

Алан Дандес

ФОЛЬКЛОР:
семиотика
и/или психоанализ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Отделение историко-филологических наук

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
Институт высших гуманитарных исследований
Центр типологии и семиотики фольклора





ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ФОЛЬКЛОРУ
И МИФОЛОГИИ
ВОСТОКА

СЕРИЯ
ОСНОВАНА
в 1969 г.

Семиотика
фольклора

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Е.М.Мелетинский (председатель),
С.Ю.Неклюдов,
Е.С.Новик,
Б.Л.Рифтин

Алан Дандес

**ФОЛЬКЛОР:
семиотика
и/или психоанализ**

Сборник статей

Москва

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН

2003

УДК 390
ББК 82
Д17



Данное издание выпущено
в рамках проекта "Translation Project" при поддержке
Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия
и Института «Открытое общество» — Будапешт

Алан Дандес. Статьи разных лет, 1962–1998

Перевод с английского

*А.С. Архиповой, А.И. Давлетшина, А.В. Козьмина,
М.С. Неклюдовой, А.А. Панченко*

Комментарии

*А.С. Архиповой, А.И. Давлетшина, А.В. Козьмина,
А.А. Панченко, С. Грэхема*

Редактор издательства

С.В. Веснина

Дандес Алан

Д17

Фольклор: семиотика и/или психоанализ : Сб. ст. / Алан Дандес :
Пер. с англ. ; Сост. А.С. Архипова. — М. : Вост. лит., 2003. —
279 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока : Осн.
в 1969 г. / Редкол. : Е.М. Мелетинский (пред.) и др. Семиотика
фольклора). — ISBN 5-02-018379-2 (в обл.).

В сборник статей известного американского фольклориста и антрополога Алана Дандеса вошли исследования разных лет (с 1962 по 1998 г.), посвященные семиотическим, структуралистским и психоаналитическим подходам к изучению как традиционного, так и современного фольклора: работы по структуре сказок, детских игр, происхождению циклов анекдотов (в том числе и политических), городских легенд и проч.

ББК 92

© А.С. Архипова, составление, 2003
© Российская академия наук и Издательская фирма
«Восточная литература», серия «Исследования
по фольклору и мифологии Востока», подсерия
«Семиотика фольклора» (разработка, оформление),
1969 (год основания), 2003

ISBN 5-02-018379-2

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока», выпускаемая Издательской фирмой «Восточная литература» РАН с 1969 г., знакомит читателей с современными проблемами изучения богатейшего устного творчества народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ некоторых памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительно-типологического и чисто теоретического характера, в которых важные проблемы фольклористики и мифологии рассматриваются не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других, соседних регионов.

В предлагаемом вниманию читателя сборнике представлены статьи известного американского фольклориста и антрополога Алана Дандеса, посвященные структуре вербального и невербального фольклора, а также теоретическим дискуссиям и общим вопросам эволюции фольклора.

Книги, ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

В.Я. Пропп. Морфология сказки. 2-е изд. 1969.

Г.Л. Пермяков. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). 1970.

Б.Л. Рифтин. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). 1970.

Е.А. Костюхин. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. 1972.

Н. Рошьяну. Традиционные формулы сказки. 1974.

П.А. Гринцер. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. 1974.

Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). Сост. Е.М. Мелетинский и С.Ю. Неклюдов. 1975.

Е.С. Котляр. Миф и сказка Африки. 1975.

С.Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). 1975.

Е.М. Мелетинский. Поэтика мифа. 1976.

В.Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. 1976.

Е.Б. Вирсаладзе. Грузинский охотничий миф и поэзия. 1976.

Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. Пер. с франц. 1976.

Паремиологический сборник. Пословица, загадка (структура, смысл, текст). Сост. Г.Л. Пермяков. 1978.

О.М. Фрейденберг. Миф и литература древности. 1978.

Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. Под ред. Е.М. Мелетинского. 1978.

Б.Л. Рифтин. От мифа к роману (Эволюция изображения персонажа в китайской литературе). 1979.

С.Л. Невелева. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. 1979.

Е.М. Мелетинский. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. 1979.

Б.Н. Путилов. Миф-обряд-песня Новой Гвинеи. 1980.

М.И. Никитина. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. 1982.

В. Тэрнер. Символ и ритуал. Пер. с англ. 1983.

М. Герхардт. Искусство повествования (Литературное исследование «1001 ночи»). Пер. с англ. 1984.

Е.С. Новик. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. 1984.

С.Ю. Неклюдов. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. 1984.

Паремнологические исследования. Сборник статей. Сост. Г.Л. Пермяков. 1984.

Е.С. Котляр. Эпос народов Африки южнее Сахары. 1985.

Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Пер. с англ., франц., румынск. Сост. Е.М. Мелетинский и С.Ю. Неклюдов. 1985.

Ж. Домезиль. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. 1986.

Ф.Б. Кёйпер. Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. 1986.

Н.А. Спешнев. Китайская простонародная литература (Песенно-повествовательные жанры). 1986.

Е.А. Костюхин. Типы и формы животного эпоса. 1987.

Я.Э. Голосовкер. Логика мифа. 1987.

Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Сост. Л.Ш. Рожанский. 1988.

Г.Л. Пермяков. Основы структурной паремнологии. Сост. Г.Л. Капчиц. 1988.

А.М. Дубянский. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. 1989.

И.М. Дьяконов. Архаические мифы Востока и Запада. 1990.

Г.А. Ткаченко. Космос, музыка и ритуал. Миф и эстетика в «Ляюши чуньцо». 1990.

П.Д. Сахаров. Мифологические повествования в санскритских пуранах. 1991.

Н. Лидова. Древнеиндийская драма и ритуал. 1993.

Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С.А. Токарева (1899–1985). Сост. В.Я. Петрухин. 1994.

Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. Сост. Т.Н. Свешникова. 1994.

Л.М. Ермакова. Речи богов и песни людей. Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. 1995.

А.Б. Лорд. Сказитель. Пер. с англ. 1995.

М.Э. Матье. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. Сост. А.О. Большаков. 1996.

Б.Н. Путилов. Эпическое сказительство. Типология и этническая специфика. 1997.

Е.М. Мелетинский. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. 2000.

Попробуйте провести эксперимент: наберите в Интернете в поисковой программе, например, слово *joke* («шутка»), и увидите среди первых ссылок фамилию Дандес¹, наберите «основные исследования сюжета о Золушке» (*Cinderella*), и снова появится фамилия Дандес, вспомните об «апрельском дураке» (*April Fool*) или о структурном изучении сказки — и вас опять адресуют к Дандесу. Это в достаточной степени отражает одно из основных отличий нашей фольклористики от фольклористики американской: для Алана Дандеса фольклор — прежде всего не материал, а совокупность представлений, так или иначе отраженных в текстах². Именно поэтому он занимается совершенно несовместимыми с нашей точки зрения вещами: американским бейсболом, национальными стереотипами³, считалками, загадками и пословицами⁴, советскими анекдотами, а также африканскими (и не только!) сказками.

Творческая биография Алана Дандеса (род. в 1934 г., с 1968 г. по настоящее время — профессор антропологии и фольклора в университете Беркли⁵) чрезвычайно богата: начинал он, как и многие исследователи середины XX в., «структуральнейшим антропологом», получив в 1962 г. в университете Индианы докторскую степень по фольклористике. В 1955 г. увидела свет программная статья Клода Леви-Строса

¹ Профессор Дандес написал полсотни работ об анекдотах, среди них, например, монография *“Cracking Jokes”* (1987).

² Об этом подробнее см.: *Dundes A. Ways of Studying Folklore // Our Living Traditions: an Introduction to American Folklore. 1968; idem. Folklore as a Mirror of Culture // Elementary English. 46: 471–482. 1969.* В рамках данного сборника наиболее полно Дандес обосновывает такой подход в статьях, посвященных анекдотам о Гэри Харте и этническим стереотипам.

³ См., например, монографии: *Dundes A. Life is Like a Chicken Coop Ladder: a Study of German National Character through Folklore* (1984); *idem. The Shabbat Elevator and Sabbath Subterfuges: An Unorthodox Study of Circumventing Custom and Jewish Character* (2002).

⁴ Структуре пословиц посвящена первая переведенная на русский язык статья Дандеса, опубликованная в знаменитом «Паремиологическом сборнике» Г.Л. Пермякова: *Дандес А. О структуре пословицы // Паремиологический сборник. М., 1978. С. 13–35.*

⁵ См.: <http://anthropology.berkeley.edu/dundes.html>

«Структурное изучение мифа». Три года спустя была переведена на английский язык «Морфология сказки» В.Я. Проппа (стоит упомянуть, что в 1969 г. Дандес написал предисловие ко второму, исправленному изданию этой монографии), и среди фольклористов и антропологов началось повальное увлечение методом, как его тогда называли, «Проппа–Леви-Строса»⁶. На «пропповскую» тему защищает диссертацию и Дандес: «Структурная типология индейских сказок Северной Америки» (опубликована в качестве монографии «Морфология индейских сказок Северной Америки» в 1964 г.). Этой же теме посвящена одна из двух работ Дандеса, переведенных на русский язык⁷ до появления настоящего сборника; другая — «О структуре пословицы» — была опубликована в 1978 г. в знаменитом «Паремиологическом сборнике» Г.Л. Пермякова. Во второй половине 1960-х годов Алан Дандес начал использовать психоаналитические интерпретации фольклорного материала, что на первых порах отнюдь не отвлекло его от структурно-семиотических исследований. Согласно Дандесу, структурные исследования фольклора, проясняя внутреннюю структуру, не могут ответить на те вопросы, которые должны затрагивать любого исследователя: *Почему возникает та или иная структура? Для чего она существует? Почему, например, в Африке она есть, а в Америке — ее нет?* Традиционная фольклористика, как считает автор, подменяет его вопросами о внутренней структуре или о внешней функции текста и боится сформулировать прямые ответы (см. статью «Проекция в фольклоре...» наст. изд.). Конечно, на такое отношение к этой проблеме повлияла традиционная фольклористическая традиция, которая призывала к осторожности в интерпретации материала. В результате, горестно вздыхает Дандес, будучи корректными и осторожными учеными, мы разучились задавать простые, «детские» вопросы: почему и отчего возникает тот или иной текст или передается обряд? Для уяснения этих вопросов Дандес прибегает к различным интерпретациям, например фрейдистским, как в статье «О слонифантазиях и слоноциде», или чисто этнологическим, как в статье «Заключение и расторжение дружбы как структурная оболочка африканских сказок». Именно это — главное в научном творчестве Дандеса, именно такая постановка проблемы, а не сам фольклорный материал объединяет его разнообразные исследования.

Всего Алан Дандес написал более 250 статей и 12 монографий, не считая работ в соавторстве. Конечно, выбрать для перевода статьи из такого количества исследований было довольно трудно. Однако мы стремились не только по возможности достаточно полно отразить

⁶ Надо сказать, что в нашей стране «метод Проппа» как синтагматический и «метод Леви-Строса» как парадигматический, наоборот, старательно разграничивались.

⁷ Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Пер. Т.В. Цивьян. М., 1985. С. 184–194.

основные методологические и тематические приоритеты работ Дандеса, но и предложить вниманию читателя исследования, в той или иной степени актуальные для теоретических и практических проблем современной российской фольклористики. Поэтому сборник состоит из трех разделов, отчасти соотносимых с разными этапами и тенденциями в научном творчестве Дандеса. Впрочем, к этому разделению не стоит относиться как к очень жесткому и однозначному.

В первый раздел «Сказки и структуры» входят три наиболее известные сказковедческие, «чисто» структуралистские, «пропповские» работы Дандеса. Статья «От *этических* единиц к *эмическим* в структурном изучении фольклора» (1962) была первой публикацией Дандеса на сказковедческую тему и едва ли не самой известной работой этого исследователя в советской/российской фольклористике. Дандесу же принадлежит утверждение, впервые сформулированное в этой статье и надолго определившее восприятие Проппа в западной науке: «Пропп нашел, если так можно выразиться, „порождающую грамматику“ для сказочных типов Аарне–Томпсона № 300–749». Стоит оговориться: «дандесовский» структуралистский подход вовсе не является эпигонским, он представляет собой самостоятельный метод, отличный от метода как Проппа, так и Леви-Строса. Если для «пропповского» подхода (созданного на основе «Морфологии сказки») свойствен имманентный анализ закрытых структур (морфология сказки, морфология баллады, морфология причитаний⁸ и т.д.), а для «леви-стросовского» подхода характерно выявление элементов мифологического мышления, то для метода Дандеса важен выход за пределы одной рассматриваемой структуры; анализируя конкретные изоморфные структуры, он стремится обнаружить текстопорождающие «культурные модели». Например, исследуя морфологию детских игр, Дандес указывает на структурный изоморфизм моделей сказок и игр: одно не просто порождает другое — наличие морфологической структуры сказки положительно коррелирует с изоморфной структурой игры, и наоборот. Именно таким образом обеспечивается увеличение данного фольклорного фонда. Например, занимаясь структурной типологией индейских сказок Северной Америки, Дандес формулирует правило, согласно которому выделенная им морфологическая структура сказки редуцируется в вербальных табу — существование одного жанра поддерживает другой: «Можно думать, что в традициях, где для сказок „с нарушением запрета“ наблюдается большое количество „попыток избежать следствия“, должна аналогично быть высокая степень встречаемости контрактантов, или конверсивных поверий. Следует также отметить, что эта структурная модель может быть обнаружена и в других фольклорных жанрах. В играх, например, существуют обязательные правила. Если правила нарушаются (притом что нару-

⁸ См., например: *Buchan D. Propp's Tale Role and a Ballad Repertoire // JAF. 1982. 95: 159–21; Nouola-Kallio A. Studies in Ingrian Laments. 1982 (FFC. 234).*

шение правил иногда входит и игру), за этим может следовать наказание. Тогда в зависимости от конкретной игры... могут появляться способы аннулировать наказание или избежать его» (Зарубежные исследования по семиотике фольклора, с. 192).

В теоретический блок «Семиотика, психоанализ и теория фольклора» были включены три статьи, демонстрирующие различные методологические аспекты творчества Дандеса: показательно, что статья о полемике Проппа и Леви-Строса «Бинарные оппозиции в мифе: ретроспективный взгляд на полемику Проппа и Леви-Строса», освещающая некоторые особенности взаимодействия их теорий, написана сравнительно недавно — в 1997 г. — и не только объясняет давний спор Проппа и Леви-Строса, но и направлена против «раннего Дандеса», некогда (в начале 1960-х годов) синтезировавшего метод «Проппа–Леви-Строса». Впрочем, как уже было сказано, разочарование в чисто структурно-семиотических подходах к изучению фольклорного материала проявляется у Дандеса гораздо раньше — еще в 1970-е годы. В этом смысле наиболее показательна статья «Проекция в фольклоре: в защиту психоаналитической семиотики» (1976), суммирующая сомнения Дандеса в эвристической значимости морфологического/структурного анализа и формулирующая основные постулаты его психоаналитических интерпретаций фольклора. Согласно Дандесу, структурный анализ представляет собой лишь один из возможных инструментов «дескриптивной этнографии», ориентированной на «дегуманизацию» фольклора и не обеспечивающей средств для понимания значения исследуемых культурных форм. В принципе, эта декларация не подразумевала полного отказа от структуральных или морфологических способов описания фольклорных текстов. Однако и в этой, и в последующих работах Дандес уже не уделял методу «Проппа–Леви-Строса» специального внимания и сосредоточился на проблеме *интерпретативных* подходов к исследованию фольклора и массовой культуры в целом. В качестве теоретического базиса для своих разысканий в этой области он избрал психоанализ.

Надо сказать, что и использование психоанализа в фольклористике и этнологии, и обращение самих психоаналитиков к материалам архаических и «традиционных» культур — дело далеко не новое. Проблемы истолкования древних религий и мифологий, ритуала или фольклора обсуждались и Фрейдом, и Юнгом, и их многочисленными последователями. Собственно говоря, «структурная антропология» Леви-Строса отчасти складывалась именно в контексте полемики с фрейдовской интерпретацией мифологии, в частности мифа об Эдипе. Психоанализ оказывал заметное влияние на американскую фольклористику и до соответствующих работ Дандеса⁹. Однако большая часть

⁹ См.: Hufford D.J. Psychology, Psychoanalysis, and Folklore // Southern Folklore Quarterly. 38 (3): 187–197. 1973.

исследований по «фольклористической психоаналитике» и «психоанализу фольклора» (особенно работы, написанные в рамках юнгианской интерпретативной модели) разделяет общие пороки психоаналитического подхода к истолкованию культурных явлений, а именно полную и ничем не обоснованную произвольность в интерпретациях и невнимание к социальным и культурно-историческим контекстам изучаемых сюжетов и образов¹⁰. В этом смысле метод Дандеса представляется гораздо более строгим: его интерпретации основаны на своеобразной социологической редакции классического (т.е. фрейдовского) психоанализа, которую сам исследователь называет теорией «проекции», или «проективной инверсии». По мысли Дандеса, основная функция фольклорных текстов состоит в обеспечении социально приемлемого выхода для потребностей и желаний, подавляемых либо табуированных обществом и культурой. Поскольку фольклор представляет собой если не коллективную, то по крайней мере «коллективизированную» форму фантазии, речь идет не просто о табуированных стремлениях, но о социальной типизации последних, о тех «ненормативных» влечениях, которые идентифицируют отдельного человека как представителя той или иной возрастной, гендерной, расовой и т.п. группы. В фольклоре (как, впрочем, и в культуре в целом) эти влечения проецируются вовне и преобразуются в символы, образы, метафоры, мотивы сказок и легенд, детских считалок и анекдотов и т.д. Нередко подобная проекция дополняется инверсией: «А обвиняет Б в совершении действия, которое в действительности хочет совершить сам». Так, по мнению Дандеса, легенда о «еврейском ритуальном убийстве» является проекцией бессознательного чувства вины, вызываемого у христиан евхаристией и ее культурно-историческими ассоциациями,¹¹ а сказочный сюжет АТ № 706 («Безручка») — специфической реализацией «комплекса Электры», «желания девочки уничтожить свою мать и выйти замуж за отца».

Судя по всему, Дандесу действительно удалось обнаружить и адекватно описать один из важнейших социально-психологических механизмов порождения и функционирования фольклорных текстов. Это, однако, не снимает многих нареканий в отношении его интерпретаций. И третий раздел сборника — «Фольклор и его функции в современном обществе» — составлен из исследований Дандеса, преимущественно посвященных современному фольклору, а большинство из них основано именно на психоаналитическом подходе, и в данном

¹⁰ Содержательные критические замечания по этому поводу см., например: *Топорков А. Иван-дурак в стране юнгиан* (Обзор книг по психоаналитическому подходу к мифу и фольклору) // НЛЮ. 1999. № 39. С. 352–359.

¹¹ Подробнее о сильных и слабых сторонах этой гипотезы Дандеса см.: *Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект*. М., 2002. С. 164–165.

случае читатель сам может решить, насколько обоснованы те или иные «проективные» интерпретации анекдотов, городских легенд или «препубертатных» ритуалов. В этом смысле показательна работа «Кровавая Мэри в зеркале...» (1998), завершающая настоящий сборник. Это сравнительно недавняя статья Дандеса, продолжающая его разыскания в области «психоаналитической фольклористики». Примечательно, что в качестве «риторических рамок» этой работы используются те же приемы (фольклор что-то *означает*, он требует анализа и интерпретации, тогда как фольклористы обычно ограничиваются коллекционированием и публикацией фольклорных текстов), что и в вышеупомянутом манифесте «психоаналитической семиотики» — статье «Проекция в фольклоре». Из методологических новаций «Кровавой Мэри» — частичная опора на гендерный дискурс, получивший широкую популярность в западной гуманитарной науке 1990-х годов.

