

КУЛЬТУРА ПОВСЕДНЕВНОСТИ

АЛЕКСАНДРА АРХИПОВА

АННА КИРЗЮК

ОПАСНЫЕ СОВЕТСКИЕ ВЕЩИ

ГОРОДСКИЕ ЛЕГЕНДЫ И СТРАХИ В СССР



Культура повседневности

Александра Архипова

Опасные советские вещи

«НЛО»

2020

УДК 316.65(47+57)«19»
ББК 63.3(2)6-7

Архипова А.

Опасные советские вещи / А. Архипова — «НЛО»,
2020 — (Культура повседневности)

Джинсы, зараженные вшами, личинки под кожей африканского гостя, портрет Мао Цзедуна, проступающий ночью на китайском ковре, свастики, скрытые в конструкции домов, жвачки с толченым стеклом – вот неполный список советских городских легенд об опасных вещах. Книга известных фольклористов и антропологов А. Архиповой (РАНХиГС, РГГУ, РЭШ) и А. Кирзюк (РАНГХиГС) – первое антропологическое и фольклористическое исследование, посвященное страхам советского человека. Многие из них нашли выражение в текстах и практиках, малопонятных нашему современнику: в 1930-х на спичечном коробке люди выискивали профиль Троцкого, а в 1970-е передавали слухи об отравленных американцами угощениях. В книге рассказывается, почему возникали такие страхи, как они превращались в слухи и городские легенды, как они влияли на поведение советских людей и порой порождали масштабные моральные паники. Исследование опирается на данные опросов, интервью, мемуары, дневники и архивные документы.

УДК 316.65(47+57)«19»
ББК 63.3(2)6-7

© Архипова А., 2020
© НЛО, 2020

Содержание

Предисловие	5
Благодарности	9
Глава 1	10
Новое рядом: как открыли городскую легенду	11
Интерпретативный подход: легенда как симптом или лекарство	17
Меметический подход: легенда как вирус и возбудитель эмоций	23
Операциональный подход: как воздействует легенда	30
Конец ознакомительного фрагмента.	35

Александра Архипова, Анна Кирзюк

Опасные советские вещи

Городские легенды и страхи в СССР

Предисловие

О чем эта книга?

«Ну и зачем вы, девочки, изучаете такую ерунду, кому это нужно?» – спросил нас на российской конференции один историк. У нас достаточно самоиронии, чтобы задать себе тот же самый вопрос, а заодно и вспомнить Николая Васильевича Гоголя, который в заключении к повести «Нос» написал: «Но что страннее, что непонятнее всего, – это то, как авторы могут брать подобные сюжеты. Признаюсь, это уж совсем непостижимо, это точно... нет, нет, совсем не понимаю. Во-первых, пользы отечеству решительно никакой; во-вторых... но и во-вторых тоже нет пользы».

Сюжеты, о которых пойдет речь в этой книге, выглядят не намного более правдоподобными, серьезными и значительными, чем «необыкновенно странное происшествие», рассказанное Гоголем. Мало того, если одни наши собеседники, бывшие жители СССР, наперебой вспоминают истории о жвачках, коварно отравленных иностранцами, или об американских джинсах со вшами, то другие с недоумением пожимают плечами и говорят, что никогда не слышали подобной чуши. Некоторые даже считают, что все эти истории мы выдумали сами, как, например, наш респондент 1952 года рождения:

У меня как и у многих моих сверстников было счастливое советское детство, все ваши вопросы страшилки из настоящего, а по отношению к прошлому они антиисторичны, антинаучны и мифологичны^{1, 2}.

К сожалению, такие «антиисторичные, антинаучные и мифологичные» истории действительно существовали, но к написанию этой книги нас побудил не всплеск эстетической любви к страшным историям. Рассказ, который в 1980-х годах слышала наша московская собеседница, – будто бы соседка ловит детей, сцеживает из них кровь и наполняет ею стержни для шариковых ручек, чтобы их продать³, – кажется нелепой детской страшилкой. Однако ее истоки – это легенда о «кровавом навете» (обвинение евреев в ритуальном убийстве детей), и она совсем не такая безобидная. В советское время легенда теряет свою религиозную составляющую – в секуляризированной версии похищение детей происходит, потому что евреям просто «так надо» или они преследуют свои корыстные интересы. В 1950 году в Москве толпа собралась линчевать несуществующую банду евреев, которые ловят детей, сцеживают кровь для «таблеток от омолаживания», а мясо продают на рынке⁴. В 1958 году в литовском городе Плунге, после того как шестилетний ребенок рассказал ту же самую легенду о похищении девочки для получения крови, толпа в шестьсот человек чуть не растерзала соседа-еврея, на которого указал мальчик⁵. Сейчас, в 2017–2019 годах, мы постоянно видим в соцсетях предупреждения об опасном американском или израильском парацетамоле с проволокой внутри:

¹ Т. В. (пол не указан), 1952 г. р., Ярославская обл. (дистанционный опрос с открытыми вопросами).

² Здесь и далее орфография и пунктуация источников сохранены, за исключением очевидных опечаток.

³ Н. М., ж., 1975 г. р., Москва (интервью).

⁴ Шапорина 2011: запись в дневнике от 20 июня 1950 года.

⁵ ЛСА. Ф. 41. Оп. 1. Д. 533. Один из документов, относящихся в этому делу, опубл. в: Локшин 2003.

«Сейчас производят и продают в аптеках парацетамол производство Израиля. Который содержит в себе железную ядовитую проволоку. Которая приводит к смерти»⁶. Но этот сюжет совсем не нов: в феврале 1953 года сразу в нескольких украинских городках люди штурмовали больницы, требуя наказать врачей, которые будто бы дают им таблетки с проволокой внутри, а также заражают детей болезнями через прививки и снабжают аптеки ватой, зараженной тифом (см. подробнее с. 355–363).

В 1937 году советских граждан преследовал плохо понятный нашему современнику страх: они повсюду – то на срезе колбасы, то на зажиме для пионерского галстука – видели свастику или профиль Троцкого. Сейчас это тоже кажется нам нелепостью, но тогда этот слух стал поводом для закрытия фабрик, увольнения и ареста многих людей.

Хорошо, такие истории действительно существовали, – скажет наш воображаемый оппонент. Однако, возвращаясь к Гоголю: в чем польза отчеству? Зачем изучать подобные «страшилки»? И зачем их изучать именно антропологам и фольклористам?

Фольклористы называют такие истории – фактически ложные, но правдоподобные для рассказчика – *городскими легендами*. Их действие разворачивается в настоящем, в недалеком прошлом или в недалеком будущем, в привычных для аудитории реалиях. Не будет большим упрощением сказать, что городская легенда – это тот же слух. Если кратко (детали описаны в первой главе), то различие между ними состоит в том, что слух представляет собой короткое сообщение, а городская легенда – более или менее развернутый рассказ. Для нас это различие между слухом и легендой в целом не важно. Наша цель – ответить на вопрос о причинах возникновения и популярности таких историй, поэтому мы спрашиваем себя в первую очередь о том, почему сама *идея*, например о существовании иностранцев-отравителей, оказалась важной для распространения.

Конечно, историки тоже изучают советские слухи, но для них такие тексты являются, как правило, прямым отражением общественных настроений. Например, антиколхозные слухи 1920-х годов («в колхозе жены общие», «всем ставят печать Антихриста») рассматриваются как прямое свидетельство массового нежелания крестьян идти в колхозы. В подобном ключе с советскими слухами работают, в частности, авторы сборника «Слухи в истории России» под редакцией Игоря Нарского⁷. Однако если антиколхозные легенды и поддаются такому прямолинейному объяснению, то легенды о черной «Волге», ворующей детей, или о красной пленке, которая позволяет видеть людей голыми, невозможно прямо объяснить отражением массовых протестных настроений.

Мы же, антропологи и фольклористы, считаем, что легенда не просто отражает реальность, но позволяет человеку (рассказчику или слушателю) совершить некую «работу» с этой реальностью, артикулируя наличие проблемы или символически решая ее.

В 2004 году американский фольклорист Дайан Голдстейн, изучая легенды о ВИЧ-инфицированных иголках, которые будто бы поджидают ни о чем не подозревающих людей в креслах кинотеатров или в ночных клубах, замечает, что во всех таких рассказах заражение происходит без сексуального контакта, в общественном пространстве, а антагонистом является анонимный чужак. В то же время современная этим историям медицина убеждает горожан, что источником заражения ВИЧ может стать сексуальный партнер (в том числе и постоянный). Таким образом, истории об опасных иголках экстернализируют риск и утверждают нечто прямо противоположное тому, что утверждается специалистами: «опасность исходит от общественных мест и анонимных чужаков». Подобные легенды дают возможность обществу сопро-

⁶ <http://molbez.ru/anti-fakes/history9.html> (дата обращения 01.08.2019).

⁷ Нарский 2011.

тивляться власти официальной медицины и изобразить реальность такой, какой бы ее хотела видеть аудитория легенды⁸.

Таким образом, для нас связь события и текста легенды не всегда такая прямая, как это кажется историкам. Если житель СССР был недоволен происходящим, он необязательно распространял «порочающие слухи о руководителях партии и правительства» (как написали бы в приговоре сталинской эпохи). Так, в 1953 году один тракторист был недоволен происходящим в стране (голодом, нищетой, произволом начальства и социальным неравенством), но верил родной партии и лично товарищу Сталину, поэтому виновниками всех бед послевоенного СССР он назначил евреев. Он послал в Политбюро (Политбюро *de facto* являлось верховным государственным органом) анонимное письмо, в котором рассказал о тайной еврейской жене Сталина, которая «на самом деле» подчинила себе вождя и всем заправляет, и о евреях, которые хотят погубить русский народ⁹. Такие легенды помогли нашему трактористу (который недолго оставался анонимным) решить сразу две задачи: они дали понятное и непротиворечивое объяснение ситуации и одновременно указали, на какой объект можно направить накопившийся гнев.

Слухи и городские легенды, в том числе и *страшные истории*, возникают и распространяются потому, что люди в них нуждаются. Вся наша книга по сути посвящена трем вопросам: как в СССР возникали тексты об опасных вещах, объектах и явлениях, по какой причине они становились популярными и как они влияли на поведение людей. Поэтому читатель не найдет в ней историй про «красную руку», хватающую спящих детей, или про наделенный способностью к самостоятельному передвижению «гроб на колесиках». Подобные объекты, о которых многие слышали в детстве во время обмена страшилками в летних лагерях, отличаются от «опасных вещей» из нашей книги своей сверхъестественной природой: никто никогда не видел на городской улице «гроб на колесиках», но все жители позднесоветского города сталкивались с черной «Волгой». Мы будем говорить об опасности тех вещей и явлений, с которыми советский человек регулярно имел дело в своей повседневной жизни – будь то зажимы для пионерских галстуков или автоматы с газированной водой.

Конечно, мы не первые в мире изучаем городские легенды и объясняем причины их возникновения и бытования. Но другие исследователи задавали вопросы применительно к другим, не советским текстам, и делали это, как правило, не на русском языке. Именно поэтому мы решили не ограничиваться кратким теоретическим обзором, а написать отдельную главу (она открывает нашу книгу) – о том, как антропологи, социологи и фольклористы пытались и пытаются объяснить, почему существуют городские легенды.

Остальные пять глав – тематические¹⁰, но выбор тем не случаен. Вторая и третья главы рассказывают о городских легендах, распространение которых было инициировано «сверху». В главе «Опасные знаки и советские вещи» речь идет о сюжетах, которые появились благодаря официальной пропаганде эпохи Большого террора, призывающей граждан разоблачать происки вездесущих «врагов», а в главе «Как легенда стала идеологическим оружием» говорится о том, как советские пропагандисты начали использовать слухи и легенды для влияния на «настроения населения».

