах между славянами и немцами, между Чешским и Польским королевствами, а также между ними и Москвой см.: *Мильников А.С.* Указ. соч. С. 252–257. Ср. также новейшие украинские этногенетические легенды, построенные на апелляции к «высшему авторитету», «престижному образцу», в которых украинцы истолковываются как «ширые арийцы», украинский язык объявляется прямым продолжением санскрита, а русские отождествляются с «вырожденными угро-финнами» в связи со стремлением Украины идеологически обосновать свою самостоятельность и «откреститься» от культурного, языкового и этнического родства с русскими. Исчерпывающую характеристику носителям подобных мифологических идей дал Н.С. Трубецкой: «*Они стремятся лишь к тому, чтобы их народ во что бы то ни стало получил государственную самостоятельность, чтобы он был признан "большими" народами, "великими" державами, как полноправный член "семьи государственных народов", и в своем быте во всем походил именно на эти "большие народы"...* В таком национализме самопознание никакой роли не играет, ибо его сторонники вовсе не желают быть "самими собой", а, наоборот, хотят именно быть, "как другие", "как большие", как "господа", не будучи по существу подчас ни большими, ни господами» (Трубец-

кой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 114–116).

- 7 Знаками возвращения к «русской идее» в период Великой Отечественной войны были: изменение военной формы в Красной армии с максимальным приближением ее к русской военной форме дореволюционного периода; ослабление репрессий против духовенства; закрытие Обновленческой церкви и восстановление патриаршества в 1943 г., обращение к русской эмиграции с призывом возвратиться на Родину, а главное — появление в литературе и кино целого ряда текстов, акцентирующих внимание на «русскости» как незыблемой и абсолютной ценности (ср., в частности, «Ты помнишь, Алеша, дороги Смоленщины...», «Если дорог тебе твой дом...» и др. стихотворения К. Симонова военного периода, «Русский характер» А. Толстого, «Русские люди» Л. Леонова и пр.).
- 8 Характерной реакцией отторжения народом навязываемых сверху идеологических моделей является их десакрализация — порождение пейоративных и обцененных текстов на данную тему: матерных анекдотов, похабных частушек и др. Например, реакцией общества на навязываемый сверху слишком возвышенный и нереально безупречный образ Валентины Терешковой как первой женщины-космонавта явилась серия неприличных частушек о ней (интересно, что сакрализованный образ Юрия Гагарина был полностью принят общественным сознанием). В конце 1980-х годов, когда в обществе росло разочарование в пропагандируемых «властями» перестройке и ускорению, на эту тему стали появляться частушки типа: «*Моя милка подо мной / Стала беспокоиться: / То ли хочет ускоренья, / То ли перестроиться*».
- 9 Культурные механизмы смены идеологических концептов и их новой актуализации на другом историческом этапе подробно рассмотрены Б.А. Успенским в работах «История и семиотика», «Historia sub specie semioticae» (*Успенский Б.А.* Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. Т. 1. С. 9–49, 50–60).
- 10 В идеологии советского времени многие исследователи не без основания видят псевдорелигию, вернее, «формирование своеобразных религиозных представлений, в структуре которых воспроизводились многие черты классических нетеистических религий» (*Пименов А.* Непрошедшее прошлое: к характеристике нетеистической религиозности // Религия. Магия. Миф. Современные философские исследования. М., 1997. С. 290).
- 11 Для понимания сути западной мифологии показательна речь Елены Боннер, произнесенная ею по телевидению 22 августа 1991 г. сразу после провала пресловутого путча. Смысл этой речи сводился к констатации «младенческого» состояния России и необходимости ее скорейшего обучения у «взрослых» держав. Интересно, что эти слова были обращены к народу с почти тысячелетним опытом государственности. Ср. также характерные для отечественных средств массовой информации первой половины 1990-х годов выражения типа: «как принято в цивилизованных странах» или «когда мы войдем в число цивилизованных стран», подразумевающие, что форма культуры, сложившаяся в России, не есть цивилизация.
- 12 Для развенчания как этноцентризма, так и европоцентризма в русской философии XX в. много сделал князь Н.С. Трубецкой. В кни-

- ге «Европа и человечество» (София, 1920) он обосновал «отвержение эгоцентризма и "эксцентризма" (полагания центра вне себя, в данном случае на Западе)». Н.С. Трубецкой с присущей ему мудростью призывает «понять, что ни "я", ни кто другой не есть пуп земли, что все народы и культуры равноценны, что высших и низших нет...» (Из письма Н.С. Трубецкого к Р.О. Якобсону от 7 марта 1921 г. Цит. по: *Толстой Н.И.* Н.С. Трубецкой и евразийство. Вступительная статья // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. С. 7).
- 13 *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 27. Дневник писателя 1881. Автобиографическое. Дуба. Л., 1984. С. 196.
- 14 На рубеже XIX–XX вв., когда был весьма популярен лозунг самопознания, выдвинутый В.А. Ламанским, использованный А.А. Шахматовым и утвержденный Н.С. Трубецким, появился целый ряд работ, посвященных развитию «русской идеи» в ее философском аспекте. Ср., в частности, труд уже упомянутого В.А. Ламанского «Три мира азиатско-европейского материка» (СПб., 1892); Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» (СПб., 1871); Н.А. Бердяева «Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности» (М., 1918); Н.С. Трубецкого «К проблеме русского самопознания» (Париж, 1927); сборник «Исход к Востоку» (София, 1921) и др. В последние десятилетия XX в. предпринимались активные попытки осмыслить развитие «русской идеи» в XX в. (по понятным причинам, это развитие происходило в основном в эмигрантской философской мысли, см., например: Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992; *Назаров М.В.* Миссия русской эмиграции. Ставрополь, 1992; Россия между Европой и Азией. Евразийский соблазн. М., 1993).
- 15 Ср., в частности, такие тексты Ф.И. Тютчева, как: «К Ганке», «Русская география», «Рассвет», «Пророчество», «Спиритическое предсказание», «Тогда лишь в полном торжестве...», «Славянам (Привет вам задушевный, братья...)», «Славянам (Они кричат, они грозятся...)», «Великий день Кирилловой кончины...», «Чехам от московских славян», «Современное», «Два единства» и др.
- 16 Младороссы — общественно-политическое движение, объединяющее в 1920–1930-х годах молодое поколение первой русской эмиграции (в Париже, Белграде и других центрах белой эмиграции) — по большей части тех, кто был вывезен из России в детском возрасте или уже родился в изгнании и не принимал личного участия в Гражданской войне. Лозунг «Мы не белые, не красные, а русские!» был выдвинут лидером младороссов Казим-Беком в 1934 г. в программной работе «Младороссы и война», обосновывавшей самоценность России вне зависимости от конкретного политического строя, при котором она существует (ср. постулат из этой же работы: «Будь Россия красная, будь Россия белая, все равно она — Россия»), и утверждавшей обязанность белой эмиграции встать на защиту большевистской России в случае нападения на нее Германии.
- 17 Призывая к воцерковлению и возвращению к православному мировоззрению, носители мифологического сознания часто не замечают, что сами занимаются мифологизацией и неосознанным искажением канонического православного вероучения, приписывая ему такие идеи, которых в нем нет вовсе. Например, несмотря на прямой запрет Священного Писания исчислять сроки конца мира и прихода

- антихриста, многие адепты «русского мифа» пытаются заниматься апокалиптическими предсказаниями (см., например: Россия перед вторым пришествием. Пророчества русских святых. М., 1998. С. 344–394). Поэтому применительно к рассматриваемой нами мифологической модели было бы точнее говорить об околоправославном мировоззрении или о «народном православии», отражающем рефлексии массового сознания по поводу православного вероучения.
- 18 Необходимо подчеркнуть, что Русская Православная церковь, признавая грех царевубийства, строит свои рассуждения о нем на иных основаниях, нежели исследуемая нами мифологическая модель. В Послании Патриарха Московского и Всея Руси Алексия и Священного синода Русской Православной церкви к 75-летию убийства императора Николая II и его семьи говорится: «Грех царевубийства, происшедшего при равнодушии граждан России, народом нашим не раскаян. Будучи преступлением и Божеского и человеческого закона, этот грех лежит тяжелейшим грузом на душе народа, на его нравственном самосознании <...> Мы призываем к покаянию весь наш народ, всех чад его, независимо от их политических воззрений и взглядов на историю, независимо от их этнического происхождения, религиозной принадлежности, от их отношения к идее монархии и к личности последнего Российского Императора» (Цит. по: *Русский вестник.* 1993. № 24–26. С. 1). Таким образом, Русская Православная церковь, говоря о грехе царевубийства, акцентирует внимание на преступлении против нравственности и христианских заповедей, вовсе не связывая это преступление с эсхатологическими ожиданиями и не приписывая русской монархии сакрального смысла. Ср. в связи с этим текст, который раздавал некий юродивый в очереди к мощам апостола Андрея Первозванного (Москва, храм Христа Спасителя, июнь 2003 г.): «Спаси, Господи, Россию! Прости нас за предательство царя и купителя Николая II и его святой семьи. За нарушение клятвы, данной в 1613 году за всех за нас до скончания века и нарушенной в 1918 г. Прости, Господи, меня, родных, усопших родных. Сними это страшное проклятие с нашего рода». Так же как и патриаршее послание, этот текст рассматривает царевубийство как грех, лежащий на русском народе, однако в полном соответствии с рассматриваемым нами мифом он трактует гибель царя как его искупительную миссию по отношению к своему народу, придавая этому событию сакральный характер.
- 19 Из поучений епископа Феофана. Отступление в последующие дни мира. Цит. по: *Леонтьев К.Н.* Цветущая сложность: Избранные статьи. М., 1992. С. 285.
- 20 *Отец Сергей Булгаков.* Из «Дневника». Запись 18(31).12.1922 // Цит. по: *Вестник РХД.* 1979. № 129. С. 238.
- 21 Ср. рассуждения одного из современных публицистов о «прикровенном» существовании самодержавия в послереволюционную эпоху: «Что же касается самодержавия, то у нас не только никто не отменял его, но оно у нас есть. "Удерживающий" не отъял постольку, поскольку Державная икона Божьей Матери, явленная в день отречения, показывает Царицу небесную, увенчанную царским венцом, облаченную в царскую порфиру, держащую в руке скипетр и державу. У нас нет Царя, но есть Царица. И только к ней мы должны и можем обращаться и исповедовать Ее Царицей Руси <...>» (*Карпец В.* Не в силах, а в правде // *Путь.* 1993. № 10–11. С. 10–11). Идея взаимозаме-

- нимости высшей светской и духовной власти, имеющая в России длительную историю, прослеживается в одном из аргументов, обосновывавших необходимость восстановления патриаршества на церковном Соборе 1918 г.: «Раз у нас нет царя, пусть будет патриарх».
- 22 Пророчества о возвращении «золотого века» были чрезвычайно популярны и в Византии в период ее многовековой государственной агонии. В «Житии» юродивого Андрея Константинопольского, написанном в X в., «любопытен ряд пророчеств о грядущей судьбе империи, окрашенных чисто народными упованиями на лучшее время, на своего рода “золотой век” перед последним концом» (Рудakov А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб., 1997. С. 219). О византийских апокрифических апокалипсисах и пророчествах времен упадка см.: Брандис В. Византийская апокалиптическая литература как источник изучения некоторых аспектов социальной истории // Византийский временник. М., 1989. Т. 50.
- 23 Идея «последнего царя», которому Богородица передаст правление над Россией, была чрезвычайно популярна в кругах русской эмиграции. Ср., например, стихотворение С. С. Бехтеева, напечатанное в журнале «Царский гуслир», выходившем в Ницце. Поэт обращается к Царице Небесной со следующими словами: «Ты нам явила Образ Твой Державный, / Ты к нам пришла и кротко прорекла: / “Сама взяла я скипетр и державу, / Сама я их вручу опять царю, / Дам царству русскому величие и славу <...>»
- 24 Попытки подобных предсказаний будущего всего мира перед Вторым пришествием содержатся в тексте, который был найден в бумагах о. Павла Флоренского, предположительно получен им от С. А. Нилуса, который, в свою очередь, нашел его в бумагах «служки Серафимова» Н. А. Мотовилова. Таким образом, текст, авторство которого в действительности не определено, через Мотовилова ассоциативно связывается с именем преп. Серафима Саровского. Приводим цитату из этого текста: «Россия сольется в одно море великое с прочими землями и племенами славянскими, оно составит одно море или тот громадный вселенский океан народный, о коем Господь Бог издревле изрек устами всех святых: “Грозное и непобедимое царство всероссийское, всеславянское — Гога и Магога, пред которым в трепете все народы будут”. И все это верно, как дважды два — четыре...» (Россия перед вторым пришествием. С. 463–464).
- 25 Дьякон Андрей Кураев. Оккультизм в православии. М., 1998. С. 288–289.
- 26 «...о нашей ответственности за грех цареубийства гораздо более трезво и по-христиански сказал протоиерей Артемий Владимиров, однажды пояснивший, что мы не можем каяться в цареубийстве как в нашем личном грехе (нас тогда не было на свете). Но мы можем каяться в том, что верили клевете на государя, на его семью, верили клевете на предреволюционную Россию и вообще — будучи октябристами и пионерами — прикладывали к своему сердцу значок с головкой Ильича, обьятой вечным пламенем» (Дьякон Андрей Кураев. Указ. соч. С. 189).
- 27 Ср. рефлексии на эту тему в современных текстах: «По пророчеству богоносных старцев Россия останется цитаделью православия в час, когда мир будет уже захвачен антихристом. Она одна окажет проти-
- вобогу сопротивление» (Ильинская А. Тайна старца Феодосия. Сказание о житии и чудесах «иерусалимского батюшки» — преподобного Феодосия Кавказского. М., 1997. С. 221). Дьякон Андрей Кураев дает к подобного рода пророчествам весьма язвительный комментарий: «Дивеевская “канавка”, которую не одолеет антихрист, теперь расширилась до пределов всей России? Но точно ли это “пророчество” родом из православия, не от тех ли оно “старцев”, что обещали “победу коммунизму в отдельно взятой стране”? А за этим стоит и еще более серьезный вопрос: точно ли именно государство (Россия) с танками, милицией и ракетами должно противостоять антихристу или же это должна делать Церковь своим духовным оружием?» (Дьякон Андрей Кураев. Указ. соч. С. 282).
- 28 Причины, по которым часть современного общественного сознания с готовностью воспринимает эту мифологическую модель, во многом объясняются беспомощностью посткоммунистической власти создать новую идеологию, которая, с одной стороны, учитывала бы особенности традиционного менталитета, а с другой — была бы направлена на позитивную созидательную деятельность, объединяющую общество вне зависимости от политических пристрастий разных его слоев. Очевидно также, что навязываемая западниками мечта о «большом гамбургере» как смысле человеческого существования не смогла и не может быть идеей, способной стать «путеводной звездой» для русского общества, а их призывы «стать цивилизованными» просто оскорбительны для национального достоинства. Естественной реакцией на метания официальной идеологии стала мифологическая модель, учитывающая и растущую потребность общества в реванше за унижения последнего десятилетия (отсюда идея о предстоящем расцвете и о России как стране, указующей путь к христианству другим народам) и откровенную ненависть к бездарной и продажной власти (отсюда идея о новом царе, которого Бог пошлет России и вокруг которого сплотится русский народ), и потребность в новом «культурном герое», с которым могло бы себя отождествлять общество (отсюда фантастически быстро развивающийся культ царя и Царственных мучеников).
- 29 См.: Чудеса Царственных Мучеников: М.; СПб., 1995; Вып. 3. М., 1997; Вып. 4. М., 1999; Вып. 5. М., 2000; Чудеса Царственных Мучеников. М., 1999. Т. 1–2.
- 30 Благодарю проф. Е. Л. Березович за любезно предоставленные нам тексты из Свердловской обл. (Фонд Свердловского областного Дома фольклора, Екатеринбург).
- 31 Митрополит Антоний (Храповицкий). Слово в день Свяителя Николая Чудотворца и тезоименитства Государя Императора // О жизни по внутреннему человеку. СПб., 2002. С. 65.
- 32 Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 118–122.
- 33 Архангельский архив материалов этнолингвистических экспедиций, хранящийся в Фольклорном кабинете Историко-филологического факультета РГУ.
- 34 См., в частности: Чудеса Царственных Мучеников. Вып. 3. С. 192.
- 35 Чудеса Царственных Мучеников. М.; СПб., 1995. С. 60.
- 36 Чудеса Царственных Мучеников. Вып. 5. С. 88.
- 37 Там же. Вып. 4. С. 116.

- 38 Там же. С. 211.  
39 Там же. Вып. 3. С. 106.  
40 Новые чудеса царственных мучеников. М., 1996. С. 10.  
41 Чудеса Царственных Мучеников. Вып. 5. С. 78.  
42 Там же. Вып. 3. С. 104.  
43 Чудеса Царственных Мучеников. М.; СПб., 1995. С. 65–66.  
44 Там же. Вып. 3. С. 105.  
45 Полесские тексты, свидетельствующие о сближении образов св. Николая Мирликийского и императора Николая II, немногочисленны, а изложение в них в большинстве случаев путанно, но и они свидетельствуют о существовании еще в советский период в народной традиции тенденции к сакрализации образа царя: «Цар-Миколка. Ну, да его и вроде на икону поставылы, а ж якый он був, хто же его знае» (с. Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., 1983 г.); «Ну, это ж Миколай — это же самый пэриший царь», при нем была «миколаевская война» (Там же). В одном из текстов обмирания между сказчицей, попавшей в дом, расположенный на том свете, и ее проводником происходит диалог: «*Вы знаете, хто я?*» — «*Не.*» — «*Я есь великий Петро. А вы знаете, чый это дуом?*» — «*Не.*» — «*Это есь дуом Романов.*» *И во — двери замкнув. И я ужэ прохопивася* <проснулась. — *Е. Л.>*» (с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., 1984 г.). Учитывая функции «начальника рая и водителя душ в загробном мире», которым наделяется св. Николай (см.: *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей), а также сближение св. Николая и Николая II, можно видеть в названии «дом Романов», образованном по образцу «Давидов дом», трансформацию сочетания «дома Романовых». [Приношу глубокую благодарность А.Л. Топоркову за любезно предоставленные полесские материалы и комментарии к ним.]

---

М.В. Ахметова

## Ожидание конца света в религиозных субкультурах постсоветской России

---

О бострение эсхатологических настроений (ожидания конца света), сопровождающее периоды социальной нестабильности, рождает массу текстов, предрекающих, что «последние времена» уже настали или вот-вот настанут. В культурах, основанных на христианской традиции, в том числе русской, эсхатологические тексты ориентированы на интерпретацию новозаветного Откровения Иоанна Богослова (Апокалипсиса) и его ключевых образов — чаш Божьего гнева, антихриста, Вавилонской блудницы, Страшного Суда и т. д. Чем сильнее социальное напряжение, тем ближе к современным реалиям интерпретируются образы Апокалипсиса.

В целом эсхатология не ограничивается христианской традицией. Представления о смене космических циклов, конце времен и гибели мира универсальны и входят как в классические мифологии (ацтекская, скандинавская,

индуистская, иранская), так и в развитые религиозные системы (иудаизм, буддизм, в меньшей степени – ислам). Став догматическими положениями той или иной религии, эсхатологические концепты не застывают, а постоянно пересказываются, интерпретируются носителями традиции, сопоставляясь с реалиями той или иной кризисной ситуации.

В настоящей статье рассматриваются представления об эсхатологических бедствиях, содержащиеся в письменных текстах и устных нарративах представителей православной прицерковной (прихрамовой) среды и крупнейших сект, возникших в России в конце XX в.

Богородичный Центр (в настоящее время – Православная церковь Божией Матери Державная; в религиозно-ведческой литературе обычно обозначается по своему первому названию; далее – БЦ) возник в конце 1980-х годов в недрах Истинно-Православной (Катакомбной) церкви. Его глава – архиепископ Иоанн (Береславский). Основу учения составляют откровения, с 1984 г. ежедневно получаемые Иоанном, как он уверяет, от Богородицы, ангелов и святых, а также написанные им проповеди.

Основатель Церкви Последнего Завета (далее – ЦПЗ) – житель г. Минусинска С. Тороп, осознавший себя вновь пришедшим на землю Христом и получивший в видении новое имя – Виссарион. В начале 1990-х годов в Курганском районе Красноярского края организуются коммуны его последователей, в настоящее время поселения виссарионовцев занимают несколько таежных поселков. Как и у БЦ, так и у ЦПЗ имеется сеть отделений по всей России.

Наиболее активная деятельность Великого Белого Братства Юсмалос (далее – Белое Братство) развернулась на территории Украины, России и Белоруссии с июня 1990 по ноябрь 1993 г. Во главе его стояли супруги Ю. Кривоногов и М. Цвигун, известные в Братстве соответственно как Юоанн Свами (воплощение Иоанна Богослова) и Мария Дэви Христос (одновременное воплощение Христа и Богородицы); с 1994 г. лидерами являются М. Цвигун и Д. Ковальчук (Иоанн-Петр Второй). 23 ноября 1993 г. юсмалиане ожидали конца света и перехода Земли в новое измерение. В ноябре 1993 г. лидеры Братства были арестованы, однако движение продолжало

функционировать и в то время, когда они находились в заключении (до 1997 г.). В настоящее время Белое Братство существует практически подпольно. Катастрофическая направленность теперь не является для него определяющей, оно отказалось от аскетической практики и, по сути, пережило перемену учения.

Термин «прицерковная среда» употребляется в понимании А.В. Тарабукиной как обозначающий маргинальную группу православных верующих, которые подчинили свою жизнь жизни церковной и мирозерцание которых основано на православном эзотерическом учении. Эта субкультура, сформировавшаяся к началу XX в., далеко не едина. С одной стороны, она включает в себя часть православного священства, монашества и прихожан, с другой – с начала 1990-х в ее недрах формируются многочисленные братства и общественные организации, прежде всего, националистического, монархического и антиглобалистского направления, со своими изданиями и/или веб-сайтами (Православное Братство во имя Царя-искупителя Николая II, Комитет «За нравственное возрождение Отечества», журнал «Сербский крест» и т. д.).