Возможно, «Кровавая Мэри» наиболее ярко демонстрирует и достоинства, и недостатки «фольклористического психоанализа» Дандеса. Не менее актуальной представляется и основная объяснительная посылка этой и других работ Дандеса: фольклор представляет собой социально санкционированную «отдушину», позволяющую обществу и его отдельным подгруппам выражать, преодолевать и трансформировать свои страхи, подавленные желания, неразрешимые конфликты, властные или деструктивные стремления и т.п. Вместе с тем Дандес унаследовал у психоаналитической традиции один из ее самых серьезных методологических изъянов: стремление редуцировать все особенности интерпретируемого явления к одному и тому же «подсознательному» фактору, постулируемому при помощи гипотетико-дедуктивного метода.

Конечно, теоретико-методологическое значение фольклористических трудов Алана Дандеса не ограничивается эволюцией от структурной семиотики к семиотике психоаналитической. Об этом, в частности, свидетельствует статья «Регрессивный принцип в теории фольклора», подробно освещающая ключевую проблему фольклористической текстологии — вопрос об исторической эволюции и/или регрессе фольклорных текстов. Надо сказать, что и эту статью, и некоторые другие работы Дандеса (скажем, “Who are the Folk?” (1977) или “Defining Identity through Folklore” (1983)) необходимо рассматривать в общем контексте эпистемиологического переворота в американской фольклористике конца 1960-х — 1970-х годов, наиболее ярко отразившегося в сборниках “Toward New Perspectives in Folklore” (1972) и “Frontiers of Folklore” (1977). Тогдашнее поколение молодых американских фольклористов (помимо Дандеса следует упомянуть Дана Бен-Амоса, Роджера Эбрахамса, Ричарда Баумана, Вильяма Бэскома) подвергло серьезной критике и пересмотру ряд основополагающих идей и концептов традиционной фольклористики, будь то

представления об устойчивой структуре фольклорных жанров, о соотношении текста и контекста, о фольклоре как исключительной принадлежности бесписьменных традиционных культур и т.п. В этом русле написана и работа Дандеса о «регрессивном принципе»: согласно исследователю, «фольклор в целом не эволюционирует и не рождается, но лишь *некоторые* жанры или *некоторые* формы *некоторых* жанров приобретают популярность или входят в употребление... Фольклор универсален: фольклор был всегда и, по всей видимости, будет всегда. Пока люди взаимодействуют друг с другом и используют при этом традиционные формы коммуникации, у фольклористов останутся блестящие возможности для изучения фольклора». К сожалению, упомянутые работы американских фольклористов 1970-х годов, фактически заложившие теоретический фундамент для современной западной фольклористики в целом, в России до сих пор известны лишь узкому кругу специалистов. Остается надеяться, что в будущем ситуация изменится.

Статей, посвященных городскому фольклору, Дандес написал очень много, и для настоящего сборника были отобраны те из них, материал которых имеет аналоги (пусть латентные) в современном фольклоре России (подробнее об этом см. комментарии к соответствующим статьям). Кроме того, на русской почве подобные фольклорные формы практически неисследованы, и хочется надеяться, что публикация этих переводов стимулирует соответствующие разыскания отечественных исследователей.

Профессор Дандес знает и любит российскую фольклористику и был очень обрадован тому, что в России выйдет сборник его работ. Надеемся, что это только начало...

*А.С. Архипова,
А.А. Панченко*

Часть I

СКАЗКИ И СТРУКТУРЫ

От этическихⁱ единиц к эмическим в структурном изучении сказокⁱⁱ

По традиции фольклор в целом и сказки в частности чаще изучались диахронически, чем синхронически. Внимание в основном обращалось на происхождение и развитие фольклорного материала, а не на его структуру. Фольклористов второй половины XIX в. больше интересовало то, как фольклор возник, а не то, что он собой представляет. Генетические объяснения считались достаточными для определения природы фольклора. Так мифологи — сторонники солярной теории заявляли, что основная часть фольклорных материалов — это поэтизация небесных явлений, таких, как восход и закат солнца, сделанная примитивным человеком. После «затмения солярной мифологии», по замечательному определению Ричарда М. Дорсона [Dorson 1955: 393–416], появилась антропологическая школа. Ее представители были убеждены, что фольклор развивается на основе исторических фактов и древних обычаев. В процессе однолинейной эволюции всех культур сохраняются следы архаических начал. Эти остатки были названы культурными пережитками, а их изучение — фольклористикой. Современная версия этой формы диахронических исследований находит поддержку у защитников мифо-ритуальной теории, которые утверждают, что всякий миф возникает из ритуала. Поскольку попытка объяснить происхождение самого ритуала при этом не предпринималась, можно сделать вывод, что проблема происхождения была заменена проблемой эволюционного развития. Точно так же в самом современном методе исследования фольклора, так называемом финском историко-географическом методеⁱⁱⁱ, вопросы происхождения не рассматриваются. Его цель — описание «исчерпывающей истории жизни отдельной сказки» [Thompson 1951: 430]. Последователи историко-географического метода стараются определить пути распространения и процесс развития фольклорного материала. Собирая все изве-

стные версии отдельной сказки, фольклористы стремятся реконструировать ее гипотетическую первоначальную форму. Однако попытка объяснения возникновения оригинальной формы в месте ее происхождения ими не предпринимается. Таким образом, произошло смещение интереса от вопросов происхождения и причин возникновения к процессу передачи и эволюционного развития. Но в любом случае изучение фольклора остается диахроническим.

Все три подхода к фольклору — мифологический, антропологический и историко-географический — сходны не только в том, что они диахроничны, но и в том, что они являются сравнительными. Все три используют материалы многих культур. Поэтому для фольклористов стало очевидным, что независимо от подхода для сравнительного изучения нужны подходящие способы для указания как на отдельные части или фрагменты фольклорных текстов (*items*), так и на целостные единицы фольклора. Далее, для надежного сравнения нужно иметь дело со сравнимыми единицами. Это было особенно важно для представителей финской школы, поскольку выводы из историко-географических исследований часто основываются на различиях между некоторыми мелкими единицами (*units*) определенной сказки. К сожалению, разработанная система единиц была изначально предназначена для решения только первой задачи, т.е. для того, чтобы дать возможность ссылаться как на отдельные части и куски фольклора, так и на большие фрагменты. Критерий для выделения настоящих единиц, поддающихся сравнению, не был включен ни в указатель мотивов, ни в указатель сказочных сюжетов Аарне–Томпсона. Поэтому, хотя указатели мотивов и сказочных сюжетов могут служить библиографическим целям или выступать как конспект символов, их базовые единицы — мотив и сюжет (*tale type*)^{iv} — не являются надежной основой для сравнительных исследований.

Чтобы убедительно показать, что мотив и сюжет не годятся для сравнительного изучения сказки^v, следует понять, из чего может состоять основная единица любого рода. Единицы — это логические конструкции утилитарного назначения, предназначенные для измерения. По общему признанию, единицы относительны и произвольны, но они дают огромные возможности рассматривать и сравнивать материал в естественных и общественных науках. Важно, чтобы единицы были стандартны и однородны (например, единицы измерения теплоты, длины и т.д.). Единицы можно представить как абстракции различных сущностей, которые могут комбинироваться, образуя более крупные единицы, или разбиваться на более мелкие. Подобных единиц существует бесконечное множество, поскольку они представляют собой созданные человеком категориальные конструкции, предназначенные для описания природы объективной реальности. В относительной перспективе не важно, что то, что рассматривается как одна

единица, может состоять из субъединиц. Исторически это то же, что произошло, когда в атоме был обнаружен нейтрон, а атом прежде был выделен в молекуле. Минимальная единица, таким образом, может быть определена как мельчайшая единица, полезная при том или ином анализе. (Понимание, что эту минимальную единицу можно разделить на еще меньшие, не принесет пользу.)

Не только фольклористы отмечают трудности в выделении подходящих единиц. Как замечает Клакхон: «Большинство антропологов могли бы согласиться с тем, что в культуре в целом не обнаружено таких устойчивых единиц, как атомы, клетки или гены» [Kluckhohn 1953: 517]. С другой стороны, в одной из областей антропологии, а именно в лингвистике, были выделены такие единицы, как фонема и морфема. Роман Якобсон замечает в связи с фонемой, что «лингвистический анализ, содержащий представление о мельчайших фонетических единицах, знаменательно смыкается с современной физикой, которая обнаруживает, что структура материи состоит из элементарных частиц» [Anthropology Today 1953: 517, n. 24]. Кажется, однако, что большинство антропологов и лингвистов чувствуют, что лингвистические единицы, хотя они очень полезны для изучения языка, в очень малой степени могут быть использованы вне пределов этой сферы [Voegelin, Harris 1952: 324–325; Kluckhohn 1953: 517]. Знаменательное исключение — это Кеннет Пайк^{vi}, который делает попытку применить единицы, подобные лингвистическим, при анализе человеческого поведения. В своей смелой книге «Язык и его отношение к единой теории структуры человеческого поведения» Пайк высказывает ряд стимулирующих теоретических утверждений, которые, как кажется, могут быть применены к фольклору. Хотя Пайк не упоминает фольклор как таковой, он начинает свое исследование с анализа групповой игры, которая, конечно, входит в сферу фольклора^{vii}. Если рассмотреть теоретические рассуждения Пайка, станет очевидно, что фольклористы могут извлечь пользу из модели, предлагаемой лингвистами. Конечно, всегда опасно пользоваться готовыми схемами, поскольку существует неизбежный риск втискивания материала в заранее определенные прокрустовы шаблоны. Однако если они помогут решить некую проблему, а именно определение единиц фольклора, то это оправдывает риск. Итак, остается показать, во-первых, что мотив и сказочный тип являются неструктурными, или, если пользоваться соответствующим пайковским термином, этическими единицами, и, во-вторых, что в волшебных сказках существуют наблюдаемые структурные, или эмические, единицы, которые могут быть открыты путем применения квазилингвистических схем.

Сомневаться в том, что в своей основе мотив не является одночленным или неразложимым, не приходится. Как уже указывалось, любая единица может быть разложена на более мелкие. Однако мотив

открыт для критики, поскольку это неединообразная стандартная единица. Обсуждение мотива Томпсоном это ясно показывает. Согласно Томпсону, мотив — это «мельчайшая единица сказки, способная удерживаться традицией»¹. В этом определении заслуживает внимания то, что основное отличительное свойство элемента заключается в том, что он делает (т.е. удерживается традицией), а не в том, что он собой представляет. Это определение, таким образом, скорее диахроническое, нежели синхроническое. Томпсон говорит о трех классах мотивов. Первый класс — это действующие лица (actors), второй — «объекты, служащие фоном для действия, — волшебные объекты, необыкновенные обычаи, странные верования и т.п.» и третий класс — «единичные события», которые, по Томпсону, охватывают огромную часть мотивов. Точное определение «события» не дается. Если действующие лица, объекты и события могут быть мотивами, тогда это единицы, с которыми трудно иметь дело. Эти единицы невозможно сопоставить по одному критерию. Тут нет дюймов или унций. Вдобавок классы мотивов даже не являются взаимоисключающими. Можно ли представить событие, в котором не участвовали бы персонажи и не фигурировали бы предметы или не было бы ни тех, ни других? Повторяем, что без четко определенных единиц верное сравнение почти невозможно. Можно ли сравнивать персонаж с объектом?

Вероятно, самое важное теоретическое следствие использования мотива в качестве минимального элемента — это тенденция рассматривать мотивы как полностью свободные единицы, независимые от контекстуального окружения. Более того, сверхорганизованная абстракция начинает жить собственной жизнью. Когда Томпсон, говоря о мотиве, спрашивает: «Свободно ли некоторые из них сочетаются повсюду?» — это не случайно. Абстрактные единицы являются субъектом действия, и вопрос заключается в том, могут ли они объединяться. Это ясно из следующего вопроса Томпсона: «Есть ли изолированные сказочные типы, *живущие*, как единичные мотивы, самостоятельной жизнью?» (курсив мой. — А.Д.) [Thompson 1951: 426]. Но самое рискованное следствие разделения фольклора на мотивы было упомянуто выше, и заключается оно в том, что мотив рассматривается как полностью изолированная единица. Более того, часто считается, что такие единицы могут свободно комбинироваться без всяких ограничений. Лоуи, например, говорит о «полностью свободных» элементах фольклора, которые могут вступать в различные комбинации [Lowie 1908: 109].

Если мотивы действительно свободно комбинируются, то определение более крупных единиц сказочного типа становится размытым. Сказочный тип, согласно Томпсону, это «традиционная сказка (tale),

¹ Мнение Томпсона о мотиве см. [Thompson 1951: 415–416].

которая ведет независимое существование». Опять-таки можно отметить, что сказочный тип не определяется в терминах морфологических характеристик. Вместо этого, как и в случае с мотивом, используется критерий существования во времени. Томпсон замечает, что цельная сказка «состоит из некоторого числа мотивов в относительно фиксированном порядке и сочетании». Если мотивы имеют относительно фиксированный порядок, тогда непохоже, что они «свободно сочетаются повсюду». Однако если предположить, исходя из определения сказочного типа, что он просто является единицей, состоящей из более мелких единиц, называемых мотивами, то следует принять во внимание тот факт, что один класс мотивов, а именно события, могут быть «полноценными сказочными типами», и в самом деле, по Томпсону, «значительное количество традиционных типов представляют собой такие единичные мотивы» [Thompson 1951: 415–416]. Если это так, то разница между мотивами и типами до некоторой степени размыта.

Венгерский фольклорист Ханс Хонти дал, вероятно, лучшее описание сказочного типа как единицы. Он замечает, что есть три пути его рассмотрения [Honti 1939: 307–318]. Первый — когда сказочный тип рассматривается как последовательность мотивов, второй — когда сказочный тип рассматривается как отдельный элемент, противопоставленный другим типам, и третий — когда сказочный тип есть, если можно так сказать, субстанция, манифестирующаяся во множестве явлений, называемых вариантами. Хонти обращает внимание, что в чисто морфологических терминах сказочный тип — это полностью формальная единица, которая противопоставлена другим сказочным типам. Он отвергает два других типа единства после сравнения с классификацией в ботанике. Он замечает, что растения состоят из морфологически подобных элементов: корней, стволов, листьев и т.д. Хотя эти элементы могут относиться к различным видам растений, они являются единообразными в пределах индивидуальных типов. Таким образом, человек может структурно классифицировать растения в соответствии с устройством их корней, стволов, листьев и т.д. В случае сказок тип состоит то ли из изменчивой комбинации мотивов, то ли из большого числа вариантов. Другими словами, составляющие элементы сказок, по Хонти, не устойчивы, а крайне изменчивы. Это делает строго морфологическую классификацию затруднительной. Следует заметить, что фольклористы каким-то образом чувствуют, что есть некий шаблон расположения мотивов в сказке, но в то же время ясно представляют, что мотивы сильно варьируют. Главное в анализе сказки — установить, что устойчиво, а что изменчиво. В этой связи можно привлечь различия формы и содержания². Форма могла бы быть устойчивой,

² Здесь форма не рассматривается отдельно от значения. Проницательно замечание Пайка о комплексе, состоящем из формы и значения, в отличие от формы без значения или значения без формы. См. [Pike 1954–1960: I, 74, 99, 150].

в то время как содержание — изменяющимся. В свете этого можно заметить, что типология сказок Аарне–Томпсона основывается на варьировании содержания.

Классификация Аарне выделяет три большие группы сказок: «Сказки о животных» (I), «Собственно сказки» (II) и «Шутки и анекдоты» (III)^{viii}. Вторая группа, самая многочисленная, имеет много разделов: А. «Волшебные сказки», В. «Легендарные сказки», С. «Новеллистические сказки» и D. «Сказки о глупом великане»^{ix}. Далее, раздел волшебных сказок делится на подразделы: «Чудесные советчики», «Сверхъестественный, или чудесный, муж (жена) или другие родственники», «Чудесные задачи», «Сверхъестественные помощники», «Чудесные предметы», «Сверхъестественная сила или знание» и «Другие сказки о сверхъестественном»^x. Аарне группирует сказки по этим субъективным рубрикам, ограничиваясь в основном коллекциями из Северной и Западной Европы. Только о формульных сказках (Formula Tales)^{xi}, которые попадают в группу «Шутки и анекдоты», можно сказать, что эта группа основана на структурных критериях.

Даже при беглом ознакомлении можно заметить, что эта классификация основана не на структуре сказок, а на субъективных оценках классификатора. И это все, что есть в распоряжении фольклористов в области типологии сказок. Если сказка включает глупого великана и чудесные предметы, то приходится принимать по-настоящему произвольное решение, относить ли эту сказку в группу II.A. «Волшебные сказки (чудесные предметы)» или в II.D. «Сказки о глупом великане». При изучении подгруппы волшебных сказок возникает вопрос: куда следует отнести сказку, в которой чудесная задача решается чудесным помощником, который владеет сверхъестественной силой? Вероятно, лучшую иллюстрацию того, что типология Аарне–Томпсона основана на изменчивом, а не на устойчивом, можно найти, рассматривая сказочные типы, которые различаются только действующими лицами. В сказках о животных есть тип № 9 («Нечестный партнер»), к которому отнесен сюжет о дележе урожая: лиса забирает зерно, а глупый медведь — солому, которой больше. В разделе «Сказки о глупом великане» находится сказочный тип № 1030 «Дележ урожая». Это та же самая история, только действующими лицами в ней являются человек и великан. Описывая раздел о глупом великане, Аарне замечает, что эта сказка иногда включает лису и медведя в качестве героев, и даже комментирует в предисловии к указателю типов это дублирование материала: «Это повествование перечислено среди сказок о глупом великане, к которому явно первоначально относилось, но оно также может быть найдено, со ссылкой на свое настоящее местоположение, среди сказок о животных, когда в ней фигурируют лиса и медведь или медведь и человек». И это не единственный пример. Можно видеть подобное различие, связанное с разницей действующих лиц, сравнивая

такие типы, как № 4 и 72; № 43 и 1097; № 123 и 333; № 153 и 1133; № 250 и 275; № 38, 151 и 1159³.

Другая серьезная трудность, связанная со сказочным типом как единицей, это то, что один или больше сказочных типов включаются в другой сказочный тип. Это аналогично включению мотива-действующего лица или мотива-объекта в мотив-событие. Так, в некоторых версиях сказочного типа № 1685 «Дурак женится» дураку предлагают кинуть взгляд на невесту, а вместо этого он бросает на тарелку бычий или овечий глаз. Этот эпизод является типом № 1006 «Брось взгляд» в группе сказок о глупом великане^{xii}. Такое смешение и объединение сказочных типов ясно указывает, что в случае такого развернутого типа, как № 300 «Победитель змея», есть не менее девяти сказочных типов, которые, как заметил классификатор, иногда объединяются. Можно заметить, что даже утверждение Хонти, что сказочные типы как морфологические единицы должны противопоставляться, не подтверждается. В самом деле, любой профессиональный фольклорист, вовлеченный в исследования сказок, хорошо знает, что сказки, собранные от информантов, очень часто представляют собой комбинации двух или более типов Аарне-Томпсона. Мое утверждение заключается в том, что неважно, насколько полезен указатель Аарне-Томпсона для критических исследований и исследований вариантов, важно, что сказочный тип Аарне-Томпсона как структурная единица фольклора слишком многое оставляет в стороне. По справедливости ни указатель Аарне, ни указатель Томпсона не могут преследовать никаких других целей, кроме библиографических. «Конечно, ясно, что основная цель классификации традиционных повествований, будь то мотивы или типы, — это быть источником точных ссылок для аналитических исследований или тщательной обработки больших массивов материала. Если эти два указателя будут способствовать точности терминологии и использоваться как ключи, открывающие множество недоступных хранилищ традиционной литературы (fiction), они выполняют свою задачу» [Thompson 1951: 427].

Однако произошло то, что эта достойная похвалы терминология указателей стала мыслиться как род типологии. Некоторые фольклористы даже начали склоняться к тому, чтобы рассматривать «Дележ урожая» как основной вид единицы. Более того, поскольку типология сказок Аарне-Томпсона получила повсеместное распространение и много сделала для развития международных исследований сказок, фольклористы боятся вводить полностью новые системы. Например, Хонти замечает, что если сказки были бы распределены в соответствии с теоретически приемлемой морфологической системой вместо

³ Обсуждение касается переработанной Томпсоном версии указателя сказочных типов Анти Аарне [Aarne 1928]. Однако ни одно дублирование не было устранено в переработке Томпсона 1961 г.