Четвертая, пятая и шестая главы рассказывают о городских легендах, которые появлялись и распространялись между советскими гражданами на «горизонтальном уровне», не по воле властных институтов. Иногда эти легенды подкрепляли утверждения официальной пропаганды, иногда – творчески перерабатывали и дополняли их, а иногда прямо оспаривали.

⁸ Goldstein 2004.

⁹ ГАРФ. Ф. 8131. Оп. 31. Д. 42742.

¹⁰ Анной Кирзюк написаны разделы на с. 25–36, 217–249, 292–322, 364–371, 375–398, 428–437, а Александрой Архиповой – на с. 150–217, 250–291, 323–363, 438–465, 467–471, остальной текст книги написан совместно. С. 74–124 – это переработанный и дополненный вариант статьи Александры Архиповой и Елены Михайлик (Архипова, Михайлик 2017).

Читатель узнает, какие реалии городской жизни становились предметами пугающих рассказов (глава «Свои чужие опасные вещи»), какие слухи и легенды предостерегали от взаимодействий с чужаками в разные периоды советской истории (глава «Чужак в советской стране»), а также какие недетские страхи нашли отражение в легендах советских детей (глава «Взрослые страхи и детские легенды»).

Конечно, отдельные сюжеты городских легенд оказываются в самых неожиданных местах книги, поэтому мы сделали краткий (и надеемся, что довольно веселый) перечень сюжетов советских городских легенд с отсылками к основному тексту. И, кроме того, в конце книги вы найдете список научных терминов.

Мы старались писать книгу так, чтобы исследования антропологов и фольклористов были понятны всем, а не только узким специалистам. Добились ли мы этой цели – судить вам, дорогой читатель.

Благодарности

Эта книга писалась долго и не могла бы состояться без помощи многих людей. В первую очередь мы должны сказать спасибо всем нашим собеседникам, которые терпеливо заполняли опросники и делились с нами своими воспоминаниями о советской жизни письменно и устно. Также мы благодарны участникам семинаров «Фольклор и постфольклор» в Центре типологии и семиотики фольклора (РГГУ, Москва) и «Литература и фольклор» в Пушкинском Доме (Санкт-Петербург) за обсуждение нескольких частей этой книги.

Отдельную признательность мы выражаем Сергею Неклюдову, Галине Юзефович, Алексею Титкову, Александру Панченко, Иэну Броди, Дмитрию Козлову, Александру Фокину, Иосифу Зислину, Израилю Шустерману, Алексею Попову, Никите Петрову, Лете Югай, Ольге Беловой, Вадиму Лурье, Надежде Рычковой, Льву Оборину, Илье Бору, Анастасии Жупахиной, Елене Михайлик за указания на источники и ценные замечания, высказанные по поводу отдельных фрагментов книги. Огромная благодарность Валерию Дымшицу, который прочитал несколько глав и сделал ряд крайне ценных замечаний и добавлений, а также Международному Мемориалу (Москва) и его сотрудникам Наталье Дашевской и Анне Булгаковой за предоставление иллюстраций.

Многие части этой книги не были бы написаны, если бы не бесценная помощь сотрудников архивов в разных странах, в первую очередь – Габриэля Суперфина, создателя Исторического архива в Институте исследований Восточной Европы в Бремене (Германия); Вениамина Лукина, заведующего Восточноевропейским отделом Центрального архива истории еврейского народа (Иерусалим); архивиста Центрального архива истории еврейского народа Анастасии Глазановой и архивиста Архива Яд-Вашема в Иерусалиме Полины Идельсон, создателя проекта «Зикарон» («Память») Анны Невзлинной.

Мы признательны Фонду Михаила Прохорова, благодаря которому один из авторов этой книги начал работу над проектом по изучению советских слухов и городских легенд (Карамзинская стипендия – 2015).

И конечно, большая признательность Российскому научному фонду, который поддерживал это исследование в 2016–2018 годах (проект № 16-18-00068 «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе», Московская высшая школа социальных и экономических наук).

Глава 1

Что такое городская легенда и зачем ее изучать?

Прежде чем перейти к советским легендам об опасных вещах, мы должны сказать о том, что вообще такое городская легенда и почему ее важно изучать. Несмотря на кажущуюся несерьезность текстов, которые мы сегодня называем городскими легендами, фольклористы, антропологи, социологи и социальные психологи из Европы, Великобритании и Северной Америки изучают городскую легенду вполне серьезно и довольно давно. Зачем и как они это делают – об этом мы и расскажем в этой главе.

Новое рядом: как открыли городскую легенду

Иногда не надо ехать в дебри Африки или на Северный полюс, чтобы открыть что-то новое и удивительное. Веками поэты и интеллектуалы восхищались древнегреческими эпическими поэмами «Илиада» и «Одиссея» и относились к ним как к единственному известному образцу подобных текстов. Но в XIX веке неожиданно произошло открытие новых эпических памятников, причем не письменных, а устных и живых, и буквально под боком: свой эпос был обнаружен у тюркских и монгольских групп, у карелов и финнов, у южных и восточных славян (для фольклористов и этнографов это примерно то же, что для палеозоолога, который всю жизнь изучал вмерзших в лед мамонтов, а потом обнаружил, что они живы-живехоньки и топчут твой газон ночью).

Примерно такая же история произошла с городской легендой. Ведь она была совсем рядом – ее рассказывали за чашкой чая или кружкой пива, ее приносили молочники и почтальоны, а иногда ее публиковали в газете в хронике происшествий под видом реальных случаев. Но ее не замечали, а заметив – презирали. Почему? Причиной тому стали ее близость и обыденность: этнография и фольклористика XIX века предпочитали изучать нечто «далекое» – или то, что есть у других народов, или то, что есть в отдаленных уголках собственной страны. В романтической традиции под фольклором понимали тексты экзотические, красивые и непременно содержащие в себе «подлинный дух народа», который, как считалось, сохранился только там, где люди не знакомы с высокими литературными образцами. Естественно, тексты, появляющиеся в утренней газете в разделе «Слухи» или «Городская хроника», рассказанные светской дамой или ее модисткой, под это определение не подходили. Но неожиданно в 1852 году в британском журнале *Notes and Queries* появляется статья «Газетный фольклор». Такой заголовок тогда звучал странно (какой такой еще дух народа в газете?) – а речь шла о том, какие удивительные и *повторяющиеся* истории присылают в газету образованные читатели (например, о змее, которую можно обнаружить на своей груди и которая будет тебе помогать). Почти через сорок лет, в 1888 году, во французском журнале *Mélusine*, посвященном сказкам и мифам, открыли постоянную рубрику, где стали собирать и анализировать устные истории о современных политиках. Назвали ее «Современные легенды».

Спустя сто лет после появления термина канадский фольклорист Пол Смит дал развернутое определение современной легенды:

[Она] не имеет устойчивой текстовой структуры, формульных зачинов, концовок и сложно развитой формы. <...> Распространяясь устно, легенды передаются преимущественно в неформальном разговоре, хотя также они встраиваются в другие типы дискурса (анекдот, меморат, слух) и оказываются в самых разных контекстах – от новостного репортажа до застольной речи. <...> Рассказывая о событиях так, будто бы они произошли недавно, эти истории фокусируются на обычных людях и знакомых местах. Они изображают ситуации... в которых рассказчик и его аудитория оказывались или легко могут оказаться. <...> Как правило, современные легенды рассказываются так, будто они описывают реально произошедшие события¹¹¹².

Еще одно важное свойство современной легенды, о котором не сказано в определении Смита: ее действие происходит именно *в городе*. Отсюда и возникает второй, гораздо более

¹¹ Smith 1997: 493.

¹² Здесь и далее перевод цитат наш.

распространенный термин для этого явления: «городская легенда»¹³. Но повторим еще раз – почти целый век потребовался на то, чтобы осознать и описать, что такое городская легенда. В чем же трудность определения?

Дело в изменении оптики восприятия. Понимание того, что городская легенда – совершенно новое явление, стало вырабатываться благодаря двум концептуальным поворотам.

Сначала в середине XX века вместо экзотических сказок, песен и мифов из далеких стран западные исследователи стали обращать внимание на то, какие тексты рассказываются в собственном обществе. Американские исследователи один за другим начали писать (первая подобная работа вышла в 1942 году¹⁴) о легенде об исчезающем автостопщике, которую рассказывал каждый второй житель США: ты подбираешь на дороге ночью молчаливого странного хихикающего, который потом исчезает из машины, иногда сделав перед этим полезное пророчество. Затем американские профессора и студенты – Эрнест Боман, Ричард Бердсли, Ричард Дорсон, Розали Хэнки – начинают записывать истории, гуляющие по университетским кампусам¹⁵. Эти истории преимущественно «жуткие» – о призраках, проклятых местах или маньяках, хотя иногда попадаются и смешные рассказы, как, например, «Мертвый кот в мешке» – история о незадачливом воре, который по ошибке унес из супермаркета сумку с трупом кота. В это время такие истории называют «небылицы» (tall tales) или современные сказки (modern tales и modern folk tales), поэтому типичное название работ этого периода – «Небылицы от студентов университета Индианы».

Как вы, наверное, уже заметили, фольклористы 1940–1950-х годов собирают по сути своей вполне традиционные истории про сверхъестественные силы (призраков, например). Их особенность только в том, что события, о которых они повествуют, происходят здесь и сейчас, в своем городе, а не в удаленном поселке. Однако в 1970-х годах произошел второй «поворот». Исследователи новой волны задались вопросом, существуют ли принципиальные отличия городской легенды от традиционной? Или первая – лишь количественное развитие второй?

Чтобы ответить на него, надо увидеть разницу между деревенской и городской коммуникацией. В сельской культуре, где очень сильны личные связи, социальное пространство предельно одомашнено и в некотором смысле общественно: мы знаем соседей всю жизнь (часто они родственники), они помогают нам в беде, мы делимся с ними радостью и горем, вместе празднуем свадьбы, а все мертвые похоронены на одном погосте. В отличие от деревни, город наполнен незнакомцами: в него постоянно прибывают новые люди, причем многие из этих новых незнакомцев – этнически, социально или конфессионально «другие». Личное пространство чрезвычайно сужено, и поэтому границы его так легко нарушаются. Чужак в городе потенциально опасен, и городская культура учит нас общаться с ним. Если в деревне есть «мы», то в городе совершенно точно есть «я», а вот обретение «мы» – это долгий и сложный процесс. Горожанин и сельский житель будут бояться по-разному: истории об отравленной еде, невероятно популярные в советских городах, совершенно отсутствовали в деревнях.

В традиционных фольклорных историях (быличках), которые до сих пор рассказывают в деревнях, помощником или вредителем оказывается, как правило, не кто-то из обычных «нас», но «потусторонний» другой – черт, леший или «один из нас», но обладающий сверхъестественной силой (ведьма или колдун). Легенды в городе говорят об отношении к «нам» со стороны «социокультурного другого» – маньяка в студенческом кампусе, официанта из китайского ресторана, врача-еврея в больнице, тайного соседа-каннибала. Именно об этом в 1982 году написал Рональд Бейкер:

¹³ Возникает в 1968 году (Edgerton 1968), однако в широкий оборот входит только в 1980-х годах после статьи Яна Бранванда (Brunvand 1980).

¹⁴ Beardsley, Hankey 1943: 13–25.

