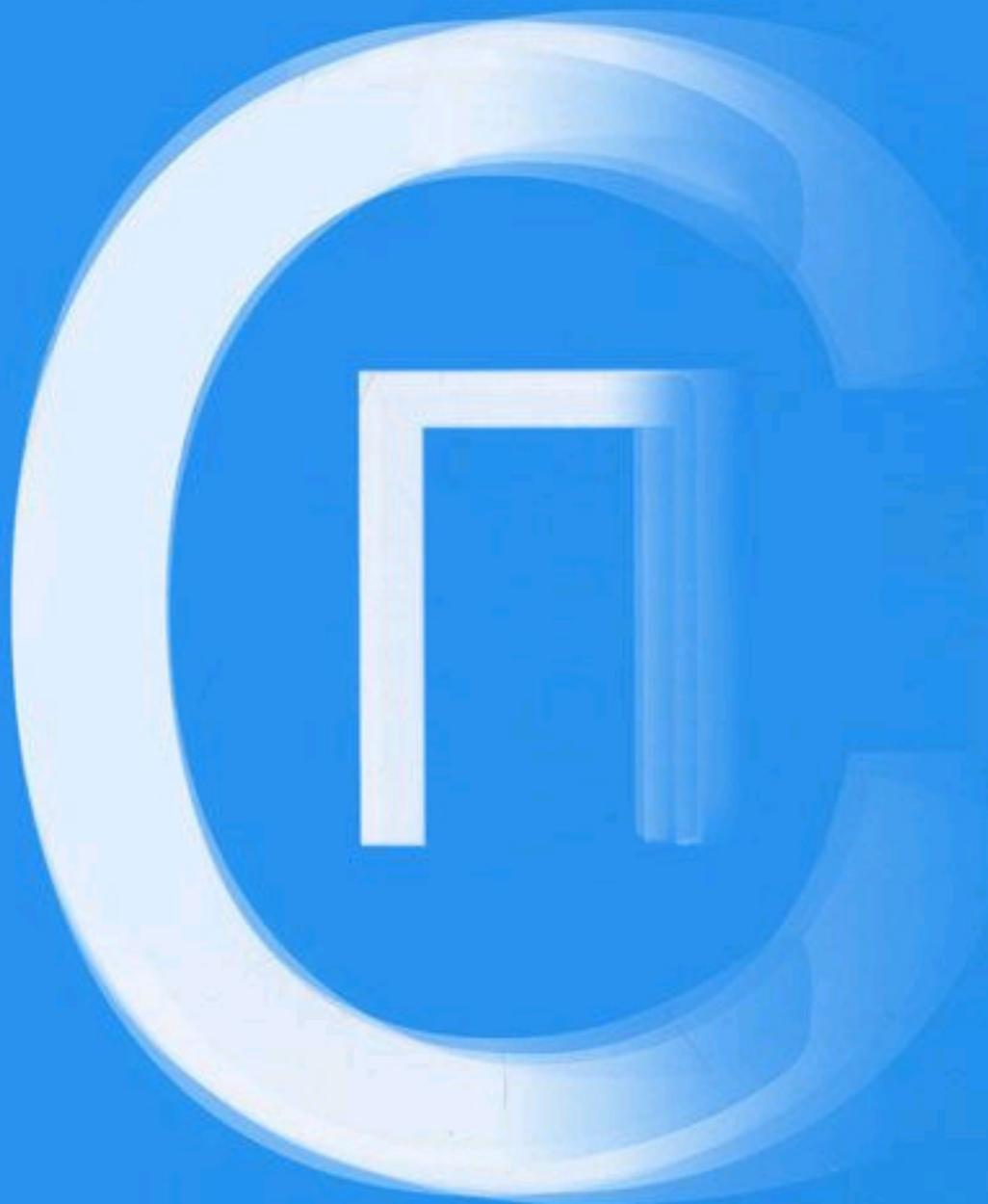


СИМВОЛИЧЕСКИЙ ПОРЯДОК

С.Б. Адоньева



| | | |
|---|---|---|
| P | R | A |
| A | | G |
| M | E | M |

Первичные знаки, или Прагмемы

Светлана Адоньева

Символический порядок

« Пропповский центр »

2011

Адоньева С. Б.

Символический порядок / С. Б. Адоньева — «Пропповский центр», 2011 — (Первичные знаки, или Прагмемы)

ISBN 978-5-367-02107-3

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

ISBN 978-5-367-02107-3

© Адоньева С. Б., 2011
© Пропповский центр, 2011

Содержание

| | |
|---|----|
| Первичные знаки, или прагмемы | 5 |
| Предисловие (для тех, кто любит теорию) | 7 |
| 1. Политика и риторика мусора | 11 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 17 |

Светлана Адоньева

Символический порядок

Первичные знаки, или прагмемы

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

Мишель Фуко

В мире нет цвета, нет запаха, нет твердости и шершавости, нет вкуса и звука¹. Всего этого нет в мире, когда в нем нет меня и тебя и таких же, как мы: людей и зверей, в восприятии которых только и случается цвет, запах, твердость, шершавость и вкус. И благодаря подобным первичным знакам появляется мир, пригодный для взаимодействия.