В текстах, принадлежащих разным религиозным группам, используется практически единый комплекс мотивов. Это позволяет рассматривать представления, отраженные в данных текстах (проповеди, откровения, периодика, листочки, материалы из Интернета и устные нарративы), как своего рода гипертекст, метанарратив, несмотря на безусловные расхождения в плане догматики между отражаемыми в них учениями.

В эсхатологических настроениях следует отметить определенную динамику. Как правило, история секты начинается с ожидания близкого конца света, отражаемого в проповедях, однако через некоторое время бедствиям перестает уделяться основное внимание. Так, в БЦ наиболее острое ожидание бедствий относится к началу 1990-х годов. В 1991 г. Иоанн Береславский пишет книгу «Антихрист, ад и мытарства», в которой подробно и красочно описываются неминуемые катаклизмы и истребление антихристом праведников. Издания этого времени пестрят предсказаниями, согласно которым, например, «*большая часть живых погибнет от вселенских катаклизмов*»<sup>1</sup>. Во второй же половине 1990-х годов ожидание бедствий ста-



новится не столь острым, представляется, что они затронут лишь неверных: «*Какие бы ни пришли бедствия, мариане чудодейственно хранимы*», дети же перенесут их «*почти безболезненно*»<sup>2</sup>. Катастрофы превращаются в явления чисто духовного плана: они «происойдут в ином порядке, ином пространстве и ином времени»<sup>3</sup>, неоднократно обещается, что войны не будет<sup>4</sup>. В издании 1995 г. прямо запрящаются «медитация о бедствиях» и размышления на тему «*полыхающего зарева апокалиптического пожара*» (!), которое «*приближает третью мировую войну*»<sup>5</sup> (текст 1991 г., напротив, говорит о «*благословении на описание бедствий*»)<sup>6</sup>. Рассказ о пришествии антихриста даже содержит оговорку: «*если придет*»<sup>7</sup>. А в конце 2000 г. от последователей БЦ можно было услышать, что никаких катастроф не будет вообще и «*конец не света, а дьяволицевизации*» произойдет безболезненно [1]\*. Издания ЦПЗ второй половины 1990-х годов также практически не содержат проповедей о катастрофе. В конце 1990-х годов в прицерковной среде начинают активно распространяться оптимистические ожидания, связанные с восстановлением монархии; тем не менее для значительной части «церковных людей» катастрофические настроения играют существенную роль, что говорит о перманентном кризисном сознании, ставшем основой мировоззрения данной общности<sup>8</sup>.

Изначальным катастрофическим настроениям свойственно идти на убыль, что является естественным процессом для движений, основанных на эсхатологическом ожидании. По замечанию В. Тэрнера, в подобных группах со временем «то, что некогда виделось как буквальная и всеобщая близость катастрофы, часто начинают толковать аллегорически и мистически... или же как отсрочку на отдаленнейшее будущее»<sup>9</sup>.

Применительно к рассматриваемым в статье религиозным субкультурам можно говорить о нескольких источниках эсхатологических мотивов, относящихся к разным культурно-историческим уровням.

1. Страхи массового сознания, сложившиеся в результате как осмысления реалий современности, так и исто-

рического опыта. Из исторических событий предметом наиболее интенсивного осмысления является революция 1917 г., открывшая эпоху, однозначно соотносимую с началом апокалипсиса.

В числе главных страхов советского и постсоветского времени социологи называют следующие: «В 20-е гг. ждали преобразования всей планеты — мировой революции, т. е. всеобщей катастрофы... В 30-е все население было убеждено в неминувности новой войны... В 50–60-е боялись атомного апокалипсиса. Постоянно поддерживался страх перед голодом... Страх перед враждебным окружением был патологическим... Был ужасный страх перед иностранцами... Главным “внутренним” страхом был страх перед государством ...КГБ наделялся чертами всепроникающей, всевидящей, всезнающей и всемогущей сущности». В период перестройки основные страхи «были связаны с открытием ужасного прошлого», с Чернобыльской катастрофой. Распад СССР и последующий экономический кризис также нанесли удар массовому сознанию. С 1989 по 1993 г. «ожидались... массовый голод, безработица..., национальные конфликты, распад страны, гражданская война»<sup>10</sup>.

2. Заимствования из учений других религиозных субкультур. Период 1980 — начала 1990-х годов был временем, когда вместе с необыкновенным подъемом религиозности в стране шел процесс распространения новых религиозных движений западного происхождения (прежде всего, Общество сознания Кришны и Церковь объединения Сан Мьян Муна), а также так называемой «эзотерической субкультуры» — объединений по занятию йогой, медитацией, восточными единоборствами, уфологией, изучению наследия Рерихов и т. д. В наибольшей степени эти учения повлияли на мировоззрение Белого Братства и ЦПЗ, в меньшей — БЦ.

3. Представления, берущие начало в русской религиозной традиции. Так, представления современной прицерковной среды (концепт «жидомасонского заговора», эсхатологически окрашенное антизападничество и т. д.) во многом являются продолжением представлений конца XIX — начала XX в., когда происходит формирование данной религиозной субкультуры и ее окончательное противопоставление «светскому» миру. БЦ отчасти про-

\* Здесь и далее в квадратных скобках даются сноски на полевые материалы. — *Примеч. сост.*

должает традиции Истинно-Православной (Катакомбной) церкви.

4. Представления, берущие начало в общехристианской традиции. Прежде всего, это святоотеческая традиция толкования соответствующих новозаветных текстов, общая для восточного и западного христианства (Ипполит Римский — III в., Ефрем Сирийский, Амвросий Медиоланский — IV в., Иоанн Дамаскин — VIII в.). Из святоотеческой литературы исходят такие концепты, как происхождение антихриста из еврейской среды, признание иудеями антихриста за мессию, восстановление антихристом Иерусалимского храма.

5. Универсальные мифологические представления и образы (противопоставление хаоса и космоса и т. д.), воспроизводящиеся в самых различных традициях, начиная от архаических (учитывая культурную и национальную специфику), как правило, не осознаваясь их носителями.

Например, тексты Белого Братства обнаруживают следующее представление:

Существуют темные силы, которые ведут постоянную борьбу со светлыми (уровень 5). Они погубили жизнь и культуру уже на нескольких планетах (уровень 2). Сейчас они воплощены (уровень 2) в представителях жидомасонской ложи (уровень 3). Они готовят мир для прихода антихриста (уровень 4), создав компьютер, с помощью которого контролируют сознание людей (уровень 1).

Кроме того, следует добавить, что представления о конце света существуют не изолированно, а в переплетении с другими мифологическими представлениями, традиционной мистикой и демонологией, а также со слухами, толками — областью так называемого городского фольклора, которые в данном контексте приобретают новое звучание, околону научными концептами, литературными мотивами и т. д.

## Стихийные и экологические бедствия

В учении Виссариона эсхатология предстает преимущественно в экологическом аспекте. Конец света представляется в виде исчезновения озонового слоя над землей<sup>11</sup> или наводнения [4]. Причиной тому — «негативная

энергия», создаваемая поступками людей. Она признается следствием духовного оскудения человечества и результатом существования «Царства Силы» (образ современного общества насилия над человеком и природой). Виссарионовцы видят причину экологических катаклизмов в том, что «негативные мысли и эмоции (разные формы агрессии) окутали землю, и земля задыхается» [5]. «Эмоциональная грязь» причиняет «Земле-Матушке» не меньше страданий, чем отравление ее промышленными предприятиями. Земля с каждым годом все более остро реагирует на насилие, ее защита от человечества выражается в стихийных бедствиях. Кроме землетрясений, наводнений и прочих катаклизмов, реакция Земли выражается в появлении новых болезней: например, недавно везде ожили бактерии и микроводоросли, которые «страшнее СПИДа», но им не подвержены люди, лишенные страха и агрессии. Экологические и моральные проблемы представляются почти неразделимыми: технократия, например, может определяться как «развитие разума прежде, чем души и любви» [5]. Единственным способом избежать конца света — «последствия цветения Царства Силы» — признается, с одной стороны, немедленное закрытие «всех предприятий, способных выбрасывать вредные вещества», и почти полное прекращение «выработки полезных ископаемых из плоти Земли-Матушки»<sup>12</sup>, а с другой — изменение своих мыслей и образа жизни.

В меньшей степени экологическая тематика используется в эсхатологии БЦ, совершенно исчезнув из его литературы около 1994 г. Экологические бедствия могут выступать и как предвестники, и как непосредственные проявления конца света. В откровениях несколько раз говорится об отравленных радиацией воздухе и воде, которые вызовут голод и эпидемии новых неизлечимых болезней<sup>13</sup>. В изданиях 1991—1992 гг. тема радиации появляется достаточно часто, причем радиация осмысливается как духовное явление, с которым следует бороться духовными же методами («сотрут черно-иерусалимские, сатанинские и радиоактивные начертания воины белого Иерусалима»<sup>14</sup>). «Некое радиоактивное излучение» под видом небесного знамения будет одним из деяний антихриста<sup>15</sup>. Грядущие катаклизмы Страшного Суда — взрывы, землетрясения, огненные ураганы, радиоактивное заражение —

рассматриваются не только как чаши гнева Божьего, но и отчасти как результаты разрушительной деятельности человека<sup>16</sup>.

В проповедях Иоанна Береславского говорится о страданиях Богоматери от воздействия человека на природу, которая признается «*промыслительной и действенной ипостасью*» Богоматери<sup>17</sup>; последняя говорит в одном из откровений: «*Вся земля — истерзанная плоть Моя*»<sup>18</sup>. Схожие представления можно обнаружить у «белых братьев»: «Мама» (Мария Дэви Христос) страдает, когда «*нефть качают, уголь долбят, деревья рубят*», поскольку планета Земля — «*отпечаток Бога*» [9].

Образ земли-матери, терзаемой человеческим нечестием и/или неполюженной деятельностью, сопоставим с универсальным восприятием земли как воплощения женского божества плодородия (например, малоазийской Кибелы или египетской Исиды), в общехристианской и, соответственно, в русской традиции сливающейся с Богородицей. Представление о земле как о живой материнской плоти, страдающей от непочтительного отношения, отражено, например, в многочисленных запретах в общеславянской фольклорной традиции (кто рвет траву — тот тянет свою мать за волосы; разбивать на пашне комья земли значит «бить саму Мать Пресвятую Богородицу» и т. д.)<sup>19</sup>.

В прицерковных текстах природные и экологические бедствия рассматриваются в качестве предвестников близкого конца света реже. Известная в начале 1990-х годов интерпретация аварии на Чернобыльской АЭС как описанной в Апокалипсисе «звезды Полюнь», отравляющей водные источники, находит место лишь в одной статье из сборника «Антихрист в Москве», издаваемого Комитетом «За нравственное возрождение Отечества». Но и ее автор (священник С. Красовицкий), бегло упоминая Чернобыль, склоняется скорее к мысли, что под «*звездой, падшей с неба*», следует понимать «*звезду России, ее непотворимую душу, ее государственную славу <...> ее культуру, ее этнос*». В другом месте этого же сборника также используется природно-экологическая тематика. В статье протоиерея А. Шаргунова московский ураган лета 1997 г. рассматривается как возможная «седьмая чаша гнева Божия, о которой Апокалипсис сообщает, что она будет вы-

лита в воздух». При этом, интерпретируя предсказываемое Апокалипсисом отравление воздуха, Шаргунов склонен говорить об этом не в экологическом, а в нравственном ключе: «*Даже воздух будет пропитан грязью грехов*»<sup>20</sup>. В контексте идеологической направленности издаваемых Комитетом сборников (пропаганда и насаждение безнравственности современными СМИ подготавливает приход антихриста) воздух следует рассматривать не в экологическом аспекте, а как эфир, в котором вещают радио и телевидение.

### Технический прогресс и «техническая эсхатология»

Представление о распространении научного знания и технического прогресса как о признаке наступающих «последних времен» является «традиционным апокрифическим элементом» народной культуры<sup>21</sup>. Можно вспомнить, например, популярнейший в крестьянской эсхатологии XX в. мотив железных птиц — самолетов, железной паутины, опутавшей небо, — линий электропередач и т. д. Восприятие нововведений, в том числе бытовых, в апокалиптическом контексте (самовары, как змеи, которые перед концом света «на столах сипеть будут»; прообраз самолета — *красный дракон* из Апокалипсиса)<sup>22</sup> характерно для русской апокалиптической традиции. Особенно ярко оно проявилось в старообрядческой культуре и описано довольно хорошо. Однако было бы ошибкой считать восприятие нововведений в апокалиптическом контексте исключительной чертой старообрядческой культуры. Массовое сознание вообще настороженно относится к новшествам и часто пытается объяснить их с помощью традиционных моделей, иной раз маскирующихся под наукообразие.

В традиционной, в том числе старообрядческой, культуре технические нововведения воспринимались как развлечение, отвлекающее от молитвы, или средство прельщения. Современные апокалиптики акцентируют внимание на последнем аспекте, объясняя гибельное воздействие техники «излучением», «кодированием» и т. д., по сути мало чем отличающемся от колдовства.

Наделение плодов прогресса эсхатологическим значением происходит по мере появления очередных инноваций (в конце XX в. это относилось прежде всего к компьютеризации) или приобретения особого контекста уже ставших традиционными предметов (к примеру, в конце XX в. с апокалиптической *саранчой* сопоставляют уже не «машину, ходящую по воздуху» как таковую, а, например, «боевой вертолет, оснащенный установками с нервно-паралитическим газом»<sup>23</sup>).

Современные апокалиптики признают технику злом, поскольку она, во-первых, создается специально для достижения целей, преследуемых антихристом; во-вторых, вредоносна, причем ее вредоносное воздействие носит характер, близкий к магическому, и, в-третьих, имеет преимущественно чужеродное, не русское происхождение.

Согласно представлениям, распространенным в прицерковной среде, подготовка человечества к пришествию антихриста осуществляется при помощи компьютерных технологий. Первым шагом к установлению власти антихриста является введение вместо денег пластиковых карточек. На карточку заносится информация о владельце, что дает возможность контролировать его (ту же роль могут играть новые паспорта или налоговый номер). Следующим этапом будет перенесение информации с карточек (из паспорта) на лоб и правую руку человека с помощью вживления микрочипов, которые являются *печатью антихриста*. После вживления микрочипов человек лишается собственной воли, целиком попадая под власть антихриста, становится «роботом», «закодированным». Кроме того, поскольку безналичный расчет станет единственным способом осуществления покупки продуктов, неприятие карточки/*печати* обречет на голод тех, кто не пожелает принять нововведений.

В другом варианте представлений карточки и паспорта содержат не информацию о владельце, а *число зверя 666*; в этом случае речь идет не столько о контроле, сколько метке, следовательно, о страхе быть причисленным антихристом к «своим». *Число зверя* также присутствует в новых документах на штрих-кодах в трех длинных линиях; выявить это могут те, «кто имеет ум» (Откр. 13:18), например, греческие монахи<sup>24</sup>; иногда, впрочем, истина неожиданно может открыться любому человеку «из народа»:

*А в новом [паспорте. — М. А.], говорят, уже там один миллионер верующий, как-то так, в компьютер посмотрел, ну, когда он проверил его <...> он увидел три шестерки [7].*

Общим местом в текстах является введение числа в жизнь незаметно, обманным путем, целью чего видится постепенное приучение человека к естественности присутствия числа/информации на документах для облегчения перенесения их на лоб и руку.

Сама по себе карточка оказывает на владельца мистическое воздействие: носитель скрытой в ней печати не сможет каяться на исповеди и осенять себя крестным знамением<sup>25</sup>. Карточки и документы, на которые нанесен код, «кодируют» своего обладателя; здесь возможно смешение штрих-кода с кодированием (от алкоголизма, ожирения и т. д.) — методом, осуждаемым в церковной литературе как «*прием оккультного лечения, связанный с привлечением бесовских сил*»<sup>26</sup>.

Восприятие электронных карточек — средств безналичного расчета, механизм действия которых не вполне ясен, — как магических предметов вырабатывает у православных апокалиптиков своеобразное отношение к деньгам. Хотя сребролюбие и остается смертным грехом, в деньгах видят спасение от власти антихриста: «*это инструмент на последние времена для борьбы против печати антихриста*»<sup>27</sup>.

Учет и контроль над закодированными осуществляется (или будет осуществляться) через гигантский суперкомпьютер под названием «Зверь», который располагается в Брюсселе/Страсбурге/Люксембурге в тринадцатизэтажном здании в форме креста и имеет код 666<sup>28</sup>. Происходящий из американской публицистики 1970-х годов, возможно, имеющий литературные корни и проникший в старообрядческие тексты еще в 1980-е годы<sup>29</sup>, в начале 1990-х годов образ «*чудовищной машины*» попадает в прицерковную литературу, откуда далее напрямую заимствуется основателями Белого Братства.

По воззрениям прицерковных апокалиптиков, пользование компьютером само по себе приобщает к сатанинскому миру, существующему по ту сторону экрана. Через это «*окно из преисподней*» пользователи «*выходят в мир иной*»<sup>30</sup>. Схожие представления можно встретить у пред-

ставителей других неоправославных течений: так, основатель движения «Святой легион» предполагает, что антихрист придет «из мировой компьютерной системы» и уже сейчас «вербует себе сообщников в виртуальной реальности»<sup>31</sup>.

Особую роль в «технической эсхатологии» играет телевизор. Можно даже говорить об определенном образе телевизора, воспринимаемом как живое существо. Его сравнивают с «дьяволом с рогами и с хвостом»<sup>32</sup> (антенна и розетка?), говорят о нем как о бесе, вселяющемся в человека:

*«Я прям боюсь, боюсь с этим телевизором, их муж не выключает <...> Никак, ни в какую, даже вот уснул, вот уснул на диване. Я его выключаю — тут же просыпается».* — «Это его он уже держит <...> Это такая зараза, вот как он будет тебе диктовать — включай, включай. Включай меня, включай» [3, 6].

Иногда телевизор видится как средство приобщения к самому антихристу.

*Сам он обладает сильной магией [имеется в виду магия. — М. А.], сатана. А все эти люди, которые смотрят телевизор, под магией ходят. [Когда придет антихрист], ни один не выдержит, кто телевизор смотрит. Поняла? Мучения вы не выдержите, кто смотрит телевизор <...> Если ты смотрел телевизор во время беременности, какой у тебя ребенок? Облученный. Куда он пойдет? Антихристу, конечно. Не Богу [3].*

Кодирование может происходить через «самые массовые» фильмы (к примеру, через «Кавказскую пленницу»), которые враги закупают, перекодируют на своих студиях и пускают в прокат [2]. «Закодированный» обречен выполнять волю того, кто стоит по ту сторону экрана. Тогда как в традиционном фольклоре нечистая сила принуждает попавшего под ее влияние поджечь деревню, совершить убийство или самоубийство, через «эффект двадцать четвертого/двадцать пятого кадра» человеку может внушаться следующее: «покупайте пепси-колу», «голосуй за Чубайса», «умри, ты болен, поклоняйся сатане», «отрекись от Бога» [6].

Таким образом, можно говорить о двояком восприятии телевизора и компьютера. С одной стороны, это самостоятельная сущность, обладающая бесовской природой, с другой — медиум, связывающий этот и потусторон-

ний мир, магическое окно, через которое человек может заглянуть в мир бесовский или даже попасть в него, а бесы могут проникнуть в мир человеческий (с экрана «шестьсот бесов пешком выходят»<sup>33</sup>). Наконец, это средство наблюдения за человеком и влияния на него («око дьявола, через которое кладут печать» [3]).

В целом экран в «технической эсхатологии» принимает на себя ту же функцию, что в традиционной культуре — зеркало, окно, водная гладь, воспринимающиеся как граница между этим и потусторонним миром. Универсально представление, что за зеркалом или в зеркале живет нечистая сила. По этой причине в ряде культур отражающая поверхность использовалась для гадания или обращения к умершим. Представление об экране как о подобной границе отражается в многочисленных произведениях современной массовой культуры (не обязательно отечественной), включая кинематограф (в японском фильме 2002 г. «Звонок» демоническое существо появляется из колодца и из телеэкрана), и даже в детской литературе:

*Видел тени, что бродят под утро?  
Их профессор вызывает из компьютера.  
Из экрана они вытягиваются  
И до спящих пальцами дотрагиваются —  
Шелестяще-слюдяными,  
Ледяными <...>  
Знаю, когда падаю во сне я,  
Чем страшнее мне, тем им вкуснее<sup>34</sup>.*

Поэтому сентенция, что, если беременная женщина смотрит телевизор, она «родит беса» [3], объяснима именно тем, что в телевизоре живет бес или что телевизор является бесом (ср. с универсальным поверьем, что ребенок приобретает качества того, на что смотрела его беременная мать. Кстати, для некоторых славянских поверий характерен запрет беременным долго смотреть в зеркало или воду<sup>35</sup>). Показательно, что сравнение «экрана телевизора, исторгающего сонмы бесов», с магическим зеркалом можно найти на страницах собственно прицевковых изданий<sup>36</sup>.

Губительными оказываются и другие плоды научно-технического прогресса. Так, согласно одному из текстов, вдохновителем и фактическим создателем сотовой связи

и Интернета является Люцифер, да и сама наука кибернетика существует лишь для осуществления прихода антихриста к власти<sup>37</sup>. Признание магических свойств техники позволяет авторам эсхатологических текстов употреблять такие выражения, как «электронная противомagicеская оборона», «техногенно-окультурное нашествие», «информационно-окультурные удары»<sup>38</sup>.