¹⁵ Например: Baughman, Holaday 1944; Dorson 1959.

Мы больше не подозреваем Дьявола или оборотня, теперь мы присматриваемся к человеческому противнику на заднем сиденье машины или в торговом центре. <...> Угрозы современного мира приходят от людей, а не от сверхъестественных сил¹⁶.

Идею Бейкера развивает Джудит Беннет, которая считает, что в основе любой легенды лежит своего рода «когнитивный диссонанс», который формируется благодаря «совмещению привычного нам мира с чем-то совершенно иным или объединению двух культурных категорий, которые нам представляются совершенно разными»¹⁷. В традиционной легенде культурный диссонанс достигается за счет столкновения повседневных реалий со сверхъестественными: например, Богородица ходит по земле или дьявол вселяется в человека. В современной легенде культурный диссонанс возникает благодаря сочетанию отдаленных друг от друга категорий реального мира. Например, канныбалы существуют и дети тоже существуют, однако в современной легенде канныбалы массово делают из детей пирожки (что в реальности маловероятно). Уже упомянутый Пол Смит предлагал отделять современную легенду от традиционной именно на этом основании: по его мнению, «современные» легенды описывают странные события, в основе которых лежат естественные (а не потусторонние) силы¹⁸.

Приведем пример, хорошо знакомый читателю. «Был храм, стал хлам, а теперь срам» – так москвичи говорили о бассейне «Москва», который был сооружен на месте храма Христа Спасителя, взорванного в 1931 году (храм, в свою очередь, был построен на месте уничтоженного Алексеевского монастыря). После разрушения старого храма в 1930–1950-х годах возникают легенды того самого традиционного типа, где нечто противоестественное вмешивается в жизнь людей. Эти легенды¹⁹ говорили о том, что монахиня разрушенного монастыря новый храм (то есть «хлам») прокляла и поэтому-то большевики его и взорвали. В 1960 году на месте взорванного храма и не построенного гигантского Дворца Советов появляется не менее гигантский открытый бассейн «Москва» (тот самый «срам»). И в этот момент о бассейне «Москва» возникают легенды нового типа, в которых уже не было места сверхъестественному. В этих рассказах бассейн был опасен не потому, что место проклятое, а потому что в нем орудует банда маньяков. В некоторых историях сохранялась еще какая-то связь с религиозной темой. Убийцы в бассейне объявлялись сектантами: «там сектанты орудуют и они, значит, людей хватают за ноги и топят»²⁰. В других историях сообщалось о банде топителей: «вообще место проклятое и что, вообще, там люди тонут, и, вообще, там и т. д... и какая-то банда орудует, или люди просто так сами тонут, или еще что-то – это было»²¹.

Итак, история о столкновении со сверхъестественным превратилась в рассказ о маньяках – с почти полным исчезновением мистики (ее рудиментом можно считать фразу информанта «или люди просто так сами тонут»), но с сохранением идеи об опасном месте. Так «традиционная» легенда стала «современной» (то есть «городской»).

Современная городская легенда описывает угрозы, исходящие от людей, и ее главными функциями становятся (возможно, наряду с развлекательной) информирование и предупреждение окружающих о возможных опасностях. Установка на достоверность – основной элемент современной легенды, по мнению американского фольклориста Билла Эллиса, который

¹⁶ Baker 1982: 31.

¹⁷ Bennett 2005: xii.

¹⁸ Подробнее об этом см.: Ellis 1994: 62.

¹⁹ Громов 2011: 3–4.

²⁰ М., 1944 г. р., Москва. Архив Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, проект «Историческая память города: общедоступный портал устных рассказов о Москве» (<https://pastandnow.ru>).

²¹ М., 1941 г. р., Москва. Архив Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, проект «Историческая память города: общедоступный портал устных рассказов о Москве» (<https://pastandnow.ru>).

определяет ее как структурированное повествование «о каком-то аспекте современной жизни, правдоподобное для рассказчика, но в действительности ложное»²². Если это так, то современная легенда на самом деле может быть «современной» очень условно. Легенда возникает вместе с появлением полиса. Так, в Древнем Риме существовала легенда об осьминогах-вредителях в канализации. А в канализации Нью-Йорка живут аллигаторы-людоеды²³. «Современная» легенда для жителей викторианского Лондона – это история о цирюльнике Суинни Тодде, который со своей подружкой делал пирожки из клиентов.

Городская легенда нарушает еще одну установку исследователей классической фольклористики. До недавних пор российских собирателей сельского фольклора учили, что если потенциальный информант имеет хорошее образование, то его тексты малопригодны для исследования, потому что фольклорный текст – это замена знанию, получаемому в процессе институционального обучения. Однако городскую легенду распространяют все, и у нее нет жестких социальных границ: в нашей книге вы не раз прочтаете, что легенды рассказывали и жители коммуналок, и советская номенклатура, их обсуждали на экстренных заседаниях ЦК и обкомов и рассказывали ночью в спальне пионерского лагеря.

Смена оптики во время «поворота» 1970-х годов позволила исследователям увидеть, что в городах массово распространены тексты другого рода, совсем не входящие в класс «ужасных историй» (horror stories) и начисто лишенные сверхъестественной составляющей, в результате чего изменилась терминология: вместо «городских небылиц» или «современных сказок» появились «городские поверья»²⁴ или «назидательные истории» (*histoires exemplaires* во французской науке).

Более того, наличие современных реалий и практически полное исключение сверхъестественной тематики привели к тому, что терминологически городскую легенду стало трудно отличить от слуха. Между прочим, слухи стали объектом изучения одновременно с городской легендой, во время Второй мировой войны, хотя такие исследования были в основном отданы на откуп психологам²⁵ или историкам. И действительно, если и слух, и легенда представляют собой неформульный текст, воспроизводящийся с установкой на достоверность, существующий в нескольких вариациях и основанный на устойчивых представлениях аудитории, то чем тогда они отличаются друг от друга? Основное отличие – это сложность самого текста. Слух – это утверждение, не имеющее развернутой повествовательной структуры. Городская легенда длиннее, имеет сюжет и четкую повествовательную структуру (завязка, кульминация, развязка)²⁶. Например, слух о том, что в сточных трубах Нью-Йорка появились аллигаторы, может развернуться в легенду с полноценным сюжетом, и, наоборот, легенда может редуцироваться до слуха²⁷. Однако для многих авторов эти различия – только «цеховые». Часто социальные психологи и социологи предпочитают использовать термин «слух», но при этом работают с теми же сюжетами, которые фольклористы или антропологи именуют «городскими легендами».

Итак, в 1970-е годы и фольклористы с антропологами, и социологи с социальными психологами начинают исследовать распространенные городские истории (называя их то слухами, то легендами), которые предупреждают людей о каких-то опасностях в городе и тем самым могут влиять на поведение горожан. Одними из первых появились исследования о правдоподобных источниках угрозы, которые могут повлиять на цены и поведение потребителей. Эти «истории

²² Ellis 1997: 495.

²³ Ellis 1983; Ingemark 2008.

²⁴ В статье (Degh 1971) это *folk legends, belief legends, а у (Cunningham 1979; Fine 1979) – urban belief tales.*

²⁵ Подробнее об этом см.: Осетрова 2011: 57–58.

²⁶ Например: Di Fonzo, Bordia 2007; Fine 1985b; Turner 1993.

²⁷ Brunvand 1981.

об отравленной еде» (contamination food stories), например о крысиных хвостах в карри, которые предупреждали посетителей этнических ресторанов и ресторанов фастфуд об опасности отравления²⁸. Напитком, вызывающим наибольшее количество слухов, оказалась кока-кола (и нет, эти слухи не были заказаны компанией «Пепси-Кола»). Популярные городские легенды, рассказывающие об опасных и чудесных свойствах кока-колы, которая будто бы способна растворять монеты, провоцировать смертельные заболевания, вызывать наркотическую зависимость и служить средством домашней контрацепции²⁹, стали называть cokelore. Публикуются работы и о других потребительских легендах (их называют mercantile legends или consumer rumours) – например, о змее, которая прячется в покупках, заказанных в магазине импортных товаров³⁰.

В 1980–1990-е годы этот набор дополняется легендами о «ВИЧ-террористах», которые будто бы оставляют в общественных местах инфицированные иголки, «легендами о краже органов» (organ theft legends) и другими сюжетами о разнообразных «реальных» угрозах. Большую популярность набирают исследования о социальных функциях городских легенд – о поддержании границ сообществ, создании идентичностей, провоцировании массовых паник, наконец. В конце 1990-х и начале 2000-х появляются исследования городских легенд о терактах и катастрофах³¹. В 2010-е годы исследователи городских легенд активно обращают внимание на феномен фейковых новостей.

Способность легенды реагировать на актуальные социальные проблемы и в некоторых случаях – вызывать их (о моральных паниках см. специальный раздел далее, с. 51–57) приводит к тому, что в США и Канаде, а потом и в других странах, интерес – и академический, и неакадемический – к такого рода исследованиям городского фольклора становится необычайно велик и в дальнейшем только растет. В США Центром изучения городской легенды становится университет Индианы – во многом благодаря усилиям фольклориста венгерского происхождения Линды Дег. В Париже в 1984 году был создан Институт исследования слухов (La Fondation pour l'étude et l'information sur les rumeurs), сотрудники которого под руководством Жан-Ноэля Капферера изучали самые свежие французские слухи. А в 2014 году в России появилась исследовательская группа «Мониторинг актуального фольклора», в которую входят оба автора этих строк: одна из ее целей – исследование современных российских слухов и городских легенд.

В 1980-е годы исследователи городской легенды начинают выпускать постоянные периодические издания и проводить регулярные конференции, а широкая публика узнает о городских легендах благодаря книгам Яна Бранвальда, который издает несколько популярно написанных сборников городских легенд³². В 1985 году выходит первый выпуск газеты Foaftale New, основанной по инициативе Пола Смита для обмена информацией между исследователями современных легенд. Название газеты образовано от соединения термина folktale (сказка) и аббревиатуры от friend-of-a-friend («друг одного друга» – типичный источник сведений, сообщаемых городской легендой). В 1988 году появляется Международное общество по изучению современных легенд (International Society for Contemporary Legend Research), которое с 1991 года выпускает свой журнал Contemporary Legend и проводит ежегодные конференции.

В это же время в СССР, а потом и в постперестроечной России не происходит ничего подобного. Причины этого заключаются в той самой тесной связи городской легенды с современной реальностью. Советская фольклористика 1930–1950-х годов, следуя марксистской логике развития классов, считала фольклор устной литературой для крестьян, которые еще

²⁸ Например: Domowitz 1979; Donaghey 1978; Cunningham 1979. *Предисловие. О чем эта книга?*

²⁹ Bell 1976; Fine 1979.

³⁰ Carpenter 1976; Mullen 1970.

³¹ Ellis 2002; Ellis, Fine 2010; Fialkova 2001.

³² Brunvand 1981; 1986; 1993; 2012.

не достигли нужной стадии развития. С точки зрения советской доктрины образованное городское население слухам не подвержено и никакого городского фольклора, отражающего надежды и страхи образованного населения, быть не может (тем более городская легенда оказывается опасно близка к понятию «критика снизу»). Это привело к тому, что публикации и текстов самих городских легенд, и исследований были почти под тотальным запретом. Хотя давление идеологии на фольклористов сильно ослабевает уже в 1960–1980-е, в постперестроечной России эта тенденция сохраняется³³. Именно поэтому термин «городская легенда» в российских исследованиях почти не использовался, а термин «легенда» ассоциировался или с рассказами на религиозные темы, или с топонимическими, историческими и утопическими нарративами, но не со светскими рассказами о современности.