теоретически недопустимой логической системы, было бы легче работать с их материалом. И все-таки он признает, что достаточных оснований заменять хорошо усвоенную систему указателя Аарне–Томпсона нет. Он ссылается на неудобства, связанные с переводом различных каталогов национальных фольклорных архивов на новую систему [Honti 1939: 317]. Этот образ мысли весьма опасен и ведет к интеллектуальной стагнации, которая может навредить изучению фольклора. В любой сфере науки, в частности в естественных и общественных науках, если некое положение ошибочно или неадекватно или видится таковым, оно должно быть заменено. Фольклористы должны изучать традицию, а не быть связанными ею. Традиция и удобство — это неудовлетворительные основания для того, чтобы ученые придерживались уже известной ошибки. Сравнительные исследования фольклора требуют точно определенных единиц, и если мотив и сказочный тип не удовлетворяют этому, то следует придумать новые единицы.

Новые единицы появились путем применения методов, подобных лингвистическим, к фольклорному материалу. В частности, русский фольклорист Владимир Пропп в 1928 г. опубликовал «Морфологию сказки»^{xiii}. В этом труде он воздаст должное Жозефу Бедье за то, что тот первым увидел, что сказка состоит из постоянных и изменяющихся элементов. Однако Бедье, важный труд которого — «Сказки» — был опубликован в 1893 г., несмотря на попытку представить эти элементы в виде схемы, не смог точно определить природу постоянных единиц. Пропп, заимствуя технику схематизации, поставил задачу определить, что такое постоянные элементы сказки.

Цель Проппа — выявить морфологическую структуру волшебной сказки. Под волшебными он имеет в виду сказки, помещенные Аарне под № 300–749 и определяемые им как «волшебные». Исследование Проппа было синхроническим, что заметно отличало его от других исследований фольклора. Пропп надеялся описать волшебную сказку по ее составным частям и указать, как эти части соотносятся друг с другом и с целым. Он начинает с определения новой минимальной единицы — функции и делает это потому, что заметил, что имена действующих лиц, как и их атрибуты, меняются, в то время как действия, или функции, персонажей остаются постоянными. Другими словами (используя приведенный ранее пример), на уровне функций тип «Дележ урожая» не меняется в зависимости от того, фигурируют в нем люди или животные. Поэтому, говорит Пропп, «функции действующих лиц представляют собой основные части сказки, и их мы прежде всего и должны выделить» [Propp 1958: 19]^{xiv 4}. Чтобы проиллюстрировать, каким образом минимальная составляющая единица

⁴ Труд Проппа также был выпущен в журнале *International Journal of American Linguistics* (1958. 24, 4), а также в *Bibliographical and Special Series of the American Folklore Society* (Vol. 9).

функции может быть отделена от действующих лиц, он приводит следующий пример (на материале четырех разных волшебных сказок):

1. Царь дает удальцу орла. Орел уносит удальца в иное царство.
2. Дед дает Сученке коня. Конь уносит Сученку в иное царство.
3. Колдун дает Ивану лодочку. Лодочка уносит Ивана в иное царство.
4. Царевна дает Ивану кольцо. Молодцы из кольца уносят Ивана в иное царство^{xv}.

Ясно, что, хотя персонажи меняются, функция остается одной и той же. Говоря структурно, неважно, какой именно объект переносит героя в иное царство — орел, конь, лодка или люди. Затем Пропп определяет функцию, и его определение — один из наиболее важных и революционных вкладов в теорию фольклора за десятилетия⁵. Пропп утверждает, что «действие не может определяться вне своего положения в ходе повествования» [Propp 1958: 19]^{xvi}. Одно это утверждение показывает очевидную ошибочность рассмотрения фольклора в терминах изолированных мотивов. Действие, или функция, может быть определено только по его месту в ходе повествования. Хонти, который не был знаком с исследованием Проппа, утверждал, что трудно видеть в мотиве что-то другое, чем часть сказочного типа [Honti 1939: 308], но Пропп пошел дальше. Минимальная единица не только должна рассматриваться как часть типа, но и с учетом ее места в этом типе.

Проппу удалось провести различие между постоянным и изменяющимся в сказках. Он замечает: «Постоянными, устойчивыми элементами сказки служат функции действующих лиц независимо от того, кем и как они выполняются» [Propp 1958: 20]^{xvii}. После анализа 100 случайно выбранных русских волшебных сказок Проппу удалось сделать следующие поразительные выводы. Во-первых, число функций, известных волшебной сказке, ограничено. В самом деле, Пропп открыл, что существует XXXI возможная функция. Более того, последовательность функций всегда одинакова. Это означает не то, что все до одной функции есть в каждой волшебной сказке, но то, что «отсутствие некоторых функций не меняет распорядка остальных»^{xviii}. В результате своего анализа Пропп смог предложить новую единицу для замены сказочного типа Аарне–Томпсона. «Сказки с одинаковыми функциями могут считаться однотипными. На этом основании впоследствии может быть создан указатель типов, построенный не на сюжетных признаках, несколько неопределенных и расплывчатых, а на точных структурных признаках»^{xix}. Пропп находит, что каждая

⁵ Важность этого частного теоретического утверждения не была отмечена ни Арчером Тайлором, ни Мелвиллом Джейкобсом в их обзорах работы Проппа. См. [Jacobs 1959: 195–196].

из 100 выбранных им сказок удовлетворяет одной формуле и делает вывод, что «все волшебные сказки однотипны по своему строению» [ibid.: 21, 95]^{xx}.

Различия между старой минимальной единицей, мотивом, и новой минимальной единицей, функцией, могут быть хорошо описаны в терминах полезного различия (*valuable distinction*), введенного Кеннетом Пайком, — между этическим и эмическим. Этический подход является не структурным, а классификаторским и заключается в том, что аналитик строит логические категории систем, классов и единиц, не пытаясь сделать их отвечающими реальной структуре данных. Пайк считает, что этические единицы создаются аналитиком для работы со сравнительными кросскультурными данными [Pike 1954–1960: I, 9–10, 20]. Наоборот, эмический подход обращен к одному контексту (*mono-contextual*) и структурен. «Эмический подход должен иметь дело с конкретными событиями (*event*) как частями более крупных единств, к которым они относятся и благодаря которым получают свои окончательные значения, в то время как этический подход абстрагирует события от конкретных целей, от их контекста или локальных систем событий, чтобы поместить их на пригодную для всего мира (*world-wide*) шкалу без существенной связи со структурой какого-либо языка или культуры... Эмические единицы в этой теории не есть абсолютные понятия в вакууме, а скорее компоненты (*points*) системы, и эти компоненты определяются *относительно* системы. Единица может изучаться не изолированно, а как часть цельной системы, состоящей из отдельных компонентов внутри целой культуры. Это та проблема, которая в конечном счете формирует основание для трактовки эмических единиц как отличных от этических...» [ibid.: I, 10, 93]. Пайк полагает, что эмическая структура существует как часть устройства объективной реальности, а не просто создается аналитиком. Придерживаться ли мнения Пайка или считать эмические единицы чем-то вроде красоты, что живет лишь в глазах наблюдателя, — все равно очевидно, что различие между структурными и неструктурными единицами имеет силу. Для полноценного обсуждения различия между эмическим и этическим (созданных из вторых частей слов *phonemic* и *phonetic*) нужно обратиться к работе Пайка.

Описание Пайком симультанной тройственной структуры эмических единиц очень важно для анализа сказок. Пайк выделяет три модуса: модус признаков (*feature mode*), модус манифестации (*manifestation mode*) и модус дистрибуции (*distribution mode*). Рискую упростить тщательно разработанную схему Пайка, можно перенести эти модусы на пропповский анализ, рассматривая функцию как модус признаков, переменными которого заполняется функция как модус манифестации, а положение определенной функции — как модус дистрибуции. Одна из причин, из-за которых нужно приложить усилия, чтобы

перевести анализ Проппа в терминологию Пайка, заключается в замечательном словесном совпадении. Минимальная единица, по Пайку, в модусе признаков есть *эмический мотив*, или *мотифема* [ibid.: I, 75]. Другими словами, пропповская функция в схеме Пайка, может быть названа *мотифемой*. Поскольку термин «функция» не получил в настоящий момент широкого распространения среди фольклористов, предлагается использовать вместо него термин *мотифема*.

Вводя структурную единицу, *мотифему*, можно видеть полезность термина *алломотив* для мотивов, которые встречаются в определенном мотифемном контексте. Алломотивы имеют такое же отношение к мотифеме, как аллофоны к фонеме^{xxi} и алломорфы к морфеме^{xxii}. Термин *мотив*^{xxiii} мог бы продолжать использоваться, но только как этическая единица, подобная фону или морфу. Разница между этическим и эмическим анализом сказки, т.е. между анализом с использованием мотива и анализом с использованием мотифем, очень важна. С одной стороны, XII функция Проппа, или же мотифема, заключается в том, что герой подвергается испытанию, его спрашивают или на него нападают. Это испытание — подготовка к тому, что он получит волшебное средство или помощника. Например, будущий даритель может испытывать героя, задавая ему трудные задачи. С другой стороны, XXV мотифема включает задание трудной задачи, обычно вредителем. Другими словами, этически, или в терминах мотивов, один и тот же мотив может быть использован в разных мотифемах. Это означает, что чистый анализ сказки по мотивам может повести по неверному пути. Фольклористы привыкли рассматривать все вхождения определенного мотива как одинаковые или равнозначные. Это, по Пайку, равносильно рассмотрению омофоничных или оморфичных форм как имеющих одинаковые значения [ibid.: I, 48]. Однако законный вопрос заключается в том, как распознать соответствующую мотифему для данного мотива. Как узнать, какой мотифеме тот или иной конкретный мотив подчинен? Пропп задается этим вопросом. Опять-таки нужно обратиться к функции, или мотифеме, в окружении последующего контекста, т.е. *in situ*. Всегда можно определить функцию, или мотифему, по ее следствиям. С одной стороны, если получение волшебного средства будет способствовать решению задачи, то мотив можно отнести к XII мотифеме, и станет ясно, что это испытание героя дарителем. С другой стороны, если за этим следует получение невесты или брак, то мотив относится к XXV мотифеме («Трудная задача»).

Важно не только указать, что один и тот же мотив может относиться к разным мотифемам, но и то, что разные мотивы могут использоваться в одной мотифеме. Поэтому животными-помощниками могут быть корова, кошка, птица, рыба и т.д. Возвращаясь к тому, что действующие лица и объекты могут быть мотивами, их можно использовать сотнями. (Разумеется, далеко не все «подходящие» мотивы при-

сутствуют в традиции, т.е. действительно есть в сказках.) Пример чередования мотивов содержится в различных версиях истории о жене Потифара. Это история о сыне или другом подобном персонаже, которого старается соблазнить мать или функционально замещающий мать персонаж. Когда сын отказывается это сделать, мать обвиняет его в посягательстве на нее, после чего отец или схожий с ним персонаж назначает наказание сыну. В большинстве версий наказанием является ослепление. В других версиях герою отрубают ноги. Вероятно, в самой старой из известных версий сказки, «Сказке о двух братьях», относящейся к XIV или XIII в. до н.э., сын, Байти, кастрирует себя⁶. Можно сказать, что последствием попытки соблазнения является отрезание ног или фаллоса, а также слепота. Поскольку эти последствия имеют схожее распределение, они должны являться частями одной мотивемы, т.е. алломотивами. Кастрация и слепота не выглядят дополнительно распределенными, а скорее свободно варьируют. Вероятно, один элемент может быть использован вместо другого без изменения структуры сюжета. В связи с этим любопытная греческая версия истории жены Потифара становится более понятной. Феникс, сын Аминтора, был обвинен наложницей Аминтора в том, что он изнасиловал ее [Apollodorus]⁷. Из-за ложного обвинения, которое выдвинула наложница, отец ослепил сына и наложил на него проклятие бездетности. Если слепота и кастрация — алломотивы, тогда и связь между слепотой и бездетностью не столь уж далека.

Пример алломотивов в фольклоре примитивной культуры может быть найден в североамериканских индейских сказках об испытаниях. В важном труде Боаса о версиях темы испытания у цимшиан завистливый дядя или брат принуждает героя к испытанию [Boas 1916: 794–810]. Чтобы получить жену, герой должен избежать следующего: захлопывающейся двери, пещер, которые открываются и закрываются, закрывающейся расщелины в дереве или трещины в каное, раковины со створками, которые могут раздавить, опасных животных, охраняющих дверь, или зубастой вагины (*vagina dentata*). Все эти элементы являются алломотивами одной и той же мотивемы, которая, между прочим, очень похожа на XXV функцию Проппа («Трудная задача»).

Понятие алломотива имеет важные теоретические импликации в финском историко-географическом методе, для которого очень важны

⁶ Различные версии истории о жене Потифара можно найти в [Bloomfield 1923: 141–167] и [Penzer 1923: II, 120–121; III, 109–110]. Сказку о двух братьях можно найти в [Maspero 1915].

⁷ Интересно, что психоаналитики считают, что ослепление в определенных ситуациях может быть символическим эквивалентом кастрации. Это показывает, что исследование алломотивов, или различных культурно определенных распределений, (*localizations*) в составе мотивем сказок, которые заимствуются разными народами, может пролить свет на систему символических эквивалентов в данной культуре.

различия вариантов определенной сказки. При этом подходе путем описания временного и географического распространения определенного элемента повествования делается попытка реконструировать первоначальную форму сказки и способ ее развития и распространения. Однако если в распоряжении повествователя есть алломотивы, т.е. два или более традиционных мотива, которые могут соответствовать определенной мотивеме, то аналитик должен быть очень осторожен, исследуя эти чередования. Это объясняет, почему тот или иной повествователь может рассказывать одну и ту же сказку по-разному в разных случаях. Выбор одного из алломотивов (например, обценного) в культуре может определяться типом аудитории. Более того, то, что фольклористы до настоящего времени считали двумя различными сказочными типами или смешением типов, может быть скорее чередованием алломотивов или групп (cluster) алломотивов. Как отмечает Пропп, хотя рассказчик, очевидно, имеет дело с определенной последовательностью мотивем, он «совершенно свободен в выборе номенклатуры и атрибутов действующих лиц» [Propp 1958: 102]^{xxiv}.

Феномен ограничений в формуле последовательностей мотивем заслуживает изучения. Может быть интересно, например, установить, есть ли минимальное число мотивем, необходимое для создания сказки. Пропп говорит только о его верхнем пределе. Также интересно, соотносится ли эта последовательность каким-либо образом со структурой других элементов культуры, таких, как ритуал^{xxv}. Кроме того, психологическое изучение мотивемной последовательности может помочь определить этиологию этой структуры. Следует заметить, что не было сделано попыток определить, есть ли мотивемная структуризация (motifemic patterning) в других сказках, не являющихся волшебными, не говоря уже о других фольклорных жанрах. Более того, не было определено, как изменяется мотивемное структурирование от одной культурной области к другой. Даже неизвестно, есть ли такая структуризация в сказках примитивных культур. Мотивемный анализ всех типов сказок во всех типах культур должен быть проведен раньше, чем любое надежное сравнительное исследование^{xxvi}. Как сравнительная лингвистика основана на эмическом анализе [Pike 1954–1960: I, 8, 18]⁸, так же должно быть и со сравнительными фольклористикой и мифологией. Другими словами, основательный синхронический анализ необходим для определения формальных структурных характеристик фольклорных жанров до того, как могут быть предприняты осмысленные диахронические, т.е. исторические, исследования.

Кажется несомненным, что эмическая единица — мотивема (пропповская функция) обладает огромными теоретическими преимуществами по сравнению с этической единицей — мотивом^{xxvii}. Рассматривая

⁸ См. также [Lado 1957: 10].

более крупные единицы, такие, как сказочный тип, Пропп был совершенно прав, заметив: «Если типы и есть, то они существуют не в той плоскости, как это намечается Аарне, а в плоскости структурных особенностей сходных сказок» [Propp 1958: 10]^{xxviii}. Однако не нужно думать, что эмическая единица во всех случаях может заменить этическую. Замена этической единицы на эмическую как единицу структуры является основой для сравнительных исследований, но в практике классификации и каталогизации этическая единица занимает определенное место. Как указывает сам Пропп, его основной задачей было «выделение родов» [ibid.: 24]^{xxix}. Клод Леви-Строс в большом комментарии к работе Проппа замечает, что до такого формального анализа у фольклористов была тенденция не замечать общее в сказках, но после него фольклористы лишаются средства увидеть то, чем сказки различаются [Lévi-Strauss 1960: 122–149]. Если Пропп нашел, если так можно выразиться, «порождающую грамматику»^{xxx} для сказочных типов Аарне–Томпсона (№ 300–749), то как же различить индивидуальные варианты одного и того же структурного типа? Суть в том, что структурная типология сказки не может устранить необходимость в ориентированном на нужды практики указателе, таком, как указатель Томпсона. Как утверждал Хонти, синтетическая и морфологическая типология не может использоваться вместо аналитических указателей и систем, а может быть только дополнением к ним. Если предположить, что существуют различные формульные последовательности мотивов для разных видов сказок или для сказок, относящихся к разным культурным регионам, то в таком случае возможен указатель сказочных типов, основанный на морфологических критериях. Но такой указатель должен дополнять указатель Аарне–Томпсона и должен быть снабжен перекрестными отсылками, указывая, какой его тип относится к тому или иному морфологическому типу. Как замечает Пайк, этический анализ должен предшествовать эмическому. Следовательно, фольклористам, очевидно, нужны оба вида анализа и, кроме этого, их нельзя принимать один за другой.

Структурное изучение фольклора только началось. За исключением нескольких разрозненных исследований, таких, как исследование Себеока об амулетах [Sebeok 1953: 369–388]⁹, в этом направлении сделано очень мало. Благодаря точному определению структурных единиц будущее структурных исследований выглядит многообещающим.

⁹ К сожалению, большинство лингвистов заблуждаются, рассматривая такие лингвистические единицы, как морфема, в качестве структурных единиц сказок. Это было недавно отмечено Дж. Л. Фишером [Fisher 1960: 442–446]: он считает, что если сказка переводится на другой язык, то собственно структура сказки может остаться той же, хотя лингвистическая структура явно меняется.

Комментарии

ⁱ Различие между этическими и эмическими единицами (*phonetic* and *phonemic*), введенное Кеннетом Пайком, Дандес подробно описывает в самой статье (с. 23). Говоря кратко, это различие между «материальной» природой единицы и ее ролью в некоторой системе. Например, для фонологической системы русского языка важны не любые характеристики звуков, а только такие, как, например, звонкость–глухость и т.д.

ⁱⁱ Пер. по: Dundes A. From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales // JAF. 1962. 75: 95–102.

ⁱⁱⁱ Напомним, что статья Дандеса была написана в 1962 г.

^{iv} В русскоязычной научной традиции часто и не очень точно переводится как «сюжет».

^v Ср. критику этих категорий в «Морфологии сказки» В.Я. Проппа (1968).

^{vi} Пайк (Pike) Кеннет Ли (1912–2000), американский лингвист. Специалист по общей фонетике и фонологии, общему языкознанию. Работал в области полевых исследований бесписьменных языков Азии, Африки, Америки и Океании. Разработал единую теорию структуры человеческого поведения бихевиористского типа.

^{vii} Спустя два года после опубликования этой работы Дандес написал статью, посвященную морфологическому анализу игр. См. наст. изд., с. 30–42.

^{viii} При переводе названий типов и разделов указателя Аарне–Томпсона переводчик стремился придерживаться терминологии «Сравнительного указателя сюжетов» восточнославянской сказки (Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979). В оригинале эти три типа выглядят как Animal Tales, Ordinary Folktales и Jokes and Anecdotes.