Некоторые идеи прицерковной «технической эсхатологии» были заимствованы Белым Братством. В изданиях Братства говорится о состоящей из девяти цифр в трех ячейках «энергетической метке 666», которой через компьютерную сеть будут «роботизированы в сердце» все, кроме юсмалиан (носитель метки не только подвергается контролю, но и получит возможность бесплатно приобретать психотропные продукты<sup>39</sup>). Воздействие техники вредоносно: все приборы, включая телефонный аппарат, радиоточку и телевизор, являются «энергетическими вампирами» и губят здоровье, а также кодируют тех, кто ими пользуется, таким же действием обладают компьютеры и лазерный луч. Один из основателей Братства в своих стихах предупреждает:

*Несчастные владельцы цветных телеэкранов!  
Вас губит радиация, смертельный газ глаз жжет.  
Часы — соблазн лукавого, комбайны многогранные,  
Магнитофон, приемник — все ауру пробьет!  
В мистическое время звериная продукция  
Кодирует, подслушает, микроб в сердца кладет,  
Чтоб легче контролировать <...><sup>40</sup>*

В учении БЦ технический прогресс также признается злом, «смертным грехом», направленным, в конечном итоге, на установление «торжества антихриста»: например, вычислительные машины — «прообраз одной машины, на которой будут записаны все отрeksiеся от бога с числом 666»<sup>41</sup>. Плоды прогресса несут магическую нагрузку (реклама — «пищащий полтергейст», электричество «заражает душу психическим ядом»<sup>42</sup>). Техника является «ядовитым ростком», ставится в один ряд с астрологией и восточными оккультными учениями, а также наукой, искусством и модой<sup>43</sup>, которые также наделяются магической природой. Под воздействием дьявольских сил, по Иоанну Береславскому, изобретается

психотропное оружие, например, якобы уже открыта, но еще не пущена в ход «некая машина, которая расплывает мыслительные поля и соблазняет людей — подает энергию смуты, безумия, волнения», цель которой — ввести человека «в состояние оцепенения и шока, полной власти дьявола»<sup>44</sup>.

Кодирование с помощью техники напоминает действие порчи в терминах низшей демонологии или беса в христианизированном варианте. И одержимый, и порченный лишены своей воли и являются проводниками потусторонней силы, принуждающей их к тем или иным действиям. И тот, и другой болезненно реагируют на крест и молитву. Порча, как и бес, может передаваться посредством предмета, который не осенен крестом или на который «сделано», т. е. ритуально нечистый. Не случайно некоторые тексты относят штрих-код не столько к сфере деятельности антихриста или тайного мирового правительства, сколько к сфере низшей демонологии, где содержащий его предмет оказывается не кодирующим, а просто вредоносным (выброшенная из окна автобуса упаковка со штрих-кодом попадает в колесо и буквально пробивает его насквозь<sup>45</sup> — мотив, характерный скорее для былички или сказки).

В целом «техническая эсхатология» с ее страхом перед возможностью влияния предметов и неких скрытых сил на человека без его ведома представляется отражением реакции на такую распространенную в конце XX в. идею, как манипулирование сознанием — и в пассивном («эффект 25 кадра», «промывание мозгов», психотропное оружие), и в активном (PR- и НЛП-технологии) аспекте. На архетипическом уровне ужас перед кодированием сводится к ужасу перед колдовством. Вполне понятно, почему ожидаемое после катастрофы идеальное будущее (как, впрочем, и утопическое прошлое) нередко предстает как будущее без техники. По откровениям Богородицы Иоанну Береславскому, в третьем тысячелетии не будет «ни телевизоров, ни видеоманитофонов, ни компьютеров, ни кабельной техники»<sup>46</sup>; в прицерковных кругах можно услышать следующее:

*Электроника ведь вся идет от сатаны. Ведь когда Господь будет спасать, в первую очередь лишит людей электричества. Все-го вот этого, сатану вот этого уберет, да и всё <...> Ведь рань-*

ше жили люди, и что, не было никакой электроники. И совсем другие люди были, были верующие, добрые [3].

Впрочем, целям антихриста служат не только плоды технической науки. Апокалиптики из прицерковной среды отрицательно относятся к биологическим экспериментам по искусственному выращиванию учеными-«талмудистами» человеческого зародыша, трансплантации органов или клонированию, целью которых видят рождение антихриста<sup>47</sup>. В советское время биохимические лаборатории и институты мозга и крови с помощью кровавых человеческих жертв якобы поддерживали культ предтечи антихриста — Ленина, а современная генная инженерия занимается проблемой его воскрешения<sup>48</sup>.

Как представляется, эсхатологическое восприятие биологических экспериментов обусловлено настороженным отношением народной культуры к медицине, воспринимающей как нечто чужеродное и отчасти связанное с вредоносными силами. Это отражается во множестве текстов, от пародийных сборников рецептов XVII в., где выдаваемые иноземными аптекарями лекарства изображаются как излечивающие от жизни<sup>49</sup>, до использующих мотив вредоносного лечения идеологом 1930–1950-х годов («врачи-вредители», «убийцы в белых халатах») и городской легенды 1980-х годов о жестоких врачах, «превративших» ребенка в собаку<sup>50</sup>. Представление о врачебубителе актуально в современной массовой культуре (в данном смысле показательна детективная литература, герои которой — врачи-преступники — спекулируют человеческими органами и абортированными зародышами, делают из здоровых людей инвалидов и т. д.).

Собственно эсхатологическим значением медицина наделяется как в народных представлениях крестьян старой России (в начале XIX в. жители нескольких областей отказывались от прививок оспы, считая их наложением печати антихриста<sup>51</sup>), так и в представлениях современных прицерковных и сектантских апокалиптиков, рассказывающих о врачах-масонах, которые убивают в роддомах славянских рожениц и их детей [7], или о появившихся перед концом света врачах-вампирах, пьющих донорскую кровь<sup>52</sup>.

Стоит также обратить внимание на отрицательное отношение к кибернетике и генетике, имеющее определен-

ные исторические коннотации. Несмотря на отрицательное отношение к советской эпохе в прицерковной среде, о живучести определенных идеологов и в наши дни свидетельствуют некоторые фрагменты лексики («врач-убийца» [7]), как, впрочем, и идеологии (согласно одному из пророчеств, в последние времена гибнут все страны, относимые некогда к капиталистическим, а социалистические и развивающиеся составляют основу священной русской империи<sup>53</sup>).

## Вредоносность окружающего мира

Перед концом света в мире становится опасно жить. Вредоносными оказываются не только новейшие изобретения, но и те предметы, которые ранее считались абсолютно безопасными и даже полезными. Деятельность, которой человек всегда занимался спокойно, в апокалиптическое время способна приносить вред и является грехом.

В большей степени эта идея отражена в учении Белого Братства. Его лидеры призывали своих адептов к полному отречению от мира, объясняя это тем, что с определенного времени он принадлежит дьяволу, и, с одной стороны, заниматься прежней деятельностью уже «не время», поскольку скоро Страшный Суд, а с другой — грешно. Часто говорится о колдовстве отдельных людей и о магическом воздействии различных предметов. Верные юсмалиане должны отказаться от семьи (поскольку через нее действует гипноз рода), уйти из дома, потому что домашние — враги<sup>54</sup>. Нельзя учиться («не нужны детям школы и вузовский притон»), поскольку «учебник писан сатаной, учебный план — жидовским кланом», а также работать («повсюду фирмы сатаны!.. на службе вас кодируют»<sup>55</sup>). Греховны занятия спортом (это «вид колдовства»), следование моде и лечение. Опасность несет общение с другими людьми — перед концом света многие стали энергетическими вампирами; нельзя также есть приготовленную ими пищу, чтобы не мыслить и действовать, как приготовившие их «нечестивцы»<sup>56</sup>. Лексика, обозначающая подвергающих и подвергающихся магическому воздействию людей, достаточно разнообразна, причем употребляются и такие традиционные демонологические понятия,

как «колдун», «ведьма», «упырь», и слова, вошедшие в обиход во второй половине XX в. — «биоробот», «зомби».

В проповедях Иоанна Береславского колдовству также уделяется огромное внимание. Прежде всего, магическим воздействием обладает наследие коммунистического прошлого — «гипноз красного дракона». Над Россией обитают «сонмы упырных духов» — души умерших коммунистов, которые «вампиризируют» людей, «подселяясь в их тонкие тела», и вызывают катастрофы<sup>57</sup> (в данном случае коммунисты являют собой нечто среднее между бесами, вселяющимися в людей и делающими их одержимыми, и заложными покойниками). Береславский рисует картину тотальной околдованности современной России: благодаря наследию прошлого и воспитанию нечестивыми родителями «мы колдуны отроду», «мы колдуны уже одним тем, что родились от поколения демонов <...> Мы прокляты!»<sup>58</sup>

С другой стороны, негативному воздействию можно подвергнуться и при общении с обыкновенными мирскими людьми, имеющими «дурной глаз»: они «неведомо для самих себя подключены к адским источникам», и через них происходит «передача токов адских»<sup>59</sup>.

Как обладающая вредоносным магическим воздействием воспринимается мирская семья. В ранней (до 1994 г.) идеологии БЦ самым страшным врагом человека оказывается его родная мать, соотносящаяся с «Супротивницей» — дьяволицей, своего рода антибогородицей. Мать околдовывает ребенка с помощью «родового гипноза», «пробивает дыры»<sup>60</sup> в его тонком теле, действует через него, подобно одержавшему бесу, лишая сил и здоровья, если это сын — блудит с ним на духовном уровне, а иногда делает его самого колдуном<sup>61</sup>.

Наконец, колдовство видится в культуре.

*История КПСС... Лекцию читает отменнейший колдун <...> Бьет в точку страха смерти: не примет экзамен — ты погиб! <...> Гуманитарный колдун — степенный профессор <...> Его колдовство — социальное, общественное <...> Сатирик, выступающий на сцене... обобрал всех, вперивших в него взгляды <...> и часть наворованной энергии вернул аудитории»<sup>62</sup>.*

Писатели и поэты, по Береславскому, — также колдуны, одержимые Супротивницей, а их творчество — «лите-

*ратурно-философская психомагия». Например, колдуном Береславский объявляет Пушкина, а изучение его на школьном уроке литературы приравнивается к «религиозной манифестации», «отправлению культа в церкви сатаны»<sup>63</sup>. Примечательно, что он проводит параллели между «еврокультурой» и радиацией, видя в них общее сатанинское начало и призывая «прозреть и увидеть прямую связь между музеем искусств и синхрофазотроном, институтом Пушкина и Курчатова. Основание того и другого — чрево голой блудницы, на котором служится черная антихристовая месса»<sup>64</sup>.*

В целом вредоносность мира связывается с магическим воздействием, которому он подвергается со стороны врагов. Мир опасен, поскольку он заколдован, «испорчен», находится под проклятием прошлого — Сталина или «жупельного внушения» Ленина<sup>65</sup> и оскверняется колдунами в наши дни. Примечательно, что для апокалиптиков грань между временем, когда мир еще не был околдованным, и временем, когда он таковым стал, осознается довольно четко и совпадает с началом собственно эсхатологического хаотического времени. К примеру, согласно воззрениям Белого Братства, технические приборы приобретают особенно вредоносные свойства именно во время, предшествующее концу света, когда «усиливается натиск сатанинских сил»<sup>66</sup>. В прицерковной среде можно услышать, что кодировать фильмы стали только сейчас [2] или что «его [сатаны. — М. А.] все машины. Под тремя шестерками с семьдесят девятого года <...> С семьдесят девятого года уже мир служит сатане. Как перестройка началась, и всё, уже сатанинское время» [3].

## Антихрист и образ врага

Воцарение в мире антихриста является кульминацией апокалиптической катастрофы. Это время дальше всего отстоит от идеала, будучи его полной противоположностью. Роль антихриста или поддерживающих его сил приписывается деятелям, сообществам или явлениям, представляющим в той или иной среде наиболее одиозными.

Как правило, если антихристом или его предтечей называется конкретная личность, это касается лишь исто-



рических фигур прошлого России — прежде всего Ленина или Сталина (отождествление с антихристом ныне живущего лица, например президента В.В. Путина [10], является скорее исключением). В одних случаях образ антихриста неотделим от обобщенного образа врага — сил, в которых апокалиптики видят угрозу для мира. Враги всегда связаны с властью (политической, экономической или религиозной) и перед концом света составляют большинство. Когда представление о враге выражено неявно, не персонифицирован и образ антихриста, в этом случае он сопоставим с «духовным» антихристом старообрядческой традиции, воспринимаемым не как конкретная личность, а как «некий богоборный дух, воцарившийся в обществе»<sup>67</sup>.

Представления об антихристе и врагах в прицерковных кругах в значительной степени наследуют традицию конца XIX — начала XX в. и связаны с национальной идеей. В функции врага в этом случае выступают евреи и масоны, нередко отождествляемые друг с другом. Прицерковная среда приписывает им совершение революции и ритуальное убийство последнего русского царя, с падением власти которого наступает *«последняя предапокалиптическая эпоха»*, продолжающаяся и поныне<sup>68</sup>. В первом случае воплощением враждебной силы является западный мир, который, согласно этим представлениям, отступил от подлинного христианства и полностью находится в руках масонов. Таким образованиям, как ООН или ЮНЕСКО, или таким мероприятиям, как введение общевропейской валюты, создание Шенгенской зоны, приписывается значение подготовки пришествия антихриста, установления его всемирного царства. В особенности это касается восприятия «нового мирового порядка» и претензий США на мировую гегемонию.

Согласно представлениям прицерковной среды, православие и русский народ как главный носитель истинной веры является единственным препятствием на пути антихриста, поэтому его целью является уничтожение православия и физическое истребление русской нации (в таком же ключе была воспринята последняя война в Сербии).

Масоны вредят русскому народу на всех уровнях, начиная с государственного и заканчивая бытовым:

*Масоны. Знаешь, такие тайные организации <...> Они везде внедрились. Они везде. Видишь, и в правительстве, везде <...> Они вредят прежде всего верующим, православным, всем славянам. По прямому и косвенным образом. А в роддоме подошлют какого-нибудь врача-убийцу, и всё, роженицу убьет <...> и ребенка могут убить [7].*

Вредительством со стороны Запада могут также объясняться чрезвычайные происшествия на территории России; так, информантка В. утверждала, что причиной необычайной засухи в европейской части России и последующего наводнения в Ставрополье летом 2002 г. являются происки американцев:

*Всё сделала Америка, все спутники свои собрали, они и сделали. Дождей-то сколько не было... Прозорливый один сказал, спутник американский засекли [13].*

Весьма распространено представление о вредительстве русскому народу со стороны Запада путем навязывания своей «оболванивающей» культуры массового потребления, намеренного «растления» (западными товарами, несущими в себе «генетический разврат»<sup>69</sup>, пропагандой добрых связей и аборт и пр.), а также прямого отравления. Отравление может происходить как через буквальное добавление ядов в предназначенную на экспорт продукцию, так и через магическое воздействие; для информантов это, в сущности, равнозначно:

*Девяносто процентов продукции западного производства отравлено. <...> Фирма «Найк», которая выпускается на Западе, — это круг дьявола, на неё читается молитва на смерть [12].*

*Не пользуйтесь зарубежными напитками — они заколдованы<sup>70</sup>.*

Среди многих «церковных людей» по рукам ходят списки цифровых обозначений вредных консервантов, которыми «напичканы» иностранные продукты. Эти списки нередко служат доказательством существования акции по истреблению православного русского народа, который стал *«костью в горле у Запада»* [12], стремящегося к воцарению в мире антихриста. Поэтому призывы к автаркии в прицерковной среде приобретают эсхатологическое значение: мы, русские, должны пользоваться отечественной продукцией, чтобы выжить, а значит, отстоять православие и разрушить планы Запада и масонов.

Страх перед отравлением, вредительством со стороны иноземцев/евреев универсален и находит отражение во множестве концептов идеологического плана (стоит вспомнить обвинения евреев в отравлении колодцев и распространении чумы в средневековой Европе, известный прецедент из русской истории XVII в., когда отказ покупать хмель в Литве объяснялся тем, что «баба-ведунья» наговаривает на хмель с целью вызвать моровое поветрие и т. д.). В одном ряду с этим стоит пропаганда советского времени, содержащая идею как «развращения» молодежи западными ценностями, так и прямого отравления иностранцами советских граждан<sup>71</sup>.

С другой стороны, воплощать силы «жидомасонов» может государство. Согласно эсхатологическим представлениям прицерковной среды, современное российское правительство находится под влиянием антихристианских сил не в меньшей степени, чем советское, и демократы в определенной степени воспринимаются как «наследники коммунистов» в деле погубления России<sup>72</sup>. Поэтому реформы могут также осмысливаться в апокалиптическом контексте: например, ваучер может являться «*неустойкой, компенсацией из рук убийц за смерть <...> Царя*». Вкладывая его, человек получает процент с пролитой царской крови, и тогда ваучер начинает «*говорить и действовать через <...> давшего за него именную расписку кровью Царя*»<sup>73</sup>.

По мнению многих представителей прицерковной среды, нельзя участвовать в переписи.

*Перепишут, на тебя номер поставят, тогда вообще человека не станет. Теряешь фамилию, имя, отчество. Потеряешь человеческий образ [3].*

Согласие человека с государством, как и с техническими нововведениями, часто оказывается чреватым потерей своего «я», своей души. Ведь согласно воззрениям прицерковной среды, «обезличивают» человека и пластиковые карточки<sup>74</sup>; а налоговый номер заменяет имя, данное при крещении и записанное в книге жизни, следовательно, нельзя будет молиться за принявшего номер и подавать в церкви записки о его здравии<sup>75</sup>. Мотив потери имени, а значит, человеческого образа, в результате чего человек попадает под власть антихриста, соотносим с мифологией имени как «персонального знака человека,

определяющего его место в мироздании и социуме» (не случайно в славянском мире и более широкой традиции до акта имянаречения ребенок рассматривается как животное или даже демоническое существо)<sup>76</sup>. Меняя имя на номер, человек отказывается от своей принадлежности к православным. Таким образом, атрибуты государственной власти становятся инструментами, лишаящими человека личности, вредящими ему, околдовывающими его.

На рубеже XX и XXI вв. в прицерковной среде также начинает отчетливо прослеживаться негативное восприятие священства РПЦ. Упоминая многочисленные предсказания, приписываемые почитаемым святым и блаженным (Серафиму Саровскому, схимонахине Ниле, блаженной Пелагии и т. д.), что в последние времена священники будут первые грешники, современные «церковные люди» зачастую ставят в вину священству, включая высшую иерархию и самого патриарха, смотрение телевизора, отступничество, связь с КГБ и ФСБ, принятие налогового номера и принадлежность к масонству; подчеркивают, что не всякому священнику стоит верить и что среди батюшек много «подосланных и ряженных» [6, 8]. Для наиболее радикальных «церковных людей» как бы уже исполнилось пророчество о «мерзости запустения на месте святом»:

*Это здесь [в монастыре. — М. А.] ложность, обман <...> Они приняли все ИНН. Сейчас церковь уже, она не Троицкая, а номер, компьютером даденный [14].*

Наконец, в текстах Комитета «За нравственное возрождение Отечества» антихрист выступает в значительной степени как «духовный». Представители Комитета заявляют, что «*конечный антихрист еще не пришел, но печать его уже ставится*»<sup>77</sup> — это «пропаганда разврата» в СМИ и поддерживаемых государством программах планирования семьи, цель которых — вырождение и уничтожение русской нации. Тема черной магии отражается и в творчестве представителей Комитета, обнаруживающих магическое воздействие на людей в порнографии и в рекламе, которые рассматриваются как «*чистый сатанизм, оккультный колдовской прием*». Поддерживая СМИ, демократы действуют по указанию тайного мирового правительства и «*новых русских*», в которых видится «*апокалиптическая саранча*», под шумом крыльев которой якобы подразумеваются «*непре-*

*рывные перелеты в другие страны для мафиозных разборок, для отдыха на Канарах <...> и средства массовой информации, которые по их указке растлевают народ»<sup>78</sup>.*

Представления БЦ об антихристе отчасти являются продолжением традиций Истинно-Православной церкви и связаны с осмыслением русской истории XX в. По этим представлениям, коммунистическая власть, установившаяся в России с 1917 г., имела сатанинский характер (Иоанн Береславский называет Ленина и Сталина в числе предшественников антихриста, кандидатов на его будущий престол — так же как, впрочем, и других создателей тоталитарных режимов XX в. — Гитлера и Муссолини)<sup>79</sup>. Православная церковь, признавшая коммунистов, отступила от Христа. *Красный дракон*, т. е. сущность, духовно правившая Россией в результате этого синтеза, имел три головы — КПСС, КГБ и Московскую патриархию, из которых две были *«отсечены в августе 1991 года»*, а с последней Богородица ведет борьбу в настоящее время<sup>80</sup>. В этой идее нет несоответствия, поскольку, по воззрениям богородичников, государственная церковь, какой бы режим она ни поддерживала, является мертвым институтом, *«официальным органом веры»*<sup>81</sup>. Что касается отношения к современному государству, оно осуждается лишь постольку, поскольку не является ожидаемым царством Божиим. Положительные отзывы о членах российского правительства (например, о Ельцине) не редки для изданий БЦ, особенно в 1992—1994 гг., весьма позитивно отношение богородичников к российской армии, в рядах которой они активно ведут проповедь, — все это отличает БЦ от других сект, настроенных против государства. Не так обстоит дело в отношении БЦ к Православной церкви. Православные священники — это фарисеи, хулящие Духа Святого, колдуны, наводящие *«фарисейскую порчу»*<sup>82</sup>. Молиться в православных церквях не только греховно, но и опасно, поскольку под видом молитвы там совершается *«род магического действия, лингвистический гипноз, <...> гипнотический наговор»*<sup>83</sup>. *«Фарисеи»* первые примут антихриста:

*Священнослужители с печатью врага на челе будут отправлять православные службы»<sup>84</sup>.*

Непосредственно образ антихриста связывается с другими враждебными силами — иноверцами в лице *«черных*

*магов»*. Подготовка его пришествия приписывается различным религиозным и мистическим движениям конца XX в., особенно связанным с движением «ню-эйдж», а также экуменизму и масонству (в отличие от представлений прицерковной среды масонство включается в этот ряд в связи не с еврейством, а с оккультным мистицизмом, которому приписываются тибетские корни)<sup>85</sup>. Будучи сам из числа *«волхвов»*, антихрист воздействует на людей с помощью гипноза и магии. Под *печатью* понимается некое *«зелье, хранимое в горах Тибета под величайшим секретом сотни тысяч лет»* и выдаваемое за *«напиток блаженства и бессмертия»*, которое будет распространяться за деньги; выпившие этот напиток подвергнутся безумию и беснованию, потеряют собственную волю<sup>86</sup>. Новая религия, предложенная антихристом, — это сумма учений, которые более всего подвергаются критике БЦ: магия, *«индийское учение о карме»*, а также возведенные в культ разврат и различные извращения; участие в массовых оргиях будет даже обязательным<sup>87</sup>. Описание антихриста — это фактически описание чужака, иноверца:

*Исповедание близкое к мусульманству. В крови — начало иудейское и латиноамериканское. Европейски образован»<sup>88</sup>.*

Тем не менее в эсхатологии БЦ невозможно найти идеи *печати антихриста* в виде карточек, переписи населения и т. д., что можно объяснить отсутствием в этом движении отрицания как антизападничества, так и светской власти, атрибутами которой являются документы.