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

Казалось бы, что-то мы можем воспринимать одновременно, например картинку. Но это не так. Мы ощупываем взглядом предмет: это последовательная, шаг за шагом во времени происходящая пальпация, щупанье глазами. Такая, возникающая последовательно, развертка сворачивается в цельную конструкцию, уже пространственную, а не временную, в нашем сознании. Объем – вещь, казалось бы, пространственная, но в действительности он предстает перед нами только через серию растянутых во времени осязаний. И в любом случае мы распознаем только то, что **отличаем**. А отличаем мы только то, что научились отличать. Мы отличаем посредством «третьих вещей», «органов претворения», «структурирующих наше сознание и индуцирующих возможные состояния», как это определил Мамардашвили².

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

Так же точно это происходит в речи вообще.

Вот я включаю телевизор:

– Продукт вулканизации вещества, изготовленного из каучука?

Резина.

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

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

Да не будет так с нами!

Ибо мир, как мы знаем, есть совокупность фактов, а не вещей. А факт, в свою очередь, есть соединение объектов³. Возьмем, например, событие установления связи между тактиль-

¹ Витгенштейн Л. «Логико-философский трактат» с параллельными философско-семиотическими комментариями В. П. Руднева. М., 1999. Цит. по: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_01/1999_1_07_.htm

² Мамардашвили М. Стрела познания. набросок естественно-исторической гносеологии. М., 1996. С. 241.

³ Витгенштейн Л. «Логико-философский трактат» с параллельными философско-семиотическими комментариями В. П.

ным ощущением – шершавость – и вещью – персик. Одним из атрибутов шершавости становится персик. Испытанные мной тактильные и визуальные ощущения интегрировались в моем сознании и образовали предмет. Впервые это случилось в диалоге, иначе откуда бы взяться слову персик. А после стало элементом классификационной схемы, внутренней схемы, обеспечивающей мое поведение. Испытывая что-то, мы ищем слова, чтобы назвать переживаемое, а значит, сделать его управляемым. Забегая вперед, скажем: ищем слова, чтобы превращать действия в предметы.

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

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

Предисловие (для тех, кто любит теорию)

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

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

Что это значит?

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

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

⁴ Жижек Славой. Хрупкий абсолютизм, или Почему нужно бороться за христианское наследие. М., 2003. С. 105.

⁵ Там же.

я понимаю под институцией. Коротко говоря, институция – общепринятая форма социальной игры, либретто, фрейм, воспроизведение которого позволяет сообществу существовать в заданных рамках. Внесение изменения в рамочную форму, практически всегда происходящее как индивидуальный осознанный поведенческий акт, выводит систему из состояния равновесия.

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

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

Проблематика. Несмотря на образование, городской быт и жизнь в мегаполисе, мы наследуем свои повседневные практики от своих родителей, а они, в свою очередь, – от бабушек и дедушек. И чем менее осознана практика – гигиены, распорядка дня, распределения функций в доме, эстетических приоритетов, демонстрации превосходства или подчинения и т. д., – тем более она традиционна. «Родитель внутри» – часть личности, которая контролирует нашу деятельность и не подвергается рефлексии. И при этом мы понимаем, что оценивающий внутренний родитель «снят» с родителей непосредственно. Наши родители, в свою очередь, унаследовали эти стереотипы поведения от своих, и так далее. Все эти хорошо известные благодаря популярности книги Эрика Бёрна⁶ психологические обстоятельства позволяют сделать очевидный вывод: понять перипетии современной жизни можно лишь с учетом того, что мы воспроизводим в ней «по традиции», то есть не выбирая. Поставлю вопрос иначе: мы знаем, что имеем «родителя внутри», но что именно в нашем поведении ему принадлежит? Наш для большинства постсоветских общин (с территориальными вариантами) «родитель внутри», как я полагаю, – крестьянская традиция, тот самый «патриархальный уклад», который на протяжении полутора веков определялся как уходящий, «рудимент», «пережиток». Но он тем не менее, несомненно, пережил всех тех, кто его таким образом определял.

Каждый постсоветский горожанин, хотя бы по одной из родовых линий – горожанин в первом, втором или, самое дальнее, третьем поколении. Волны советских миграций – принудительных и спонтанных – кардинально изменили состав городского населения. К середине прошлого советского века оно значительно «окрестьянивается» по сравнению с городским насе-

⁶ Бёрн Э. Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений. Минск, 2005.