^{ix} В оригинале — A. Tales of Magic, B. Religious Tales, C. Novelles or Romantic Tales и D. Tales of the Stupid Ogre соответственно. Следует заметить, что в «Сравнительном указателе сюжетов» (см. выше) последний раздел называется «Сказки об одураченном черте».

^x В «Сравнительном указателе сюжетов» *supernatural* и *magic* английского текста соответствует только одно прилагательное — «чудесный». В нашем переводе *magic* передано как «чудесный», а *supernatural* — как «сверхъестественный».

^{xi} Речь идет о типе сказок, которые в русской традиции называются *кумулятивными*, или сказками с *рекурсивной структурой*, например, «Колобок», «Репка», «Теремок» и т.д. Структура такой сказки построена по принципу нанизывания (теоретически бесконечного) слегка варьирующих элементов. См. также с. 36 наст. изд.

^{xii} В «Сравнительном указателе сюжетов» этот сюжет называется «Вскинь глаза» и зафиксирован на украинском материале. Заметим, что в английском оригинале каламбур, лежащий в основе сюжета, очевиден: герою говорят, чтобы он cast “good eyes”. В русском языке подобная игра возможна с выражением «положить глаз на», однако оно имеет существенно иной смысл. В связи с этим обратим внимание, что сюжет, хотя и имеющий международное распространение, опирается на фразеологизмы в определенных языках.

^{xiii} Хотя, как известно, английский перевод «Морфологии сказки» не очень совершенен, но те цитаты, которые приводит Дандес, переведены достаточно точно. Поэтому все цитаты из Проппа приводятся по изданию: Пропп В.Я. Морфология <волшебной> сказки (М., 1998).

^{xiv} *Пропн.* Морфология, с. 19.

^{xv} Там же, с. 18.

^{xvi} Там же, с. 19.

^{xvii} Там же.

^{xviii} Там же, с. 20.

^{xix} Там же, с. 21.

^{xx} Там же.

^{xxi} Аллофон — вариант фонемы, обусловленный данным фонетическим окружением.

^{xxii} Алломорф — вариант морфемы, обусловленный окружением и позицией в словоформе.

^{xxiii} Позже Дандес подробно опишет соотношения алломотива и мотива в программной статье: *Dundes A. The Symbolic Equivalence of Allomotifs: Towards a Method of Analysing Folktales // Le conte, pourquoi? comment? Folktales, Why and How? Colloques Internationaux du C.N.R.S. P., 1984.*

^{xxiv} *Пропн.* Морфология, с. 86.

^{xxv} Необычайно продуктивное применение этой методики см.: *Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур.* М., 1984.

^{xxvi} См. обзор такого рода исследований: *Рафаева А., Рахимова Э., Архипова А. Еще раз о структурно-семиотическом исследовании сказки // Структура волшебной сказки.* М., 2002. С. 199–233.

^{xxvii} В связи с этим см.: *Doležel L. From Motifemes to Motifs // Poetics.* 1972. 4: 55–90.

^{xxviii} *Пропн.* Морфология, с. 12.

^{xxix} Там же, с. 22.

^{xxx} Заметим, что построение полностью формальной системы, например порождающей грамматики, в техническом смысле для схемы Проппа не такая уж простая задача. Одна из главных трудностей состоит в учете связей между различными вариантами функций. Приведем только один пример: «бросание гребешка» всегда связано с прямой погоней, но прямая погоня не всегда связывается с бросанием гребешка». Пропп описывает эти связи, но не полностью. Между тем для построения формальных схем эта информация необходима.

О морфологии игры: исследование структуры невербального фольклора¹

Действительно ли такие формы невербального фольклора, как детские игры, структурно подобны сказкам, т.е. формам фольклора вербального (словесного)? Я полагаю, что это так, аналогично многим другим невербальным аналогам вербальных фольклорных форм. Следовательно, определение понятия «фольклор» не должно включать в себя только вербальный материал.

Хотя структурный анализ как эффективное средство дескриптивной этнографии был применен ко множеству фольклорных явлений, он не использовался при изучении детских игр. Однако игры вообще и состязательные игры в частности имеют совершенно определенную структуру. Участники таких игр знают, что игра следует определенным ограничивающим правилам. Их применение и взаимодействие приводят к определенной последовательности действий игроков, и она-то и составляет основную структуру каждой конкретной игры.

Чтобы очертить структуру игры или любой другой формы фольклора, необходимо выделить минимальную структурную единицу. Только при наличии такой единицы возможна четкая сегментация континуума игры. В качестве пробной единицы я предлагаю использовать мотифему, единицу действия, которая была использована при структурном анализе сказок [Dundes 1962b; 1963d]. Очевидное преимущество ее применения заключается в том, что если действия игры поделить на мотифемы, то на этом основании легко сравнить структуру игр со структурой сказок¹.

¹ Недавнее интересное исследование [Roberts, Sutton-Smith, Kendon 1963] показывает, что сказки и игры представляют собой поразительно близкие модели ситуации соревнования и что сказки с их стратегическими завершениями позитивно коррелируют с эпизодами стратегических игр в заданных культурных реалиях. Однако сравнение игры и содержания сказки ограничено обобщенным анализом «завершений». Такое очерчивание структуры игры должно облегчить этот тип кросскультурных исследований.

Прежде чем изучать отмеченное сходство структур, необходимо подчеркнуть важное различие между сказкой и игрой. Разница — в числе измерений. Сказка имеет дело в основном с конфликтом между протагонистом и антагонистом, но последовательность сюжетных действий одномерна: либо действия героя, либо действия вредителя обсуждаются в каждый определенный момент времени в каждый данный момент сказки. Владимир Пропп, русский фольклорист, опубликовал в 1928 г. дающее пищу для размышлений исследование волшебных сказок и распределил функции (мотифемы) по *dramatis personae* сказок [Propp 1958]. Он, например, заметил, что функции VIII (вредительство), XVI (борьба), XXI (преследование) принадлежат к сфере действий вредителя. Очевидно, функции IV (выведывание) и V (выдача), по Проппу, тоже относятся к сфере вредителя, а не героя. В играх, однако, есть как минимум две последовательности действий, происходящих одновременно: А играет против Б или А и Б действуют на протяжении всего времени одновременно. Теоретически это верно и для сказок, но в каждый данный момент описываются лишь действия одной стороны (обычно героя). Поэтому сказка представляет собой двухмерную последовательность действий, выстроенных в одномерном ряду, или же, наоборот, с точки зрения структуры игра является двухмерной сказкой.

В известном исследовании морфологии сказки Пропп уделяет особое внимание функции VIII (вредительство): вредитель наносит ущерб одному из членов семьи героя, похищая человека или совершая кражу предмета и т.д., это создает актуальный момент сказки [ibid.: 29]. При этом он проницательно заметил, что сказка может начинаться с желания иметь что-то или с нехватки или недостачи как с основного заданного правила. Пропп считает недостачу (функция VIIa) морфологическим эквивалентом вредительства, например похищения. Если сказка не начинается с ситуации недостачи, то недостача создается действиями вредителя. Это различие может быть применено и к структуре многих игр. Игра может начинаться с того, что недостает некоторого объекта, или с того, что объект спрятан перед началом игры. В некоторых играх ничего не утрачивается, инициальная часть игрового действия (соотносящегося с пропповской «начальной», или «подготовительной», частью сказки, функции I–VIII) создает необходимую недостачу или нехватку. В играх первого типа один человек прячется от группы (игра «Заяц и Гончие») или группа играющих прячется от одного человека (прятки — Hide and Seek). В играх второго типа человека или объект могут похитить или взять в плен, что тоже создает недостачу. Это происходит, например, в игре с похищением ребенка («Ведьма» — Witch). Другие характеристики, одинаковые для игры и сказки, будут выявлены в нижеследующем обсуждении нескольких отдельных игр.

В игре «Заяц и Гончие» [Gomme 1964: 1, 191] мальчик, выбранный на роль Зайца (выбор может осуществляться с помощью считалки или

иным способом, который условно обозначим как игровую прелюдиюⁱⁱ), прячется. Заранее оговоренное время, определенное количество минут или счет до некоторого заранее установленного числа, отмечает начало преследования, подобно тому как повторение инициальной формулы маркирует переход от реальности к фантазии в начале сказке.

Действительно, в некоторых играх есть открывающие формулы, такие, как «кто не спрятался, я не виноват»ⁱⁱⁱ. В этом случае игра начинается с недостачи — исчезновения Зайца. Поиск, общераспространенный в сказках, также характерен и для игр. Гончие стараются найти и поймать Зайца, так же как в сказках герой ищет путь ликвидации начальной недостачи (функция XIX).

Заметим, однако, что два набора действий, или последовательностей мотивов, включены в игру. Одно действие описывается с позиции Гончих, другое — Зайца. Последовательности включают следующие мотивемы: недостача, запрет, нарушение^{iv} и последствие нарушения². В одной последовательности мотивом Гончие хотят поймать Зайца (недостача). Они должны поймать его, прежде чем он достигнет «убежища» (запрет), места, которое заранее определено. Если Гончие не смогут это сделать (нарушение), они проиграют (последствие). Во второй последовательности мотивом, существующей одновременно с первой, Заяц хочет попасть в «убежище» (недостача), но его не должны по дороге поймать Гончие (запрет). Если это не произойдет (нарушение), то он проигрывает (последствие). Выиграть можно, ликвидировав недостачу и тем и другим действием: поймать Зайца или достигнуть «убежища» непойманным. Однако невозможно, чтобы Заяц и Гончие выиграли или проиграли одновременно. Это отличие от сказок. В сказках герой всегда становится победителем, а антагонист — проигрывает. В играх, однако, исход не столь регулярен или предсказуем: иногда выигрывает Заяц, иногда Гончие. Как показал Кайуа, одна из характеристик состязательных игр заключается в том, что противники равны и теоретически каждый из них имеет одинаковые шансы на победу³.

² Следует помнить, что запрет — это негативный приказ. Ср., например: «Не открывай глаз!» или «Пусть твои глаза будут закрытыми». Следует иметь в виду, что одна форма последствия — недостача, а вторая — ликвидация недостачи (функции Проппа VIIa и XIX). Брайан Саттон-Смит смешал в кучу действия в игре, обозначив покрывающим все термином «вызов» (the game challenge). Пока он обсуждал пространство и время в игре, он не только на деле не воспринимал ее как линейную структурную последовательность действий, но, кажется, не был осведомлен, что в игре, которую он разбирает (Bar the Door), существует два типа отдельных последовательностей действий: один тип для того, кто изображает главного игрока, и другой тип — для детей, которые пытаются убежать от него.

³ [Caillois 1961: 14]. Двойной набор правил в играх отличает анализ игр от анализа сказок. Иногда два этих набора настолько различаются, что нельзя быстро изменить один набор правил на другой для индивидуального игрока. В бейсболе, например, правила «нападения» относятся к атакующей («отбивающей») команде, пока обороняющаяся

Игра «Заяц и Гончие» может быть представлена в виде следующей структуры:

Мотивемы / Действующие лица	Недостача	Запрет	Нарушение	Последствие
Заяц	Хочет попасть домой	Нельзя быть пойманным Гончими	Пойман Гончими / не пойман	Проиграл игру / выиграл
Гончие	Хотят поймать Заяца	Не упустить Заяца, прежде чем он вернется домой	Поймали Заяца / не поймали	Выиграли игру / проиграли

Двойная структура также становится видна при сравнении с аналогичной сказочной структурой. С точки зрения Заяца, можно сказать, что происходит преследование героя (функция XXI), герой спасается от него (функция XXII), и в данном случае Заяц выигрывает. Аналогия между сказкой и игрой проявляется еще отчетливее в тех версиях игр, где Заяц обязан оставлять знаки, такие, как полоски бумаги, чтобы отметить свой след. В сказках, когда герой убегает от преследователя, он часто создает препятствия на пройденном пути. Эти объекты и отмечают след, и служат преградой для преследователя. С точки зрения Гончих, т.е. Гончих как героев, Заяц оказывается дарителем, поскольку брошенные полоски бумаги есть «волшебные средства» (функция XIV), которые помогают герою — Гончим в ликвидации начальной недостачи⁴. Линия дарителя — другая точка сближения игр и сказок.

В популярной американской детской игре, которую Брюстер [Brewster 1953: 164] назвал «Шаги» (Steps), водящий помогает другим игрокам добраться до него (коснуться его), после чего позволяет им делать различные шаги: такие, как детские шаги, гигантские шаги или шаги «зонтиком». В этой игре даритель дает право использования определенных «волшебных» шагов. Тот факт, что магическая помощь

команда не вывела из игры трех игроков из первой команды. Таким же образом правила «обороны» относятся к защищающейся команде в течение того же периода. В конце периода команды меняются местами (и правилами). Однако в других играх, например таких, как баскетбол или футбол, правила можно изменить в любой момент. В американском футболе при перехваченном защитой пасе или захвате защищающейся командой мяча, уроненного нападающей командой, защищающаяся команда сразу превращается в нападающую, и наоборот. В книге «Сколько миль до Вавилона?», описанной в [Brewster 1953], игроки пытаются бежать с одного конца прямоугольного пространства до другого — их ловит игрок, стоящий посередине. Если он их поймает, они принадлежат этому игроку и помогают ему ловить остальных, пытающихся пересечь поле.

⁴ Кажется вполне подходящим, что волшебные жесты, такие, как касание определенного дерева, скрещивание чьих-нибудь пальцев или просто достижение «безопасной» позиции (например, приседание на корточки в салках — Squat Tag), аналогичны множеству магических помощников, которые защищают протагонистов в сказках.

не оказывается герою без испытания со стороны дарителя, также является прямой параллелью морфологии сказки. После того как даритель указывает количество и тип шагов (например, четыре детских шага), получатель («герой») должен спросить: «Можно мне?» Если он проходит тест на вежливость, ему разрешают сделать шаги, которые приблизят его к выигрышу. Однако, если он откажется использовать этикетную формулу, даритель накажет его, приказав шагнуть назад, что отдалит его от финиша. Часто, если не всегда, вежливость и любезность по отношению к дарителю дают необходимую магическую помощь, в то время как грубость лишает лжегероя ее.

В некоторых играх наличие последовательности, в которой участвует даритель, является скорее факультативным, чем обязательным условием — что верно и для сказок. В игре «Найди наперсток» (Thimble in Sight) [Newell 1963: 152; Brewster 1953: 49] объект (наперсток) скрыт. На самом деле предполагается, что он находится на виду, но не бросается в глаза. Дети пытаются разыскать наперсток (недостача). Как только играющий сделал это (ликвидация недостачи), он обозначает свой успех, выкрикивая вербальную формулу, такую, как «рорум-торум-корум», так же как удачливый игрок в прятках объявляет о своем прибытии в «убежище» возгласом «Дом свободен!». (Эти вербальные формулы кажутся аналогичными финальным формулам в сказках.) В этом варианте игры «Найди наперсток» нет линии дарителя, но в некоторых версиях скрытая помощь тем, кто ищет наперсток, дается с помощью полезных указаний, таких, как «холодно», «мороз», когда ищущий совсем далеко от объекта поиска, и «тепло», «горячо», когда он приближается к цели. Ищущий может просить помощи у дарителя вопросами типа: «Тепло или холодно?». И тем не менее пока игра может быть сыграна без линии дарителя, очевидно, что эта линия для структуры необязательна.

Частота линии дарителя в сказках и играх тоже привлекает внимание. Можно было бы допустить, например, что если линия дарителя сравнительно редка в сказках американских индейцев по сравнению с индоевропейскими сказками, то линия дарителя будет малочастотной в играх американских индейцев. Наличие/отсутствие такой последовательности может даже коррелировать с различием между магией и религией. Если человек индивидуально, сам по себе совершает магические или религиозные обряды, он, возможно, меньше нуждается в дарителе, чем в тех культурах, где потребности в магии или религии удовлетворяют посредники.

До настоящего времени упоминались игры, в которых начальная недостача задана заранее: действие в игре не начнется, пока объект или субъект не переместится или не спрячется. Ведущий как таковой может отсутствовать, чтобы возникла ситуация начальной недостачи. Тем не менее в игре «Ведьма» недостача есть результат похищения

ведущим кого-то⁵. В этой игре также видна параллель со структурой сказки. Мать оставляет своих семерых детей, названных днями недели (функция Проппа I: «Один из членов семьи покидает дом»), — стоит иметь в виду, что морфологический анализ Проппа относится к сказкам, а не к играм. Перед уходом мать наказывает детям: «Берегитесь, чтобы старая ведьма не схватила вас» (функция II: «К герою обращаются с запретом»). Ведьма проникает в дом, но дети не обращают на нее внимания (функция III: «Запрет нарушается»). Ведьма делает вид, что мать прислала ее за шляпкой (функция VI: «Антагонист пытается обмануть свою жертву, чтобы овладеть ею или ее имуществом»). Ребенок идет доставать шляпку (функция VII: «Пособничество: жертва поддается обману и тем невольно помогает врагу»). Ведьма похищает одного из детей (функция VIII: «Антагонист наносит одному из членов семьи вред или ущерб»). Мать возвращается, поименно называет семерых детей и понимает, что один из них пропал. Оставшиеся дети кричат: «Это старая ведьма забрала его» (функция IX: «Беда или недостача сообщается, к герою обращаются с просьбой или приказанием, отсылают или отпускают его»). Последовательность мотивов повторяется, пока ведьма не похитит всех детей. Эти действия аналогичны повторению цельных эпизодов в сказке, например, когда старшие братья по очереди решают идентичные задачи.

Мать отправляется на поиски своих детей (функция X: «Начинающееся противодействие: искатель соглашается или решается на противодействие» и функция XI: «Отправка: герой покидает дом»). Мать встречает ведьму и пытается вывести что-нибудь у нее о детях. В ритуальном диалоге можно найти следы стандартной линии дарителя, идентифицированные как функции XII–XIV. Здесь ведьма функционирует как даритель. Далее мать прибывает в то место, где находятся в плену ее дети (функция XV: «Герой переносится, доставляется или приводится к месту нахождения предмета поисков»). Эта функция, или мотивема, имеет большое значение в структурном анализе и игр, и сказок. Пропп отмечает: «Обычно объект поисков находится „в другом“, „ином“ царстве»⁶. Любой, кто знаком с детскими играми, вспомнит множество способов для проникновения на территорию противника. В игре «Захвати флаг» (Capture the Flag) объект поиска — флаг противника, расположенный во «вражеском царстве».

Наконец, мать находит потерянных детей (функция XIX: «Начальная беда или недостача ликвидируется») и вместе с ними преследует ведьму. Тот, кто ее поймает, в следующий раз сам выступает в роли ведьмы.

В сказках преследование часто следует за ликвидацией начальной недостачи, но обычно вредитель преследует героя (функция XXI:

⁵ [Gomme 1964: II, 391–396]. Вариант из штата Нью-Йорк, названный «Старая ведьма», см. [Sneller 1964].

«Герой подвергается преследованию»). Герой должен спастись (функция ХХII: «Герой спасается от преследования»). Пропп отмечает, что «на спасении от преследования очень многие сказки кончаются»^{vi}. То же самое можно сказать и об играх. Во многих из них ведущий, или вредитель, — это тот, кто преследует героев-искателей, после того как они добудут предмет поиска, например флаг в игре «Захвати флаг». И конечно, есть еще причина, почему игра в ведьму так близка сказке, — это фиксированность концовки! Ведьма никогда не выигрывает, так же как и вредитель в сказке^{vii}.