Белое Братство, назначившее точный срок конца света, ожидало воцарение антихриста уже в ближайшее время. По представлениям Братства, в 1992 г. антихрист, принявший имя Эммануил, был коронован иудеями в Иерусалиме и признан ими Богом<sup>89</sup>, потом появился в человеческом образе *«в регионе Древне-Киевской Руси»*, где вскоре будет признан миром<sup>90</sup>.

Представления о врагах в учении Братства достаточно широки. Антихристу способствует, во-первых, государственная власть, в которой *«белые братья»* видели воплощение апокалиптического *«красного дракона»*<sup>91</sup>. Кравчук и Ельцин вступили в сговор с антихристом и возглавляемой им *«жидомасонской ложей»*; КГБ ворует детей для *«психотропных опытов»*<sup>92</sup>. Под видом приватизационных чеков

государство предлагает «*прелюдию числа зверя*», поэтому же нельзя участвовать в переписи<sup>93</sup>. Во-вторых, врагом является Русская Православная церковь, служители которой — колдуны. Священники совершают магические действия со Святыми дарами, подмешивают в просфоры «*психотропную приправу антихриста*», патриарх «*зомбирует людей и кодирует объекты*»; номера машин некоторых церковных деятелей в сумме дают *число 666*<sup>94</sup>. Наконец, в проповеди Белого Братства звучит тема враждебного окружения: упоминается всемирная жидомасонская ложа; присылаемая с Запада гуманитарная помощь на самом деле оказывается психотропным продуктом<sup>95</sup>. Учение Белого Братства предельно эклектично, оно вобрало в себя практически все эсхатологические мотивы, кроме, пожалуй, связанного с монархией.

Следует отметить, что образы, связанные с представлениями о врагах и бедствиях, как правило, основаны не на одном, а на нескольких мотивах. К примеру, утверждение, что западные продукты, на которых стоит знак «копирайт», нельзя покупать, поскольку их «*кашерят*», а «*кашер*» значит — колдовство [11], подразумевает: 1) страх перед колдовством, 2) страх перед Западом и 3) страх перед евреями.

Что касается учения Виссариона, в нем практически отсутствует представление о враге и размыты представления об антихристе. Каждый человек является врагом сам для себя и для других, если испытывает отрицательные эмоции, тем самым заставляя страдать мать-землю. Виссарион относит время пришествия антихриста в недавнее прошлое России, «*когда тысячами рушились и грабились русские церкви, а священники расстреливались и закапывались заживо*»<sup>96</sup>. Антихристом, по его проповеди, может быть любой человек, «*восстающий против Бога*»; поэтому, например, таким являлся Ленин<sup>97</sup>. Число 666 виссарионовцы могут интерпретировать как «*материальные блага, которые превышают веру и пожирают людей*» [5], а говоря о тупике, в который зашел мир, они имеют в виду прежде всего экологические проблемы, «*духовное обнищание*» и «*отчуждение*» людей друг от друга<sup>98</sup>, не приписывая ответственность за эти проблемы потусторонним силам. Облекаемое в эсхатологическую форму противостояние властям предержавшим, характерное для сект, в учении Виссариона проявляется в представлении о «*Цар-*

*стве Силы*», которое должно в скором времени уступить место «*Царству Души*». Однако под «*Царством Силы*» подразумевается скорее не конкретная власть конкретного правительства, а государственная власть как таковая. Вообще, виссарионовцы в большей степени заняты строительством нового общества, чем размышлениями на тему катастроф.

В целом представления, отраженные в эсхатологических текстах, объединяет общее видение мира. Мир перед концом света попадает в зависимость от темных сил и становится опасным для тех, кто в нем живет; все устои рушатся, а порок становится нормой. Все происходит не так, как должно происходить по установленным свыше законам: женщины управляют мужчинами<sup>99</sup>, во главе церкви становится антихрист, избранный народ терпит поношение. Это время, когда ад — на земле<sup>100</sup>, «*с неба нет благодати*», «*в монастыре — мир, а в миру — ад*» [3], потусторонние силы обретают полную свободу действия и когда практически стирается грань между ними и людьми (поэтому одержимость и колдовство всеобща). Иными словами, образ «последних времен» строится по логике «перевернутого» мира, «мира наизнанку». Временное торжество антинормы над нормой, когда хаос становится на место космоса, а подчас и выдает себя за него, сродни карнавному антиповедению. Антихрист воспринимается именно как фальшивый, ряженный Христос, он, сначала всевластный, а потом развенчанный, сродни фигуре «временного царя», известного и архаическим, и традиционным обществам, или самозванца, как он осмыслялся в русской культуре.

Апокалиптическая катастрофа соотносима с лиминальным периодом междуцарствия в контексте так называемых обрядов перехода. Также ее можно соотнести с инициацией, предполагающей перенесение страданий; в этом случае в положении иницируемого оказывается весь мир. Но страдания оправданны, коль скоро смысл инициации — новое рождение. За периодом хаоса должно следовать новое сотворение мира, но уже совершенного. Далеко не парадоксально следующее высказывание последовательницы Виссариона:

*Движение в яму — это еще и рождение нового человека. Когда начинают рушиться идеалы, уничтожается все благое (а все бла-*

гое от Бога) — то в недрах всего этого рождается новое <...> Новое — это то, что предопределяет вечность души [5].

Согласно эсхатологической логике, бедствия выполняют следующие функции: знамение Страшного Суда, наказание за грехи и очищение мира перед наступлением грядущего царства справедливости. С точки зрения прагматики эти представления являются одним из способов объяснения ситуации, переживаемой как кризисная. Поместить события современности или недавнего прошлого в эсхатологический контекст — значит наделить их смыслом, при этом подразумевая, что скоро придет время, когда все будет по-другому.

### Сокращения названий периодических изданий

ЖВ — «Жизнь вечная». Москва.  
ЗО — «Земля обетованная». Красноярский край.  
ОЛ — «Опричный листок». Москва.  
ОМ — «Оазис мира». Москва.  
РВ — «Рыцарь веры». Москва.  
Ю — «Юсмалос». Москва.

### Список информантов

1. Аноним, жен., около 45 лет; зап. в январе 2000 г. в Москве.
2. Аноним, жен., около 60 лет; зап. в августе 2002 г. в с. Дивеево Нижегородской обл.
3. А., монахиня, около 70 лет, из Сергиева Посада; зап. в августе 2002 г. в с. Дивеево Нижегородской обл.
4. Будко Александр, около 30 лет, род. в Москве; зап. в 1999 г. в Москве.
5. Будко Валентина Филипповна, около 65 лет, род. в Москве, проживает в с. Курагино Красноярского края; зап. в апреле 1999 г. в Москве.
6. Е., жен., около 50 лет, род. в Мурманске; зап. в августе 2002 г. в с. Дивеево Нижегородской обл.
7. Е., жен., около 25 лет, род. в Белоруссии; зап. в августе 2002 г. в с. Дивеево Нижегородской обл.
8. Н., жен., около 55 лет, род. в Хабаровске; зап. в августе 2002 г. в с. Дивеево Нижегородской обл.
9. Л., жен., около 50 лет, род. на Украине; зап. в январе 2003 г. в Москве.
10. Аноним, жен., около 30 лет; зап. в августе 2002 г. в с. Дивеево Нижегородской обл.
11. И., жен., около 30 лет, род. в Москве; зап. в августе 2002 г. в с. Дивеево Нижегородской обл.

12. Л., муж., около 45 лет; зап. в августе 2003 г. в с. Дивеево Нижегородской обл.
13. В., жен., около 70 лет, род. в Мордовской АССР; зап. в августе 2002 г. в с. Дивеево Нижегородской обл.
14. Аноним, муж., около 70 лет; зап. в августе 2002 г. в с. Дивеево Нижегородской обл.

### Примечания

- 1 РВ. 1992. № 8. С. 2.
- 2 Державная Российская. Послания Божией Матери в России архиепископу Иоанну. М., 1996. С. 13.
- 3 Там же. С. 14.
- 4 Там же. С. 82; Огненный столп покаянный. Б. м., б. г. С. 72.
- 5 ОМ. 1995. № 13. С. 20.
- 6 Откровения Божией Матери в России. 1984–1991 годы. Дароносица печатей. Омск, 1991. С. 8.
- 7 ОМ. 1995. № 14. С. 48.
- 8 См., например: *Тарабукина А.В.* Эсхатологические рассказы «церковных людей» // Альманах «Канун»: Антропология религиозности. СПб., 1998.
- 9 *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1965. С. 21.
- 10 Катастрофическое сознание в современном мире. М., 1999. С. 337–338.
- 11 Цит. по: [http://www.vid.ru/ppx/Bolotov/viss/html#The\\_End](http://www.vid.ru/ppx/Bolotov/viss/html#The_End).
- 12 Слово Виссариона, являющего Последний Завет от пославшего Его Отца Небесного. М., 1993. С. 91, 171–172; ЗО. 1996. № 5 (16). С. 1.
- 13 Откровения Божией Матери в России... С. 13, 18; Откровения Божией Матери по всему миру. 1830–1993. Пророчества о бедствиях. М., 1995. С. 54; ОМ. 1995. № 5. С. 38.
- 14 РВ. 1992. № 3. С. 1.
- 15 *Арх. Иоанн (Береславский)*. Россия, объята вышней любовью. М., 1996. С. 31.
- 16 Антихрист, ад и мытарства. По пророческому Откровению Матери Божией, данному в России отцу Иоанну. 1984–1991. М., 1991. С. 26.
- 17 РВ. 1992. № 7. С. 6.
- 18 Откровения Божией Матери в России... С. 11.
- 19 Славянские древности: Энциклопедический словарь. М., 1999. Т. 1. С. 316 (ст. Земля).
- 20 Антихрист в Москве. М., 1997. Вып. 7. Цит. по: [http://impice.ru/~belo/antihr\\_7/a7008.htm](http://impice.ru/~belo/antihr_7/a7008.htm).
- 21 *Левкиевская Е.Е.* Русская идея в контексте исторических мифологических моделей и механизмы их сакрализации // Мифы и мифология в современной России. М., 2000. С. 82.
- 22 *Белоусов А.Ф.* Последние времена // AEQUINOX. Сборник памяти о А. Меня. М., 1991. С. 13–14.
- 23 Апокалипсис. Цит. по: [www.aha.ru/~sapfir](http://www.aha.ru/~sapfir) (автор сайта — А. Мазуркевич).
- 24 Электронные карточки и печать антихриста. М., 1999. С. 45.
- 25 Цит. по: *Тарабукина А.В.* Указ. соч. С. 432.

- 26 Записка о ритуальном кодировании. М., 1994.
- 27 Последняя дважды закрытая передача: Аудиозапись последнего выпуска авторской передачи Ж. Бичевской «Живой родник».
- 28 Россия перед вторым пришествием. Тбилиси, 1995. С. 322–323; Электронное жало антихриста. М., 1999. С. 34–35.
- 29 *Соболева Л.С.* Американское сочинение об Антихристе-компьютере в интерпретации уральского старовера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997.
- 30 Зачем человеку номерок на шею, карточки на хлеб и печать на лоб? СПб., 2000. С. 3.
- 31 Цит. по: <http://www.drbit.ru/~sibstar4/6.html>.
- 32 *Тарабукина А.В.* Указ. соч. С. 425.
- 33 Там же. С. 426.
- 34 *Сапгир Г.* Призраки ЭВМ // Сапгир Г. Смеянцы. М., 1995. С. 114.
- 35 *Воробьевский Ю.* Падут знамена ада. М., 2000. С. 65. Показателен текст листовки, распространявшейся летом 2003 г. при Троице-Серафимо-Дивеевском монастыре: «*Ловко придумано радиационное поле и впереди и сзади, у людей у кого в доме компьютер все вещи и стены облучены, в комнате бескислородная среда, мозг вашего ребенка облучен. Телевизор был придуман как вступительная часть для последующего превращения человека в робота. Ч/з телевизор дети научились блуду, курению, ругательству, неуважению к родителям, сребролюбию, покупке еды синтетической, которая особенно сильно рекламируется. Все, что показывают ч/з уши и глаза входит внутрь человека, а мы сосуд и наполняем всякой мерзости до тех пор, пока, кто-то не совершит преступление или еще что было получено от телевизора. Выбрасывайте подальше, в землю закапывайте с молитвой замчено уже убито людей, поведению учета смертельных случаев замчено много людей умерло при переключении, и есть даже случаи, когда умирали во время разговора по телефону, пускали в мозг ультразвук.*»
- 36 См., например: Славянские древности. Т. 1. С. 162, 322 (ст. Берменность, Зеркало).
- 37 Зачем человеку номерок на шею... С. 18, 30.
- 38 Электронное жало антихриста. С. 32, 35.
- 39 Учение Марии Дэви Христос. Наука о Свете и его трансформации. Основные формы. М., 1993. С. 21.
- 40 Поэма Величальная, или Изгнанные за Слово Божье. М., 1992. Ч. 2. С. 78.
- 41 *Еп. Иоанн (Береславский).* Огонь покаянный. М., 1991. С. 4–5, 17.
- 42 Там же. С. 11; *Арх. Иоанн (Береславский).* Время всероссийского покаяния. М., 2000. С. 9.
- 43 Откровения Божией Матери по всему миру... С. 54.
- 44 *Арх. Иоанн (Береславский).* Люциферианские врата. М., 1999. С. 17.
- 45 Цит. по: <http://www.blagoslovenie.ru/client/chudesa/8.htm>.
- 46 Держава света. Люберцы, 2000. С. 42.
- 47 *Воробьевский Ю.* Падут знамена ада. М., 2000; Россия перед вторым пришествием. С. 423.
- 48 ОЛ. № 13.
- 49 Русская демократическая сатира XVII века. М., 1977. С. 218 (об образе врача — шарлатана и вредителя в текстах народной культуры средневековой Европы см.: *Рейтин М.Ю.* Народная культура Германии. М., 1996. С. 197–198).
- 50 См.: *Новичкова Т.А.* Эпос и миф. СПб., 2001. С. 221.
- 51 *Ровинский Д.* Русские народные картинки. СПб., 2002. С. 263.
- 52 Поэма Величальная... Ч. 1. С. 81.
- 53 Последняя дважды закрытая передача.
- 54 Ю. 1995. № 18. 6.
- 55 Поэма Величальная... Ч. 1. С. 65; Ч. 2. С. 71.
- 56 Ю. 1993. № 10. С. 1; № 11. С. 4.
- 57 РВ. 1992. № 8. С. 3.
- 58 *Еп. Иоанн (Береславский).* Россия расколдованная. М., 1991. С. 4, 34.
- 59 Огненный столп покаянный. С. 72.
- 60 РВ. 1992. № 7. С. 18.
- 61 *Еп. Иоанн (Береславский).* Исповедь раненного сердца. С. 140; *Он же.* Россия расколдованная. С. 7.
- 62 *Еп. Иоанн (Береславский).* Исповедь раненного сердца. С. 124–125.
- 63 *Еп. Иоанн (Береславский).* Прощание с еврокультурой. М., 1992. С. 68–69.
- 64 Там же. С. 85.
- 65 ОЛ. № 28.
- 66 Трехипостасный Лик Бога Живого, или Я есмь Любовь! М., 1993. С. 121.
- 67 См.: *Мальцев А.И.* Староверы-странники в XVIII – начале XIX века. Новосибирск, 1996. С. 123.
- 68 Православие, государство и предантихристовая эпоха. Киев, 1993. С. 7, 14, 43.
- 69 Зачем человеку номерок на шею... С. 14.
- 70 Духовное завещание старца Иеронима. Листовка, распространялась представителями Православного Братства во имя Царя-искупителя Николая II летом 2003 г. при Троице-Серафимо-Дивеевском монастыре.
- 71 Перед Олимпиадой 1980 г. сотрудники КГБ предостерегали студентов-переводчиков от принятия подарков от иностранцев, мотивируя это рассказом о женщине, которой подарили зараженное нижнее белье, отчего ей пришлось ампутировать грудь. — Сообщено Д.Я. Федотовым в 2003 г. в Москве. В данном случае примечательно, что пропагандистский текст облекается в форму городской легенды.
- 72 См., например: *Шаргунов А.* Богом прославленный Царь. Цит. по: <http://www.rusk.ru/Tzar/KonfM1/2.htm>. Примечательно, что как в письменных, так и в устных текстах при сравнении советской власти с «демократами» последние нередко проигрывают. Главными аргументами в пользу СССР (безусловно, не послереволюционного, а, скорее, доперестроечного) являются следующие факторы: «было сильное государство» и «жида сидели тихо»; при этом «развал СССР» ставится в вину демократам — масонам и пособникам антихриста. Это еще один пример наложения государственных и националистических идей на эсхатологические представления.
- 73 ЖВ. 1996. № 16. С. 14.
- 74 Цит. по: <http://www.tarranova.lib.ru/authors/L/lesovsky/lesov/02/txt>.
- 75 Зачем человеку номерок на шею... С. 22–23.
- 76 Славянские древности. Т. 1. С. 408 (ст. Имя).
- 77 Антихрист в Москве. М., 1994. Вып. 2. С. 87.

- 78 Антихрист в Москве. М., 1997. Вып. 7. Цит. по: [http://impice.ru/~belo/antihhr\\_7/a7008.htm](http://impice.ru/~belo/antihhr_7/a7008.htm).  
79 РВ. 1992. № 4. С. 28.  
80 Там же. № 7. С. 16.  
81 Огненный столп покаянный. С. 134.  
82 ОМ. 1995. № 1. С. 45.  
83 Там же. № 13. С. 42.  
84 Огненный столп покаянный. С. 18.  
85 Откровения Божией Матери в России... С. 28–30.  
86 Антихрист, ад и мытарства... С. 15–17.  
87 ОМ. 1995. № 14. С. 49; Антихрист, ад и мытарства... С. 17; *Арх. Иоанн (Береславский)*. Россия, объята вышней любовью. С. 32.  
88 Антихрист, ад и мытарства... С. 14.  
89 Ю. 1993. № 11. С. 8.  
90 Учение Марии Дэви Христос... С. 23.  
91 Ю. 1993. № 11. С. 1.  
92 Там же. С. 8; Ю. 1994. № 15. С. 3, 9.  
93 Поэма Величальная... Ч. 2. С. 91; Учение Марии Дэви Христос... С. 21.  
94 Ю. 1993. № 11. С. 3; № 8. С. 6–7.  
95 Там же. № 11. С. 7.  
96 Цит. по: [http://www.vid.ru/ppx/Bolotov/viss.html.#.The\\_End](http://www.vid.ru/ppx/Bolotov/viss.html.#.The_End).  
97 Слово Виссариона... С. 177, 184.  
98 ЗО. 1996. № 5 (16). С. 1.  
99 *Еп. Иоанн (Береславский)*. Огонь покаянный. С. 51; *Он же*. Люциферские врата. С. 54.  
100 Трехипостасный Лик Бога Живого... С. 114.

---

Ш.К. Козин, М.В. Ахметова

## Мифологический мотив и манипулятивная деятельность на финансовых рынках

---

1

**П**роизошедшие в мировых финансах за последние десять-пятнадцать лет изменения привели к появлению определенных социально-психологических феноменов, связанных с деятельностью на валютном дилинге. Их исследование позволяет сделать парадоксальный на первый взгляд вывод, что наиболее весомые факторы механизма формирования валютных курсов и ценных бумаг в настоящий момент находятся в большей степени в сфере социальной психологии, нежели экономики.

Не последнее значение в валютном дилинге имеет манипуляция, понимаемая в настоящей статье как вид психологического воздействия, искусное исполнение которого ведет к скрытому возбуждению у адресата намерений, не совпадающих с его актуально существующими желаниями<sup>1</sup>. Под психологическим воздействием имеется

в виду изменение психологических характеристик личности, групповых норм, общественного мнения или настроения за счет использования психологических, социально-психологических закономерностей<sup>2</sup>.

К манипуляции относятся действия по формированию стереотипов<sup>3</sup>, по созданию определенного впечатления или отношения к тому или иному лицу<sup>4</sup>. Манипуляции используются на всех уровнях социального взаимодействия, их также можно рассматривать как репродукции способов воздействия, применяемых как в рыночных, так и в тоталитарных обществах.