Во второй половине 1990-х годов начал свою работу межинститутский семинар «Современный городской фольклор»³⁴, где историки, фольклористы, культурологи впервые столкнулись с необходимостью изучать то, что люди рассказывают сейчас, и отвечать на вопрос, *почему* они это рассказывают. Однако разорванность научных связей и традиционное для отечественной фольклористики внимание к структуре текста в ущерб исследованию социальной функции привели к тому, что работ о городских легендах в нашей стране до сих пор очень мало, и мы старательно не замечаем, какую роль городские легенды играют в нашей жизни. Мы очень надеемся, что наша книга эту ситуацию исправит.

³³ Редкие исключения: Новичкова 2001; Разумова 2003; Панченко 2014. В 2018 году вышел специальный выпуск журнала «Фольклор и антропология города», посвященный городской легенде.

³⁴ Его руководителями и организаторами были С. Ю. Неклюдов и А. Ф. Белоусов. Результаты – не все, конечно, – были опубликованы в томе «Современный городской фольклор» (М.: РГГУ, 2003).

Интерпретативный подход: легенда как симптом или лекарство

В 2004 году я, одна из авторов этой книги, А. А., встречалась в США с очень известным антропологом и фольклористом Аланом Дандесом (как выяснилось потом, незадолго до его скоропостижной смерти). Он попросил меня показать мое последнее исследование, и я дала ему посмотреть нашу коллективную статью о происхождении апокрифического библейского сюжета о Белом Вороне, предателе из Ноева ковчега. «Очень, очень старомодно», – сказал Дандес, весело улыбаясь. Дандес шутил над молодой девушкой, но лишь отчасти. В этой реплике про старомодность коротко передана суть изменения исследовательской концепции среди фольклористов и антропологов, и Дандес был один из тех пионеров, кто такие изменения инициировал.

В 1940–1960-х годах американские фольклористы мало интересовались вопросом, почему возникает городская легенда (или, если уж на то пошло, любой другой фольклорный текст). Такой вопрос даже не приходил в голову – он был вне исследовательской оптики того времени. Исследователи «страшных историй из кампуса» (о которых мы рассказывали в предыдущем разделе) интересовались в основном традиционными для того времени фольклористическими проблемами: как устроена структура текста, кто такие истории рассказывает и откуда они пришли. Но в 1970-е именно Алан Дандес призывает коллег сменить оптику, отказаться от того самого «старомодного подхода». Для него главная задача исследователя – изучать не только то, что фольклорный текст собой представляет и как распространяется, но и интерпретировать его значение, то есть пытаться понять, *почему* он распространяется в данной группе.

После бурной дискуссии, длившейся почти десятилетие, это направление утвердилось очень прочно. Мы в нашей книге называли этот подход «интерпретативным». Перед сторонниками интерпретативного подхода встал новый вопрос: а как именно мы можем объяснить появление городской легенды? какими теоретическими (и практическими инструментами) мы для этого располагаем? Именно ответы на эти два вопроса привели к тому, что внутри большой группы ученых, использующих эту новую оптику, образовались разные направления – о них мы и поговорим в этом разделе.

Городская легенда как спрятанное сообщение

В 1916 году Зигмунд Фрейд настаивал на том, что «сновидения имеют смысл»³⁵. Через несколько десятилетий его последователь и неутомимый интерпретатор Жак Лакан продолжил эту мысль: «главное желание сновидения состоит в том, чтобы высказать сообщение»³⁶. Под прямым влиянием Фрейда и Лакана или опосредованно, но почти каждый исследователь городских легенд, отвечающий на вопрос о смысле существования сюжета, действует в некотором смысле как психоаналитик, но вместо снов рассматривает фольклорный текст как скрытое сообщение, руководствуясь характерной для психоанализа «герменевтикой подозрения». Зачем люди рассказывают друг другу нелепые и глупые истории? Потому что, распространяя слухи или легенды, мы, сами того не зная, «на самом деле распространяем другое сообщение, которое не осознаем». Именно такие спрятанные сообщения (*messages cachés*), как утверждает

³⁵ Фрейд 1989: 53.

³⁶ Лакан 1999: 182.

Жан-Ноэль Капферер³⁷, обеспечивают эмоциональное удовлетворение, которое мы испытываем, распространяя слух.

И у психоаналитика, и у сторонника интерпретативного подхода присутствует уверенность в том, что смысл спрятанного сообщения принципиально недоступен носителю сюжета. Как пациенты не понимают значения своего симптома без помощи психоаналитика, так и носителям фольклорного текста, говорит Алан Дандес, «...трудно артикулировать свои бессознательные символы, как и грамматику языка, на котором они говорят»³⁸.

Психоаналитик ищет значение снов и симптомов пациента, выясняя подробности его биографии и реконструируя индивидуальный «язык» его бессознательного, а как искать это «спрятанное сообщение» исследователю городских легенд? Социолог Джеффри Виктор, повторяя мысль Капферера о «спрятанных сообщениях», говорит, что их смысл нужно искать, «исследуя социальный контекст данной культуры»³⁹.

Следуя этому рецепту, сторонник интерпретативного подхода объясняет популярность того или иного сюжета посредством двух операций. Сначала (1) он ищет и находит социальные факторы, создающие в обществе психологический дискомфорт и вызывающие агрессию, состояния страха, тревоги или вины. Затем (2) он обнаруживает связь этих эмоциональных состояний с текстом легенды и показывает, как именно легенда позволяет их облегчить.

Продолжая психоаналитическую логику, исследователи, по сути, приходят к тому, что легенда выполняет терапевтическую функцию, но только не для индивида (как было бы в психоаналитических теориях), а для сообщества. И вот тут начинаются различия (и, заметим в скобках, проблемы с фальсифицируемостью аналитических результатов). Одни исследователи считают, что функция легенды состоит в *артикуляции* дискомфортных эмоциональных состояний. Другие находят, что легенда предлагает аудитории *компенсацию* в виде символического решения проблемы: она не просто выражает страх, но компенсирует его, изображая реальность более простой и безопасной, чем она есть; не только указывает на подавленное чувство вины, но помогает его преодолеть.

Прежде чем мы пойдем дальше, мы хотели бы напомнить читателю, что термины *фольклорная артикуляция* и *фольклорная компенсация* принадлежат авторам этих строк. Исследователи, о которых пойдет речь ниже, не знали, что они, как и герой Мольера, выражаются прозой.

Фольклорная артикуляция и компенсация: два способа ответить на вопрос «почему»

Интерпретация городских легенд как *фольклорной артикуляции* социальных проблем или дискомфортных эмоциональных состояний является наиболее распространенным способом ответа на вопрос «почему». Легенда при таком подходе рассматривается как своего рода язык, помогающий группе артикулировать проблемы и эмоции, которые она не в состоянии сформулировать и проговорить другим способом.

Особенно часто модель фольклорной артикуляции используется при анализе легенд, связанных с человеческим телом, – например, для сюжетов о насилии и болезнях. Например, когда в 1980-х годах в Атланте происходит серия убийств чернокожих подростков, среди афроамериканцев начинают ходить слухи о том, что подростки были убиты для получения некоей субстанции, необходимой белым врачам для исследований интерферона, но содержащейся только в черных телах. Патрисия Тернер считает, что, рассказывая истории про конкретную телесную угрозу, афроамериканцы выражали ощущение более абстрактной угрозы по отношению к ним

³⁷ Kapferer 1987: 165.

³⁸ Дандес 2003а: 76.

³⁹ Victor 1993: 50.

как к дискриминированной социальной группе⁴⁰. Другой пример подобной интерпретации мы находим в работе Джиллиан Беннетт о легендах про животных, например о «грудной змее», поселившейся в человеческом теле. Такие легенды, говорит Беннетт, становятся языком для описания болезни, способом визуализации болезни – *воплощенной метафорой*, которая позволяет рационализировать этиологию болезни и иногда эффективно лечить ее⁴¹.

Исходя из того что «городская легенда – это выразитель невыразимого», социологи Джоэль Бест и Джеральд Хориучи пытаются разобраться в истории с анонимными садистами⁴², которые якобы раздают детям на Хэллоуин яблоки с лезвиями внутри и отравленные конфеты. Страх перед этими злодеями в Америке 1970–1980-х годов был настолько велик, что детский ритуал хождения по домам и выпрашивания сладостей где-то сокращался, где-то отменялся, а в Калифорнии и Северной Каролине мешки с лакомствами, предназначенными для раздачи детям на Хэллоуин, даже проверяли с помощью рентгеновских лучей. Авторы исследования указывают на то, что легенда становится популярной в США в конце 1960-х – начале 1970-х годов, когда Америка переживала непопулярную войну во Вьетнаме, в стране происходили студенческие волнения, демонстрации и бунты в гетто, американцы столкнулись с новыми субкультурами и проблемой наркомании, и в это же время происходило разрушение традиционных для «одноэтажной Америки» соседских сообществ. Смутная тревога за детей, которые могут погибнуть на войне, стать жертвами городской преступности или наркоманами, соединилась с чувством утраты доверия к хорошо знакомым людям и нашла выражение в простом и понятном рассказе об анонимных злодеях, отравляющих детские лакомства на Хэллоуин. Городская легенда, таким образом, представляет собой форму ответа на социальное напряжение, становится альтернативой формулировке социальных требований (тому, что на английском называется *claims-making activity*): указывая на вымышленную угрозу, легенда помогает обществу справляться с реальной психологической проблемой – с тревогой, которая до появления легенды была неясной и недифференцированной.

Действием того же механизма, который мы называем *фольклорной артикуляцией*, социолог Джеффри Виктор объясняет популярность слухов о деятельности сатанинских сект, которые вызвали масштабную панику в сельской Америке в конце 1980-х годов. Он перечисляет факторы социальной и экономической депривации, которую испытывали жители сельской местности (закрытие предприятий, увеличение числа безработных и бедных, рост разводов, упадок доверия к традиционным институтам). Легенда о сатанинских сектах, говорит Виктор, стала выражением растерянности и страха, связанных с социально-экономической депривацией. На самом деле эта легенда говорит: «Моральному порядку нашего общества угрожают могущественные и загадочные силы зла, и мы теряем веру в способность наших институтов и властей справиться с ними»⁴³.

Однако городская легенда может не только заниматься фольклорной артикуляцией, то есть проговаривать невыговариваемое. Уже упомянутый Алан Дандес считал, что в некоторых случаях фольклорный текст становится символической реализацией невыполнимых и этически неприемлемых желаний аудитории. В таком ключе Дандес интерпретирует городскую легенду *Runaway Grandmother*. По сюжету этой легенды молодая семья едет в отпуск и берет с собой бабушку; в дороге бабушка внезапно умирает, что вынуждает семью отправиться в обратный путь; на обратном пути труп загадочным образом исчезает. Молодые американцы, считает Дандес, терпеть не могут все, что связано со старостью и смертью, они предпочли бы не заботиться о своих живых престарелых родственниках и избежать хлопот, связанных с похо-

⁴⁰ Turner 1993.

⁴¹ Bennett 1997.

⁴² Best, Horiuchi 1985.

⁴³ Victor 1993: 54–55.

ронами мертвых. Однако в реальности это желание невыполнимо и морально неприемлемо. Поэтому появляется сюжет, который его реализует в социально санкционированной форме городской легенды, где внезапная смерть бабушки и последующее чудесное исчезновение ее трупа избавляют молодых людей от неприятных забот и заодно от чувства вины⁴⁴.