Критики скептически относились к морфологическому анализу Проппа на том основании, что он в своем исследовании был ограничен материалом русских волшебных сказок. Компетентные исследователи сказки знают, что многие сказки, анализируемые Проппом, если не все^{viii}, могут быть классифицированы по сюжетным типам по указателю Аарне–Томпсона (далее — АТ). Другие выражают недовольство, что Пропп слишком универсален и что его функции приложимы к анализу литературы так же, как к фольклорному материалу. Действительно, пропповские структуры могут коррелировать с содержанием «Беовульфа» и большей частью «Одиссеи» (ср. функции Проппа с ХХI по ХХХI с концовкой «Одиссеи»). Очевидно, что игра «Старая ведьма» содержит определенное количество пропповских функций и в некотором смысле она превращается в театрализованную сказку. Кроме того, эта игра имеет косвенное отношение к сюжетному типу № 123 АТ «Волк и дети». Однако здесь представляется важным именно то, что морфологический анализ волшебных сказок, по-видимому, приложим к другому жанру фольклора — традиционным играм, и таким образом подтверждает обоснованность пропповского анализа.

Когда сходство структуры игры со структурой сказки становится понятным, можно увидеть параллели между специфическими формами этих двух жанров. Например, один из типов сказки — это кумулятивная сказка. В таких сказках (типы АТ № 2000–2199) встречаются цепочки действий или предметов. Обычно такая цепочка — это повторение с последующим добавлением. В балладах такая стилистическая особенность называется «возрастающее повторение». Стит Томпсон в своем исследовании типов сказки заметил, без дальнейшего развития идеи, что «это что-то, идущее от игры» [Thompson 1946: 230, 234]. Аналогия между игрой и сказкой заметна в игре «Свяжи веревочкой» (Link Tag), в которой водящий кого-нибудь связывает. Связанный игрок должен, держась за руку водящего, помочь ему связать остальных. Каждый вновь связанный присоединяется к остальным и так далее [Brewster 1953: 67]. (Такая же структура обнаруживается в тех народных танцах, во время которых пары или одиночки образуют живую цепочку.)

Другую субжанровую аналогию представляют собой анекдотические (трикстерские) сказки и розыгрыши. В сказках с участием трикстера^{ix} и в большинстве розыгрышей основные мотивемы — обман и хитрость^x (пропповские функции VI и VII), отсюда возникает почти полная идентичность содержания и формы сказки и игры [Brewster 1953: 120–126]. Например, в некоторых вариантах сказочно-го типа № 1580 AT “Holding up the Rock” обманутый дурак верит, что он держит стену. Но, согласно одному сообщению, «держание стены» — это розыгрыш в Техасском сельскохозяйственно-машиностроительном колледже, заключающийся в том, что студента просят сесть на корточки, прислонившись спиной к стене, чтобы поддержать ее [Eikel 1946]. Еще более удивительный пример — это розыгрыш, представляющий собой аналог сюжетного типа № 1528 “Holding down the Hat”, где жертву дурачат, заставляя воровать испражнения, спрятанные в шляпе [Caldwell 1945: 50]. Возможно, что наибольшая близость трикстерской сказки и морфологии розыгрыша заключается в их пародировании структур обычной сказки и игры. Вместо ликвидации начальной недостачи симулируется ложная недостача. Соответственно ничего не подозревающий новичок отправляется на охоту за бекасом, вооруженный носком и фонариком, или подмастерье посылается на поиски некоего объекта, который в зависимости от решения группы может быть серо-буро-малиновой в крапинку краской или левосторонним гаечным ключом.

В основе морфологической близости между игрой и сказкой лежит важнейший принцип, который можно приложить и к другим формам фольклора. В основном эти различные формы происходят из-за различия между словами и действиями, т.е. это вербальный и невербальный фольклор. Различие зачастую создается за счет соотношения с мифом или ритуалом. Миф есть вербальный фольклор, или, в терминах Бэскома [Bascom 1955], вербальное «искусство». В противоположность этому ритуал — невербальный фольклор, или невербальное искусство. И миф и ритуал сакрализированы; и сказка и игра профанны. (Происходят ли все игры из ритуала, не более и не менее вероятно, чем происхождение или даже регрессивное происхождение сказки из мифа.) Несмотря на то что с некоторого времени фольклористы знают о сходстве мифа и ритуала, они не различают одинаково общие черты сказки и игры. Кроме того, они терпят неудачу, пытаясь увидеть дихотомию вербального/невербального в самых обычных фольклорных жанрах. Пословица, очевидный пример вербального фольклора, имеет свое невербальное отражение в жестах. Обе формы функционально эквивалентны, если могут обобщать происходящее или выражать суждение по поводу данной ситуации. Загадки структурно близки пословицам на основании тема-рематической конструкции, но загадки отличаются от пословиц тем, что они всегда ссылаются на то,

о чем надо догадаться. Невербальные эквиваленты включают целый спектр трудных задач и головоломок. Различие между пословицами и загадками так же точно применимо к жестам и загадкам, бытующим не в устной форме. Референт жеста известен и автору жеста, и той аудитории, для которой жест предназначен, референт загадки-жеста предположительно известен в начале только показывающему этот жест⁶^{xi}.

Природа суеверий также проясняется при понимании различий вербальных/невербальных форм фольклора. При обсуждении суеверий фольклористы давно используют термины «верования», «обычаи» и «практики». При таком анализе практики и обычаи будут примерами невербального фольклора, так как в них вовлечена физическая деятельность. Такое различие может даже использоваться по отношению к фольклорной музыке. Если фольклорное повествование перекладывается на музыку, это называется песней, если игра происходит под аккомпанемент, это называется танцем. (Заметьте, что этимология термина «баллада» поддерживает такое различие.) Я не считаю, что народная песня получается путем извлечения из нарратива, а танец — из игры, но думаю, что эти предположительно несравнимые жанры имеют много общего. Например, основную последовательность «недостача — ликвидация недостачи», существующую в сказке и игре, можно обнаружить и в фольклорном танце. Во многих танцах пара разъединяется, или, с точки зрения мужчины, он теряет свою партнершу (*недостача*). Оставшиеся танцоры воссоединяют разъединенных партнеров (*ликвидация недостачи*)⁷. Кроме того, уход из дома и возвращение домой происходит в сказках, играх, танцах и фольклорной музыке. Выражаясь структурно, не важно, является ли «дом» реальным домом, деревом, позицией в танце или нотой.

Техника структурного анализа должна быть приложима и к другим фольклорным жанрам кроме игр и сказок. Эти формы должны быть определены структуралистски. Кто-нибудь догадается, что такой ана-

⁶ Примеры загадок-жестов можно посмотреть в [Brunvand 1960]. Заметим, что эта фольклорная форма определяется через отрицание (non-oral riddle), присоединенное к термину, который в основном используется для вербального жанра (загадки). В том же ключе термин «розыгрыш» (practical joke) в своей основной части опирается на термин «шутка», описывающий обычно вербальные формы. Даже термин «невербальный фольклор», который используется в этой статье, продолжает демонстрировать уклон в сторону превосходства вербальных форм. Наоборот, жесты не будут названы *не-устными*, или *не-вербальными*, пословицами.

⁷ В структуре фольклорного танца то же различие можно найти в начале, где состояние недостачи предсуществует или возникает за счет действий вредителя. Во многих танцах есть танцор, оставшийся без партнера (*недостача*), вынужденный добывать его для себя (*ликвидация недостачи*). В других танцах пары есть изначально, но в течение танца одна или несколько пар оказываются разъединенными (*недостача*) и воссоединяются в конце танца (*ликвидация недостачи*). См. интересное исследование морфологии танца [Szentpal 1958; Martin, Pesovár 1961].

лиз откроет сравнительно малое число близких структурных моделей, лежащих в основе очевидно разнотипных форм.

Я пытался показать, что по крайней мере одна невербальная форма фольклора — детская игра — структурно близка вербальной форме, сказке. И если существуют невербальные аналоги (т.е. игры) вербального фольклора (т.е. сказок), то фольклористика — это дисциплина, которая не может быть ограничена изучением только вербального искусства, устной, или народной, литературы, или любой другой его формы. Кеннет Пайк [Pike 1954–1960, I, 2] заметил, что «вербальная и невербальная деятельность едина, и теория с методологией должны быть организованы таким образом, чтобы это учитывать»⁸. Пришло время фольклористам приложить некоторые усилия, которые были отданы исследованиям вербального фольклора, изучению фольклора в его невербальных формах^{xii}. По сравнению с фольклорными песнями и прозой, такими формами, как танцы, игры, жесты, грубо пренебрегают⁹. Считается, что они представляют собой целый комплекс проблем транскрипции и фиксации, но эти проблемы не являются непреодолимыми.

Комментарии

ⁱ Пер. по: Dundes A. On Game Morphology: A Study of the Structure of Non-Verbal Folklore // *idem*. Analytic Essays in Folklore. The Hague, 1975. P. 80–87. Выражаю признательность за помощь в переводе названий игр А. Осипову и С. Грэхму.

ⁱⁱ В оригинале использован термин «pre-game activity» («предыгровая деятельность»), но мы предпочли дать аналогичный русский термин «игровые прелюдии» (Виноградов Г.С. Детские игровые прелюдии // Виноградов Г.С. Страна детей: Избранные труды по этнографии детства. СПб., 1998. С. 141–391).

ⁱⁱⁱ Букв. «готовы или нет, вот я пришел».

^{iv} Нарушение запрета и вредительство.

В оригинале использовано слово violation — «нарушение». Так Дандес называет мотивему, объединяя в нее пропповские функции III — «Нарушение запрета» и VIII — «Вредительство». Так, например, в сказке «Три царства» царевны гуляют в саду, опаздывают домой (нарушение эксплицитно выраженного запрета «не гулять поздно»), их похищают змеи (вредительство). Нарушение запрета почти всегда исходит от протагониста: «не пей водички — козленочком станешь» (Иванушка с Аленушкой сами нарушают запрет). Акция вредительства всегда

⁸ Эти категории «вербального» и «невербального» фольклора есть произвольное различение, которое не обязательно отражает объективную реальность. Очевидно, такие формы, как стишки, исполняемые при игре в прыгалки, а также считалки, включают в себя и слова, и действия.

⁹ Кнапп уделяет им недостаточно внимания [Кнапп 1930]. Несчастливая тенденция продолжается. Напрасно мы будем искать упоминание об этих формах в годовой библиографии по фольклору, списках работ и обзоре по исследованию фольклора.

исходит от антагониста: змей похищает царевну, случаев самовредительства в сказках почти не бывает. Однако частные случаи функции «вредительства», например «кобылица топчет посевы», все же отличаются от типа «змей похищает царевну», потому что вытапывание посевов или срывание яблок — это именно *нарушение* нормы. В разбираемом Дандесом примере, строго говоря, нарушение запрета происходит тогда, когда Заяц — протагонист — выходит на территорию противника и дает возможность себя поймать. Акция ловли Зайца Гончими — это проповское вредительство, так как исходит от антагониста. В данном анализе игр это объединено в одну мотифему «нарушение». Такое объединение оправдано еще и тем, что последовательности рассматриваются с точки зрения как Гончих, так и Зайца одновременно.

^v С. 59 по русскому изданию 1928 г. В оригинале статьи здесь и далее автор при цитировании Проппа не дает номеров страниц.

^{vi} С. 66 по русскому изданию 1928 г.

^{vii} На самом деле структура игры в том, что касается функций играющих лиц/персонажей сказки, далеко не столь прозрачна и очевидна в тех ситуациях, когда активно играющих сторон три, как, например, в севернорусской игре «Гуси-лебеди» (зап. в Олонец. губ.) (Покровский Е.А. Детские игры. Преимущественно русские. СПб., 1994. С. 169). Здесь есть гуси, которые спасаются от волка, есть волк, который их ищет и ловит, есть хозяин, который тоже ищет и спасает гусей. Интересно то, что последовательности функций для каждого игрока сильно отличаются. Если мы посмотрим на игру с точки зрения хозяина, то это — типичная «ходилка» (quest). Последовательность функций волка изоморфна по отношению к функциям хозяина, хотя слегка редуцирована. Последовательность же действий гусей морфологически совсем другая: гуси сами попадают в беду, а хозяин выступает по отношению к ним как даритель, помогающий им спастись от преследования волка (вредителя). Игры с такой сложной структурой достаточно распространены и популярны. Возможно, Дандес прав, и существует положительная корреляция между структурами и сюжетными типами сказок и игр. Например, игра «Гуси-лебеди» на первый взгляд не слишком напоминает одноименную известную сказку, однако отдельные последовательности (функции хозяина) соответствуют действиям Аленушки.

	Хозяин	Гуси-лебеди	Волк
Начальная ситуация	Выбирают, кто есть кто в игре, и распределяются по местам: дом (хозяин), поле (туда убегают гуси-лебеди), гора (там живет волк)		
Недостача	Гуси-лебеди убегают в поле		Необходимость поймать гусей-лебедей
Обнаружение недостачи	Хозяин обнаруживает отсутствие гусей-лебедей		
Обман со стороны вредителя			Хозяин (в качестве вредителя!) отвлекает волка («я тебе коровушку брошу») и бросает волку палку

	Хозяин	Гуси-лебеди	Волк
Вредительство 1			Волк теряет гусей-лебедей из-за обмана хозяина
Вредительство 2	Волк ловит гусей-лебедей, которые пытаются попасть домой, и уводит их на гору		
Отправка героя	Идет искать гусей-лебедей («Гуси-лебеди, домой!»)		
Связка		Гуси-лебеди кричат: «Волк под горой!»	
Преследование		Бегут от волка	Преследует гусей-лебедей
Появление дарителя	Появляется хозяин, который избавляет гусей-лебедей от преследования волка: а) топит баню и зовет туда волка, б) бросает волку палку («я тебе коровушку брошу»)		
Ликвидация недостачи	Получает гусей-лебедей	Возвращаются домой	Волку обычно не удастся поймать гусей-лебедей; потому что он сначала должен получить «коровушку».

^{viii} Все сказки, разбираемые Проппом, соотносятся с указателем АТ и имеют соответствующий номер.

^{ix} *Трикстер* (англ. *trickster* от *trick* 1. плутовать, 2. ловушка) — персонаж, характерный для традиционного фольклора (особенно бесписьменных обществ). Функции трикстера (например, Вбрана в малоазиатских мифах) сводятся часто к травестии действий высокого божества. Трикстер участвует в различных проделках сакрального и профанного плана (поворачивает течение рек при творении мира, крадет огонь, отнимает еду у женщин). Типичный персонаж анекдотических и новеллистических сказок. Считается, что сюжеты, посвященные проделкам трикстера, дали толчок к возникновению современных форм анекдота.

^x По Проппу, функции подвоха («Антагонист пытается обмануть свою жертву») и пособничества («Жертва поддается обману»).

^{xi} Такое подробное сопоставление проводится в статье Е.С. Новик (*Новик Е.С. Структура сказочного трюка // От мифа к литературе. Сборник в честь 75-летия Е.М. Мелетинского. М., 1993. С. 39–152*).

^{xii} Забавно, но в течение 60–90-х годов было написано множество работ, сопоставляющих структуру сказки со структурой не-сказки, но большинство исследователей пошли по пути сопоставления вербального фольклора с литературными

памятниками, современной литературой и т.д. (см. обзор: Рафаева А., Рахимова Э., Архипова А. Еще раз о структурно-семиотическом исследовании сказки // Структура волшебной сказки. М., 2002. С. 199–233). Идея *структурного изоморфизма* вербальных и невербальных форм фольклора (особенно малых невербальных форм), за исключением небольшого количества исследований, была хорошо забыта. И теперь, спустя много лет после написания А. Дандесом этой статьи, хочется вновь высказать надежду, что такое направление в фольклористике все-таки состоится.

Заключение и расторжение дружбы как структурная оболочка африканских сказокⁱ

Термин «структура» широко используется в разных научных дисциплинах, при этом в его употреблении и понимании существуют значительные вариации (ср. [Bastide 1962]). Его основное значение несомненно состоит в том, что структура, как правило, подразумевает нечто целое, противопоставленное составляющим его частям. Структура обычно также предполагает модель, форму или систему. Тем не менее согласия по поводу того, что представляет собой структура, что такое структурный анализ или чем этот структурный анализ должен быть, нет. Даже в ограниченной области изучения фольклорных текстов можно найти несколько альтернативных определений структуры и структурного анализа [Dundes 1964b: 32–60].

Собственно говоря, на звание «структурного анализа» претендуют два основных вида анализа фольклорных текстов. При одном из них (Пропп, Дандес) предпринимается попытка выявить линейную структуру, или структурную последовательность, текста. В сказках это может быть сюжетная структура. При другом (Леви-Строс; Кёнгас и Маранда) полученные фольклорные данные — *полученные* в смысле исходящие от информанта — реорганизуются аналитиком. Реорганизованные данные неизбежно хорошо укладываются в некоторую заранее заданную абстрактную формулу, которая, как правило, основывается на предпосылке, что фольклорный текст состоит из серии бинарных оппозиций, разным образом соотнесенных друг с другом [Maranda E. Köngäs, Maranda 1962: 137–141].

Леви-Строс, хорошо знакомый с обоими видами структурного анализа, определенным образом минимизирует значение последовательности в мифе, называя хронологическое упорядочивание всего лишь очевидным, или манифестируемым, содержанием мифа [Lévi-Strauss 1958–1959: 18]. Для него гораздо важнее организующие схемы, которые имеют несколько уровней и обычно представляются как многолинейные. Согласно Леви-Стросу, именно эти схемы представляют собой

скрытое содержание мифа [ibid.: 52]. Таким образом, задача аналитика состоит в том, чтобы игнорировать полученный от информанта порядок, но вместо этого выявить организующие принципы, в действительности управляющие мифом. Как говорит об этом сам Леви-Строс [ibid.: 54]: «Миф будет рассматриваться как оркестровая партитура, *извращенным образом* преподнесенная в однолинейной последовательности, а наша задача состоит в том, чтобы восстановить *правильную* последовательность отдельных голосов (курсив мой. — А.Д.)». Дихотомия «явное/скрытое» приписывает структуралисту роль, сравнимую с ролью психоаналитика: для того чтобы вскрыть «истинные» тайное строение и смысл какого-нибудь фольклорного текста, он должен видеть сквозь явное его содержание.

Детальная критика школы «реорганизации»ⁱⁱ появлялась в других местах [Dundes 1964a: 43–47, 121–122], однако здесь можно отметить, что если структурный анализ — это инструмент строгого этнографического описания, то, следовательно, любая попытка реорганизовать (= реструктурировать?) имеющиеся в нашем распоряжении данные рискует их исказить и вызвать другие последствия, связанные с насильственным наложением аналитических категорий. В наложении аналитических категорий на этнографические данные нет ничего плохого, но только до тех пор, пока эти категории не начинают рассматриваться как изначально присущие тексту, а не как именно и всего лишь аналитические [Dundes 1965a]. Несомненно, что методика реорганизации оказалась полезной для выявления таких характеристик мифа, как семантические оппозиции. Блестящий анализ цимшианского мифа, проведенный Леви-Стросом, представляет собой такой случай [Lévi-Strauss 1958–1959]. Тем не менее кажется, что жизни/смерть и другие оппозиции, вероятно, могли быть распознаны и без помощи алгебраических формул. В любом случае, как замечает сам Леви-Строс, эти оппозиции отнюдь не то же самое, что линейная структура сюжета. На мой взгляд, главное в том, что *если действительно оппозиции и представляют интерес как дифференциальные признаки структуры, то они отображают вселенную, описанную в фольклорной сказке или мифе, но не композиционную структуру сказки или самого мифического повествования.*

Анализ композиционной структуры последовательности — еще один тип структурного анализа в фольклоре. Соответственно можно было бы говорить о структуре фактурыⁱⁱⁱ фольклорной единицы. Фактурные характеристики включают в себя лингвистические особенности и такие поэтические характеристики, как метрика или рифма. Конечно, некоторым загадкам свойственно эмпирически наблюдаемое упорядочивание по рифме (см. [Sein Maung Than, Dundes 1964: 72]). Один из удобных способов различения текста в строгом смысле слова и фактуры текста состоит в использовании трансформационного критерия.

С одного языка на другой может быть переведен текст, но не фактура. Сюжет фольклорной сказки теоретически может быть рассказан на любом языке мира, и, наоборот, такие фактурные характеристики, как ассонанс, аллитерация или ономотопея, как правило, не подлежат переводу, особенно на неродственный язык. Это означает, что *фактурные* структурные модели будут культурно обусловленными (или «лингвистически обусловленными») с большей вероятностью, чем *текстуальные* структурные модели.