лением начала XX века. Возросшая социальная мобильность, дополнительно координируемая классовыми преимуществами в получении образования, определила доступ выходцев из крестьян в новые социальные элиты. Идеология 1920–1930-х годов значительные ресурсы тратила на формирование «нового» уклада⁷, но вопрос о том, какова «старая» составляющая уклада граждан новой советской страны, был на далекой периферии идеологии, а вслед за ней и социальной науки.

Предполагаю также, что у нас не один «родитель внутри». Кроме того, кто требует от нас почтения к старшим, проявления любви к «родительским гробам», гендерного разделения на мужской социум и женскую домашнюю жизнь, у нас есть и еще один «родитель», который каким-то удивительным образом научился ладить с первым. Я имею в виду ту идеологию, которая, скрываясь в пресуппозициях высказываний воспитателей детских садов, учителей, учебников и всех прочих «носителей» креатуры государства, формировала в нас особый этос: этос советского человека⁸. «Повседневность, – отмечала Н.Н. Козлова, – лишь на первый взгляд кажется миром “твердой” реальности, некоей предельной социальной онтологией: на деле она протуберанцами выбрасывает клише, которые впечатывали в сознание многочисленные “культурные медиаторы” – школьные учителя и пропагандисты, авторы фильмов, которые человек смотрел, романов и газет, которые он читал...»⁹.

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

Прошлое в будущем – вот та фигура, которая меня интересует. Прошлое как предмет рефлексии всегда представляет собой идеологическую конструкцию: такое прошлое создается для того, чтобы иметь дело с настоящим. Но есть другое прошлое, которое несомненно. Оно в том, как мои соотечественники предпочитают обращаться с мусором, принимать гостей и стирать белье, как хоронят и поминают, как веселятся и выражают недовольство. Прошлое заключено в ткани наших бессознательных повседневных ожиданий: поворот ключа для открытия двери, да и ручка двери, должны двигаться вправо, мужчины лучше разбираются в технике, а женщины – в болезнях, картошку солят, когда вода закипит, соль просыпать – к худу, так же как и птица, влетевшая в окно.

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

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

Что именно мы приняли и воспроизводим? Вот в чем вопрос. Для того чтобы увидеть, какими схемами понимания и поведения мы пользуемся, как используемые схемы влияют на

⁷ Характер внутренней «переплавки» в нового советского человека прекрасно проанализирован в исследовании Н.Н. Козловой «Горизонты повседневности советской эпохи. (Голоса из хора)» М., 1996.

⁸ Под этосом мы понимаем общую ценностную ориентацию общества, его (Напр.: Marx Werner. *Towards a phenomenological ethics: ethos and the life-world*. New, 1992). См. о советском этосе: Геннис П., Вайль А. 60-е: мир советского человека. М., 2001; Козлова Н. Н. Советские люди. Сцены из истории. М., 2005.

⁹ Козлова Н.Н. Горизонты повседневности... С.14.

¹⁰ Козлова Н. Н. Советские люди. С. 14.

результат наших действий, я обращаюсь к тривиальным феноменам жизни и рассматриваю их с точки зрения того, как в них артикулируется выученный формат реальности.

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

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

1. Политика и риторика мусора

Повседневная практика выстроена на определенных, повторяющихся из раза в раз последовательностях действий, обычно воспроизводимых без какой-либо рефлексии. После работ Мишеля де Серто¹¹, Альфреда Шютца¹², Ирвина Гофмана¹³, Гарольда Гарфинкеля¹⁴ в науках о человеке и обществе достаточно прочно укоренилось понимание того, что повседневность с ее рутинными практиками прямо связана со структурой сообщества, с системой ролей и статусов, с формами ментальности и поведенческими тактиками¹⁵. Хотелось бы особенно подчеркнуть, что именно латентность, неосознанность производимых ею смыслов делает рутинную практику механизмом социального форматирования: «Смысл, – писал Альфред Шютц, – это не качество, присущее определенному опыту, возникающему в нашем потоке сознания, а результат интерпретации прошлого опыта, увиденного из настоящего сейчас при рефлексивной установке. <...> Только тот опыт, который можно вспомнить вне зависимости от его наличия в настоящем и который можно изучить на предмет его строения, является поэтому субъективно осмысленным. Но если согласиться с этой характеристикой смысла, то существует ли вообще такой опыт моей спонтанной жизни, который субъективно не осмыслен? Мы думаем, что ответ утвердительный. Это простые физиологические рефлекс, например, коленный рефлекс, хватательный рефлекс у детей, моргание, покраснение; более того – определенные пассивные реакции, вызванные тем, что Лейбниц называет проскальзыванием неразличимых и смешанных малых восприятий; далее – моя походка, выражения моего лица, мое настроение, те проявления моей спонтанной жизни, из которых следуют некоторые характеристики моего почерка, доступные графологическому толкованию, и т. д. Все эти формы непроизвольной спонтанности переживаются в процессе своего появления, но не оставляют никакого следа в памяти; как опыт, они, если снова воспользоваться термином Лейбница, лучше всего подходящим в данном случае, воспринимаемы, но не апперцептивны. Будучи неустойчивыми и неотделимыми от окружающих переживаний, они не поддаются ни очерчиванию, ни вспоминанию. Они принадлежат к категории сущностно актуального опыта, то есть они существуют исключительно в актуальности их переживания и не могут быть схвачены при помощи рефлексивной установки»¹⁶.