Одним из частных случаев *фольклорной компенсации* является механизм «проективной инверсии», который, как считает Дандес, помогает группе избавиться от чувства вины. Например, в 1969 году в США распространяется легенда о том, что черные подростки будто бы кастрировали в общественном туалете белого мальчика. Дандес связывает популярность этой истории с общественной дискуссией о преодолении расовой сегрегации через новую систему распределения детей по школам. Исторически, говорит Дандес, белые кастрировали черных, но в легенде благодаря механизму проективной инверсии жертва и агрессор меняются местами: «В результате становится возможным перенести вину за преступление, которое хотели бы совершить белые, на их жертву – чернокожих»⁴⁵. Таким образом городская легенда помогает белым американцам преодолеть чувство вины как за прошлые преступления перед чернокожими, так и за враждебность, испытываемую по отношению к ним в настоящем.

В 1980–1990-е годы в США и Канаде распространяются очень известные российскому читателю слухи об иголках с ВИЧ, которые будто бы поджидают ни о чем не подозревающих людей в креслах кинотеатров и в телефонных автоматах. Американский фольклорист Дайан Голдстейн⁴⁶, исследуя этот сюжет, заметила, что, несмотря на то что официальный медицинский дискурс о ВИЧ предупреждал людей об опасности незащищенного секса с любым партнером, в том числе и постоянным, во всех вариантах легенды заражение происходит в общественном пространстве, а злодеем является анонимный чужак. Городская легенда – это своеобразное «сопротивление» современной медицине, которая предлагает справляться с опасностью непопулярными способами. Легенда изображает реальность такой, какой бы ее хотела видеть аудитория (опасны анонимные чужаки, а не тот, кто рядом), и в этом смысле она оказывает такое же компенсаторное действие, как и история о сбежавшей бабушке в интерпретации Дандеса.

Критика интерпретативного подхода

Ничего не приходит ниоткуда. Если явление существует, и не важно, социальное это явление или физическое, значит, существуют причины, благодаря которым оно возникает и которые поддерживают его существование. Несомненная заслуга интерпретативного подхода в том, что его сторонники заставили всех задуматься, почему те или иные городские легенды набирают популярность в определенной социальной ситуации. Однако результаты анализа, основанного на поиске «скрытого значения» легенды, часто оказываются весьма слабо верифицируемыми. Для Алана Дандеса, отца-основателя психоаналитического подхода в фольклористике, вопрос о доказательстве любой интерпретации «маловероятен, когда мы имеем дело с символическим материалом»⁴⁷. Однако время от времени язвительные критики все равно спрашивали: «А как вы будете доказывать свою интерпретацию?»

Кроме вопроса о прямых доказательствах, существенная часть критических работ касалась главной методологической операции сторонников этого подхода – гипотетического мостика между эмоциями сообщества и эмоциями конкретного представителя сообщества. Критики указывали, что исследователи на самом деле реконструируют надындивидуальное скрытое послание, которое не обязательно выводится из суммы всех скрытых посланий,

⁴⁴ Dundes 1971: 33–36.

⁴⁵ Дандес 2003а: 96.

⁴⁶ Goldstein 2004.

⁴⁷ Dundes 1971: 26.

зашифрованных в каждом акте исполнения легенды. В 1991 году Джиллиан Беннетт заметила, что, хотя современные легенды могут выражать желания и страхи тех обществ, в которых существуют, само наличие этих желаний и страхов у каждого *конкретного рассказчика* следовало бы доказать, а не рассматривать как нечто самоочевидное. У легенд могут быть и другие функции – в конце концов, люди, говорит Беннетт, цитируя другого автора, рассказывают истории, «когда им, черт возьми, этого хочется»⁴⁸.

Похожую мысль высказывает Билл Эллис. В 1994 году он обращается к американской подростковой легенде «Крюк», в которой действует некий маньяк с крюком вместо руки. Он внимательно изучает записи легенды, собранные в архиве университета Беркли, и приходит к выводу, что бесполезно искать «типичную версию» легенды, которую можно было бы считать вместилищем ее «скрытого значения». Ее не существует: напротив, «легенда заключает в себе ряд дискурсов, которые каждый исполнитель использует для своих собственных социальных нужд»⁴⁹. Вместо того чтобы приписывать легенде те или иные функции, следует спросить у самих носителей – зачем они ее рассказывают и слушают. Согласно исследованию Эллиса, хотя рассказчики этой легенды прямо сообщают, что слышат в ней «моральное предостережение» и чувствуют нечто «действительно страшное», рассказывают они ее обычно в ситуациях, когда этот страх ощущается как условный и ритуальный (посиделки у костра, посещение страшных мест). Значит, говорит Эллис, легенда выполняет в основном развлекательную функцию, а не выражает страх молодых девушек перед первым сексуальным контактом, как (естественно!) считал Алан Дандес.

Однако это замечание Билла Эллиса оставляет без ответа те вопросы, которыми задавались исследователи, работающие в рамках интерпретативного подхода. Существует немало «действительно страшных» историй, и все они в известном смысле в определенной ситуации могут развлечь, однако почему легенда о преследующем маньяке была так популярна именно среди американских (а не советских или гватемальских) подростков именно в 1960–1980-е годы? Переключение внимания исследователя с социальных функций сюжета на анализ коммуникативной ситуации, в которой этот рассказ происходит, оставляет совершенно нерешенным вопрос: а почему, черт побери, этот сюжет вообще возникает и становится популярным здесь и сейчас?

Общее неудовлетворение таким подходом создало два пути решения. Одни исследователи стали прилагать очень много усилий для изучения социального контекста, косвенными методами доказывая наличие в данной культуре плохо выражаемых страхов и скрываемых желаний. Такие усилия давали интересные результаты при анализе культур, где существовали или существуют до сих пор институты подавления прямых критических высказываний со стороны индивидов и, соответственно, возможности прямо высказать свои истинные желания сильно ограничены. Как правило, это исследования о распространении фольклорных текстов во время нацистской оккупации и целая плеяда работ о фольклоре во время советского Большого террора (но, к сожалению, в них исследователи обращали внимание в первую очередь на анекдот, а не на городскую легенду). Так, историк Роберт Терстон тщательно анализирует социальный контекст политического юмора во время Большого террора и доказывает, что, несмотря на аресты за анекдоты, их продолжали активно рассказывать, так как это распространение компенсировало страх и в страшной ситуации ожидания ареста выстраивало доверительные отношения между людьми⁵⁰.

Ко второму решению прибегли бывшие сторонники интерпретативного подхода, в середине 1990-х и начале 2000-х годов превратившиеся в яростных противников, и в первую

⁴⁸ Bennett 1991: 189.

⁴⁹ Ellis 1994: 68.

⁵⁰ Thurston 1991.

очередь Билл Эллис. Он в 2003 году написал, что применение такого подхода, где результат не фальсифицируется, а исследователи «не считали необходимым подтверждать наличие тех социальных страхов, которые легенда якобы выражает»⁵¹, значительно повредило исследованиям современной легенды в целом. Какой выход тогда видят противники интерпретативного подхода? Мы должны не анализировать текст легенды, а понять его вирусную природу, осознать, что заражаемся легендами и фейковыми новостями вне зависимости от содержания, и искать социальные причины такого заражения. Об этом – следующий раздел.

⁵¹ Ellis 2003: 91.

Меметический подход: легенда как вирус и возбудитель эмоций

С того момента, как Чарльз Дарвин написал «Происхождение видов», умы многих исследователей не покидает идея: а что, если социальная эволюция определяется логикой, близкой логике биологической эволюции? Что, если в развитии человеческой культуры играет существенную роль подобие закона естественного отбора, например выбор половых партнеров у людей строится по тому же «принципу гандикапа», как и размер хвоста у павлинов или красота голоса у певчих птиц? Этими вопросами занимаются исследователи в рамках «теории двойной наследственности», или «теории генно-культурной коэволюции», ставшей очень популярной в 1980-е годы. В 1981 году генетик Луиджи Кавалли-Сфорца публикует книгу «Культурная трансмиссия и эволюция: количественный подход», а через несколько лет появляется ставшая очень популярной работа антрополога Роберта Бойда и биолога Питера Ричардсона «Культура и эволюционный процесс»⁵², в которой подробно разбираются механизмы социального «эволюционного отбора» культурных практик. Бойд и Ричардсон показывают, что благодаря процессу научения возникает кумулятивный эффект культурного отбора: накопление изменений в социальных практиках происходит быстрее, чем генный отбор.

В 1976 году биолог Ричард Докинз в своей книге «Эгоистичный ген» проводит знаменитое сравнение: как гены запрограммированы воспроизводить себя (поэтому они и «эгоистичные»), так и в человеческой культуре культурная информация, минимальный элемент которой Докинз называет мемом, тоже стремится к воспроизведению и размножению себя. Гены и мемы переходят от носителя к носителю, могут быть изменены под воздействием внешних факторов и подвержены законам генетического/культурного отбора.

Применительно к текстам городских легенд и слухов этот тезис выглядит следующим образом. Интерпретативный подход предполагает, что люди распространяют легенды, потому что им важно передать друг другу некоторое «скрытое сообщение», которое легенда в себе содержит (именно поэтому так важно понять, *о чем* легенда говорит). Если мы уподобляем легенды мемам, то их «значение» для нас не важно – они распространяются, движимые слепым и «эгоистичным», по выражению Докинза, стремлением к самовоспроизводству, которое ограничивается законами естественного отбора.

Но какую объяснительную модель – если содержание легенды более не важно – предлагает эта новая исследовательская оптика? Представим себе умозрительно некоторую группу людей (например, офис какой-нибудь компании). В нашем мысленном эксперименте исследователь рассказал каждому сотруднику городскую легенду под видом факта. 100 % испытуемых узнали эту историю, однако спустя две недели, когда исследователь возвращается в офис, он обнаруживает, что, несмотря на то что это была одна и та же легенда, одни охотно ее рассказывали дома и на работе, сделали репост в социальных сетях и даже отказались от покупки определенного товара, если об опасности этого продукта говорилось в легенде. В то же время другие совершенно ничего не сделали с той информацией, которую им «слил» исследователь. Почему? Почему одни оказались восприимчивы к заражению мемом, или, если хотите, «вирусом» городской легенды, а мозг других оказался устойчив к подобному влиянию? Обратите внимание: какой бы ответ мы ни получили на вопрос «почему легенда стала распространяться», мы должны смотреть не на содержание мема, а на когнитивные особенности самих носителей – почему одни заразились, а другие нет? Дело в возрасте? образовании? гендере? цвете рубашек, наконец? Неудивительно, что при такой постановке вопроса в 1990-е и 2000-е

⁵² Cavalli-Sforza, Feldman 1981; Boyd, Richerson 1985.

годы происходит мощный «антропологическо-когнитивный поворот» и внимание исследователей переключается с изучения самого текста на исследование когнитивных особенностей, то есть происходит сдвиг от изучения скрытого послания легенды к наблюдению за поведением людей, которые рассказывают или не рассказывают подобные истории. Исследователи начинают активно обращаться к работам в области социальной психологии, эволюционной биологии и генетики, позволяющим описать, какой триггер (вне вопроса о содержании) «запускает» процесс передачи городской легенды или, в биологических терминах, «заражения» ею.