Манипулятивные воздействия на участников валютного дилинга были бы практически невозможны, если бы поведение валютных курсов было обусловлено фундаментальными экономическими факторами. Сама возможность такого рода воздействий подготовлена сложившимся в настоящее время механизмом формирования валютных курсов. В значительной мере валютные курсы определяются субъективным фактором поведения участников рынка, которое обуславливается ожиданиями, основанными не на объективной, а на медиа-реальности. Медиа-реальность представляет собой информационное поле, формируемое СМИ, зачастую целенаправленно преобразующих информацию<sup>5</sup> при помощи искажения и утаивания, подпороговой подачи и т. д.<sup>6</sup> То, что независимость СМИ — стереотип, поддерживаемый самими СМИ, отмечено многими исследователями, в частности Бенигером<sup>7</sup>. В подавляющем большинстве СМИ — это коммерческие организации, главной целью деятельности которых является прибыль и которые получают доход от продажи пользователей всякой информации и/или от оказания услуг по размещению рекламы, проведению PR-кампаний. В последних случаях СМИ являются проводниками манипулятивных воздействий и нередко непосредственно манипуляторами<sup>8</sup>.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующий вывод: отдельные лица либо организации способны с помощью манипуляционных воздействий, проводимых через СМИ, трансформировать информационное поле, влияя таким образом на ожидания и, соответственно, поведение участников рынков, которые в свою очередь формируют валютные курсы и курсы ценных бумаг в ин-

тересах манипуляторов. Таким образом, наличие манипулятивных воздействий является неотъемлемым социально-психологическим условием деятельности на валютном дилинге.

В исследованиях манипулятивных воздействий ключевой темой можно назвать проблему мишеней манипулятивного воздействия. В качестве мишеней выступают психические структуры, на которые оказывается влияние со стороны инициатора воздействия, независимо от того, имеет ли он соответствующие намерения или нет.

Мишенями воздействий, оказываемых рассматриваемыми в данной статье источниками, по нашему убеждению, являются структуры надличностные, а именно, *архетипы коллективного бессознательного*, в понимании К.Г. Юнга.

По Юнгу, архетип является психическим выражением структуры мозга, всегда готовой к актуализации тех или иных психических форм. Субъективные переживания тесно связаны с архетипами и осуществляются через выраженные символически универсальные мифологические мотивы или архетипические образы. Последние являются основными компонентами любых религий, мифологий, легенд и сказок всех времен и народов. Архетипические образы присутствуют в снах, фантазиях и видениях, в ряде экстатических переживаний, а также при отдельных психических расстройствах. Встреча с архетипическим образом всегда сопровождается сильными эмоциональными переживаниями, сообщающими индивиду чувство надличностной энергии, некоей силы, явно превосходящей индивидуальное сознание.

Анализируемые в данной статье источники актуализируют *архетип катастрофы*, представляющий собой психическое содержание коллективного бессознательного.

В целом архетипический образ катастрофы можно встретить в изобразительном искусстве (живописные полотна «Последний день Помпеи» К.П. Брюллова, «Предупреждение народам» С.Н. Рериха). Готовность современного западного человека к катастрофе с достаточной полнотой демонстрируется популярностью так называемых «фильмов-катастроф». В фильмах такого рода основная сюжетная линия состоит в угрозе жизни на Земле со стороны внеземных сил («Армагеддон», «Пятый эле-



мент»), природных стихий («Смерч»), хтонических чудовищ («Годзилла»), созданных человеком сил (ядерное оружие, компьютеры и роботы в фильмах «Терминатор-1», «Терминатор-2»). Все указанные кинофильмы, каждый в свое время, находились в числе лидеров кино- и видеопродаж. Этот факт указывает на то, что архетипический образ катастрофы привлекает внимание значительной аудитории.

Коллективное бессознательное в той степени, в какой мы вообще можем о нем говорить, представляется состоящим из мифологических мотивов или первичных образов. С юнгианской позиции, вся мифология может рассматриваться как определенная проекция коллективного бессознательного. Поэтому коллективное бессознательное можно исследовать, анализируя мифологию.

Исследователями выделен целый комплекс мифов, главной темой которых является конец света и связанные с ним катастрофы. Данные мифы именуются эсхатологическими (*эсхатос* в переводе с древнегреческого — последний).

Архаическим мифологиям эсхатологические представления незнакомы. В то же время космологические и этиологические мифы о мировой катастрофе, отделяющей мифические времена от настоящего, календарные мифы о смерти и загробном мире подготавливают представления о гибели мира<sup>9</sup>.

Более развитым мифологиям известны представления о космических циклах, вероятно, восходящие к календарным мифам. Эсхатологические мифы индейских народов Центральной Америки содержат представления о циклических эпохах, каждая из которых заканчивается катастрофой — землетрясением, пожаром, потопом, ураганом, нашествием диких животных и т. д. В индуистской мифологии многократная гибель и возрождение вселенной изображались как чередование дней и ночей Брахмы. На протяжении каждого дня Брахмы происходит смена четырех веков — *юг*, в каждую из которой в мире уменьшается доля *дхармы*. Последний, железный век, во время которого окончательно возобладает порок, заканчивается гибелью мира в огне, поднявшемся со дна океана. После этого проходит ночь Брахмы, наступает день, и все повторяется вновь. Концепция смены эпох, характеризую-

щихся постепенным упадком гармоничного состояния космоса, находит отражение в мифологиях многих народов мира, при этом современность всегда соотносится с последним веком — временем наиболее явного нарушения мирового порядка.

С переходом от циклического восприятия времени к линейному связано появление нового типа эсхатологии: конец света является ключевой точкой мировой истории и происходит раз и навсегда. Движение от золотого века к железному представляет собой единожды повторенный цикл. Первой мифологической системой с развитой циклической эсхатологией является иранская, оказавшая влияние на иудейскую мифологию<sup>10</sup>. Развитая эсхатология является существенной частью учения так называемых мировых религий (христианства, буддизма, ислама).

Эсхатологические представления остаются актуальными и для секулярных социально-философских учений, даже прямо манифестирующих свое неприятие религии (яркий пример чему марксизм). В то же время эти представления активно задействуются в массовой культуре и иных, порой неожиданных сферах, например в сфере экономики, свидетельством чему являются результаты исследований, анализируемые в настоящей статье.

---

## 2

Исследования проводились главным образом в целях выявления причин убытков российских валютных дилеров на форвардном рынке рубль—доллар в 1998 г., составивших сумму около шести миллиардов долларов. Неужели личностные характеристики российских валютных дилеров и их профессиональные качества оказались настолько неадекватны требованиям валютного дилинга, что привели их к таким значительным убыткам? В чем причина столь нерационального поведения российских дилеров? Однако поведение российских валютных дилеров было совершенно адекватным не объективной реальности, а медиа-реальности, сформированной СМИ в 1998 г. под воздействием двух разнонаправленных ком-

плексов манипулятивных воздействий, столкновение которых предопределило если не сам российский финансовый кризис 1998 г., то, во всяком случае, его глубину и разрушительные последствия.

Первый комплекс воздействий объединяется манипуляцией, которая проводилась Центральным банком, Правительством и Президентом России. Данная манипуляция состояла в создании и поддержании стереотипа «крепкого рубля». Действие манипуляции характеризовалось оптимистическим зарядом и было направлено на защиту национальных интересов РФ.

Данный стереотип создавался в течение 1997 г. и в 1998 г., вплоть до 17 августа. Пик работы по созданию стереотипа пришелся на конец 1997 г., когда СМИ готовили общественное мнение к деноминации российского рубля. Тогда в радио- и телевизионном эфире, в прессе появилась реклама, возвещающая о возвращении копейки. Главной задачей рекламы было создание стереотипа «крепкого рубля» в целях возврата и укрепления доверия к российской денежной единице.

Второй комплекс манипулятивных воздействий был направлен на создание и поддержание образа грядущей катастрофы. Проводниками манипулятивных воздействий являлись СМИ, контролируемые нерезидентами РФ и совместными с нерезидентами российскими изданиями. К первым следует отнести прежде всего информационное агентство «Рейтер» и международную деловую газету «Financial Times», ко вторым — российский журнал «Итоги», издаваемый совместно с международной «Business Week», и газету «Финансовые известия», издаваемую совместно с «Financial Times». Манипулятивные воздействия характеризовались пессимистическим зарядом и были направлены на подрыв национальных интересов России.

Летом 1998 г. нами было проведено интервью, в ходе которого валютные дилеры и фондовые трейдеры неоднократно отмечали, что после отставки правительства Черномырдина резко возросло количество негативной информации в информационной системе «Рейтерс Ньюс». Аргументированно оценить степень искажения и утаивания информации в большинстве статей информационной системы не представляется возможным. Соот-

ветственно, нельзя говорить и о манипуляционном воздействии. Однако 8 июля и 7 августа 1998 г. в информационной системе «Рейтерс Ньюс» появились две статьи под заголовками «Рабочие идут на Москву, давление на правительство растет» и «Регионы России все больше похожи на удельные княжества». Рассматриваемые статьи обратили на себя внимание по нескольким причинам.

Первой особенностью, выделившей эти две статьи на фоне других сообщений в информационной службе «Рейтерс Ньюс», являлся их большой размер. Обычно сообщения информационной службы «Рейтерс Ньюс» занимают не более одного печатного листа. Каждая из двух указанных статей располагалась на двух с половиной печатных листах.

Другой особенностью являлось то, что сами статьи состояли соответственно из трех и четырех отдельно озаглавленных разделов с общим названием. Е.Л. Доценко в своей монографии «Психология манипуляции» указывает, что «способ подачи информации нередко играет решающую роль в том, чтобы сообщаемое содержание было воспринято необходимым его отправителю образом»<sup>11</sup>. Чрезмерно длинный для «Рейтерс Ньюс» текст статей состоит из коротких абзацев, слабо связанных по смыслу друг с другом и на 91% состоящих из одного или двух предложений. Каждый абзац представляет собой либо вольное описание негативных событий, либо пессимистический комментарий. Лишь в двух абзацах каждой статьи, из более чем тридцати, содержатся цифровые данные. Значительный объем информации в несистематизированном виде «позволяет заполнить эфир потоками никчемной информации, еще больше осложняющей для индивида и без того безнадежные поиски смысла»<sup>12</sup>. Соответственно, информация, подаваемая мелкими порциями, не позволяет ей эффективно воспользоваться<sup>13</sup>.

Перечисленные особенности касаются формы описываемых статей. Но главное кроется, конечно, в содержании.

Анализ заголовков статей — «Рабочие идут на Москву, давление на правительство растет» и «Регионы России все больше похожи на удельные княжества» — позволяет говорить об искажении информации. В работе Т.М. Николаевой<sup>14</sup> указываются определенные способы инфор-

мационного манкирования в целях оказания психологического, в том числе манипулятивного, давления на адресата. Среди этих способов — «генерализация», т. е. расширенное обобщение. Утверждение «*рабочие идут на Москву*» является типичным примером генерализации. В июне-июле действительно некоторые СМИ освещали походы протеста рабочих и служащих с периферии в Москву. Но в походах принимало участие нескольких десятков, в крайнем случае, сотен человек, что составляет в любом случае не более 0,0015% от общего числа рабочих и служащих. Использование предлога «*на*» меняет реальный смысл похода, так как две фразы — «*Рабочие идут в Москву*» (что реально имело место) и «*Рабочие идут на Москву*» — имеют принципиально разное смысловое значение.

Фраза «*Рабочие идут на Москву*» использована в первой статье два раза: первый — в общем заголовке статьи, а второй — в заголовке второго из трех разделов. Данная фраза описывает процесс, происходящий в реальном времени — «рабочие идут». Значимым для анализа данной статьи является следующий факт: описание процесса движения рабочих на Москву содержится только в заголовках. Никаких упоминаний, ссылок, уточнений, разъяснений относительно этого процесса, констатируемого в заголовках первой статьи, в самом тексте нет.

Заголовок другой статьи «Регионы России все больше похожи на удельные княжества» также представляет собой искажение информации. Р. Бендлер и Дж. Гриндер<sup>15</sup> отмечают среди средств тонкой информационной фальсификации манипуляционного воздействия «пресуппозиции» — неявные допущения, вводимые в обмен лингвистическими средствами. В данном утверждении допущение «*все больше похожи*» навязывается адресату как само собой разумеющееся, и в результате первоначальная фраза несет утверждение «регионы России **становятся** удельными княжествами». Первое же предложение статьи — «*Россия, территория которой жемчужинами до границ времён XVIII века, в политическом устройстве, похоже, возвращается ещё дальше — ко временам удельных княжеств*» — содержит то же допущение — «похоже». Как свидетельствуют исторические факты, возникновение удельных княжеств внутри Киевской Руси предшествовало распаду

Руси предшествовало распаду этого государства и явилось основной причиной этого процесса, завершившегося в 1132 г.<sup>16</sup> Таким образом, проводится историческая параллель между процессом, происходящим сегодня в России, и тем, что привел к распаду древнерусского государства.

В первой статье (от 8 июля 1998 г.) также проводятся две исторические параллели — но уже между Россией в 1998 г. и СССР в 1991 г.:

1. *В наиболее тревожных сценариях аналитики сравнивают ситуацию в России сегодня с Советским Союзом 1991 года, когда острейший экономический кризис привел к политическому коллапсу.*

2. *Ситуация абсолютно напоминает 1991 год. Власть в стране никто не контролирует, экономика разваливается, долг слишком велик и не поддается обслуживанию <...> «Дальнейшее развитие событий может быть таким же трагичным, как в 1991 году», — сказал Рейтер лидер движения Яблоко Григорий Явлинский.*

В 1991 г. группа высокопоставленных чиновников использовала отсутствие президента в стране для попытки захвата власти и совершения государственного переворота. Через несколько месяцев президенту трех бывших республик — России, Украины и Белоруссии — объявили Советский Союз несуществующим.

Примечательно, что с первой параллели статья практически начинается (предложение является вторым в статье), а вторая параллель, более развернутая, завершает статью. В результате основной смысл — аналогия между Россией 1998 г. и СССР в 1991 г. — доводится до адресата наиболее эффективным путем, так как начало и конец информационного сообщения привлекают наибольшее внимание адресата.

Вывод о грядущем распаде России естественно следует из приведенных в обеих статьях исторических параллелей и лежит на поверхности, но если в первой статье (от 8 июня) он не приводится буквально и адресату необходимо сделать его самому, то во второй статье (от 7 августа) о распаде говорится как о совершающемся и даже как о свершившемся факте:

1. *Она [Россия. — Ш. К., М. А.] распадается...*

2. *Адрес «Москва. Кремль» потерял былую государственную магию и распался надвое.*

Признаком манипулятивного воздействия считается наличие двойного воздействия, а именно — в том числе, когда наряду с передаваемой адресату информацией отправитель воздействия имеет вполне конкретные ожидания относительно действий первого, но по каким-либо соображениям не намерен выдавать их<sup>17</sup>. Это скрытое воздействие совершается с опорой на какое-либо содержание (общекультурный багаж, знание о ситуации, ассоциированное знание), известное и отправителю, и адресату, но актуально не упоминаемое. Для успеха манипуляции существенно, чтобы двойное воздействие не осознавалось адресатом, чтобы он не догадывался о том, что манипулятор строит расчет именно на этом знании<sup>18</sup>.

Как свидетельствуют факты истории, после распада любого государства все финансовые активы, имеющие к нему отношение, либо значительно обесцениваются, либо перестают существовать. Эти факты в статьях не упоминаются, однако они, безусловно, известны адресатам воздействия — валютным дилерам и другим участникам финансовых рынков. В рассматриваемых статьях, как в любом профессиональном образце манипулятивного воздействия, не содержится конкретных призывов к действиям. Но в первой статье образец поведения все же предложен: *«инвесторы-нерезиденты сбрасывают как внутренние, так и внешние российские долговые обязательства»*.

В интервью, проведенном с валютными дилерами и другими участниками финансовых рынков, столкнувшимися с описанными выше двумя статьями в информационной системе «Рейтерс Ньюс», опрошенные отмечали следующее:

*Намалевали конец света какой-то. Я, конечно, очень надеюсь, что все это ерунда, но от греха подальше слил почти все [продал почти все российские ценные бумаги. — Ш. К., М. А.] и пока залез в доллар [купил доллары США. — Ш. К., М. А.] [1].*

*Появилось ощущение неотвратимой катастрофы [2].*

*Не хочу продавать «Газпром» [акции РАО «Газпром». — Ш. К., М. А.], но сыграть вниз — почему нет. Сейчас же рынок нервозный — вот и погнали вниз [3].*

*Пока продавать рано — скорее всего еще чуть подрастет. Но в перспективе — скидывать надо все — ничего хорошего не будет [4].*

### *Полный хаос.*

*Я понимаю то, что, продавая рубли, я тоже способствую иведу дело к краху, но с профессиональной точки зрения — сам понимаешь... Сил уже нет — живем в ожидании апокалипсиса [5].*

Приведенные участниками валютных и фондовых рынков комментарии статей и положения на рынке отразили не только поведенческий результат манипулятивного воздействия — продажу российских рублей и ценных бумаг, но и эмоциональные переживания, отразившие силу надличностной энергии. Эту надличностную энергию сообщает актуализировавшееся коллективное бессознательное благодаря заключенной в нем колоссальной энергии, захватывающей личностные структуры, которые в ней «растворяются, теряются в этом содержании»<sup>19</sup>. Субъективно кажется, что человек действует сознательно, что действует его «Я», уже «завоеванное»<sup>20</sup> актуализировавшейся миссией — архетипом коллективного бессознательного.

В приведенных выше высказываниях участников фондовых рынков, столкнувшихся с данными статьями, содержатся следующие термины: *«конец света»*, *«катастрофа»*, *«хаос»*, *«крах»*, *«апокалипсис»*. Смысловой анализ вышеуказанных слов и смысловой нагрузки статей позволил предположить существование в психике человека части бессознательной структуры — связанного с вышеприведенными словами архетипа, который мы назвали *архетипом катастрофы*. Катастрофа (от греческого *katastrofe* — переворот, поворот; конец, гибель) — внезапное бедствие, событие, влекущее за собой тяжелые последствия<sup>21</sup>. Мы остановились на этом понятии по причине того, что оно нашло отражение не только в комментариях участников рынков по поводу статей, главной темой которых является *«распад России»*, но и по причине того, что российские ученые широко используют это понятие для описания ситуации, связанной с возможным распадом России<sup>22</sup>.

Для объяснения причины, по которой тема распада государства (как уже указывалось выше, *«распад России»* — основная смысловая тема анализируемых статей в «Рейтерс») актуализирует мотивы конца света, хаоса, апокалипсиса, краха и катастрофы в психическом индивида, необходимо проанализировать роль государства в жизни современного человека западной цивилизации.

Последователь Юнга В. Ойданик, рассматривающий в своей статье «Массовая душа и массовый человек»<sup>23</sup> последствия Реформации, Просвещения и индустриальной революции, отмечает, что одним из важнейших результатов этих исторических процессов стало возросшее значение земного существования индивидуума и принятие на себя государством, власть которого постепенно усиливалась, функций, которые ранее выполняла церковь. Реформация вызвала замешательство и раздоры в религиозной, интеллектуальной, политической и социальной сферах жизни. Западный человек, привыкший к патриархально-иерархическому строю жизни, в поисках опоры обратился к государству. Он спроецировал «отцовский образ», сместившийся с церкви, на государство и начал рассматривать его — так же как рассматривал ранее церковь — в качестве «власти, ответственной за все что мыслится и волился» и в качестве «универсального гаранта»<sup>24</sup>. Подобный процесс можно было наблюдать на примере СССР, где институт государства полностью взял на себя функции церкви. Последние годы идет процесс возврата россиян к религии, тем не менее во время социологического опроса, состоявшегося в октябре 1996 г. в Москве, на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим?» лишь 25% москвичей ответили утвердительно<sup>25</sup>. Таким образом, подавляющее большинство россиян атеисты, поэтому распад института государства для них — это в некотором роде распад «универсального гаранта», хаос, апокалипсис. И для верующего человека распад России, скорее всего, означал бы катастрофу, но вряд ли «конец света», поскольку религии, наиболее распространенные в России (православие, ислам, буддизм, иудаизм) и объединяющие в своих рядах абсолютное большинство верующих россиян, имеют законченную эсхатологию, не связывающую распад государства с концом света. Однако сам распад, сопровождающий наступление конца света, характерен для эсхатологии многих религий, в частности христианства и ислама.

Важнейшим фактом, позволяющим провести параллель между эсхатологическими мифами и статьями в информационном поле «Рейтерс Ньюс», является то, что данные статьи по сути представляют собой пророчества, в которых описываются неотвратимо наступающие собы-

тия будущего, носящие катастрофический характер и связанные с распадом России.

Гибель мира — это распад единой целостности. Во многих эсхатологических текстах мотив распада целостности сопровождает процесс гибели мира. В иранской мифологии, в ранней Авесте, космос описывается как колесница, запряженная четверкой коней, олицетворяющих огонь, воду, землю и атмосферу; колесница совершает циклические обороты. Когда настанет конец мира, кони выйдут из повиновения колесничему, что предполагает **распад** единой колесницы, и кони будут драться до тех пор, пока один из них (огонь) не поглотит остальных — в этом исследователи усматривают «вариант мифа об эсхатологическом пожаре»<sup>26</sup>.

В германо-скандинавской мифологии одним из предвестников Рагнарёка — гибели всего мира, наступающей после последней битвы богов и хтонических чудовищ, оканчивающейся гибелью первых, — в частности, является **«распад** общественной целостности, сопровождающийся нарушением родовых норм, кровавыми распрями родичей (“детей сестер”), моральным хаосом»<sup>27</sup>.

В Коране описывается время, «когда, согласно с волей Аллаха, даже железная стена **развалится** на куски, в день, когда мир подойдет к своему концу» (С. 18. Ст. 98).