Кроме фактуры и текста можно исследовать также структуру контекста фольклорной единицы. Структура контекста, где контекст является действительной социальной ситуацией, в которой А адресует В в присутствии С некий фольклорный текст, мало изучена. Вероятно, фактура, текст и контекст могут быть параллельны друг другу или взаимосвязаны структурно каким-то другим образом [Dundes 1964c]. Если структура загадки (шутки) дает в миниатюре микрокосмическую модель социальной ситуации, в которой используется загадка (шутка), то знание фольклористических моделей поможет проникнуть в природу традиционных межличностных отношений. Если это так, то исследование фольклорных структур определенно не является детской формой бесплодной академической игры. Дело в том, что структурный анализ (и любой другой вид формального анализа) является сам по себе не целью, но скорее средством достижения других целей, таких, как понимание конкретных форм человеческого поведения и мышления.

Проблема состоит в том, что предшествовавшие морфологические исследования ограничивались описанием морфологии. Несмотря на имеющую определенные основания критику Леви-Строса [Lévi-Strauss 1960], структурное единообразие русской волшебной сказки, продемонстрированное Проппом, остается убедительным, что подтвердило его применение при изучении детских игр [Dundes 1964a]. Однако Пропп не объясняет, почему определенные сюжетные модели, описанные им, должны существовать в свете русской личности и культуры. Тот факт, что пропповская «начальная функция» — функция, являющаяся пропповской единицей сюжетной структуры, — связана с отсутствием члена семьи в доме и что его XXXI и финальная функция влечет за собой свадьбу, предполагает, что эта сюжетная модель связана с природой нуклеарной семьи и ее формированием. (Психоаналитические исследования волшебной сказки могли бы, конечно, подтвердить такую взаимосвязь.) Ради справедливости по отношению к Проппу надлежит сказать, что в настоящее время структурное описание фольклорного материала — первоочередная задача, а возможные отношения между структурными моделями фольклора и другими аспектами культуры могут появиться только после того, как такие модели будут точно определены.

Среди исследований по африканскому фольклору есть немного работ на основе структурного анализа^{iv}. Это отчасти отражает отсталое состояние африканской фольклористики. В частности, сразу заметно, что собрано значительное количество африканских сказок и проведено очень незначительная работа по их классификации, а анализ всегда отсутствует. Общее число африканских сказок оценивается приблизительно в 250 000 текстов [Struck 1925: 35], а весьма полезный обзор Бэскома [Bascom 1964] показывает, что многие африканские мифы и сказки были опубликованы. К сожалению, классификационные исследования по типам африканской сказки только начались [ibid.: 16], и по этой причине трудно разглядеть, что преобладает в африканском фольклоре, например сказки-дилеммы^v или кумулятивные сказки. Ответы на вопросы, какие сказочные типы характерны именно для Африки, какие из них сходны с европейскими как часть общей индоевроафриканской традиции и какие типы составляют индоафриканскую традицию, не появятся до тех пор, пока классификационные описания не будут завершены. Состояние африканской фольклористики в некотором смысле можно сравнить с ситуацией в области изучения европейской сказки до 1890 г. — года появления указателя сказок Аарне.

Что касается компаративных исследований, то можно найти немного солидных монографических научных трудов по типам африканской сказки — резкий контраст по сравнению с сотнями работ, посвященных типам индийской, европейской и американской сказки. Без всяких сомнений, эта лакуна отчасти объясняется тем фактом, что огромное большинство типов африканской сказки еще не идентифицировано как таковое. Ирония состоит в том, что в большинстве стран Африки в отличие от Европы и Северной Америки сказка до сих жива.

Недостаток аналитических исследований по африканскому фольклору становится очевидным также при просмотре обзоров работ, посвященных сказкам. В классическом учебнике Стита Томпсона «Сказка» нет раздела, посвященного африканской сказке или исследователям, работающим в данной области. Очень немного ссылок на работы по африканской сказке приводится во всеобъемлющем обзоре Фишера по антропологическому фольклору. Большинство выводов, слывающих аналитическими, извлекается из боасовского “culture reflector” — подхода к фольклору, при котором крохи этнографических данных извлекаются из фольклорных текстов. (О методологических недостатках этого подхода см.: [Simmons 1961: 136, 140].) Таким образом, нет ничего удивительного в том, что так мало известно о структуре африканской сказки по сравнению со структурой европейской сказки (Пропп) или североамериканской сказки [Dundes 1964b].

Одна из нескольких структурных моделей африканской сказки проявляется, в частности, в трикстерских сказках. Для этой модели

характерно движение от состояния дружбы к ее отсутствию или даже вражде. Многие сказки, особенно сказки о животных, будут начинаться с утверждения о том, что А и В — друзья. Алиса Вернер, одна из выдающихся исследователей африканского фольклора, в своих комментариях к циклу сказок о «Зайце и Гиене» отметила, что зачины такого типа встречаются очень часто [Werner 1933: 262]; Херсковитцы выделяют множество сказок с расхожим названием «Ложная дружба» [Herskovits, Herskovits 1958: 222–225, 324–333, 442–447], но ни Вернер, ни Херсковитцы не анализируют эти зачины со структурной точки зрения [ibid.: 34]^{vi}. Состояние дружбы — это начальная стадия множества сказок о животных. К концу сказки А и В — больше не друзья. Конечно, расторжение дружбы — обычно явление временное, так как в начале следующей сказки основные действующие лица вновь оказываются друзьями. Представляется, что заключение и расторжение дружбы — это своего рода структурная оболочка множества сказочных типов.

Существуют различные альтернативные последовательности, которые могут вызвать расторжение дружбы. Одна из таких последовательностей начинается с договора между двумя или более главными героями. Согласно условиям договора, А и В соглашаются делать что-нибудь вместе или сделать что-нибудь друг для друга. Затем, как и бывает в трикстерской сказке, договор нарушается одним или иногда обоими героями. Договор может быть расторгнут множеством способов. Для трикстера один из способов состоит в том, чтобы обмануть глупца, убедив третью сторону или иногда самого глупца в том, что именно глупец, а не трикстер нарушил договор (см. [Lindblom 1928: 105]). Другая широко распространенная схема заключается в том, что трикстер, намеревающийся совершить действие, соглашается с условиями договора, и как неизбежное следствие этого глупец и/или третья сторона оказываются обманутыми. Затем, как правило, потерпевшая сторона узнает, что договор был нарушен. Сказка может заканчиваться утверждением, что первоначальное соглашение о дружбе было расторгнуто.

В часто встречающейся двухчастной схеме есть две независимые сюжетные линии, каждая из которых может включать описанную выше схему. Случается так, что сказка не заканчивается нарушением договора потерпевшей стороной. Вновь заключается еще один договор, и на этот раз его предательски нарушает жертва первого обмана. Эта и другие модели типа «как аукнется, так и откликнется» очень популярны в африканской традиции. В длинном списке африканских сказок о животных можно найти либо серию договоров, последовательно нарушаемых персонажем-трикстером, либо серию договоров, которые попеременно нарушаются обоими персонажами-животными.

Если нужно представить предположительный список единиц сюжетных действий, т.е. того, что Пропп называл функциями, а я называю

мотифемами [Dundes 1962b]^{vii}, то обсуждаемая здесь основная модель может выглядеть следующим образом:

Дружба
Договор
Нарушение договора (например, посредством обмана)
Раскрытие обмана (нарушения договора)
Расторжение дружбы

Одна из неопубликованных кипсигских сказок поможет проиллюстрировать данную модель¹.

Масаи и кикуйю

Когда-то масаи и кикуйю были хорошими друзьями. Кикуйю очень хотелось иметь колчан стрел, и не было у него другого способа получить его, кроме как попросить у своего друга. Масаи не хотел отдавать своему другу колчан стрел даром и подумал о том, что он может получить взамен.

— Я дам тебе колчан стрел, если ты пообещаешь мне бочонок меда, — сказал масаи кикуйю.

Кикуйю решил, что это нетрудно, и потому согласился отдать ему бочонок меда, так он мог сделать это давным-давно. И они отправились по домам. Кикуйю быстро нашел мед и уже собирался к своему другу, как его остановила жена.

— Куда это ты собираешься с бочонком меда?

— Я отдам его масаи в обмен на колчан стрел, — ответил кикуйю жене.

— Достань мед, наполни бочонок землей и отнеси масаи, — посоветовала жена. — Я уверена, он не поймет, что ты его обманул.

Кикуйю сделал так, как сказала жена. Когда бочонок на три четверти был заполнен землей, сверху он положил мед.

Масаи также думал, как одурачить своего друга, и его хитрость заключалась в том, что он положил в колчан стрелы без металлических наконечников. Он набил колчан узкими палочками с оперением на концах, словно это стрелы.

Когда кикуйю принес подарок своему другу, он думал о том, что отдает землю в обмен на что-то хорошее, и масаи думал так же. Они встретились и обменялись обещанным. И когда они пришли домой, никто из них не нашел того, чего ожидал.

По общему признанию, эта сказка необычна тем, что оба главных действующих лица нарушают договор. С точки зрения кипсиги, оба героя — чужаки, и, следовательно, они потенциальные глупцы, пригодные только для того, чтобы стать жертвами собственной глупости.

¹ Обе кипсигские сказки были записаны в 1959 г. кипсиги А. Мариндани по просьбе мисс Евы И. Гилгер, которая была тогда директором теньюкской средней школы (Теньюк, Сотик, Кения). Затем сказки были переведены Эксикейлем А. Керихом, другим учеником мисс Гилгер. Я благодарен госпоже Маргарет Эстес из Лоуренса (Канзас) за то, что она привлекла мое внимание к прекрасному рукописному собранию кипсигских сказок мисс Гилгер.

Более характерный африканский сказочный тип, дающий множество примеров модели «заклучение/расторжение дружбы», обнаруживается повсюду в Африке, так же как и в негритянской традиции Нового Света. Эта сказка недавно изучалась Бейдельманом [Beidelman 1961], который первоначально полагал, что она характерна только для кагуру. Трикстер предлагает глупцу убить свою мать во время голода и говорит, что то же самое сделает и он (*договор*). Но трикстер прячет свою мать (*нарушение договора*), в то время как глупец ее убивает. Сказка на этом заканчивается (см. [Beidelman 1961: 61–62; Mudge-Paris 1930: 319]), что могло бы служить указанием на то, что последовательность действий, состоящая просто из договора и его нарушения, и является полной структурой сказки. Тем не менее во многих ее версиях глупец раскрывает обман и, убивая мать, мстит трикстеру (выполняя таким образом условия первоначального договора)^{viii}. В другом широко распространенном типе трикстерской сказки, вероятно изначально автохтонном для Африки, главное действующее лицо-трикстер ухитряется принудить двух друзей-антагонистов померяться силами в перетягивании каната (*договор*). На самом деле трикстер не участвует в состязании (*нарушение договора*), но лишь подстрекает жертв своего обмана (часто слона и бегемота), и они-то и состязаются в перетягивании каната^{ix}.

Связь утраты первоначальных дружеских отношений и нарушения договора также предполагается второй, противоположной, моделью. Рассмотрим первую модель как движение от состояния равновесия к состоянию отсутствия равновесия. Дружба (состояние равновесия) характерна для начала повествования. Последующее нарушение договора вызывает состояние дисбаланса. Если в первой модели расторжение договора приводит к беде или разобщению, то в противоположной модели первоначального бедствия можно избежать посредством соблюдения договора. Следующая кипсигиская сказка иллюстрирует вторую модель, в которой дисбаланс уравнивается благодаря временному заключению договора.

Сенго и Нгоро

В одной стране, на которую часто нападали вражеские силы, жили два человека. У одного не было ноги — его звали Сенго; у другого не было глаз, и его звали Нгоро.

И вот однажды в страну вторглись враги, которые грозили смести все на своем пути. Жители деревни бросились бежать, и только калека и слепой остались. Когда они осознали, что остались одни и рискуют своей жизнью, то стали совещаться, пытаясь понять, что им делать. Сенго сказал: «Послушай, ты ничего не видишь, но можешь бежать. Почему бы тебе не взять меня на закорки, чтобы я мог показывать тебе дорогу?» Нгоро подумал, что это плохая идея, однако они так и сделали и вскоре оказались в укрытии, как и все остальные люди. Увидев, что эти двое пришли, люди очень удивились. Так Сенго и Нгоро спасли свои жизни вместе со всеми.

Это, конечно, не трикстерская сказка. Заключение договора с целью избежать опасности нехарактерно для трикстерской сказки — в ней договор заключается только для того, чтобы его нарушить. Дружба и договор характерны для начала трикстерской сказки; в нравоучительной сказке о них идет речь в конце. (Отметьте, что в зачине вышеприведенной сказки упоминаются скорее «вражеские силы», а не «друзья».)

Окончательное свидетельство важности структурной обложки «заключения/расторжения дружбы» можно вывести из расширительного применения концепции *ойкотипа*^x фон Сидова. Ойкотип указывает на предпочтительную в определенном месте форму сказочной или какой-нибудь другой традиции [Dundes 1965b: 219–220, 238–239]. Он может определяться лингвистическим родством, культурным ареалом или любой географической, политической или социальной единицей, большой или маленькой. Между прочим, необходимо отметить, что антропологи неправомерно усиливают значение культурных ойкотипов, подчеркивая тем самым культурный релятивизм. Существует также релятивизм города, деревни, семьи и даже отдельной личности. Люди, живущие на границе двух «культурных зон», обладают характерными чертами обоих, например индивиды, находящиеся на стыке двух культур, и т.д. Важно, что существует непрерывный релятивизм между индивидом и всем человечеством. Антропологи ведут интенсивные исследования культурного релятивизма, но не «релятивизма личности», если это понятие можно так назвать. Даже в суботраслях наук о культуре и о личности (личность, очевидно, все еще не является частью концепта культуры) при поисках абстрактных моделей (аналогичных концепту культуры), таких моделей, как базовая структура личности, национальный характер или абстрактная личность, релятивизм личности чаще всего игнорируется. Более того, если культурный релятивизм в первую очередь привлекал внимание исследователей релятивизма личности, он в то же время препятствовал изучению поликультурного релятивизма. Для фольклора важно, что структурные ойкотипы не обязательно являются культурно относительными.

В общем, фольклорные структуры имеют тенденцию быть скорее поликультурно относительными, в то время как их специфическое содержание — скорее культурно или индивидуально относительно. Конечно, структурные ойкотипы могут определяться и исследоваться как феномен культурной относительности [Dundes 1962a], но большинство структурных моделей не ограничивается только одной структурой. Структурная оболочка «заключения/расторжения дружбы» выглядит по меньшей мере восточноафриканской и, по всей видимости, представляет собой общафриканское явление. На то, что она ойкотипична (для Африки), указывает ее относительное отсутствие в других фольклорных традициях мира. Это можно проверить, изучая африканские версии сказок, обнаруживаемые в других культурных регионах.

Например, в одной камбской сказке [Lindblom 1928: 65], мы находим пример одностороннего нарушения договора. Сказка начинается так: «Однажды Черепаха подружилась с молодым человеком...» И черепаха и человек хотели жениться на одной и той же девушке, поэтому они сошлись (*договор*) на том, что она достанется тому, кто первым прибудет утром. Черепаха, будучи плохим бегуном, решила схитрить (*обман*) и расставила других черепах по всему пути. Человек не может увидеть этот обман, и таким образом черепаха выигрывает состязание без ее действительного в нем участия (= *нарушение договора*). Сказка заканчивается так: «Дружба между Черепахой и молодым человеком умерла насовсем». Это, бесспорно, сказка типа № 1074 по каталогу Аарне–Томпсона «Состязание в беге, выигранное обманом: помогают родственники», которая широко распространена в европейской традиции и в традиции американских индейцев. Но в них она обычно не обрамлена заключением/расторжением дружбы.

Другой камбский пример [ibid.: 39] начинается так: «Это он, Заяц, подружился с Гиеной, и они продолжали пасти свой скот вместе». Пока гиены не было, заяц отрезал хвосты у скота, принадлежащего гиене, положил их в трещины на дороге и спрятал скот. Когда гиена возвратилась, заяц сказал, что ее скот убегает в землю. Когда гиена и заяц попытались вернуть его, хвосты отрывались, как будто позволяя скоту убежать. Но здесь в сказке говорится следующее: «И Заяц переехал и стал жить в другом месте, но его дружба с Гиеной не умерла». Только после того как приглашенная туда, где жил заяц, гиена увидела скот, теперь принадлежащий зайцу, с оторванными хвостами, нарушение договора было раскрыто. Сказка заканчивается так: «Тогда Гиена поняла, что это был ее скот, и она убила свою дружбу с Зайцем...» Данный случай — это сказочный тип № 1004 по каталогу Аарне–Томпсона «Свиньи в грязи; овцы в воздухе», который широко распространен в Европе и также встречается у американских индейцев. Тем не менее в Европе и Америке сказка обычно не бывает обрамлена «заключением/расторжением дружбы». Очевидно, что такие сопоставления указывают на то, что «заключение/расторжение дружбы» ойкотипично.

Кратко описав структурную оболочку африканского сказочного повествования, необходимо рассмотреть ее возможное значение. Определенно она может указывать на большую значимость дружбы, возможно, в африканской культуре на значимость дружбы даже как социального института. В связи с этим уместно вспомнить о широком распространении обычая братания кровью в Африке и о том, что он относительно редко встречается у американских индейцев [Tegnaeus 1952: 40]. Можно упомянуть также об отношениях «лучших друзей», которые в Африке, как правило, в основном не связаны с возрастными различиями [Herskovits, Herskovits 1958: 34; Tegnaeus 1952: 71, 143].

Модель фольклорной сказки достаточно ясно указывает на то, что дружба тесно связана с договорными отношениями и поведением действующих лиц по отношению друг к другу. В то же время факт нарушения договора означает, что структура сказки дает отдушину для протеста против навязываемой природы межличностных обязательств того типа, который налагается формальными или квазиформальными договорами институциональной дружбы. Здесь мы сталкиваемся с прекрасным примером того, что Бэском назвал «основным парадоксом фольклора» [Bascom 1954: 349], — дружба и договорные отношения выставляются напоказ как идеальные нормы культуры, но в то же время рассказчик и аудитория могут идентифицировать себя с трикстером, без стыда и совести игнорирующим эти нормы.

Один из способов понимания значения структурной оболочки «заключения/расторжения дружбы» в африканской фольклорной сказке состоит в сопоставлении его со структурой сказки американских индейцев. Хотя в сказках американских индейцев, как и в африканских трикстерских сказках, используются мотифемы обмана и подвоха [Dundes 1964b: 72–75], бросается в глаза то, что такая оболочка в них отсутствует. Точно так же нарушение договора не представляет собой частой структурной последовательности в сказках американских индейцев. В интересном сопоставлении африканского и индейского трикстерских циклов Армстронг отмечает, что категория «избегания обязательств» в тех случаях, где он ожидал найти большую степень сходства между двумя циклами, не проявляла статистически значимой тенденции к сходству [Armstrong 1959: 168]. К несчастью, Армстронг не отмечает, в каком из двух трикстерских циклов избегание обязательств встречается чаще. Можно допустить, что оно более характерно для африканского цикла.

Относительное отсутствие «обрамления дружбой» и нарушения договора у американских индейцев настолько же показательны, как и их наличие у африканских народов. То, что известно о личности американского индейца в общем [Honigman 1961: 105, 124], предполагает скорее эгоцентричное, чем группоцентричное поведение с большим акцентом на внутреннюю организацию личности и на весьма сдержанные межличностные отношения. Встречается скорее зависимость от сверхъестественной силы (как правило, приобретаемой в традиционно индивидуалистической манере), чем от образования крепких дружеских союзов. Такая конфигурация личности не может указывать на большую потребность в договорах. Наоборот, обычный африканский индивид предполагает более высокую валентность в образовании межличностных связей, хотя для его характеристики доступно гораздо меньше эмпирических данных [Levine 1961: 48] (ср. стремление американских негров к интеграции и стремление американских индейцев к сегрегации).