Вирус под названием «городская легенда»

С идеи о *психических микробах*, которые заражают своего носителя так, как и микробы биологические, начинает в 1908 году свою книгу «О природе внушения» известный психиатр и невропатолог Владимир Бехтерев:

В настоящую пору так много вообще говорят о физической заразе при посредстве «живого контагия» (*contagium vivum*) или так называемых микробов, что, на мой взгляд, нелишне вспомнить и о «психическом контагии» (*contagium psychicum*), приводящем к психической заразе, микробы которой хотя и не видимы под микроскопом, но тем не менее подобно настоящим физическим микробам действуют везде и всюду и передаются чрез слова, жесты и движения окружающих лиц, чрез книги, газеты и пр., словом, где бы мы ни находились, в окружающем нас обществе мы подвергаемся уже действию психических микробов и, следовательно, находимся в опасности быть психически зараженными⁵³.

В 2003 году в книге «Пришельцы, призраки и культы: легенды, которыми мы живем» американский фольклорист Билл Эллис, сам того не зная, практически цитирует идею Бехтерева о *психических вирусах*, уподобляя городские легенды «вирусам сознания» (*mind viruses*), а культуру того или иного сообщества – информационной системе, которую этот «вирус» захватывает. Как для Ричарда Докинза мем подобен гену, так и легенда подобна вирусу или сбою в системе, и поэтому ее содержание становится неважным: «вирус сознания» не обладает сам по себе социальным или культурным значением, которое может быть реконструировано, он распространяется просто как насморк – вне зависимости от веры людей в содержание легенды. В доказательство этого утверждения Билл Эллис приводит исследование (причем пересказывая его не вполне корректно), проведенное парижским Институтом по изучению слухов под руководством Жан-Ноэля Капферера⁵⁴. В 1991 году по Франции начали интенсивно распространяться анонимные листовки о том, что детские переводные картинки и татуировки с Микки-Маусом будто бы содержат ЛСД. Чтобы сделать татуировку, ее нужно было лизнуть, и, согласно городской легенде, таким образом наркодилеры распространяли наркотики среди детей. Опрос, проведенный этим институтом, показал, что, хотя в целом чем больше люди верят содержимому листовки, тем больше они склонны передавать ее дальше, зависимость между распространением истории и верой рассказчика в ее содержание не прямая: 26 % от числа тех, кто не поверил листовке, тем не менее обсуждали ее с другими, а 8 % от числа не поверивших даже распространили саму листовку дальше. Причины такого поведения автор исследования Капферер видит в том, что «получатели» вируса ищут подтверждения своим сомнениям – в ту или иную сторону – и поэтому обсуждают с другими сомнительную инфор-

⁵³ Бехтерев 1908.

⁵⁴ Kapferer 1993.

мацию. Таким образом, фактором, способствующим распространению, становится не только вера в достоверность информации, но и сомнение со стороны «реципиента».

Вирус городской легенды, согласно концепции Билла Эллиса, сначала распространяется взрывообразно, а потом «зараженная» им социальная группа начинает вырабатывать «анти-тела» – фольклорные тексты, опровергающие или высмеивающие легенду, или «антилегенды». Сама же легенда (как и биологический вирус), столкнувшись с такими контратаками, выбирает то, что биологи называют «стабильной эволюционной стратегией», то есть продолжает свое существование в формах, защищающих ее от возможных нападков. Всегда найдутся те, кто готов оспорить легенду, указывающую на ту или иную «реальную» опасность, как глупую и лживую. Но вряд ли кто-то станет с аналогичными претензиями нападать на тот же самый сюжет, поданный в форме заведомо вымышленной развлекательной истории. Так, следуя «стабильной эволюционной стратегии», легенда об украденной почке, ходившая сначала в виде предупреждений о реальной угрозе, трансформировалась в сюжеты комиксов, сериалов и пародий и в таком виде продолжает благополучно существовать в информационной системе.

Survival machine: как выживает городская легенда

В 1951 году американский фантаст Роберт Хайнлайн пишет фантастический роман «Кукловоды», наделавший много шума в Штатах. В этом романе пришельцы с Титана захватывают людей и паразитируют на них (в буквальном смысле). Но взамен они убивают в тех людях, кто восприимчив к паразитам, агрессию и внушают им повышенное стремление к кооперации, за счет чего пришельцы очень быстро распространяются по Земле. Возмущенная (и восторженная) критика писала о том, что малозаметные слизняки, поработавшие людей, – это метафора коммунистических идей, вирусно захватывающих Америку. Городская легенда в логике Билла Эллиса – это тоже такой пришелец, который стремится поработить людей – своих «носителей». Главная ее задача – заставить их распространять себя (точно так же как и у «эгоистичного гена» Докинза главная задача – воспроизвести себя).

Если легенда распространяется не благодаря содержанию, в которое верят, тогда из-за чего? В легенде, кроме содержания (то, что Алан Дандес назвал собственно text), есть еще и texture – фонетика, фразеология, стиль и другие элементы, относящиеся к строению легенды (классический формалист texture назвал бы *формой*)⁵⁵. «Встроенные» в «текстуру» свойства легенды, которые заставляют своего носителя пересказывать именно этот вариант, Билл Эллис называет «механизмом для выживания» (survival machine). Как пирожок говорил кэрролловской Алисе «съешь меня», так и *механизм выживания* городской легенды говорит слушателю: «это отличная история, расскажи ее другому». Один из авторов этих строк писал диссертацию об анекдотах о Штирлице, появившихся после выхода на экраны фильма «Семнадцать мгновений весны» (1973). Исследование корпуса текста (1000 единиц) показало, что люди охотнее и быстрее пересказывают анекдоты, чья длина (учитывая только неслужебные слова) варьируется в промежутке между семью и девятью словами: «Штирлиц подумал. Ему понравилось и он подумал еще». Работает эволюционный «принцип экономии усилий»: на длинный анекдот «носитель мема» (то есть рассказчик анекдота) тратит слишком много усилий (во-первых, в процессе запоминания, а во-вторых, в процессе пересказа), и поэтому такой анекдот проигрывает эволюционную гонку⁵⁶. Содержание, как мы видим из этого примера, не играет никакой роли при принятии «носителем» решения, нужно ли передавать анекдот дальше или нет. «Механизм для выживания» в данном случае предписывает текст анекдота сокращать.

⁵⁵ Dundes 1964, цит. по: Oring 2014: 466.

⁵⁶ Архипова 2013: 76–80.

Следовательно, эволюционный отбор успешных городских легенд обеспечивается механизмом выживания, который делает текст более коротким, более удобным, более веселым или более страшным для носителя. Но за счет чего создается механизм выживания? Откуда он знает, что предпочтут носители?

Городская легенда как результат эволюционной гонки

И тут мы подходим к очень важному логическому повороту в «меметических исследованиях». Если мы не понимаем из содержания легенды, почему носители предпочитают ту или иную версию, не сможем ли мы понять это, проанализировав поведение носителей? Конечно, для проведения таких исследований в реальности требуется всего ничего: нужна либо огромная база данных, где разные культуры описываются по одним и тем же параметрам (так называемая кросс-культурная база), либо лаборатория и эксперимент.

Помните ли вы сказку «Морозко» – о злой мачехе и доброй падчерице, которая известна более чем в девятистах этнических версиях и является самой распространенной волшебной сказкой⁵⁷ (обойдя по этому параметру «Золушку»)? Несколько лет назад один из авторов этих строк вместе с фольклористом Артемом Козьминым задались вопросом – а зависят ли варианты сюжета от какого-нибудь из предпочтений рассказчиков? Выяснилось, что такие параметры есть, но они связаны не с моралью сказки, а с тем, как описывается вознаграждение героини за ее доброту. Для культур, где исповедуются авраамические религии (в первую очередь христианство), с большой вероятностью в качестве награды появится физическая трансформация облика (девушка становится красавицей, сияет, как солнце, у нее волосы, как чистое золото, изо рта падают розы). Наличие в данной культуре религиозного учения о символическом духовном перерождении как жизненной цели заставляет рассказчика акцентировать в сказке именно этот вариант награды – видимо, потому что ему это нравится. Если же этническая группа, у которой записан текст, придерживается более архаических (не авраамических) верований, то физическая трансформация там непопулярна, а рассказчики предпочитают конец истории, где герой получает материальную награду: драгоценности, волшебные предметы или хорошего мужа⁵⁸.

Конечно, такие исследования возможно сделать для сказки, потому что существует огромная кросс-культурная база Мёрдока⁵⁹, описывающая разные культуры по формальным параметрам, и есть указатели сказочных сюжетов, из которых мы знаем, какой вариант сказки кто и когда рассказывал в каждой этнической группе. Но для городской легенды такие исследования сделать пока невозможно – из-за отсутствия соответствующих баз. Но можно пойти другим путем и провести контролируемый эксперимент. Именно это решили сделать психологи из университетов Стэнфорда и Дьюка Крис Белл, Чип Хит и Эмили Стенберг⁶⁰. Они тоже задались вопросом: почему городские легенды и слухи (а также фейковые новости), которые они называют мемами, так часто становятся успешными среди своих носителей? Авторы исследования считают, что легенды не отражают эмоции людей по поводу «трех С» (crisis, conflict, catastrophe), как это утверждается в рамках интерпретативного подхода, а, наоборот, производят эмоции, причем и положительные и отрицательные. Соответственно, мемы имеют успех, потому что успешно проходят эмоциональный эволюционный отбор. Для доказательства своей «теории эмоционального отбора» Крис Белл и его коллеги провели серию экспериментов, в ходе которых вниманию трех групп испытуемых было предложено три варианта популярной

⁵⁷ Roberts 1994.

⁵⁸ Подробнее см.: Архипова, Козьмин 2009.

⁵⁹ Мёрдок 2004.

⁶⁰ Heath, Bell, Sternberg 2001.

городской легенды о банке с газировкой, в которой некто находитдохлую крысу. Эти три варианта различались по степени отвратительности: если в облегченной версии потребитель обнаруживал крысу по странному запаху из банки, то в наиболее отвратительной версии крыса попадала ему в рот вместе с напитком. Большинство испытуемых выразили готовность распространять именно наиболее отвратительную версию. Данные этого эксперимента были подтверждены анализом сайтов-коллекторов городских легенд: выяснилось, что чем больше «отвратительных мотивов» содержит текст, тем на большем количестве сайтов он оказывается. Спустя тринадцать лет шведские психологи решили проверить эту идею. Их эксперимент с городской легендой подтвердил теорию эмоционального отбора мемов⁶¹.

Но почему способность пробуждать эмоции оказывается эволюционным преимуществом легенды? Потому что успешные легенды с помощью такого свойства способствуют образованию социальной связи между людьми, которые эти эмоции разделяют. По сути, Крис Белл и коллеги экспериментально подтвердили наличие в обществе «социального клея», о котором писал социолог Эмиль Дюркгейм в начале XX века (правда, Дюркгейм говорил, что таким свойством обладают коллективные ритуалы).

Но возможно, за репостами и пересказами слухов стоят и другие психологические механизмы, не менее важные и не менее древние. В 2017 году исследователи из Массачусетского технологического университета Соруш Восоши, Деб Рой и Синин Арал проанализировали более 126 тысяч цепочек ретвитов («каскадов»), содержащих правдивые новости и фейковые, трех миллионов пользователей за одиннадцать лет наблюдений. Их результаты были ошеломляющими: статья вышла в Science – самом престижном научном журнале. Статистический анализ показал: для того чтобы дойти до 1500 пользователей, настоящим новостям требуется примерно в шесть раз больше времени, чем фейковым. И в двадцать раз быстрее фейковые новости дойдут до десятой по «глубине» цепочки ретвитов. В целом у фейковой новости шанс быть перепощенной на 70 % процентов выше, чем у настоящей. При этом наибольшей скоростью распространения и проникающей способностью обладают фейковые новости на политические темы или связанные с темой катастроф.