Есть все основания полагать, что за счет таких нерелексируемых повторяющихся действий и удерживается во времени реальность¹⁷. До тех пор пока привычные действия воспроизводятся автоматически, они являются мощнейшей силой воспроизводства ценностей и правил, дискурса и практики.

Обычно взрывы в культуре и социуме, оборачивающиеся преобразованием реальности, происходят тогда, когда вдруг возникают затруднения именно в такой, обыденной сфере. Затруднения, возникающие на малых социальных пространствах, могут иметь следствием изменения революционного порядка, поскольку затруднения обнаруживают смыслы, стоящие

¹¹ de Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley 1984.

¹² Шютц А. *Смысловая структура повседневного мира*. М., 2003.

¹³ Goffman E. *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1961; Goffman E. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York, London, 1974.

¹⁴ Гарфинкель Г. *Исследование привычных оснований повседневных действий* // Социологическое обозрение. М., 2002 № 1. С. 42–70.

¹⁵ Этот список может быть расширен за счет историков, занимающихся историей повседневности, за счет антропологов, занимающихся практиками сообществ.

¹⁶ Шютц А. *О множественности реальностей* // Социологическое обозрение. М., 2003. № 2. Т. 3. С. 4.

¹⁷ Бурдье П. *Практический смысл*. СПб., 2001. С. 201.; de Certeau M. *The Practice of Everyday Life*. University of California Press: Berkeley. 1984.

за стереотипными действиями, открывают их для осознания, а следовательно, делают возможным их изменение. Как показал Гарольд Гарфинкель на своих социальных экспериментах, мельчайшие нарушения обыденного порядка с огромной скоростью выводят отношения в зону конфликта¹⁸.

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

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

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

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

К одной из таких практик можно отнести практику избавления от мусора и отношений с мусором²⁰.

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

¹⁸ Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. СПб., 2007.

¹⁹ Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000. С. 102.

²⁰ Ср.: Бердникова О., Ткач О. «Грязная деревня» и «замусоренный город» (обыденные практики обращения с мусором в разных сообществах) // Антропологический форум. СПб, 2008. № 8. С. 338–352.

ством мифологического персонажа. Старые вещи подлежат уничтожению, их нельзя просто выбросить, иначе в них заводятся духи²¹.

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

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

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

«А бумагу или чего – колбасу чистишь, никогда не выкидываю, все в печурочку. На сошке, а потом все в пече сожгу, на улице моего ничего нету»
(ФА СПбГУ Сям24-351)²²

«Пол подметаешь, да и в печь.
Говори: сор в печь, а тоска с плеч»
(ФА СПбГУ Пин20-268)²³.

Различие в практиках обращения с мусором может быть проиллюстрировано следующими примерами. Когда мы вновь посетили сельских жителей, к которым приезжали несколько лет подряд, мы обнаружили, что оставленный нами мусор за это время был преобразован в полезные вещи²⁴. Полиэтиленовые пакеты были разрезаны хозяйкой на лоскут, из него созданы плетенные коврики на стулья. В пластиковых банках жила рассада. Попадающая в деревню неэкологичная тара находила и находит себе применение. Из пластиковых бутылок сделаны водостоки, из консервных банок – игрушки, из стеклянной тары сложена теплица.

²¹ Ли Чже Чжун. Былички о лесном духе в корейской и русской фольклорной традициях: опыт сравнительной типологии. Канд. дисс. СПбГУ, 2011.

²² ФА СПбГУ – фольклорный архив Санкт-Петербургского государственного университета. Здесь и далее ссылки на архив приводятся в скобках после текста.

²³ О ритуальных функциях сора см.: Кушкова А.Н. Сор в славянской традиции: на границе «своего» и «чужого» // Проблемы социального и гуманитарного знания. Сб. научн. работ. СПб, 1999. Вып. 1. С. 240–272.

²⁴ См. Веселова И.С. Тряпичная парадигма, или «В рипках родились, в рипках жили, в рипках и померем» // Антропологический форум. 2005. Вып. 2. С. 289–316.



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



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



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



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

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

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

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.