Сравнивая одну из господствующих структурных моделей сказки американских индейцев («запрет», «нарушение запрета», «последствия» и т.д., см. [Dundes 1964b: 64–72])^{xi} с обсуждаемой моделью африканской сказки, мы видим, что в то время как трикстер американских индейцев нарушает *запрет* (утверждение, обосновываемое сверхъестественным образом, появляется внутри самого текста), африканский трикстер нарушает *договор*, заключенный с другим персонажем. Возможно, что это коррелирует с различиями в представлении о законе у американских индейцев и африканцев: у американских индейцев существует вера в то, что наказание в физическом мире — автоматическое следствие правонарушения [Honigman 1959: 64] и это дело *индивида*, в то время как у африканцев и преступление, и наказание чаще определяются и оцениваются *группой* обидчика. Очевидно, что в африканском законе отсутствуют сверхъестественные санкции, а в законе американских индейцев — некое групповое определение вины. Тем не менее могут быть важные отличия в частотности и расстановке акцентов.

Если этот компаративный анализ вообще имеет силу, то можно видеть, что изучение структурных моделей в фольклоре может быть во многом полезным для определения больших различных или сходных черт между культурами и между группами культур. Если это так, то к традиционной методике сопоставления вариантов различных сказочных типов необходимо добавить новую методику сопоставления структурных моделей общих типов сказки, необязательно с наивной надеждой XIX в. реконструировать *иг-структурную модель*^{xii}, но скорее с целью осветить проблемы и тенденции сегодняшней культуры, а не культуры прошлого. И это не просто вопрос выявления структурных моделей и картографирования их распределения. Модели сами по себе, так же как и их распределение, могут дать нам много полезного. Например, тот факт, что сказки, построенные по кумулятивной формуле ([Aarne–Thompson 1961], типы № 2000–2199), крайне популярны в Африке и фактически отсутствуют у аборигенов Северной Америки, вполне может быть связан с очерченным в общих чертах выше сопоставлением. Кумулятивные сказки, особенно с независимыми элементами, представляют собой не что иное, как очень точную серию звеньев или взаимосвязанных составляющих. Формальный набор таких элементов может быть моделью разных видов социальных отношений, обнаруживаемых в иерархическом роде или системе половозрастных рангов. Является ли простым совпадением то, что среди американских индейцев, культура которых более ориентирована на индивида и у которых прослеживается недостаток в таких высоко иерархических системах, кумулятивные сказки отсутствуют? В том же ключе хочется прокомментировать крайне популярные в Африке сказки-дилеммы [Dundes 1965b: 204], которые также вообще отсутст-

вуют в традиции американских индейцев. Сказки-дилеммы заканчиваются вопросом, например: кто из персонажей сделал больше для того, чтобы вернуть кого-нибудь к жизни? или кто должен получить дополнительный глаз — одноглазая мать мужчины или его одноглазая теща? Дело в том, что исход такой сказки обсуждается и в некотором смысле решается всей группой, а не отдельным человеком. В традиции американских индейцев исход сказок не становится предметом обсуждения всей группы. Индивид сам рассказывает всю сказку и не дает группе возможности ее закончить^{xiii}.

Представленные здесь аргументы основаны на очень маленьком количестве данных. Необходимо тщательно изучить более чем одну структурную ойкиотипическую модель африканского фольклора. Какие модели обнаруживаются вне Африки? Какие из них общеафриканские? Какие поликультурно относительные? Какие культурно относительные? Я предполагаю, что релятивизм личности будет характерен для немногих ойкиотипических структурных моделей. Индивиды могут отдавать предпочтение одной из двух моделей, но наиболее значительные вариации на индивидуальном уровне, вероятно, будут затрагивать скорее содержание, чем структуру. Другими словами, альтернативные мотивы, или алломотивы [Dundes 1962b], будут обусловленными и опосредованными индивидуально. Такой релятивизм личности редко отмечался прежде. Данный тип варьирования плюс конкретные контекстуальные данные плюс «критика устного текста» (т.е. что именно рассказчик и члены аудитории имеют в виду) будут наиболее полезными. Многообещающие полевые исследователи в будущем не только вне всяких сомнений подтвердят, что структурная оболочка «заключение/расторжение дружбы» широко представлена в африканской устной традиции, но также выявят отдельные интерпретации ее значения *самим народом*.

Комментарии

ⁱ Пер. по: Dundes A. The Making and Breaking of Friendship as a Structural Frame in African Folktales // Structural Analysis of Oral Tradition / Ed. by P. Maranda, E. Köngäs Maranda. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr., 1971: 171–185.

ⁱⁱ Здесь Дандес так называет «школу» Леви-Строса и Маранды — см. абзац выше.

ⁱⁱⁱ В оригинале — texture.

^{iv} Стоит заметить, что после этой, по многим параметрам «пионерской», работы Дандеса появились исследования по структуре именно африканской сказки. В первую очередь можно отметить статью Бремона (Бремон К. Бык-тайник (трансформация одной африканской сказки) // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 145–167), а также другие статьи: Camara S. Pour une méthode d'analyse des contes africains: le schème narratif // Le conte, pourquoi?

comment? Folktales, Why and How?: Colloques Internationaux du C.N.R.S. P., 1984: 459–485; *Edwards J.D.* The Afro-American Trickster Tale: A Structural Analysis // *Folklore Monograph.* 1978; *Georges R.* Structure in Folktales: A Generative-Transformational Approach // *Conch: A Sociological Journal of African Cultures and Literatures.* 1970. 2: 4–17; *Paulme D.* La statue enduite de glu. Un motif du conte et ses avatars africaines // *Le conte, pourquoi? comment?* P. 55–79; *Retel-Laurentin A.* «Le mâle, qui accouche». Essay d'analyse structurelle ou relationnelle d'un conte africain // *Le conte, pourquoi? comment?* P. 295–325. В 1972 г. было опубликовано исследование, о котором так мечтал Дандес: *Paulme D.* Morphologie du conte africain // *Cahiers d'études africaines.* 1972: 569–600.

^v Фольклорные жанры-дилеммы описаны в монографии А.Н. Журина (Загадки народов Востока. М., 2003 (в печ.)); примеры таких текстов можно найти в сборнике «Книга о судьях и судьях» (вступ. ст. М.С. Харитоновой). М., 1975.

^{vi} Отечественная исследовательница африканского фольклора Е.С. Котляр также обратила внимание на высокую частотность этого зачина и не придала этому факту большого значения: «Наиболее типичным и почти универсальным зачином и одновременно завязкой в животной сказке является сообщение о дружбе двух животных, одно из которых трикстер, а другое — жертва его проделок. Соответственно, в концовке сказки сообщается о том, что „дружба кончилась“» (*Котляр Е.С.* Миф и сказка Африки. М., 1975. С. 135–136).

^{vii} Подробнее о термине «мотифема» см. статью «От этических единиц к этическим в структурном исследовании волшебной сказки» в наст. изд.

^{viii} Этот сюжет подробно описан в книге Е.С. Котляр (цит. соч. С. 134). Тексты приведены у Линдблома [Lindblom 1928].

^{ix} Этот сюжет обсуждается у Е.С. Котляр (цит. соч. С. 135).

^x Подробнее про ойкотип в сказках можно прочитать в статье: *Ballard L.-M.* The Formulation of the Oikotype: A Case Study // *Fabula.* 1983. 24 (3, 4): 233–245.

^{xi} Русский перевод этой статьи см.: *Дандис А.* Структурная типология индейских сказок Северной Америки // *Зарубежные исследования по семиотике фольклора.* М., 1985. С. 184–194.

^{xii} Вероятно, в значении «протоструктурная модель».

^{xiii} В связи с призывом А. Дандеса к изучению ойкотипических структурных моделей фольклорных текстов, а также в унисон его весьма убедительному и интересному сопоставлению структуры африканской и американской сказок, с одной стороны, и характера межличностных отношений в архаических африканской и американской культурах — с другой, хочется привести пример мотива-оболочки полинезийских фольклорных текстов, о котором, насколько мне известно, до настоящего времени никто не писал и который еще нуждается в тщательном изучении.

В данном случае термин «оболочка» подразумевает скорее не характерное обрамление текста, а «структурный каркас», который определенным образом организует текст и в то же время существует в нем независимо от сюжетной линии. «Месть за родных» появляется в качестве мотива-оболочки в самых разных по сюжету и жанру полинезийских фольклорных текстах: героических, псевдоисторических и исторических преданиях, в чудесных сказках и особенно в сказках о сверхъестественных демонических существах. Как правило, полинезийский текст начинается с упоминания имени главного героя, указания имен его родственников — отца, матери, братьев и сестер, иногда имени его жены/ее мужа или имен более далеких предков (констатация генеалогических связей и отношений

родства). Во многих текстах ближайшие родственники главного действующего лица в результате оказываются убитыми, реже оскорбленными, и требуют отмщения (нарушение равновесия). Необходимость отмщения акцентируется, а чувство мести, переполняющее героя, часто отдельно и подробно расписывается, см. например: «Вдруг Моко поймал крысу, схватил ее зубами и начал бегать. Он сошел с ума. В приступе ярости он трижды обежал весь остров» (Мифы, легенды и предания острова Пасхи. Сост. и пер. И.К. Федоровой. М. 1978. С. 243). Во втором ходе главный герой мстит за смерть или оскорбление родственников, их «кости, жаждущие мести, радостно постукивают» при его приближении, см. например: «Это кости нашего отца, — сказал он Кариhi. — Они стучат от радости, что мы пришли. Отец чувствует, что настал час отмщения» (Сказки и легенды маори. Из собрания А. Рида. М., 1981. С. 63). В конце текста говорится: «так тот-то и тот-то отомстил за тех-то и тех-то/за то-то и то-то» (восстановление равновесия), см., например: «Так Тинирау отомстил за смерть кита Тутунуи» (там же. С. 59), «Беспощадный огонь пожирал всех понатури изнутри — так Каумарики отомстил за убийство своих друзей Тафаи и Купе» (там же. С. 136), «Каинга исполнил их последнее желание, а затем убил их, мстя за свою честь и честь своего сына» (Мифы, легенды... острова Пасхи. С. 151).

Необходимо отметить, что характерное для полинезийских текстов генеалогическое вступление во многих изданиях отсутствует именно потому, что исконно полинезийские представления начинают теряться, или из-за скучности, монотонности и «неинтересности» для читателя; в литературе такие случаи зафиксированы, см., например, текст 78.1 (там же).

Не подлежит сомнению, что концепция «мести за родных», предельно ярко выраженная в фольклорных текстах, представляет собой зеркальное отражение социальной организации полинезийского общества, где родственные и генеалогические отношения играли исключительную по значению роль, а чувство мести считалось непременным атрибутом любого нормального человека.

Часть II

СЕМИОТИКА, ПСИХОАНАЛИЗ И ТЕОРИЯ ФОЛЬКЛОРА

Регрессивный принцип в теории фольклора¹

Развитие фольклористики характеризуется чрезвычайно низким уровнем прогресса. Однако это отсутствие достижений неудивительно ввиду очевидного и устойчивого предубеждения против прогресса, предубеждения, свойственного большинству теорий фольклора. Даже беглое исследование интеллектуальной истории фольклористики позволяет выявить четко выраженный и неоспоримый принцип, согласно которому золотой век фольклора относится к прошлому, в большинстве случаев — к далекому прошлому. Результаты идеологической ориентации на прошлое, присущей большинству фольклористов — а эта статья, по сути дела, посвящена именно мировоззрению фольклористов, — всегда сводились к логической необходимости и психологической потребности в исторической реконструкции золотого века фольклора. Бесконечный поиск всего «древнего» — «праформ», или «архетипов», говоря языком «финской школы»ⁱⁱ, — по-прежнему весьма популярен в консервативной фольклористической среде. Поскольку средства и тенденции фольклористической методологии, по-видимому, неминуемо зависят от сущности теоретических предпосылок, разделяемых профессиональными фольклористами, — а предпосылки эти и сейчас остаются преимущественно неисследованными, — крайне важно сделать подобные ключевые базовые принципы предметом рационального обсуждения — если фольклористике вообще суждено пережить какие-либо значимые методологические перемены.

Предубеждение против «прогресса» в теории фольклора можно легко продемонстрировать при помощи краткого анализа некоторых из многочисленных примеров вырождения, упадка или регресса — не так важно, каким именно термином мы будем пользоваться, — которыми изобилует традиционная теория фольклора. Возможно, к наибо-

лее очевидным случаям относятся те, что лежат в основе различных теорий фольклорной трансмиссии. Как правило, обзоры подобных теорий начинаются с детального анализа идеи вырождения, что, вероятно, свидетельствует о «сакральности» этого концепта¹. Наиболее распространенная «регрессистская» идея состоит в том, что фольклор со временем вырождается. Согласно другому мнению, фольклор «опускается», смещаясь из «высших» слоев общества в «низшие». Две эти идеи несколько не противоречат друг другу: в сущности, несложно представить, что, если фольклор действительно перемещался из «высших» слоев в «низшие», он легко мог одновременно подвергаться текстуальной деформации. Классические примеры таких представлений — сформулированная Максом Мюллером теория «болезни языка», согласно которой в результате семантического регресса первоначальные имена ведических и иных богов были со временем забыты или потеряли свой исходный смысл, а также теория «сниженных культурных ценностей» (*gesunkenes Kulturgut*) Ганса Наумана², подразумевающая, что культурные формы, возникавшие в «верхах» общества, затем проникали в его нижний слой, ошибочно отождествляемый с «народом» (*folk*). Из этой теории «аристократического» происхождения фольклора логически следует, что фольклор преимущественно состоит из переработанных остатков, которым каким-то образом удалось пережить предполагаемую нисходящую трансмиссию культуры.

Следует заметить, что теория «сниженных культурных ценностей» все еще очень популярна. Согласно Ститу Томпсону [Thompson 1951: 438], фольклорист Вальтер Андерсонⁱⁱⁱ полагал, что сказки обычно распространялись от народов с «высокой культурой» к народам с культурой «более низкой». Томпсон вторит этой идее, указывая, что американские индейцы заимствовали сказочные сюжеты у европейцев, тогда как европейцы не перенимали сказочных сюжетов у американских индейцев. Томпсон даже приходит к следующему утверждению: «Если этот принцип действительно правомерен, можно задаться вопросом: должны ли сказки непременно продолжать свое движение вниз по лестнице культур, пока они не окажутся на нижних ступенях?» Правда, он признает, что это было бы преувеличением идеи Андерсона. Тем не менее возможно, что регрессистские предубеждения самого Томпсона привели его к неверному истолкованию доступных данных в отношении гипотетического архетипа сказки «Звездный супруг», которую Томпсон исследовал с помощью метода «финской школы». Как и все фольклористы регрессистского направления, Томпсон полагает, что первоначальная форма сказки должна быть ее

¹ Пример такого обзора см. в [Ortutay 1959 (особенно с. 200–207)]. См. также [McMillan 1964].

² Хорошие резюме теории Наумана см. [Bach 1960: 64–69, 435–440] или [Hultkrantz 1950: 158–159].

наиболее полным и законченным вариантом. Предполагается, таким образом, что более поздние и краткие варианты фрагментарны. Обычно регрессист постулирует движение от сложного к простому, тогда как эволюционист может утверждать, что столь же вероятно и развитие от простого к сложному. Во всяком случае, Томпсон вынужден был считать некоторые из кратких вариантов «Звездного супруга» фрагментарными или деформированными, вопреки тому, что его «фрагментарные» варианты указывают на общую и согласованную сюжетную модель³.

Есть много других характерных примеров регрессивного принципа в теориях фольклорной трансмиссии. Братья Гримм утверждали, что сказки являются осколками мифов [Thompson 1951: 370], а раз сказки суть разбитые мифы, появилась идея, что баллады представляют собой обломки эпоса или романа (ср. [Ortutay 1959: 202; Wilgus 1959: 43]). Но, вероятно, наиболее очевидное использование этого принципа можно усмотреть в концепции *Zersingen* («раз-певания»), сформировавшейся в рамках теории народных песен. *Zersingen* подразумевает, что в процессе исполнения текст песни подвергается «вариациям деструктивного характера»⁴. Таким образом, сам акт исполнения песни интерпретируется как потенциально деструктивное действие, угрожающее континуальной устойчивости исполняемой песни⁵. Более того, если исполнение песен предположительно их разрушает, то и рассказывание сказок, как считают некоторые исследователи, подвергает тексты риску уничтожения. При пересказе сказки забывчивость рассказчика может стать влияющим фактором [Krohn 1926: 59–65; Thompson 1951: 436]. Это подразумевается и знаменитым сверхорганическим^{iv} «законом самокоррекции» (*Gesetz der Selbstberichtigung*),

³ Некоторые критические замечания, подразумевающие, что регрессивный принцип может оказывать негативное влияние на гипотезы исследователей историко-географического направления, см. [Dundes 1965: 449–450, примеч. 9].

⁴ Определение взято из [Bødker 1965: 330] (курсив мой. — А.Д.).

⁵ Подробное обсуждение этой концепции см. [Dessauer 1928; Goja 1920] (см. также сокращенный английский перевод этой работы [Goja 1964]). *Zersingen* и родственные явления обсуждаются и в работе Баха [Bach 1960: 509–510]. Отмечу, что фольклорист, действительно верящий в реальность *Zersingen*, должен бы прилагать максимальные усилия, чтобы предотвратить любые дальнейшие исполнения фольклорных произведений, поскольку, согласно этой теории, повреждение текста является неизбежным спутником или следствием его исполнения. Можно представить себе фольклористов, умоляющих людей не исполнять народные песни и доверительно объясняющих, что пение со временем разрушает песню. Похожим образом, вероятно, обстоит дело с библиотеками, которые столь озабочены повреждениями и потерей книг, что предпочли бы хранить все книги под замком — подальше от потенциальных читателей. Разница, конечно, в том, что фольклористы, даже если бы хотели, не могли бы запретить людям использовать фольклор. Тем не менее определенная модификация философии *Zersingen*, похоже, имеет достаточное распространение среди тех фольклористов, которые крайне озабочены необходимостью быстрого собирания фольклора до того, как последний исчезнет, вымрет или пострадает от дальнейшей «утраты» смысла.

сформулированным Вальтером Андерсоном (ср. [Glade 1966]). По мысли Андерсона, стабильность сказочного текста не может быть соотнесена с выдающейся памятью сказителей, но, скорее, является результатом того, что отдельный человек слышал ту или иную сказку во многих разных ситуациях, а также, возможно, из многих разных источников. По существу дела, Андерсон утверждал, что нарративы исправляют сами себя, однако сам используемый им термин указывает на регрессистское предубеждение. Почему предполагается, что сказки нуждаются в *исправлении*? Только безусловное допущение, что с течением времени сказки становятся «неправильными», может объяснить представление о текстах, нуждающихся в «самоисправлении», хотя и предполагается, что скорее не люди, а сами тексты выполняют эту «коррекцию».

Важным аналогом регрессивному принципу является предположение, что старейшая, исходная версия фольклорного текста является лучшей, наиболее полной и законченной. Изменения любого рода автоматически делают этот некогда совершенный текст несовершенным. Отчасти поэтому в фольклористике прослеживается сильнейшее негодование по поводу изменений в фольклоре и столь же упорное сопротивление изучению подобных процессов. До сравнительно недавнего времени сходная ситуация имела место и в антропологии, где даже вплоть до первых десятилетий XX в. этнографы-первооткрыватели пытались получить «чистые» данные о том, какой была культура аборигенов до их контакта с европейцами. Исследователи, занимавшиеся американскими индейцами, например, зачастую фиксировали свои полевые материалы так, как будто индейцы никогда не подвергались аккультурационному воздействию или влиянию европейцев. Муни, собирая сказки индейцев чероки, специально подчеркивал, что не фиксирует очевидные заимствования из европейской культуры. Такая позиция вполне понятна в контексте мировоззрения, ориентированного на прошлое. Если культурные формы, относящиеся к прошлому, обладают большей ценностью, из этого логически следует, что любые изменения по определению деструктивны. Хотя антропологи научились принимать и исследовать культурные изменения, фольклористы в целом по-прежнему тяготеют к неодобрительному отношению к изменениям.