Но самый важный (для нас) вывод этого исследования – в другом. Его авторы говорят, что желание перепостить новость связано со стремлением людей к новизне, и это стремление настолько сильно, что с легкостью преодолевает сомнения по поводу «истинности – ложности». Кроме критерия новизны (novelty), на распространение фейковых новостей влияет еще и второй фактор – сила негативных эмоций. Чем сильнее негативные эмоции, которые вызывает фейковая новость (авторы измеряли «силу эмоций» по количеству комментариев, типа «ужас», «отвратительно»), тем больше вероятность, что ее перепостят. Эти результаты прекрасно коррелируют с теорией «эмоционального отбора» Криса Белла (хотя авторы обеих статей не читали друг друга).

Возможно, стремление распространять легенды и фейковые новости – это следствие эволюционного отбора? В ходе эволюции Homo sapiens в обществе растет навык кооперации и внимание к предупреждениям соплеменников об опасности: «Внимание, за тем холмом голодный лев». Эволюционный выигрыш, если ты последовал предупреждению и не был съеден, большой. Однако если это был розыгрыш, ничего особо страшного (кроме разбитой физиономии) не случится. Поэтому люди делятся самыми странными слухами и легендами по принципу: «А вдруг это правда и тогда я, первый предупредивший об опасности, – молодец».

Теория эмоционального отбора и теория важности нового знания предполагают, что распространение слухов и городских легенд есть следствие эмоциональных и когнитивных навыков, приобретенных в ходе эволюционной гонки. Однако мы не должны игнорировать тот факт, что даже при таком взгляде на трансмиссию фольклорных текстов очевидно, что люди распро-

⁶¹ Eriksson, Coultas 2014.

страняют слухи и легенды с разной готовностью. От чего могут зависеть личные предпочтения, когда ты думаешь – репостить или нет такой текст: «Максимальный репост!!! В кустах нашли ребенка с вырезанной почкой...»? Относительно недавно социальные психологи Роланд Имхов и Пиа Каролайн Лэмберти⁶² провели серию экспериментов, в ходе которых запускали фейковые новости и конспирологические слухи в группы подопытных, а затем отслеживали, кто эти сюжеты распространяет. Исследователи пришли к выводу, что триггером распространения является запрос потенциального рассказчика на «уникальность». Те из подопытных, кто хотел «быть особенным», то есть стремился привлекать всеобщее внимание, но не чувствовал себя достаточно успешным в этом (не писал популярных постов, не мог похвалиться хорошей работой), гораздо активнее распространяли броские тексты, не задумываясь над их истинностью.

На страницах этой книги читатель еще неоднократно встретится с экспериментами когнитивных психологов, которые в течение последних двадцати лет ставили своей задачей понять, как люди распространяют конспирологические тексты (и, соответственно, городские легенды, в которые эта конспирология «завернута», как конфетка в обертку). О них мы будем говорить подробно в главах 2 и 3, а здесь мы бы хотели обратить внимание на крайне важное явление, обнаруженное в экспериментах: можно искусственно (правда, на очень непродолжительное время), за счет снижения чувства контроля, вызвать у людей стремление объяснять случайный набор фактов «теорией заговора»⁶³. Другими словами, когнитивистам удалось воспроизвести ситуацию, благоприятствующую потенциальному распространению слухов и легенд.

Критика меметического подхода

Сторонники меметического подхода уподобляют городские легенды биологическим сущностям и, исходя из этой аналогии, утверждают, что стремление воспроизводить себя является имманентным свойством легенд. «Мем» в меметической теории ведет себя как самостоятельная сущность: им двигает слепое стремление к размножению, а люди, сами того не ведая, являются инструментами этого размножения. Для сторонников меметического подхода не важно, почему та или иная история вообще однажды появляется. Тем более они не стремятся понять, почему это происходит в определенное время и в определенном месте.

Вспомним, как теория «эмоционального отбора» объясняет распространение легенды про кока-колу с крысой внутри. Как и многие другие психологические теории, она неявно предполагает существование некоторой общей «человеческой природы»: люди устроены так, что стремятся распространять истории, вызывающие наиболее сильные эмоции. Между тем представления об отвратительном, то есть набор явлений и ситуаций, вызывающих соответствующую эмоцию, могут сильно меняться от одной культуры к другой. Где-то не вызывает отвращения крысиный хвост, а где-то никого не волнуют банки с газировкой. Даже в рамках одной и той же современной американской культуры в одном контексте оказывается более успешной история о крысе в банке с колбой, а в другом – не менее отвратительная история о поваре из этнического ресторана, который добавляет в соус свою зараженную сперму.

Известные исследования в русле меметического подхода базируются, как правило, не на анализе живого распространения, а на анализе, сделанном в условиях лабораторного эксперимента. Когда же мы выходим за пределы лаборатории, то по-прежнему ищем естественные триггеры, которые запускают легенды. В условиях лаборатории этим триггером становится действие экспериментатора, который, например, вызывает у подопытных чувство потери кон-

⁶² Imhoff, Lamberty 2017.

⁶³ Galinsky, Whitson 2008.

троля, а вот в реальных условиях выяснение *причин существования легенды* вне анализа социального контекста невозможно.

Операциональный подход: как воздействует легенда

В 1994 году политическая элита африканской страны Руанды, почти сплошь состоящая из представителей народа хуту, призвала устроить геноцид в отношении тутси – второй основной народности в республике. Масштабы последующей катастрофы были огромны, по разным источникам погибло от полумиллиона до миллиона тутси. В убийствах, избиениях и изнасилованиях участвовали и армия, и вооруженная милиция, но больше всего нападений было совершено гражданскими лицами. Внезапно взяв в руки мачете, мирные крестьяне шли резать соседей или участвовать в «праздниках изнасилования». Спустя двадцать лет экономист Дэвид Янагизава-Дротт решил выяснить⁶⁴, что повлияло на их поведение так сильно. Руандийский геноцид начался с того, что главная радиостанция начала называть тутси «вредителями», «тараканами» и «убийцами» (поводом для таких обвинений послужил сбитый самолет президента). Призывы к «убийству этих насекомых» поддерживались рассказами о том, как тутси только и ждут удобного момента, чтобы напасть на соседей-хуту, как они отравляют детей хуту и продают их на органы. Однако Руанда – горная страна, и хотя радио – это основной способ распространения новостей, однако далеко не все деревни находятся в зоне приема радиоволн. Янагизава-Дротт сделал карту покрытия руандийских деревень радиоволнами и выделил три категории: деревни, которые очень хорошо принимали радиоволны, деревни, в которых радио не ловилось, но которые находились рядом с теми деревнями, в которых был прием, и деревни, которые находились далеко от любых точек приема радиоволн. Далее он сравнил все три группы с количеством убийств тутси. Ответ был не самым тривиальным. Народное ополчение тех деревень, в которых радиоприемники ловили передачи достаточно хорошо, убивало на 7 % больше, чем в глухомани, однако жители из второй группы деревень (где радиосигнал не принимался, но рядом был большой поселок с радиоточкой) убили гораздо больше людей – на 23 %. Причина этого – в том, что жители снабженных радио деревень, услышав призывы убивать тутси, при общении со своими друзьями и родственниками из соседних поселков передавали им эти новости. Однако они не просто пересказывали государственную пропаганду, а подтверждали ее ссылками на свои страхи и рассказами про то, какие тутси негодяи и воры. Слухи и легенды о страшных врагах, передаваемые в режиме неформальной коммуникации (friend-of-a-friend), усиливали пропаганду, оправдывали нарушение моральных норм и легитимизировали право на насилие.

Такие случаи не единичны. В марте 1994 года разъяренная толпа в гватемальском городе Сан-Кристобаль до полусмерти избивает ни в чем не повинную американскую туристку⁶⁵. Летом 2018 года жители небольшого мексиканского города Акатлан сжигают двух мужчин, приехавших за покупками из соседнего города⁶⁶. Причиной насилия в обоих случаях послужила классическая городская легенда о краже детей на органы (organ theft legend), которая в первом случае распространялась устно и через публикации в местной прессе, а во втором – через WhatsApp.

Городские легенды многим кажутся забавными историями, которые способны вызвать веселый смех на вечеринке или ритуально напугать кого-то во время Хэллоуина. Но, как следует из приведенных выше примеров, они не всегда так невинны. Городские легенды могут быть очень опасными, поскольку в условиях паники очередной пересказ «достоверной» истории может подтолкнуть человека или группу людей к агрессии. Есть большое количество исследователей, которых не очень волнуют вопросы о том, почему возникают истории об

⁶⁴ Yanagizawa-Drott 2014.

⁶⁵ Campion-Vincent 2005a: 21–23.

⁶⁶ <https://www.bbc.com/news/world-latin-america-46145986> (дата обращения 23.07.2019).

отравленных джинсах или какие эволюционные механизмы в поведении человека отвечают за распространение таких историй. Однако для этих исследователей важен вопрос, *как* слухи и городские легенды воздействуют на социальную реальность и меняют ее. Совокупность работ, изучающих *операционные возможности* городской легенды в воздействии на действительность, мы назвали «операциональным подходом». Под таким «зонтом» мы объединили два направления исследований. Первое из них – это исследование феномена моральной паники социологами, второе – это открытый фольклористами эффект *остенсии*. Ниже мы кратко разберем основные находки, сделанные исследователями обоих направлений, и покажем, чем они важны для изучения советских легенд.

Городская легенда как топливо моральной паники

Милая история о том, как старушка в забывчивости засунула своего кота в микроволновку, чтобы высушить его, вряд ли может привести к массовой агрессии. Тогда в какой ситуации городские легенды становятся опасны и почему они провоцируют насилие?

Ответ, который дают социологи, заключается в следующем. Тревога внутри человеческого сообщества – это вещь естественная. Однако иногда, вместо того чтобы искать реальную проблему, которая является причиной этой тревоги, члены сообщества сосредотачиваются на угрозе, якобы исходящей от этнической или социальной группы. Причем эта группа может быть реально существующей (евреи, хиппи) или вымышленной (например, ведьмы, заключающие договор с Люцифером).

Ощущение «врага рядом с нами» провоцирует панику, и на начальных этапах паники в обществе формируется консенсус по поводу источника опасности и серьезности угрозы: «Максимальный репост!!! Группы смерти убивают наших детей». Обнаружение источника опасности, с одной стороны, усиливает тревогу («они среди нас и завтра могут сделать это снова»), но с другой стороны, в перспективе помогает от нее избавиться, поскольку дает возможность действовать («мы знаем, кого нужно уничтожить или изгнать, чтобы снова почувствовать себя в безопасности»), что, в свою очередь, создает иллюзию контроля над ситуацией. Для предупреждения друг друга о новой угрозе члены сообщества активно обмениваются городскими легендами и слухами. Так общество создает новый *моральный консенсус* по поводу источника опасности, которая грозит обществу. Отсюда и название – *моральная паника* (moral panic).

Моральная паника не способствует выяснению реальных причин тех или иных социальных проблем. Вместо этого энергия общества направляется на борьбу с девиантом – воображаемым врагом. Например, в российском обществе 2016 года обсуждение трагедии – нескольких подростковых самоубийств – свелось не к поиску реальных причин этого явления, а к борьбе с анонимными интернет-злодеями, будто бы ответственными за все подростковые суициды, происходящие на территории страны, и с интернетом в целом (в частности, звучали призывы «пускать в интернет» по паспорту с четырнадцати лет). С этого началась паника по поводу так называемых «групп смерти» в социальных сетях. При этом попытки родителей и учителей предостеречь детей от этой опасности неизменно приводили к росту интереса школьников к «группам смерти». Моральная паника, таким образом, не только провоцирует агрессию, но и подменяет реальные причины проблем воображаемыми⁶⁷.