В Откровении Иоанна Богослова (Апокалипсис) приводится описание гибели Вавилона, символизирующего Рим — «великую блудницу»: «И город великий **распался на три части**, и города языческие пали, и Вавилон великий воспомянут пред Богом, чтобы дать ему чашу вина ярости гнева Его» (Откр. 16:19). Далее, в главе 18, следует: «Стоя издали от страха мучений ее и говоря: горе, горе тебе, великий город Вавилон, город крепкий! Ибо в один час пришел суд твой. <...> Торговавшие всем сим, обогатившиеся от нее станут вдали, от страха мучений ее» (Откр. 18:10–11).

Невольно вспоминаются строки из рассмотренной выше статьи в «Рейтер» от 8 июня 1998 г.:

*Инвесторы-нерезиденты сбрасывают как внутренние, так и внешние российские долговые обязательства.*

Следует заметить, что в аналитической психологии понятия «целостность» и «расщепление» личности характе-

ризуют соответственно психическое здоровье и психические расстройства, такие, как невроз, психоз и шизофрения. Юнг писал, что «эмпирически можно установить с достаточной степенью вероятности, что в бессознательном имеется *архетип целостности*, который проявляет себя спонтанно в снах и т. п. <...> Архетип воссоздает символизацию, которая всегда символизирует и выражает Божество <...> Богообраз не совпадает с бессознательным, как таковым, но лишь со специфическим содержанием последнего, а именно — архетипом Самости»<sup>28</sup>. На наш взгляд, архетип самости, представленный в существующих в мифологии и искусстве любого народа образах Бога, которые символизируют целостность как внешнего мира, так и внутреннего, является противоположностью *архетипу катастрофы* в эсхатологических представлениях прошлого и настоящего (которые, в частности, находят отражение в фильмах-катастрофах, в изобразительном искусстве, литературе, а также в описанных статьях в «Рейтерс Ньюс»). *Архетип катастрофы*, напротив, символизирует распад как внешнего мира, так и внутреннего.

На протяжении всей мировой истории эсхатологические мифы актуализировались и развивались в периоды социальных кризисов. Как известно, в моменты социальных кризисов наблюдается значительное увеличение психических расстройств, что свидетельствует о нарушении целостности не только социума, но и психического многих индивидов. Проекция вовне нарушающих целостность и ведущих к раздробленности личности интрапсихических конфликтов является попыткой *переноса* — психической защиты, главная цель которой — сохранение целостности личности. Эсхатологические мифы в значительной мере являют собой проекции психического наружу в целях избежания внутреннего психического расстройства. Именно в моменты социальных кризисов актуализировались и развивались архетипические образы грядущей катастрофы в пророчествах Мани в Иране, в комментариях Талмуда, в Апокалипсисе, где Рим предстает в образе «великой блудницы», «как новый развратный Вавилон со всеми его мерзостями»<sup>29</sup>, в миллениаристских учениях эпохи Реформации, у старообрядцев во время русского раскола, в некоторых современных христианских течениях (адвентисты, иеговисты) и новых

религиозных движениях на Западе и в постперестроечной России. Возможности актуализации *архетипа катастрофы* в современном мире усиливаются за счет объективного факта накопления человечеством ядерного оружия, способного в кратчайшие сроки уничтожить жизнь человечества, а также по причине растущего дисбаланса в системе «человек — окружающая среда». Если в эсхатологических мифах силой, разрушающей мир, являются сверхъестественные силы, то в современном мире такую силу создает человек.

Юнг в своей статье «Личное и сверхличное, или Коллективное бессознательное» пишет следующее: «Архетипы, как нам кажется, — это не только отпечатки всегда повторяющегося типичного опыта, но одновременно они ведут себя эмпирически как *силы* или *тенденции* к повторению того самого опыта. Ведь всякий раз, когда какой-нибудь архетип появляется в сновидении, фантазии или жизни, он всегда привносит с собой некое особенное “влияние” или какую-то силу, благодаря которой действует “нуминозно”, то есть ослепляюще, завораживающе, и побуждает к поступкам»<sup>30</sup>.

Наверное, лучшим примером, наглядно демонстрирующим как саму актуализацию содержания коллективного бессознательного, которое мы назвали *архетип катастрофы*, так и выражающуюся в поведении степень поглощения им остальных структур психики индивидов, является паника в Нью-Йорке (США) и чуть позже в Кито (Эквадор), последовавшая в 1938 г. после радиопередачи по роману Г. Уэллса «Война миров». Тогда люди, включившие приемник и услышавшие чтение в прямом эфире сцены из романа, повествующей о нападении на Землю инопланетян-чудовищ, восприняли эту постановку как сводки событий, происходящих реально в тот момент времени. И в первом, и во втором случае реакция была идентичной: началась массовая паника, люди выбегали на улицы и возвещали, что настал конец света. Данный пример демонстрирует стереотип поведения, связанный с актуализировавшимся *архетипом катастрофы* — дезорганизованное бегство. На картине Брюллова «Последний день Помпеи» наглядно показан данный стереотип поведения.

Современные мифологические представления, отраженные в рассмотренных статьях в «Рейтерс Ньюс», не

только предсказывают скорую катастрофу, но и описывают признаки ее начала. В результате поведение большинства участников рынка представляло собой бегство от российских активов в сторону наиболее стабильного актива — американской валюты, которая, между прочим, характеризуется международными инвесторами как «валюта-убежище». В результате панического бегства участников финансовых рынков, значительную часть которых составляли валютные дилеры, от российских активов, курс рубля снизился более чем втрое, а курсы российских ценных бумаг — в десятки раз.

Степень значимости бегства участников рынков от активов развивающихся стран в процессе валютного курсообразования наглядно продемонстрировал случай с девальвацией бразильского реала. При том, что в стране на протяжении последних лет наблюдался подъем, а такой фундаментальный показатель, как валовой национальный продукт, постоянно увеличивался, участники финансовых рынков неуклонно продавали бразильские финансовые активы, а в первых числах января 1999 г. возникла паника, которая привела к значительной неуправляемой девальвации реала. Интересен следующий факт: курс бразильского реала, упавший в течение января, резко вырос при объявлении 4 февраля 1999 г. о назначении новым главой Центрального банка Бразилии ставленника Дж. Сороса — Арминиу Фрага (до этого бывшего управляющим группы фондов Сороса) и последовавших в тот же день оптимистичных заявлениях Сороса о перспективах преодоления Бразилией кризиса. Этот пример не только показывает манипулятивную роль Сороса на мировых валютных рынках, но и при учете вышеизложенного позволяет предположить, что при манипулятивных воздействиях Сороса у участников рынка актуализируется один из описанных Юнгом архетипов — *архетип мудрого старца*, персонифицирующий образ смысла и мудрости<sup>31</sup>.

Подводя итоги, хочется еще раз подчеркнуть, что рассмотренная в настоящем разделе мишень манипулятивного воздействия — *архетип катастрофы* — не является индивидуальным личностным свойством, а представляет собой составную часть надличностной структуры психики — коллективного бессознательного, присущей каждому ин-

дивиду вне зависимости от расы или культуры. Используя в качестве мишени архетипы коллективного бессознательного, манипуляторы оказывают психологическое воздействие не на отдельных индивидов или группу с определенными личностными качествами, а на всех адресатов воздействия. Именно этим фактом и объясняется стереотипное поведение большинства участников финансовых рынков и создаваемая ими паника, которая приводит к глубоким негативным последствиям в экономической, политической и социальной сферах жизни общества.

---

### Список информантов

1. О., трейдер по государственным ценным бумагам.
2. М., финансовый аналитик.
3. Т., трейдер по корпоративным ценным бумагам.
4. М., дилер.
5. С., валютный дилер.

---

### Примечания

- 1 См.: Доценко Е.Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. М., 1997.
- 2 Кабаченко Т.С. Активизация человеческого фактора: методы психологического воздействия // Психологический журнал. М., 1986. Т. 7. № 4. С. 13.
- 3 См.: Шиллер Г. Манипуляторы сознанием. М., 1980; Goodin R. Manipulatory Politics. New Haven, 1980.
- 4 Beniger J.R. Personalization of Mass Media and the Growth of Pseudo-Community // Communication Research. Beverly Hills; L., 1987. Vol. 14 (3). P. 352–371.
- 5 См.: Доценко Е.Л. Указ. соч.
- 6 См.: Goodin R.E. Manipulatory Politics. Yale U. N. Haven; L., 1980; Key W.B. The Age of Manipulation: The Con in Confidence, the Sin in Sincere. N.Y., 1989.
- 7 См.: Beniger J.R. Op. cit.
- 8 Ibid.
- 9 См.: Эсхатологические мифы // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 671.
- 10 Cohn N. Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith. L., 1993. P. 227–228.
- 11 Доценко Е.Л. Указ. соч. С. 110.
- 12 Шиллер Г. Указ. соч. С. 45.
- 13 Goodin R. Op. cit.
- 14 Николаева Т.М. Функция частиц в высказывании на материале славянских языков. М., 1985.

- 15 Бендлер Р., Гриндер Дж. Структура магии. СПб., 1993. Т. 1.  
 16 Сыров С.Н. Страницы истории. М., 1977. С. 26.  
 17 См.: Доценко Е.Л. Указ. соч.  
 18 Yokoyama O.T. Disbelief, Lies and Manipulations in a Transactional Discourse Model // Argumentation. 1988. № 2. P. 133–151.  
 19 Ibid. P. 203.  
 20 Ibid. P. 211.  
 21 Словарь иностранных слов. М., 1984. С. 220.  
 22 Например, ежегодное исследование процесса реформирования российского общества, проводимое Институтом социально-политических исследований РАН, излагается в книге под названием «Россия у критической черты: возрождение или катастрофа: социальная и социально-политическая ситуация в России в 1996 году: анализ и прогноз». М., 1997.  
 23 Ойданик В. Массовая душа и массовый человек // Аналитическая психология: Прошлое и настоящее / К.Г. Юнг, Э. Сэмюэлс, В. Ойданик, Дж. Хаббэк. Сост. В.В. Зеленский, А.М. Руткевич. М., 1997. С. 243–256.  
 24 Там же. С. 244.  
 25 Источник: Центр социологии межнациональных и региональных отношений ИСПИ РАН.  
 26 Брагинский И.С., Лелеков Л.А. Иранская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. С. 562.  
 27 Мелетинский Е.М. Рагнарёк // Мифы народов мира. Т. 2. С. 362.  
 28 Jung C.G. Collected Works. L., 1969. Vol. 11. P. 757.  
 29 Ср.: Васильев Л.С. История религий Востока. М., 1988. С. 96.  
 30 Юнг К.Г. Личное и сверхличное, или Коллективное бессознательное // Юнг К.Г. Психология бессознательного. М., 1994. С. 299.  
 31 См.: Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. 1988. № 1. С. 133–152.

---

И.М. Зислин, В.Б. Куперман, А.Ю. Егоров  
**Структура и семантика бреда**

---

**И**зучение роли языка в генезе нарушений мышления и сознания сегодня привлекает внимание самых разных исследователей: от лингвистов и культурологов до психиатров и невропатологов. В современном виде междисциплинарные исследования клинических больных восходят к работам невропатологов конца XIX в., обнаруживших и описавших различные виды афазий, т. е. нарушений речи при поражениях определенных зон мозга. Эти труды заложили основу такой области, как неврология речи, и задали новое направление сотрудничеству гуманитариев и врачей. Успехи неврологии привели к формированию во второй половине XX в. основных принципов нейролингвистики<sup>1</sup>. В свою очередь, психиатры попытались применить нейролингви-

---

Авторы считают своим долгом выразить благодарность докторам Р. Дурст, И. Кальману, С. Раскину, Г. Кацу, И. Спивак, Б. Лабок, Н. Фастовской, А. Бурда, а также профессорам С. Гиндину и С. Неклюдову за плодотворное обсуждение и советы на разных этапах подготовки данной статьи.



стические модели для описания речи душевнобольных, но потерпели неудачу. Было показано, что, несмотря на определенную схожесть речи афатика и речи психотического больного, схожесть эта внешняя и не отражает единого патогенеза болезни в данных группах<sup>2</sup>.

Впервые описания речевых нарушений появились как обязательный компонент диагностики психического расстройства свыше ста лет назад в классических работах Е. Краепелин, Е. Биеулер, представителей французской психиатрической школы<sup>3</sup>. В дальнейшем в большинстве исследований рассматривалось лишь наиболее радикальное речевое поведение психотиков, а именно разорванная речь<sup>4</sup>.

Вслед за психиатрами психолингвисты сосредоточились в основном на определении степени связанности «психотических» текстов, т. е. текстов, производимых психотическими больными в ходе заблуждения<sup>5</sup>. При этом игнорировался такой частый и продолжительный в истории болезни феномен, как бред, где разорванность отсутствует вовсе или присутствует в гораздо меньшей степени, чем при других психотических состояниях. Преобладающее место в лингвистической литературе занимает поиск формальных, иногда статистических или количественных характеристик психотического текста<sup>6</sup>. Содержательная же сторона бреда практически не затрагивается. Примером такого подхода может служить позиция, выраженная S. Burner: «то, как больные выражают свои идеи или свой бред, в некотором плане более значимо, чем то, что они выражают»<sup>7</sup> (курсив наш. — И. З., В. К., А. Е.). Другой подход представлен в работах В. Руднева<sup>8</sup>, где последовательно разрабатываются философские, семиотические и культурологические аспекты психопатологического дискурса.

Ограниченность психолингвистических исследований бредового текста заключается в том, что они преимущественно затрагивают синтаксические и дискурсивные аспекты текстообразования, в то время как содержательная сторона этих текстов игнорируется, вероятно, из-за многообразия бредовых сюжетов. В отличие от психолингвистики, психиатрическая систематика обращается к семантическому анализу тематики бредового текста и строит на этой основе базовую классификацию бредовых состояний.

Настоящее сообщение представляет собой попытку иной классификации бреда, созданной на основе структурно-семантического анализа бредовых текстов, продуцируемых психотическими больными. В данной работе мы рассматриваем бред исключительно как феноменологическую единицу, без соотнесения его с принятыми нозологическими формами.

Исследование, рабочие результаты которого представлены в настоящей статье, преследует следующие задачи:

- а) составление корпуса бредовых текстов с учетом этапов развития психоза;
  - б) выявление в бредовых текстах семантических макроструктур;
  - в) выделение в бредовых текстах константных и вариативных составляющих;
  - г) систематизация бредовых текстов с учетом выявленной структуры;
  - д) поиск корреляций между категориальными различиями в упомянутой систематизации и отдельными текстовыми элементами, с одной стороны, и клиническими показателями состояния больного, с другой стороны;
  - е) построение динамической картины бредового текста.
- Настоящая работа является результатом многолетних наблюдений за бредовыми больными, а также анализа около 100 диагностических интервью, фиксированных на аудио- или видеозаписи, проводившихся в Иерусалимской клинике Кфар Шауль и Санкт-Петербургской психиатрической больницы № 3 им. И.М. Скворцова-Степанова с 2000 г.

## Определение и классификация бреда в современной психиатрии

Бред для психиатрии — это психотическая форма нарушения содержательного аспекта мышления. Бред противопоставляется непсихотическим нарушениям *содержания* мышления (обсессивные идеи и др.), с одной стороны, и нарушениям *процесса* мышления («скачка идей», «словесный салат», атактические замыкания, ассоциативная слабость и др.), с другой стороны. В феноменологической психиатрии определение бреда остается практиче-

ски неизменным в течение почти ста лет. Такая долговечность, впрочем, не отменяет проблематичности общепринятых дефиниций:

*Бред — совокупность болезненных представлений, рассуждений и выводов, овладевающих сознанием больного, искаженно отражающих действительность и не поддающихся коррекции извне<sup>9</sup>.*

*Бред — совокупность идей, суждений и выводимых из них умозаключений, не соответствующих действительности, полностью овладевающих сознанием больного и не поддающихся при разубеждении и разъяснении<sup>10</sup>.*

*Бред — ложное мнение, основывающееся на искаженном представлении о реальности, которое упорно отстаивается вопреки мнениям абсолютного большинства и вопреки неопровержимым и очевидным доказательствам в пользу противного<sup>11</sup>.*

В приведенных определениях главная проблема заключается в том, что в само определение бреда неявно входит понятие *истинности/ложности* мнения или суждения. Однако едва ли можно признать истинность или ложность высказываний необходимым критерием определения болезненной, бредовой природы текста. На практике самые фантастические тексты могут точно отражать «объективную» действительность, тогда как естественным звучащий рассказ о вполне представимых, реальных событиях способен быть продуктом больного сознания. Более того, бред может опираться на описание реальных событий: например, существует вероятность, что измена жены у больного, страдающего бредом ревности, — реальный факт, а больной с бредом преследования может действительно подвергаться травле. Но это видимая истинность текстов не означает, в общем случае, душевного здоровья у таких пациентов. По словам Ясперса, «мы имеем основание сделать вывод, что бредовая идея может быть корректной по своему содержанию, но при этом оставаться бредовой идеей <...> Мы можем распознать бред ревности по его типичным признакам, при этом вовсе не нуждаясь в знании о том, действительно ли ревность данного субъекта оправданна или нет. Бред не перестает быть бредом оттого, что заболевшее лицо на са-

мом деле становится жертвой супружеской неверности — часто лишь вследствие самого этого бреда»<sup>12</sup>. Рассмотрение бреда в терминах *истинности/ложности* неизбежно должно приводить к проверке, реальны ли описываемые в бреде события<sup>13</sup>. Феноменологически бред близок к области заблуждений, логических ошибок и ложных суждений, и это еще более затрудняет его верификацию.

Кроме того, приведенные определения не обозначают временных и феноменологических границ бреда. Например, если неправильное суждение стало в ходе лечения поддаваться частичной коррекции и/или со стороны самого больного появилась частичная критика, остается ли бредовым состояние больного или переходит в другое качество?

О невозможности дать единое концептуальное определение феномену бреда говорят статьи в специальном выпуске ‘Defining Delusions’ журнала «Philosophy, Psychiatry and Psychology»<sup>13</sup>. Сходясь на идее, что убеждения и мнения больного являются главенствующим фактором в формировании бредовой идеи, авторы затрудняются в выделении психопатологических параметров, отличающих бред, например, от религиозных верований. Таким образом, в клинической диагностике происходит обращение к интуитивной, неverified оценке. На практике это приводит к тому, что психиатр решает, насколько высказываемые суждения адекватны культурно-социальной реальности больного и общим правилам речевой коммуникации<sup>14</sup>.

Если попытаться определить бред вне плоскости категорий *истинность/ложность* и *представление/мнение*, то следует рассматривать его как особый вид текста, который по некоторым параметрам отличается от всей остальной речевой продукции больного. Понятно, что при таком подходе основной задачей становится поиск именно этих параметров.

В данной работе мы пользуемся следующим рабочим определением: бред — это совокупность связанных текстов\*, произведенных психотическим больным в течение

\* По Рибейро (Ribeiro B.T. Coherence in Psychotic Discourse. N.Y., 1994), связанность психотической речи задается следующими параметрами:

1) соблюдение правил очередности высказываний в диалоге (turn-making rules);

болезни. При этом методологическая и концептуальная база психолингвистики может быть эффективно применена к указанному объекту хотя бы на том основании, что бред — это, в частности, феномен речи, который является не просто *мнением*, но *высказываемым мнением*.

Принятые классификации бредовых состояний — DSM-IV<sup>15</sup> и МКБ-10<sup>16</sup>, выбирают в качестве критерия категориального деления доминантную тему бреда. Так, в DSM-IV выделяются следующие классы:

1. **Эротоманический:** бред влюбленности в пациента некоего лица, часто более высокого социального или служебного статуса;

2. **Величия:** бред преувеличенного богатства, могущества, знания, идентификации или особых отношений с божеством или знаменитостью;

3. **Ревности:** бред неверности сексуального партнера пациента;

4. **Преследования:** бред о том, что с пациентом (или с кем-то близким к пациенту) обращаются недоброжелательно;

5. **Соматический:** бред обладания физическим дефектом или общим плохим состоянием здоровья;

6. **Смешанный:** бред, для которого характерно наличие более чем одного типа бреда, но ни один из них не доминирует;

#### 7. **Неспецифичный.**

Кроме того, DSM-IV выделяет как отдельную форму «причудливый» (bizarre) бред: параметр систематизации здесь затрагивает не тему, а степень неадекватности высказываемых суждений.

Множество позиций в классификациях уязвимы для критики: например, уже по определению п. 6 и 7 в DSM-IV свидетельствуют о неполноте и негомогенности. Более

того, категориальное деление по темам приводит к неоднозначности в отражении реально наблюдаемых случаев: так, бред величия часто включает тематику преследования. Далее, классификация DSM-IV не отражает динамику бреда; между тем параллельно с состоянием больного (развитием его болезни, лечением) тематика бреда может меняться, она неинвариантна. И, наконец, в DSM-IV вообще не рассматриваются такие тематические единицы бреда, как бред самоуничтожения, ущерба, ипохондрический и др., выделяемые в МКБ-10 и российской классификации<sup>17</sup>.

Но главное, что сам принцип тематического деления не может быть признан удовлетворительным: список тем открыт, и потенциально каждый новый бредовый текст может претендовать на некую новую классификационную ячейку. В качестве примера можно привести появление в последнее время нового класса бредов — интернет-бред (Internet Delusion)<sup>18</sup>. Еще в классической работе «Общая психопатология» Ясперс подчеркивает: «В свое время, по какому-то недомыслию, каждый отдельный тип бредового содержания расценивался как особая болезнь и получал свое, особое название; при этом было упущено из виду, что подобного рода номенклатура бесконечна»<sup>19</sup>. Однако, критикуя несостоятельность тематического подхода, Ясперс тем не менее подразделяет конкретное содержание бреда по тому же принципу: бред величия, бред уничтожения, бред преследования, ипохондрический бред, эротические бредовые идеи и религиозные бредовые идеи.