Понятие моральной паники в 1970-х годах впервые было использовано социологом Стивенем Коэном, который изучал страхи английского общества по поводу молодежных группировок модов и рокеров (Mods и Rockers)⁶⁸. Агентом моральной паники, с точки зрения Коэна, стали британские СМИ – именно они рассказывали обывателям о том, как опасны молодеж-

⁶⁷ См. подробнее: Архипова и др. 2017.

⁶⁸ Cohen 2011.

ные субкультуры. После того как теория Коэна получила широкое распространение, вопрос о том, кто является агентом, провоцирующим моральную панику, стал очень важен. Всегда ли это СМИ?

Социологи Эрик Гуд и Найман Бен-Йегуда выделили три типа агентов, которые могут спровоцировать моральную панику⁶⁹. Первая, «низовая модель» (grassroots model) предполагает, что моральная паника идет «снизу вверх» и возникает спонтанно как ответ на некоторый социальный стресс. Сначала страх перед реальной или воображаемой угрозой находит выражение в легендах и слухах, и только затем в дело вступают медиа, роль которых, по мнению теоретиков «низовой модели», вторична: они *«только усиливают пламя, но не зажигают огонь»*⁷⁰. Уже упоминаемые Бест и Харучи, анализируя панику о лезвиях в яблоках, которые анонимные злодеи раздают на Хэллоуин детям⁷¹, тоже считают ее причиной «низовую» тревогу среди взрослых, разрушение соседского сообщества, рост детской наркомании и другие страхи американского общества 1960–1970-х годов. Эта тревога выражалась в слухах и легендах, которые только потом попали в СМИ и естественным образом усилили ее.

Во второй, элитистской⁷² модели (the elite-engineered model) паника является результатом целенаправленных и вполне сознательных действий политической элиты, которая нуждается в создании мнимой «угрозы», как правило, для отвлечения общества от реальных социальных проблем, решение которых может угрожать ее интересам. Успех паники обеспечивается тем, что элита располагает мощными ресурсами в виде ведущих СМИ и государственных институтов. Эта модель исходит из представлений о всемогуществе элит и тотальной манипулируемости аудитории⁷³. Самый известный анализ, сделанный в рамках элитистской модели, – это анализ паники по поводу уличного хулиганства в Англии, его авторы – Стюарт Холл и его коллеги. По их мнению, паника по поводу уличных нападений была инициирована элитой и служила для того, чтобы отвлечь внимание публики от экономической рецессии и общего кризиса британского капитализма. Как сторонники левых политических взглядов, Холл и его коллеги полагают, что капиталистическое государство вообще всегда так делает – защищает свои экономические интересы, отвлекая внимание масс от решения насущных проблем.

В третьей модели (interest group model) паника исходит от «заинтересованных групп», в роли которых выступают различные профессиональные ассоциации, ангажированные журналисты, религиозные группы, общественные движения, образовательные институты и т. п. Распространяя пугающие истории о воображаемой угрозе, активисты заинтересованной группы пытаются привлечь внимание общества к проблеме, в реальность которой они искренне верят. При этом успешное продвижение моральной повестки автоматически влечет за собой повышение символического статуса и материального положения заинтересованной группы. Так, например, латиноамериканские и европейские коммунисты могли искренне верить в реальность слухов и легенд о том, что в США существует тайная преступная организация, похищающая латиноамериканских детей «на органы»⁷⁴. Однако, принимая активное участие в разжигании паники, основанной на этих слухах, коммунисты зарабатывали себе политические очки: их обличения американского капитализма получали, благодаря таким историям, дополнительное обоснование. Поэтому при анализе подобных ситуаций, по мнению Гуда и Бен-Йегуды, ключевым является вопрос *qui bono* («кому выгодно»).

⁶⁹ Goode, Ben-Yehuda 1994.

⁷⁰ Ibid.: 56.

⁷¹ Best, Horiuchi 1985.

⁷² Hall et al. 1978.

⁷³ Goode, Ben-Yehuda 1994: 62.

⁷⁴ Campion-Vincent 2005b.

Гуд и Бен-Йегуда полагают, что «низовая модель» является необходимым условием для возникновения моральной паники, поскольку ни политики, ни медиа, ни общественные активисты не могут сформировать ощущение угрозы там, где его изначально не было. С другой стороны, эти массовые страхи и тревоги обычно остаются довольно неясными и смутными без действий политиков, журналистов и общественных активистов, которые их публично артикулируют. Таким образом, «grassroots обеспечивают топливо для моральной паники, активисты отвечают за ее фокус, интенсивность и направление»⁷⁵, а элиты могут использовать ее в своих интересах.

Теория о трех агентах моральной паники крайне важна для понимания того, как городские легенды влияли на события в России в последние два века. Рассмотрим два случая. В 1830 году в Российскую империю пришла холерная эпидемия, начались холерные бунты, приведшие к гибели большого количества людей. Их триггером стало массовое распространение слухов о том, что официальное объяснение болезни – всего лишь прикрытие: либо власти, врачи, военные хотят убить (например, отравить мышьяком) «лишних» в государстве людей, либо болезнь – дело рук «польских агентов», а иногда и евреев. Городские легенды, рассказывающие об этом, распространялись на уровне grassroots, как сказали бы Бен-Йегуда и Гуд: государство отчаянно боролось с этими слухами. Император Николай I лично приказал сыскать мелкого чиновника, который в своем письме коллеге пересказал страшные петербургские слухи⁷⁶. За распространение подобных историй следовало серьезное наказание: в этом случае элита боролась с моральной паникой, идущей «снизу», и относительно успешно. Спустя 120 лет, в 1950–1952 годах, в СССР происходит заметный рост антисемитских настроений (более подробно см. об этом на с. 341), приведший, как мы знаем, к «делу врачей» 1953 года. Но еще за год и за два до этого в советской стране рассказываются истории, что евреи добывают кровь из детей для омолаживания⁷⁷, отравляют воду в школах и прививают болезни под видом вакцин от туберкулеза⁷⁸, потому что хотят убить «наших детей». Кое-где звучат призывы к расправе и даже начинаются погромы. Моральная паника, идущая от grassroots, никакого одобрения властей не встречала: как мы знаем из спецсообщений КГБ, до 1953 года такие слухи преследовались как антисоветские, а их распространители довольно сурово наказывались. Но все изменилось 13 января 1953 года, когда в главной советской газете «Правда» была напечатана печально известная статья «Подлые шпионы и убийцы под маской профессоров-врачей», в которой группу кремлевских врачей, в основном еврейского происхождения, обвинили в том, что они, работая на американскую разведку, неправильным лечением убили члена Политбюро Жданова и умышленно вредили другим высокопоставленным пациентам. Этой статьей элита в лице товарища Сталина возглавила моральную панику. В результате слухи о том, что чьей-то соседке врач-еврей прописал аспирин, внутри которого оказалась проволока, или что где-то детям врач-еврей под видом прививки против туберкулеза сделал «прививку рака», получили поддержку власти, что легитимизировало любые агрессивные действия по отношению к евреям.

Мы видим, что в обоих случаях агентами, изначально распространяющими слухи и легенды, были люди вне институтов, grassroots. Однако во втором случае элита моральную панику возглавила. Статус слухов в этот момент радикально изменился – они превратились в важную информацию, «одобренную сверху» и, соответственно, способную оказывать еще более разрушительное воздействие.

⁷⁵ Goode, Ben-Yehuda 1994: 70.

⁷⁶ ГАРФ. Ф. 109. Оп. 6. Д. 499. 8 л.

⁷⁷ Шапорина 2011: запись в дневнике от 20 июня 1950 года.

⁷⁸ Спецдонесение из Вильнюса, июнь 1952 года. ЛСА. Ф. К-1. 44. 4.

Теория остенсии: как прожить легенду

Одновременно с социологами, изучающими моральные паники, вопросом о воздействии легенды на человека занимались фольклористы Линда Дег, Эндрю Важони и Билл Эллис, которые в 1980-х годах на материале городских легенд разработали концепцию *остенсии*⁷⁹. В самом общем смысле термин «остенсия» обозначает ситуацию, когда фольклорный текст влияет на реальное поведение людей. Исследователи выделили несколько форм такого влияния: от истолкования непонятных событий в категориях фольклорного сюжета до попытки воплотить его в жизнь.

Предельной, самой «сильной» формой воздействия фольклора на реальность является «собственно остенсия» (*ostension itself*): человек рассказывает легенду (или любую другую фольклорную историю) не словами, а действиями, то есть буквально воплощает ее в жизнь. Как правило, такое происходит, когда тот или иной сюжет достаточно долго и интенсивно циркулирует в обществе, причем распространяется не только по каналам устной неформальной коммуникации, но и получает медийную поддержку. Широко известные случаи «собственно остенсии» связаны с легендами и слухами о сатанистах. Когда такие рассказы достигают определенной степени популярности, находятся люди (как правило, это подростки), которые решают сами стать «сатанистами» и воплощают в жизнь те «кровавые ритуалы», о которых рассказывают легенды. Линда Дег и Эндрю Важони в качестве примера такой остенсии приводят действия американских подростков, которые, находясь под сильным впечатлением от историй о легендарном маньяке Чарльзе Мэнсоне, пытались подражать ему и нападали на людей, действуя в точности по его сценарию.

Однако случаи чистой остенсии очень редки. Гораздо чаще мы имеем дело с *псевдоостенсией*. Под этим термином американские фольклористы понимают ситуацию, когда фольклорный сюжет (точнее, всеобщая вера в его реальность) используется в каких-то корыстных целях, часто для того, чтобы совершить преступление и остаться при этом безнаказанным, свалив вину на воображаемых злодеев, о которых рассказывает легенда. Во время циркуляции в США слухов об анонимных садистах, подкладывающих лезвия и яд в лакомства, которыми на Хэллоуин угощают детей, двое малышей действительно погибли во время праздника. В 1970 году в Детройте пятилетний Кевин Тостон съел конфетку с героином, а в 1974 году в Техасе такая же судьба постигла Тимоти Брайена после конфеты с цианидом⁸⁰. Однако проведенное расследование в обоих случаях показало, что убийцами были не анонимные злодеи с улицы. Опасность, увы, поджидала детей дома. В одном случае ребенок случайно нашел в доме дяди запасы героина и попробовал его (торговлей занимались то ли дядя, то ли отец мальчика), а семья, желая скрыть факт наркоторговли, спрятала пакетик с героином в яблоке и свалила все на хэллоуиновских злодеев. Вторым случаем еще более примечателен: мальчика отравил цианидом отец, желая получить страховку (жизнь мальчика была застрахована), а после совершения убийства сообщил, что его ребенок был отравлен теми самыми злодеями, которые отравляют и калечат доверчивых детей каждый Хэллоуин. Как мы видим, в обоих случаях преступления почти удались, потому что вера в анонимных детоубийц была очень сильна, на что преступники и рассчитывали. Другой, современный пример псевдоостенсии: на волне паники в России в 2016–2017 годах по поводу «групп смерти», где некие «кураторы» якобы доводят детей до самоубийства, появились мошенники, которые стали вымогать у младшеклассников деньги, представляясь теми самыми «кураторами».

⁷⁹ Dégh, Vázsonyi 1983; Ellis 1989.

⁸⁰ Подробный разбор обоих случаев можно найти здесь: <https://www.snopes.com/fact-check/halloween-non-poisonings/> (дата обращения 02.08.2019).

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.