Исторически существуют и другие классификационные системы бреда, в основу которых положены разные критерии, такие как структура синдрома (паранояльный, параноидный, парафренный), острота (острый, хронический), степень организованности (систематизированный, несистематизированный), отношение к аффективной составляющей (голотимный, кататимный), степень развернутости (развернутый, abortивный, резидуальный), механизм возникновения (первичный, вторичный) и т. д. Для выявления динамики бредообразования в контексте данного исследования на последней классификационной группе следует остановиться особо.

2) поддержание формы взаимодействия (action structure), предписываемого ситуацией клинического интервью;

3) связь с пропозициональным содержанием (propositional content) диалога, т. е. реплики «впопад»;

4) не-говорение от чужого лица, не-обращение к вымышленным собеседникам (reference to imaginary address).

С этих позиций психотический бред едва ли менее связан, чем «нормальная» речь: многочисленные интервью с больными, производящими бред (в отличие от разорванной речи), подтверждают это наблюдение.

Со времен Ясперса по механизму возникновения принято различать бред первичный, который возникает на основе так называемого бредового восприятия окружающей действительности, и бред вторичный, который возникает на основе уже имеющихся психопатологических состояний (галлюцинации, психические автоматизмы, онейроид, депрессия и т. д.). Такое деление помогает понять первичные механизмы бредообразования, но вместе с тем не объясняет динамику бреда. Так, на фоне первичного бреда преследования нередко возникают галлюцинаторные переживания, которые могут существенно не затрагивать его основную фабулу. Однако согласно данной классификации такой бред, по идее, уже считается вторичным. В данной работе мы также попытаемся показать, что динамика бредообразования зависит от иных механизмов, не связанных напрямую с наличием или отсутствием первичной психопатологической симптоматики.

### Анализ бредовых текстов

Прежде чем перейти к обоснованию новой систематики, существенным кажется заострить внимание на некоторых особенностях бреда как устного текста в сравнении с другими, ранее описанными жанрами и типами текстов. Уникальность психотических текстов как контрольного материала мы видим в том, что диагностическая методология психиатрии позволяет независимым от бредового текста образом установить центральные показатели состояния больного и тем связать синхронное клиническое состояние с характеристиками произносимого текста<sup>20</sup>.

Мы предположили, что психотический бред при каждом воспроизведении создает некоторую картину мира, в которой больной, субъект речи, взаимодействует в качестве персонажа с «другим», т. е. с внешним миром, и с собственным текстуальным воплощением. По нашей гипотезе, *бредовые тексты подчинены обобщенной семантической макроструктуре, которая отражает систему взаимоотношений субъекта речи с внешним миром и с собственной личностью.* Уместным показалось разделить проявления внешнего мира на те, которые оказывают

влияние на больного, и те, которые являются объектом его влияния, поскольку сами бредовые тексты указывают на разную природу этих двух сущностей.

В целях построения обобщенной схемы взаимные влияния были упрощены до триады: «положительное», «отрицательное», «нейтральное». Имеющийся материал указывает на существование двух крупных групп бредовых текстов, отличающихся статусом больного как персонажа собственного текста. В одной из этих групп субъект повествования, т. е. «я» больного, выступает как носитель некоторого особого качества, положительного или отрицательного. Больной определяет себя как лицо, выделенное из людской массы редким свойством, дарованным ему одному или небольшой общности ему подобных. Такие тексты характеризуются активной ролью «я»: вся ситуативная и пространственная сторона этих бредов связывается с ним и замыкается на него. В терминах субъектно-объектных отношений (актантной системы) «я» служит деятельным субъектом (*агентом*) текста. Этот вариант типичен, например, для выделяемых традиционной психиатрической феноменологией мессианского бреда, бреда изобретательства, бреда высокого происхождения, бреда особой значимости, бреда физического недостатка и т. п. Тексты первой группы отражают некоторое состояние больного, его эгоцентричную картину мира и часто лишены событийного плана.

В текстах второй группы субъект повествования — «обычный человек», которого якобы преследуют, которому изменяют, которого изводят и т. д. Это происходит не в связи с его личностными свойствами, а по не зависящим от него причинам. Такой бред фиксируется на фигуре «другого»: неверная жена, различные службы безопасности и иностранные разведки, террористы и криминальные группировки, неопределяемые враждебные силы, соседи, которые вредят и т. д. В терминах субъектно-объектных отношений (актантной системы) «я» выступает как пассивный объект (*пациент*) текста. «Другому» приписываются особые качества и возможность неконтролируемого воздействия на больного. Клинические случаи, когда в ядерной структуре бреда одновременно присутствуют «я» как *агент* и «я» как *пациент*, не выявлены.

## 1. «Я» = агент

С целью вычленения несущих, стержневых компонентов бредового текста мы прибегаем к обобщенной функциональной схеме бредообразования. В центре обобщенной схемы находится персонаж «я» – агент с особым качеством, задающий в тексте а) свое отношение к собственной личности, а точнее, к имеющемуся особому качеству (функция *auto*); б) отношение к «не-я», т. е. к окружающему миру (функция *out*); и в) отношение окружающего мира к «я», т. е. к больному (функция *in*). (Рис. 1.)

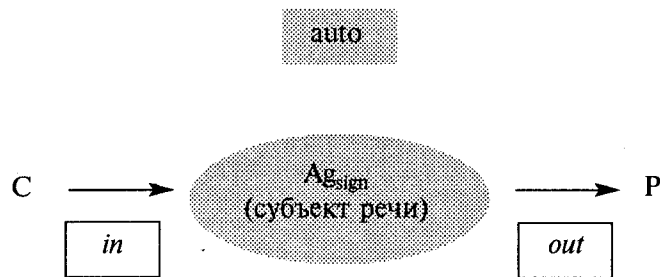


Рис. 1. Схема бредообразования с ядерной структурой первого типа «я – агент».

С – контрагент («окружающий мир»), который взаимодействует с агентом (Ag) – больным посредством функции *in*. Р – пациент («окружающий мир»), на которого влияет агент посредством функции *out*. Рефлексивная функция *auto* имеет субъектом и объектом агенса. Элементы ядерной структуры обозначены серым фоном. Остальные пояснения см. в тексте.

Особое качество, всегда присутствующее у агенса и обуславливающее содержание бреда, может быть позитивным (Ag<sub>+</sub>) и негативным (Ag<sub>-</sub>): знак исключительных свойств, как и наличие этих свойств, обозначается самим больным. Позитивные особые качества, встреченные нами в бредовых текстах и отмечаемые в литературе, поддаются условному делению на следующие типы:

*Гиперболизация когнитивных способностей*  
всеведение (в частности, обладание тайной);  
всемогущество (в частности, обладание экстрасенсорными качествами, как телепатия, телепортация, влияние на окружающие процессы и т. д.);

обладание необыкновенной памятью, концентрацией, вниманием, аналитическими способностями;  
творческие способности (изобретательство, мастерство в искусствах, высокая обучаемость и т. д.).

*Гиперболизация физических способностей*  
физическая сила;

сексуальная привлекательность и т. д.

*Гиперболизация социально-материального статуса*  
богатство;

высокая (завышенная) репутация;

идентификация с героем, известной личностью и т. д.

*Гиперболизация миссии по отношению к миру*

роль Бога, мессии, пророка и т. д.

В спектре негативных качеств наблюдается симметричная картина:

*Редукция когнитивных способностей*

отсутствие или резкое снижение памяти, внимания и т. д.

*Редукция физических способностей*

непривлекательная внешность;

наличие тяжелых и неизлечимых болезней, физического расстройства;

испускание неприятного запаха.

*Редукция социально-материального статуса*

нищенство;

униженность, социальное отвержение и т. д.

*Редукция миссии по отношению к окружающему миру*

греховность, вина;

вредоносность для близких и/или всего мира и т. д.

### Примеры особых качеств:

Больной И. обладает несметным богатством, при его посредничестве Израиль получил миллионы долларов от иностранных государств. В его распоряжении находятся ракеты, которые он может послать на Ирак. Он – провидец, он угадывает биографические подробности из жизни окружающих и при этом обладает способностями к телекинезу (Ag<sub>+</sub>). Больная Д. считает себя «хозяйкой погоды». Она может менять погоду в Петербурге по своему усмотрению. Кроме того, она обладает экстрасенсорными способностями, с помощью которых «помогает врачам лечить больных на отделении» (Ag<sub>+</sub>). Больной Э. страдает от многих болезней, в частности, от рака, гангрены и др. Болезни даны ему в наказание за провинность: он в детст-

ве имел гомосексуальные контакты, которые расценивает как запретные; кроме того, он не отдал долг киббуцу, в котором проживал (Ag<sub>-</sub>).

В рамках одного бреда агент может совмещать больше одного из указанных свойств. Кроме того, их число и набор способны меняться в динамике болезни. При всем разнообразии особых качеств, которые больной способен манифестировать в рамках бреда, все эти качества остаются в рамках группы определенного знака.

Так, больной М. совмещает способность к телепортации со всеведением. При повторном интервью он делает акцент на своей мессианской роли по отношению к миру. На фоне лечения и при ослаблении психотической симптоматики больной представлял себя одновременно начальником Генштаба Израиля и окружным психиатром. У больного И. при улучшении состояния из всего набора особых качеств (см. выше) остается лишь богатство.

Степень проявленности особых качеств может варьировать и, видимо, коррелирует с силой аффекта и наличием парциальной критики. Неизменным сохраняется лишь знак особого качества, который, по нашему мнению, указывает на маниакальную или депрессивную направленность аффекта в момент формирования бредовых идей.

Примечательно, что момент приобретения или первого проявления особого качества обоих знаков часто бывает зафиксирован в сознании больного: памятна либо ситуация получения качества, либо дата и час, когда это произошло, либо оба этих параметра. Во всех случаях больной-агент лично не знаком с дарителем качества.

Особое качество также определяется больным в терминах приемлемое/неприемлемое (функция *auto*). Приемлемое особое качество (*auto*<sub>+</sub>) интерпретируется больным и помечается в его речи как интегральная, гармоничная часть его личности. Эмоциональный фон такого отношения спокойный, уверенный либо приподнятый вплоть до экзальтации.

Отторжение *неприемлемого* особого качества, несогласие с его присутствием в психике агенса (*auto*<sub>-</sub>) сопровождается повышенным уровнем тревожности. Напомним, что само наличие у них особого качества не вызывает сомнений у больных.

Больная Р. заявляет, что она пророчица, но при этом просит освободить ее от этого качества, объясняя, что «роль пророка» слишком тяжела для нее. Несмотря на то, что, согласно представлениям больной, роль пророка является безусловно положительной (Ag<sub>+</sub>), она просит у врачей помощи, чтобы «вернуться и стать простой воспитательницей детского сада» (*auto*<sub>-</sub>).

Термины *приемлемость* и *неприемлемость* не относятся к бреду как таковому (любая бредовая система приемлема для бредящего больного), а лишь к одному его элементу, особому качеству агенса. Необходимо подчеркнуть, что весь бред как феноменологическая единица безусловно эгосинтонен к личности больного в момент порождения. Рефлексивная оценка особого качества всегда неявно присутствует в текстах, и при заданном вопросе «как вы относитесь к вашей избранности?» ответ однозначно маркируется в пользу *приемлемости* или *неприемлемости*.

Несколько примеров.

Больная Ш., чиновница в парламенте, рассказывает о том, что завладела некоторой государственной тайной (частный случай всеведения: Ag<sub>+</sub>), за что подвергается преследованиям. Ее причастность к тайне, равно как и результирующая позитивная выделенность ее персоны (*auto*<sub>+</sub>), подчеркиваются и явно ею декларируются.

Больная А. в определенный момент почувствовала, что ей доступна «тайна мироздания». При том, что знание это оценивается ей как ярко позитивное (Ag<sub>+</sub>), она не готова к обладанию тайной, не может воспринять себя в контексте избранности (*auto*<sub>-</sub>).

Категория *приемлемое/неприемлемое* соотносится с психиатрической категорией *эгосинтонность/эгодистонность* (т. е. пребывание в состоянии гармонии и дисгармонии с самим собой). Существенно, что в течение бреда эмоциональный вектор отношения к особому качеству, т. е. знак функции *auto*, не претерпевает изменений.

Значительно реже встречаются случаи, когда сам агент имеет отрицательный знак (Ag<sub>-</sub>), но оценивает это качество как положительное для себя (*auto*<sub>+</sub>). Проиллюстрируем это на клиническом примере.

Больная Ш. (26 лет) требует, чтобы ей не говорили комплиментов, хочет, чтобы все признали ее некрасивой, одевается

крайне старомодно, никогда не пользуется косметикой. Она — некрасивая, и считает это качество отрицательным (*Ag<sub>-</sub>*). Но с ее точки зрения это хорошо, так как только некрасивые люди честные и порядочные (*auto<sub>+</sub>*).

Функция отношения больного-агенса к миру (*out*) отражает характер воздействия больного как персонажа текста на все, что лежит вне его личности. Область действия этой функции часто ограничивается кругом семьи и знакомых больного, однако она может расширяться до пределов универсума («весь мир будет мной приведен к спасению», «весь мир из-за меня погибнет»). Адресат(ы) (т. е. «окружающий мир») этой функции, обозначаемый нами как *P*, взаимозаменяемы в рамках одного бреда и не играют самостоятельной роли в тексте. Манифестации функции *out* в текстах многообразны и зависят от характера особого качества агенса.

Так, мессия и божество Х. видит свою роль благодетельницы в том, что учит людей выращивать хлеб и виноград; она же устраивает им, своим подданным, дискотеки, транслируя музыку из головы через усилитель (*out<sub>+</sub>*). Больной А. с телепатическими способностями проникает в мысли людей и излечивает их от онкологических и урологических болезней (*out<sub>+</sub>*). Больной В. согрешил, не уплатив наемным работникам, и теперь, вследствие проступка, маркировавшего его как грешника, люди гибнут; его воздействие на мир определяется им как «губительное» (*out<sub>-</sub>*).

Таким образом, знаки функции *out* (+ или -) задаются в тексте самим больным. В наших наблюдениях этот знак всегда совпадает со знаком особого качества. Однако не исключен вариант, где особое качество, знак которого маркируется больным, противоположно по знаку функции *out*: (*Ag<sub>+</sub>* и *out<sub>-</sub>*). Так, гипотетически, для психотического «сатаниста» перевоплощение в дьявола может означаться как обладание положительным особым качеством, а свое влияние на мир он осознает как сугубо отрицательное, разрушительное. В нашей клинической практике такие случаи пока не встречались.

Интенсивность функции *out* способна изменяться в рамках одного бреда: сохраняется лишь знак этой функции. Находясь в прямой зависимости от знака и характера особого качества на всем протяжении бреда, функция

*out* не является смысловозначительным элементом структуры бредового текста. Иными словами, она лишь отражает степень выражения (вплоть до нулевой) особого качества в тексте. Можно сказать, что большой *out* вводит особое качество в текст не абсолютным образом, а в контексте значимости этого качества для окружающего мира. Функция *out*, видимо, отражает синхронное состояние больного и связана с остротой психотического состояния, а также силой аффекта у больного на момент интервью и некоторых других, требующих выяснения факторов.

Воздействие мира на агенса (функция *in*), в отличие от перечисленных выше функций, не всегда явно проговаривается в рассматриваемых бредовых текстах. Более того, на вопрос «как мир/другие относятся к вам?» иногда следует ответ «не знаю; не интересуюсь этим» и т. п. Воплощение этого влияния (на нашей схеме — контрагенс *C*) в данном случае несущественно. Манифестации функции *in*: «все люди меня любят», «меня ненавидят и хотят извести за то, что я великий грешник», «люди еще не знают, что я — мессия, поэтому никак ко мне не относятся», «группа врагов преследует меня и хочет отравить, так как я обладаю тайной» и т. д. Функция *in*, которая принимает значения  $+/-/0$ , может менять знак в динамике бреда и даже в ходе одного интервью. Как непостоянный и не всегда задаваемый в тексте структурный элемент, эта функция не имеет структурного смысловозначительного (семантического) статуса: ее связь с клиническим состоянием больного окончательно не установлена. Может быть, она связана с сиюминутным эмоциональным состоянием больного.

Тексты первой группы «я» = *агенса* в общем сосредоточены на описании некоторой статической картины мира и отношений больного с миром. Тем не менее вводимые функции и атрибуты агенса не дают полного представления о событийном пласте бреда. Последний всегда выражается в рассказе о попытках больного нейтрализовать одну из определяемых выше функций. Нейтрализация может выходить за рамки текста и обладать поведенческим (деятельным) наполнением. Как правило, именно вследствие этой деятельности, выражающейся в необычных поступках, больной и поступает в клинику.

В отличие от элементов, обсуждаемых выше, функция нейтрализации *neutr* может быть отрефлексируемой, поскольку она обеспечивает объяснение прежнему поведению больного. Анализ рассмотренного бредового материала показывает, что *нейтрализация направлена на эмоционально отрицательные элементы бредообразования*. Агнс (больной) противостоит негативному вектору своих отношений с миром или со своей личностью, — его нейтрализующие действия направлены либо на субъект отношения, либо на его объект, либо на заявленное в тексте проявление отношения. Ниже мы приводим построенный на основе наблюдений список объектов нейтрализации и ее манифестаций, которые либо проговариваются больным, либо находят свое отражение в его поведении (табл. 1).

Таблица 1. Проявления функции нейтрализации у больных со структурой бреда «я — агнс»

Объект нейтрализации	Способ нейтрализации
Агнс	Самоповреждение, самоубийство
Функция <i>in</i> : преследование, воздействие плохое отношение, изведение, унижение и т. д.	Побег Самоизоляция Обращение за помощью к третьему лицу (полиции, прессе и т. д.) Некритическое отрицание воздействия
Субъект функции <i>in</i> , контрагнс	Уговоры, угрозы, убийство
Функция <i>out</i> : непривлекательность внешнего облика, угроза или нанесение вреда окружающему миру	Обсессивная чистоплотность, закрывание «безобразных» частей тела Мутизм Похудание, изменение дефектов путем хирургического вмешательства Самоповреждение для исправления дефекта
Пациент и агнс вместе	Расширенный суицид

Примеры нейтрализации: больной Т. считает, что его преследуют за необыкновенные интеллектуальные способности. Видя неспособность справиться с преследованием, больной начал отрицать сам факт преследования (отрицание). Затем он покинул место постоянного проживания (побег), прекратил работать и закрылся в доме (самоизоляция).

Важность функции нейтрализации для психиатра сложно переоценить: именно по области значений этой функции определяется потенциальная опасность больного для себя и окружающих. Большая часть из рассмотренных вариантов нейтрализации достаточно хорошо известна практикующему психиатру. Мы хотим обратить внимание на вариант нейтрализации, обозначенный в нашей схеме как *auto-*, поскольку ранее он не выделялся и, по нашему мнению, несет в себе высокий потенциал суицида, несмотря на кажущееся «благополучие», связанное с мегаломанической фабулой бредового текста.

Бредовые тексты, проанализированные в клинике с точки зрения схемы (табл. 1), указывают на существование *ядра* бреда, т. е. набора текстовых констант, присутствующих и сохраняющих свое значение в каждом отдельном тексте первой группы. Ядро первой группы текстов «я» = *агнс* составляют:

- 1) особое качество со знаком;
- 2) функция *auto* (приемлемость/неприемлемость) с одним из полярных значений.

Выделение ядра бреда важно по нескольким причинам: во-первых, оно позволит перейти от тематической классификации к классификации, опирающейся на инвариантные структуры. Во-вторых, в динамическом аспекте именно состояние элементов ядра позволит, впервые в психиатрической практике, определить момент смены бреда или его окончания. Поскольку последний напрямую связан с характером протекания болезни, нет нужды говорить, насколько этот результат, получаемый из анализа одних только речевых структур, важен для клиницистов.

Как сказано ранее, изменение знака (в том числе его обнуление) в элементах ядра означает либо смену бреда либо, как подвариант, его исчезновение, т. е. выход больного из бреда. В корпусе бредовых текстов первой группы «я» = *агнс*, таким образом, задаются следующие



смыслоразличительные параметры: знак особого качества и знак функции *auto*. Выделение таких параметров позволяет систематизировать специфические тексты, а также клинические случаи, ранее сливаемые в неомогенные группы по тематическому принципу (табл. 2)

Таблица 2. Варианты ядерной структуры бреда в группе *я = агенс*

Особое качество	Auto	Тематические проявления
+	+	Мессия, пророк, богач, гений
+	-	«Мессия... поневоле»
-	+	Грешник, униженный, нищий
-	-	«Грешник... поневоле»

Данная систематизация, построенная по методу исчисления, сильно сокращает число категориальных единиц по сравнению с классификацией DSM-IV и МКБ-10 (см. выше). На наш взгляд, это отражает отсутствие структурных и клинических различий в характере и развитии многих, разнообразных по тематике бредовых идей. Вместе с тем категориальным делениям на основе анализа текста отвечают весьма существенные медицинские показатели. Так, схема позволяет выделить ранее не обособлявшиеся группы, как то: «мессия, пророк, богач поневоле» или «грешник, нищий поневоле». Первая из них включает группу бредов, которые по сложившейся традиции однозначно относились клиницистами к идеям величия, высокого происхождения или мессианства. Однако данная систематизация позволяет отъединить их от обычных мессий, богачей и пророков на основе внутренней (не-) готовности больных воспринять свою избранность как гармоничную часть личности. Подобное различие отражает, в частности, совершенно отличный для этих двух групп эмоциональный фон: маниакально-экстатический в первом случае и тревожно-депрессивный во втором, и суицидальную готовность, зачастую проявляемую в рамках функции нейтрализации. Отличия между больными — представителями разных категорий наблюда-

ются также в силе и знаке аффекта на момент зарождения бреда (положительное или отрицательное особое качество) и в уровне тревожности на протяжении психоза (приемлемость или неприемлемость особого качества).

Переменные составляющие бредовых текстов, не задействованные в категоризации, играют тем не менее важнейшую роль в моделировании пространства бредовых текстов. Так, напомним, манифестации функции *out* ответственны за отражение синхронной силы аффекта, а функция нейтрализации, как минимум, указывает на потенциальную опасность больного для себя и/или для окружающих.

## 2. «Я» = пациент

В текстах второй группы каркас функционально-структурной схемы сохраняет прежний вид; однако происходит перераспределение персонажей текста по структурным ячейкам схемы. Больной как субъект речи помещает себя на место пассивного реципиента внешнего влияния Р [пациент]. Центральную роль при этом играет внеположная сущность, обладающая особыми свойствами: всемогущие инопланетяне, агенты спецслужб, члены семьи, известные личности и пр. Схема, таким образом, приобретает следующий вид (Рис. 2):

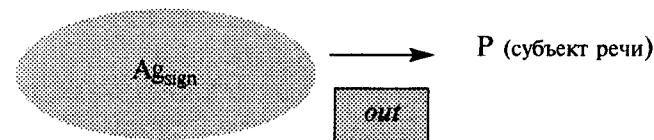


Рис. 2. Схема бредообразования с ядерной структурой второго типа «я — пациент».

Агенса Ag обозначает внешний мир, влияющий на пациента-больного (Р). Функция *out* отражает характер влияния агенса на пациента Р. Элементы ядерной структуры обозначены серым фоном. Остальные пояснения см. в тексте.

В данной группе бредовых текстов главная силовая линия повествования — это воздействие, испытываемое больным. Фиксируемые нами контрольные образцы указывают, как правило, на отрицательную природу такого воздействия. Идеи беспричинного преследования, нане-

сения ущерба, незаслуженного изведения — обычное содержание таких текстов. В качестве пассивного действующего лица схемы больной входит во взаимодействие лишь с агенсом, которому приписываются многочисленные и разнообразные способности.

К этой же группе относятся и бред ревности, когда больной или больная приписывает своей сожительнице (сожителю) такие черты, как сексуальная распущенность, чрезмерная привлекательность, лживость и т. д., постоянно «находит» подтверждения измены. Обычно, кроме гипертрофированных отрицательных качеств, агенсу приписывается способность ускользать от наказания за свои злодеяния, неуловимость и тотальное отрицание своей вины (классический пример — это так называемый бред малого размаха или «кухонный» бред).

Больной Д. (*P*) считает, что через телевизор и окна постоянно подвергается воздействию психотронного оружия со стороны органов госбезопасности (*Ag<sub>-</sub>*). Чтобы препятствовать этому, он выбросил телевизор (*neutr*) и «заэкранировался» от воздействия с помощью листов жести, которыми закрыл все окна и балкон (*neutr*). Больная Ж. (*P*) считает, что соседи по коммунальной квартире (*Ag<sub>-</sub>*) «ходят под замок», воруют и подменяют ее вещи, переставляют мебель. Многочисленные и безуспешные обращения в милицию (*neutr*) и последовавшие за этим угрозы соседям (*neutr*) закончились госпитализацией больной. После выписки больная активно занялась обменом своей жилплощади (*neutr*).

Как показано выше на клинических примерах, проявления функции нейтрализации исключительно многочисленны и разнообразны: рассказ о злодеяниях и способах устранить их последствия или причины практически целиком занимает текстовое пространство (табл. 3).

На наш взгляд, существует лишь одно исключение, когда имеет место положительное воздействие со стороны окружающих (*Ag<sub>+</sub>*) на больного (*P*). Это встречается при бреде любовного очарования, когда больной (как правило, женского пола) обнаруживает, что лицо, занимающее более высокое положение (начальник, известный политический деятель или актер, преуспевающий бизнесмен, лечащий врач и т. д.) начинает оказывать ему особые знаки внимания, которые трактуются пациентом как влюбленность. Примерами этого являются следующие клинические случаи:

Таблица 3. Проявления функции нейтрализации у больных со структурой бреда «я = пациент»

Объект нейтрализации	Способ нейтрализации
Функция <i>out</i> . Преследование, воздействие, плохое отношение, изведение, унижение и т. д.	Экранирование, самоизоляция, устранение вещественного посредника воздействия и влияния и т. д. Побег Обращение за помощью к третьему лицу (полиции, прессе и т. д.)
Агенс	Убийство Обращение за помощью к третьему лицу (полиции, прессе и т. д.)
Пациент	Самоубийство

Больная Г. (*P*) стала считать, что лечащий врач (*Ag<sub>+</sub>*) в нее влюблен, и по цвету его свитеров определяла оттенки его отношения. Так, в частности, красный цвет означал измену, серый — ровное отношение, а синий — приглашение к продолжению отношений с его стороны. Больная Ш. (*P*) была уверена, что известный киноактер (*Ag<sub>+</sub>*) влюблен в нее. Ночью, становясь невидимым, он вступает с ней в половые отношения, а в течение дня обогревает ее кровать и квартиру, а также распространяет в ней приятные запахи.

Поскольку больной не определяет себя в качестве обладателя сверхсвойств, у него отсутствует и функция оценки этих свойств в плане приемлемости, т. е. функция *auto*. Равным образом, больной не указывает, а при прямом вопросе явно отрицает какое-либо собственное воздействие на мир. Наоборот, часто подчеркивается своя обычность, нейтральность по отношению к внешнему миру: «Я обычный, нормальный человек — за что меня изводят!»

Как видно по графическому отображению связей в бредовом тексте, больной упоминает лишь тех персонажей, с которыми он вступает во взаимодействие, и лишь те взаимодействия (т. е. отношение окружающего мира — *агенса*), участником которых он является (Рис. 2). Все остальное находится вне его поле зрения и, следовательно, вне бредового текста.

Выделяемое ядро для текстов второй группы также содержит два элемента: 1) особое качество со знаком и 2) функцию *out* со знаком. В данном варианте функция *out* обозначает отношение окружающего мира (*агенса*) к больному (*пациенту*). Таким образом, исчисление, теоретически состоящее из четырех вариантов, сводится к следующему (табл. 4):

Таблица 4. Варианты ядерной структуры бреда в группе я = пациент

Особое качество агенса (внешнего мира)	Функция <i>out</i>	Проявления
-	-	Преследуемый, обманутый, изводимый
+	+	Объект любви, поклонения
+	-	Объект любви, поклонения поневоле
-	+	Неправедная радость, удовольствие

Если первые два варианта (когда ядро содержит одинаковые знаки) представляются понятными и распространенными (см. клинические примеры, указанные выше), то два последних варианта (когда ядро содержит разные знаки) нуждаются в пояснении.

Больная П. давно замечала, что ее начальник к ней неравнодушен ( $Ag_+$ ), интерпретировала это как его желание соединить с ней свою судьбу. В последнее время знаки внимания с его стороны стали раздражать, угнетать больную. Она стала избегать встреч с ним, брала больничный лист, так как, даже если он находился на расстоянии, чувствовала отрицательное воздействие его биополя (*out*<sub>-</sub>).

Данный пример в табл. 4 соответствует третьему варианту —  $Ag_+ / out_-$ .

Следующий клинический пример иллюстрирует четвертый вариант в табл. 4 ( $Ag_- / out_+$ ).

Больная И. на высоте психоза утверждала, что вселившийся в нее черт (*Ag*<sub>-</sub>) стал вступать с ней в половые отношения и доставлять ей сильнейшие, следующие серией оргастические ощущения (*out*<sub>+</sub>), что крайне смущало пациентку.

По нашему мнению, оба последних варианта, где имеется несовпадение знаков в ядерной структуре, встречаются существенно реже, чем варианты с одинаковым знаком в ядре. Кроме того, они являются неустойчивыми и, скорее всего, отражают момент перехода одной ядерной структуры в другую, т. е. смену бреда.

## Заключение

В соответствии с выделенным для бредовых текстов ядром можно представить себе различные варианты динамики бредообразования. Наиболее благоприятный вариант — выход из бреда — произойдет тогда, когда *агенты* (в первом случае — сам больной, а во втором случае — «окружающий мир») утратят «особые качества», которыми они наделялись в процессе бредообразования. Иными словами, о выходе из бреда можно будет говорить не тогда, когда больной заявит, что его, например, перестали преследовать (чаще всего такое утверждение — это диссимуляция), а в момент, когда он будет утверждать, что вредители потеряли возможность на него влиять либо что он сам перестал быть пророком, грешником, экстрасенсом-телепатом и т. д. Именно это по нашей схеме определит разрушение бреда. Выход же из болезни, которая шире бреда, будет определяться целым набором клинических показателей, в частности появлением полной критики к болезненному состоянию.

Возможен вариант, когда больной изменит свое эмоциональное отношение к «особым качествам», станет относиться к ним более или менее нейтрально. В этом случае можно говорить о дезактуализации бреда. По-видимому, таким путем происходит формирование так называемого резидуального бреда — бреда, который сохраняется после перенесенного острого психотического эпизода.

Следующий вариант динамики бреда отражает хронизацию и дальнейшее развитие болезненного процесса.

Такие изменения могут идти двумя путями:

1) изменения, затрагивающие знак(и) в ядерной структуре: *агенса* и функции *аито* в первой группе или *агенса* и функции *оут* — во второй;

2) качественное изменение всей структуры бреда, а не только ядра, что приводит к трансформации *я* = *агенса* в *я* = *пациенс* или к обратной трансформации.

Клиническим примером первого варианта динамики бреда является переход из мегаломанического бреда в бред ущерба. Примером второго варианта может служить знакомая трансформация паранойяльного бреда в параноидный и далее в парафренный.

Таким образом, вопрос о границах бреда в рамках болезни и о соотношении психотического текста и психоза получает новое освещение. Бред начинается с появления в тексте, продуцируемом больным, ядерной структуры (первого или второго типа) и оканчивается или сменяется новым при изменении или полном сломе ядерной структуры. Выход из психоза сопровождается более глубокими изменениями текста: его признаки — это отсутствие ядерных структур и наличие критики к своему состоянию в речи больного. С окончанием болезни нарушается один из центральных принципов бредопорождения — его непосредственность; бред сменяется рассказом «о» бреде. На пике болезни бредовой текст и патология теснейшим образом спаяны между собой (это и является причиной тому, что в бытовом сознании бред равен психической болезни). Однако по мере выхода из психоза больной развивается отстранение от первоначального текста, которое на стадии полного выхода мы фиксируем как свернутый, сжатый рассказ о бреде, предположительно воспроизводящий ядерную структуру разрушенного бредового текста.

Обнаруженное структурное единство бредовых текстов дает возможность скорректировать рабочее определение бреда. Бред — это совокупность произведенных психотическим больным связанных текстов, в которых больной наделяет «особыми качествами» либо себя самого, либо кого-то или что-то из окружающего мира. При выполнении этих условий, как мы предполагаем, бредовой текст может быть однозначно отнесен к одной из двух выделенных групп: «я» = *агенса* или «я» = *пациенс*, что и обуславливает его ядро.

## Примечания

- 1 *Балонов Л.Я., Деглин В.Л.* Слух и речь доминантного и недоминантного полушарий. Л., 1976; *Выготский Л.С.* К проблеме психологии шизофрении // Советская невропатология, психиатрия и психогигиена. 1932. Т. 1. Вып. 8. С. 352–364; *Выготский Л.С.* Мышление и речь. // Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. Проблемы общей психологии. М., 1982. С. 5–361; *Деглин В.Л.* Лекции о функциональной асимметрии мозга человека. Амстердам; Киев, 1996; *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; *Лурия А.Р.* Основные проблемы нейролингвистики. М., 1975; *Якобсон Р.* Афазия как лингвистическая проблема // Афазия и восстановительное обучение. Тексты. М., 1983. С. 138–142; *Он же.* Мозг и язык // *Якобсон Р.* Избранные работы. М., 1985. С. 270–286; *Он же.* Два вида афатических нарушений и два полюса языка // *Якобсон Р.* Язык и бессознательное. М., 1996. С. 13–26; *Handbook of Neurolinguistics.* San Diego; London; N.Y.; Boston; Sydney; Tokyo; Toronto, 1998; *Luria A.R.* Language and Brain: Towards the basic problems of neurolinguistics // *Brain and Language.* 1974. V. 1. P. 1–14.
- 2 *Chaika E.* A linguist look at «schizophrenic» language // *Ibid.* P. 257–276; *Chaika E.* A unified explanation for the diverse structural deviations reported for adult schizophrenics with disrupted speech // *Journal of Communication Disorders.* 1982. V. 15. P. 167–189; *Idem.* Understanding Psychotic Speech: Beyond Freud and Chomsky. Springfield; Illinois, 1990; *Faber R., Abrams R., Taylor M.A., Kasprisin S., Morris C., Weiss R.* A comparison of schizophrenic patients with formal thought disorder and neurologically impaired patients with aphasia // *American Journal of Psychiatry.* 1983. V. 140. P. 1348–1351; *Gershon S.N., Benson F., Frazier S.* Diagnostic schizophrenia versus posterior aphasia // *Ibid.* 1977. V. 134. P. 966–969; *Goldfarb R., Stocker B., Eisenson J., DeSanti S.* Communicative responsibility and semantic task in aphasia and «schizophrenia» // *Perceptual and Motor Skills.* 1994. V. 79. P. 1027–1039; *Lelekov T., Franck N., Dominey P.F., Georgieff N.* Cognitive sequence processing and syntactic comprehension in schizophrenia // *Cognitive Neuroscience.* 2000. V. 11. №. 10. P. 2145–2149; *Sass L.A.* Madness and modernism: Insanity in the light of modern art, literature and thought. N.Y., 1992; *Tracy J.I.* Language abnormalities in psychosis: Evidence for the interaction between cognitive and linguistic mechanisms // *Handbook of Neurolinguistics.* San Diego; London; N.Y.; Boston; Sydney; Tokyo; Toronto, 1998. P. 495–505.
- 3 *Berrios G.E. Falret, Seglas, Morselli, Masselon.* The 'Language of Insane': a conceptual history // *Brain and Language.* 1999. V. 69. P. 56–75; *Bleuler E.* Руководство по психиатрии. Берлин, 1920. М., 1993; *Idem.* Dementia praecox or the group of schizophrenia. N.Y., 1911; *Kraepelin E.* Dementia praecox and paraphrenia. R.E. Huntington; N.Y., 1971/1919.
- 4 *Случевский Ф.И.* Атактическое мышление и шизофазия. Л., 1975; *Chaika E.* A linguist look at «schizophrenic» language; *Chaika E.* A unified explanation for the diverse structural deviations reported for adult schizophrenics with disrupted speech; *Idem.* Understanding

- Psychotic Speech; *DeLisi L.E.* Speech disorders in schizophrenia: Review of the literature and exploration of its relation to uniquely human capacity for language // *Schizophrenia Bulletin*. 2001. V. 27. № 3. P. 481–496; *Noel-Jorand M.C., Reinert M., Giundicelli S., Dassa D.* Discourse analysis in psychosis: Characteristic of hebephrenic subject's speech // 5th Journées Internationales d'Analyse Statistique des Données Textuelles. 2000; *Rieber R.W., Vetter H.* The problem of language and thought in schizophrenia: A review // *Journal of Psycholinguistic Research*. 1994. V. 23. № 2. P. 149–195; *Rochester S., Martin J.R.* Crazy Talk: A Study of the Discourse of Schizophrenic Speakers. N.Y., 1979; *Tracy J.I.* Op. cit.
- 5 *Ribeiro B.T.* Coherence in Psychotic Discourse. N.Y., 1994; *Schonauer K., Buchkremer G.* Some linguistic aspects of thought disorder in non-acute schizophrenia // *European Archives of Psychiatry and Neurological Sciences*. 1986. V. 236. № 3. P. 179–186.
- 6 *Пашковский В.Э., Пиотровская В.Р., Пиотровский П.Г.* Психиатрическая лингвистика. СПб., 1994; *Goldfarb R., Stocker B., Eisenson J., DeSanti S.* Op. cit.; *King K., Fraser W.I., Thomas P., Kendell R.E.* Reexamination of language of psychotic subjects // *British Journal of Psychiatry*. 1990. V. 156. P. 211–215; *Lott P.R., Guggenbuhl S., Schneeberger A., Pulver A.E., Stassen H.H.* Linguistic analysis of the speech output of schizophrenic, bipolar, and depressive patients // *Psychopathology*. 2002. V. 35. P. 220–227; *Morice R.D., Ingram J.C.L.* Language analysis in schizophrenia: Diagnostic implication // *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*. 1982. V. 16. P. 11–21; *Morice R.D., McNicol D.* Language changes in schizophrenia: A limited replication // *Schizophrenia Bulletin* 1986. V. 12. P. 239–251.
- 7 *Burner S.* Speech strategies in the discourse of psychotic patients // *Proceedings of the 1996 Joint International Conference ALLC/ACH '96*, June 25–29, 1996, University of Bergen, Norway. 1996.
- 8 *Руднев В.И.* Морфология реальности: Исследование по «философии текста». М., 1996; *Он же* Метафизика футбола. М., 2001.
- 9 *Блейхер В.М., Крук И.В.* Толковый словарь психиатрических терминов. Т. 1. Ростов-н/Д, 1996.
- 10 *Морозов Г.В., Шумский Н.Г.* Введение в клиническую психиатрию (пропедевтика в психиатрии). Н. Новгород, 1998.
- 11 *Leeser J., O'Donohue W.* What Is a Delusion? Epistemological Dimensions // *Journal of Abnormal Psychiatry*. 1999. V. 108. № 4. P. 687–694.
- 12 *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997. С. 142.
- 13 *Philosophy, Psychiatry and Psychology*. 1999. V. 6. № 1.
- 14 *Georgaca E.* Reality and discourse: A critical analysis of the category of 'delusions' // *British Journal of Medical Psychology*. 2000. V. 73. P. 227–242; *Mujica-Parodi L.R., Sackeim H.A.* Cultural invariance and the diagnosis of delusions: Information processing as a neurobiologically preferable criterion // *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. 2001. V. 13. № 3. P. 403–410.
- 15 *DSM-IV.* American Psychiatric Association: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (4th edition). Washington, 1994.
- 16 МКБ-10. Классификация психических и поведенческих расстройств. Клинические описания и указания по диагностике. СПб., 1994 (далее – МКБ-10).
- 17 *Коркина М.В., Лакосина Н.Д., Личко А.Е., Сергеев И.И.* Психиатрия: Учебник. 2-е изд., доп., перераб. М., 2002; МКБ-10; *Морозов Г.В., Шумский Н.Г.* Введение в клиническую психиатрию (пропедевтика в психиатрии). Н. Новгород, 1998.
- 18 *Catalano G., Catalano M.C., Embi C.S., Frankel R.L.* Delusions about the Internet // *South Med. Journal*. 1999. V. 92. P. 609–610; *Tan S., Shea C., Kopala L.* Paranoid schizophrenia with delusions regarding the Internet // *Journal of Psychiatry Neurosciences*. 1997. V. 22. P. 143; *Toshiyuki K., Yoshifumi O., Koich N., Satoshi K.* «Internet delusion» in a patient with schizoaffective disorder // *Canadian Journal of Psychiatry*. 2001. V. 46. № 1. P. 89
- 19 *Ясперс К.* Указ. соч. С. 500.
- 20 Обсуждение психотических нарративов как особого вида устных текстов см.: *Куперман В., Зислин И.* К структурному анализу бреда // *Солнечное сплетение*. 2001. Т. 18–19. С. 254–270.

## Содержание

От составителя .....	5
<i>С.Ю. Неклюдов</i> Структура и функция мифа .....	9
<i>А.В. Чернышов</i> Современное состояние советской мифологии .....	27
<i>Г.Ч. Гусейнов</i> Популярная геополитика и новая мифология .....	51
<i>Л. Абрамян</i> Ленин как трикстер .....	68
<i>С.Г. Леонтьева</i> Жизнеописание пионера-героя: текстовая традиция и ритуальный контекст .....	89
<i>Б.В. Кондаков</i> Пермская земля: реальность и мифы .....	124
<i>С.И. Дмитриева</i> Мифологические представления русского народа в про- шлом и настоящем (Былички и рассказы об НЛО) .....	133

<i>В.И. Санаров</i> НЛО и НЛОнавты в свете фольклористики .....	159
<i>Е.Е. Левкиевская</i> Русская идея в контексте исторических мифологических моделей и механизмы их образования .....	175
<i>М.В. Ахметова</i> Ожидание конца света в религиозных субкультурах постсоветской России .....	207
<i>Ш.К. Козин, М.В. Ахметова</i> Мифологический мотив и манипулятивная деятельность на финансовых рынках .....	239
<i>И.М. Зислин, В.Б. Куперман, А.Ю. Егоров</i> Структура и семантика бреда .....	257

**Современная российская мифология.** Сост.  
С 56 М.В. Ахметова. Серия «Традиция-текст-фольклор:  
Типология и семиотика». М.: Рос. гос. гуманит.  
ун-т, 2005. 285 с.

ISBN 5-7281-0710-9

В наше время слова «миф» и «мифология» весьма часты в идеологических высказываниях. Мы являемся свидетелями того, как по идущим из глубины веков архаическим моделям в современной политике и идеологии воссоздаются старые мифы в новых социальных и национальных оболочках. Здесь встречаются мифология спонтанная, идущая снизу, со всеми входящими в нее комплексами национального самоощущения (исключительности/ущемленности) и мифология «искусственная», конструируемая с идеологическими и политическими целями внутри отдельных интеллектуальных или властных групп. Двадцатый век показал, к каким чудовищным последствиям приводит их реализация на практике.

Для студентов, преподавателей, специалистов, занимающихся этой тематикой.

УДК 398

ББК 82.3(0)