Венгерский фольклорист Ортутай, перу которого принадлежит, возможно, наиболее подробное критическое рассмотрение различных теорий фольклорной трансмиссии, отмечает, что «пересказ почти всегда подразумевает изменения» и, хотя любые изменения могут включать элемент творчества, «на своих поздних, заключительных стадиях... устная трансмиссия становится эквивалентом вырождения — процесса постепенного забывания» [Ortutay 1959: 180]. Подобное отношение к изменениям обнаруживает и Стит Томпсон, когда он пишет, резю-

мируа взгляды Вальтера Андерсона: «Несомненно, что изменение подробностей рассказа — это прежде всего *ошибка, оплошность* памяти» [Thompson 1951: 437] (курсив мой. — А.Д.). Вредоносные изменения могут быть вызваны слабостью памяти, нежелательными интерполляциями или контаминацией тем. Отметим очевидно пейоративную коннотацию понятия «*контаминированный текст*» — этот термин отражает все тот же регрессивный принцип [Krohn 1926: 84–85; Thompson 1951: 437; Ortutay 1959: 203; Bach 1960: 519].

Общее негативное отношение к изменениям явственно отражается в методологии фольклористики. Если этнографы тщательно отсеивали неизбежные элементы, которые, по всей видимости, появились в культуре лишь недавно — благодаря аккультурационным контактам, — и пытались выявить чистые, незамутненные слои оригинальных аборигенных культур, то практические последователи финского историко-географического метода стремились выявить неуместные изменения (или, в терминах Томпсона, ошибки и оплошности) в ретроспективе — чтобы обнаружить чистую, незамутненную, оригинальную праформу. Трудности при поисках праформы, которую слишком часто считали безнадежно погребенной благодаря деструктивным, портящим текст эффектам устной трансмиссии, оказывались существенными, но не всегда непреодолимыми. Возможно, одна из самых амбициозных и оптимистических попыток такого рода была предпринята исследователями Библии, занятыми «формальной критикой» (*Form Criticism*).

Согласно Редлиху [Redlich 1939: 9], формальная критика — это метод исследования и анализа, имеющий дело с дописьюменной стадией евангельской традиции, когда новозаветные тексты существовали в устной передаче. Предполагалось, что до письменной фиксации библейские тексты «подвергались обычным и неизбежным воздействиям устной традиции — таким, как адаптация, вариация и дополнение». Одновременно, однако, предполагалось, что существуют точные и ясно различимые законы, управляющие процессом устной трансмиссии, и что, обнаружив эти законы, их можно будет ретроспективно использовать при анализе письменных Евангелий. При помощи этой ретроспекции формальные критики надеялись реконструировать «рассказы о реально происходивших событиях и слова Господа такими, какими они действительно произносились» [ibid.].

Немногие фольклористы высказывали свое мнение по поводу последствий применения регрессивного принципа. Фон Сидов, например, сомневался, что исходная форма сказки непременно была самой полной и самой логичной версией [Dundes 1965: 233], хотя при этом признавался, что, начиная свои сказковедческие исследования, сам разделял подобную точку зрения. Точно так же Жеру сетует на «разделяемую некоторыми учеными печальную тенденцию принимать на веру, что ранние баллады, вероятно, были лучше, чем более поздние...»

[Gerould 1957: 214]. Тем не менее Жеру настаивает на неизбежности процесса вырождения: «Упадок возвышенных тем и пленительных мелодий должен был начаться с того момента, когда баллады получили широкое распространение» [ibid.: 185]. Скрытая природа регрессивного принципа обнаруживается и в формулировках Жеру, когда он анализирует американские варианты («Старый Бэнгам») баллады «Сэр Лайонел» (№ 18 по указателю Чайлда) и отмечает: «Как мне кажется, все эти версии интересны тем, что они показывают: изменения и даже сокращения не подразумевают *обязательного* структурного вырождения» [ibid.: 174] (курсив мой. — А.Д.). Позднее Ортутай высказал предположение, что краткие элементарные фольклорные формы, такие, как пословицы или шутки, «в наибольшей степени способны противостоять разрушительному воздействию регрессивных процессов» [Ortutay 1959: 207].

Несмотря на немногочисленные критические замечания отдельных исследователей, фольклористы не очень-то отдают себе отчет в огромном влиянии регрессистских идей на теорию и методологию их дисциплины. В лучшем случае фольклористы, по-видимому, принимают концепцию постепенного истощения «фольклорной вселенной». Предполагается, что даже так называемые эпические законы фольклора, сформулированные Ольриком⁶, со временем теряют силу. Так, Ольрик предполагал, что «закон числа три» «постепенно уступает интеллектуальной потребности в большем реализме» [Dundes 1965: 134]. Одна из вероятных причин имплицитности воздействия регрессивного принципа может состоять в том, что фольклор часто ассоциировался скорее с эволюцией, чем с регрессом. И здесь можно задаться любопытным вопросом: как могли фольклористы оставаться столь яркими приверженцами регрессистского мировоззрения в эпоху, когда европейская мысль была так увлечена идеями эволюции и прогресса?

Интеллектуальная история теории прогресса достаточно документирована⁶, и нет никакого сомнения, что эта идея получает широкое распространение примерно в то же время, когда появляется фольклористика. Прогресс не просто подразумевает, что «современный человек» столь же хорош, что и человек «древний», как об этом рассуждали в конце XVII в. Прогресс означает, что золотой век не позади, а впереди нас [Barnes 1965, II: 840]. Позитивистский принцип исходной способности человека и общества к совершенствованию оказал значительное влияние на развитие большинства академических дисциплин. Однако, как мы увидим, эволюционная идея прогресса воздействовала на интерпретацию фольклора скорее негативно, чем позитивно.

⁶ См. некоторые из общепринятых источников [Baillie 1950; Bury 1955; Ginsberg 1963; Doren 1967].

Конечно, теоретиками фольклора предпринимались некоторые попытки заимствовать эволюционистские идеи. Один из самых ярких примеров — идея Хартланда, предполагавшего, что во всем мире фольклорные нарративы подчиняются общему эволюционному закону [Hartland 1890: 350]. Говоря об одном из эпизодов сказочного цикла о запретной комнате, Хартланд отмечает: «В этой форме рассматриваемый эпизод особенно характерен для жизни первобытных народов. Поскольку с развитием цивилизации обуславливающие его представления устаревают, мы вправе ожидать, что сам этот эпизод должен измениться и принять форму, соответствующую более высоким ступеням культуры...» [ibid.]⁷. Чтобы выжить, фольклорный текст должен приспособливаться. Хартланд писал о массовом сознании и о том, как оно «подвергается воздействию процесса, аналогичного естественному отбору, процесса, который можно назвать традиционным отбором и который отличает нас от всего живущего». Хартланд даже предполагал, что именно традиционный отбор стремится «удалить все более грубое и неприятное, сохраняя и усовершенствуя все не обязательно более правдоподобное, но более художественное» [Hartland 1896, III: 156]. Идея о традиционном отборе, действующем таким образом, чтобы обеспечить эстетическое превосходство, конечно, целиком и полностью соотносится с представлением об эволюции как прогрессе.

Несмотря на этот отдельный опыт позитивного применения эволюционистской теории прогресса к фольклору — а существует и несколько других подобных примеров, — вполне очевидно, что идея прогресса сама по себе оказала крайне отрицательное воздействие на теорию фольклора. Ассоциация фольклора с прошлым — славным или бесславным — сохранялась. Прогресс подразумевает отказ от прошлого. С этой точки зрения и возвышенный дикарь, и столь же возвышенный крестьянин — говоря фольклористически — были обречены утратить свой фольклор в ходе неизбежного продвижения к цивилизации. Так что речь шла не об *эволюции фольклора*, а скорее об *эволюции «от фольклора»*. Лучше всего это видно в работе Тайлора, который последовательно противостоял жестким теориям регресса и выступал прямым поборником однолинейной культурной эволюции. В то же время он упрямо настаивал на *регрессе* фольклора. В этом нет противоречия. С одной стороны, Тайлор утверждает, что, «несмотря на постоянные помехи со стороны вырождения, главной тенденцией культуры с первобытных времен до современности было движение от дикости к цивилизации» [Tylor 1958: 21]. С другой стороны, Тайлор полагал, что фольклор, т.е. «пережитки», представляет собой «трансформированные, измененные или *искаженные*» фрагменты культуры

⁷ О похожем применении эволюционной теории к народным песням см. [Wilgus 1959: 61].

[ibid.] (курсив мой. — А.Д.). Короче говоря, человечество развивалось, а фольклор вырождался⁷. Мнение Тайлора о фольклоре вполне прозрачно. Так, он предполагал, что можно было бы обнаружить источники азартных игр в древних обрядах прорицания, поскольку подобные игры являются «пережитками одного из направлений первобытной философии, некогда характеризовавшегося высоким уровнем, ныне же пришедшего в упадок» [ibid.: 78]. В другом месте Тайлор недвусмысленно утверждает: «История пережитка в случаях, подобных рассмотренным нами фольклору и оккультным искусствам, была преимущественно историей вырождения и упадка. По мере того как с развитием культуры меняется человеческий ум, старые обычаи и взгляды постепенно исчезают...» При этом, однако, Тайлор допускает, что на деле встречаются и отдельные исключения из этого «закона» [ibid.: 136]. Если пережитки или фольклор действительно умирают или мертвы, тогда вполне резонно утверждение Тайлора, согласно которому работа фольклориста или этнографа должна быть подобна работе анатома, осуществляющего свои исследования по возможности не на живых, а на мертвых телах [ibid.: 158]. Здесь перед нами конечное логическое следствие регрессии — смерть. И именно поэтому регрессиистски настроенные фольклористы по определению занимаются мертвыми материалами. Согласно все еще широко распространенному мнению, по мере того как все народы мира будут приближаться к цивилизации, фольклора будет оставаться все меньше и меньше, пока наконец он однажды не исчезнет полностью. Это мнение позволило Рут Бенедикт в 1931 г. официально заявить на страницах «Энциклопедии социальных наук», что, «строго говоря, в современном мире фольклор является мертвым пережитком» [Dundes 1966: 235]. Что же: фольклористы обречены исследовать только то, что исчезает, умирает или уже мертво?

Конечно, траурные сообщения о смерти фольклора отчасти обусловлены неправильным и ограниченным представлением о народе (*folk*) как о группе неграмотных в грамотном обществе, т.е. как о крестьянах, *vulgus in populo*, изолированной сельской общине⁸. Поскольку большинство фольклористов в Европе и Азии продолжают определять концепт народа именно так, по сути дела цитируя в качестве авторитетного источника определение «народного сообщества» (*folk society*), предложенное американскими антропологами Редфилдом и Фостером⁹,

⁸ Полезный обзор различных концептуализаций термина “folk” см. [Hultkrantz 1950: 126–129].

⁹ Дело в том, что подлинной связи между “folk” в качестве субъекта “folklore” и “folk” из определения “folk society”, где этот термин синонимичен слову «крестьянин», не существует. Народное или крестьянское общество — лишь один из примеров “folk” в фольклористическом смысле. Любая группа людей, объединенных каким-либо общим фактором, скажем, такая *урбанистическая* группа, как профессиональный союз, может и должна обладать фольклором. “Folk” — это гибкое понятие, применимое и к нации (американский фольклор), и к отдельной семье. Наиболее важная проблема в опреде-

им легко полагать, что *folk* постепенно вымирает. Регрессия и гибель крестьянской культуры очевидным образом подразумевают упадок фольклора. Ортутай формулирует это следующим образом: «Мы полагаем, что пока устные традиции крестьянства продолжали существовать в качестве однородной системы... процессы вырождения и упадка играли второстепенную роль в диалектике устной трансмиссии» [Ortutay 1959: 201]. Поскольку неоспоримо, что одной из причин распада крестьянской культуры является наступление индустриализации, коммунистический фольклорист Ортутай получает возможность обвинить капитализм в разрушении крестьянской (*folk*) культуры и, следовательно, фольклора [ibid.: 201, 206]. Конечно, если бы фольклористы могли освободиться от столь ограниченного и устаревшего понимания термина *folk*, у них появилась бы возможность увидеть, что на свете по-прежнему множество активно функционирующих фолк-групп (например, этнические, религиозные, профессиональные и др.) и что крестьянская община — лишь один из многих различных типов *folk*. По сути дела, даже когда этот тип — некогда однородная сельская фолк-группа — преобразуется в урбанистические, гетерогенные, временные группы, возникают новые формы фольклора, причем часть из них порождается именно капитализмом: так обстоит дело с фольклором, создающимся на основе коммерческой рекламы [Dundes 1963].

Однако даже попытки отказаться от представления о том, что фольклор умирает, не вполне свободны от регрессистских предубеждений. Ричард Дорсон заканчивает свою книгу «Американский фольклор» следующим утверждением: «Идея, что фольклор умирает, сама по себе является видом фольклора» [Dorson 1959: 278]. С одной стороны, Дорсон указывает, что эта идея традиционна, но, кроме того, поскольку он очевидным образом не верит в гибель фольклора, вторичное использование этого термина содержит намек на представление о фольклоре как о чем-то ложном или ошибочном. Так или иначе, разговорное значение слова «фольклор» в выражении «это — фольклор» подразумевает, что речь идет об ошибке. Эта неизменная пейоративная коннотация слова «фольклор»¹⁰ находится в тесной связи с регрессивным принципом.

Если фольклор считают синонимичным невежеству, то из этого следует, что фольклору лучше быть уничтоженным. Исходя из этого умозаключения, преподаватели и социальные реформаторы стремятся подавить суеверия, подкрепляющие народную медицину, на том основании, что подобные практики вредны сами по себе или пагубны в той

лении “folk” состоит в том, какие именно группы в действительности обладают традициями.

¹⁰ Эта негативная коннотация ни в коей мере не ограничивается англоязычным миром. См., например, заключительные ремарки [Legros 1962: 47].

степени, в которой они препятствуют или мешают обращению к представителям научной медицины. В этом случае речь идет просто не о том, что фольклор умирает, но о том, что его смерть — дело хорошее. Более того, поскольку заслуживает сожаления, что фольклор умирает слишком медленно, подразумевается, что людям следовало бы способствовать этому регрессивному процессу.

Дихотомия, противопоставляющая образование фольклору (или, говоря другими словами, истину заблуждениям), тесно связана с регрессивным принципом. В сущности, идея состоит в том, что с ростом образования и особенно грамотности будет все меньше неграмотных и, следовательно, все меньше «народа» (*folk*), а также все меньше фольклора. Существует ошибочное предположение, что у грамотных людей нет фольклора. Вообще говоря, это очередная формулировка эволюционистской идеи прогресса. Если неграмотный и невежественный человек станет грамотным и образованным, он утратит свой фольклор. Типичным представляется замечание Жеру: «Народная песня была обречена на уничтожение лишь после произошедшего в XIX в. распространения начального образования и массовой замены устных традиций визуальными» [Gerould 1957: 244]. Более здравой, конечно, представляется позиция Альберта Лорда: «Хотя наличие письменности у того или иного общества *может* оказывать воздействие на устную традицию, это воздействие вовсе не является *обязательным*» [Lord 1965: 134–135]. Безусловно, существенное воздействие роста образования и грамотности на качество и количество разговорных форм или анекдотов вызывает сомнения — по крайней мере применительно к американской культуре. Более того, если есть какой-либо смысл в концепции «постписьменного человека» (противопоставленного человеку дописьменному или бесписьменному), концепции, подразумевающей, что информация, которая передается при помощи таких средств, как радио, телевидение и кинематограф, зависит не от письменного или печатного слова, но от устно-аудальной (*oral-aural*) схемы, тогда становится еще очевиднее, что устная традиция в так называемых цивилизованных обществах не подавляется грамотностью.

Разница между мировоззрением, ориентированным на будущее и подразумевающим прогрессивную эволюцию «от фольклора», и мировоззрением, ориентированным на прошлое и получающим романтическое наслаждение от выдающегося национального фольклорного наследия, представляется вполне очевидной. Однако важно отдавать себе отчет, что далеко не каждый разделяет эволюционистский постулат ориентации на будущее. Существует немало регрессивистских философских учений, порицающих нашествие цивилизации. Согласно таким

философиям культурного примитивизма¹¹, золотой век благополучно укрыт в прошлом, в то время как пороки цивилизации делают свое черное дело, уничтожая все хорошее и ценное. С этой точки зрения фольклор и цивилизация точно так же противоположны друг другу, как это воспринималось в эпоху Тайлора, однако важное различие состоит в том, что фольклор хорош, тогда как цивилизация плоха, а не наоборот. Это разграничение может быть сформулировано и в терминах практической пользы. Прогрессистская доктрина XIX в. подразумевала пристрастие к утилитаризму. Эволюция и прогресс означали рост числа полезных культурных явлений. С этой точки зрения фольклор — как рудиментарный остаток или реликт — был объявлен, по сути дела, бесполезным¹². С заменой эволюционистского мировоззрения на регрессистское появляется возможность произвести переоценку фольклора и трактовать последний как нечто *полезное*, а не *бесполезное*. Примером могут служить некоторые психологические подходы к фольклору.

Фрейд суммировал свою регрессистскую философию в работе «Цивилизация и недовольные ею»: само название говорит о направленности этой книги. В ней он утверждал, что «сама по себе наша так называемая цивилизация должна нести значительную часть ответственности за наши невзгоды, и мы были бы гораздо счастливее, если бы отказались от нее и вернулись к первобытному состоянию» [Freud 1958: 29]. Следует иметь в виду, что метод Фрейда состоял в выявлении или удалении *наличных* неврозов, интерпретируемых в качестве пережитков более полного и законченного события из *прошлого* того или иного человека. Историческая реконструкция травматической праформы для объяснения очевидно иррациональных и фрагментарных явлений скроена из той же методологической ткани, что и большинство способов реконструкции фольклора. Возможно, более показательными для фольклористов будут практические подходы к фольклору, которые можно найти в антропософской традиции Рудольфа Штайнера и его последователей, равно как и в юнгианском применении аналитической философии. И для Штайнера, и для Юнга фольклор представляет собой важное средство, при помощи которого человек способен перемещаться в прошлое и приобретать там жизненно важные духовные ценности. Иными словами, один из способов вернуться назад к природе — к идеальной человеческой природе — и уклониться от движущейся вперед разрушительной цивилизации состоит в восстановлении утраченной связи с фольклором. В своей известной лекции «Интерпретация волшебных сказок», прочитанной

¹¹ Подробное обсуждение этой концепции см. [Lovejoy, Boas 1935: 7]. См. также [Whitney 1924; Scheffler 1936].

¹² Одной из лучших работ о теории «пережитков» является [Hodgen 1936]. См. также [Voget 1967].

26 декабря 1908 г. в Берлине, Штайнер ясно указывает на регрессивную природу цивилизации, противопоставляя последнюю фольклору. Согласно Штайнеру, волшебные сказки связаны с незапамятными временами, когда люди обладали даром ясновидения и имели доступ к духовной реальности. В современную эпоху люди ошибочно увлеклись рациональным мышлением и потеряли представление о духовной реальности. К счастью, чтение и понимание (разумеется, антропософское) волшебных сказок позволяет современному человеку попытаться снова обрести давно утраченное духовное наследие. Подобным же образом, лишь при помощи несколько менее мистического языка, рассуждает и Юнг, настаивающий, что мифы и их архетипы «возвращают нас к доисторическому миру с его собственными духовными предпосылками» [Jung 1963: 72]¹³. Как и Штайнер, Юнг предполагает, что первобытная духовная реальность в своей основе является христианской. Как и Штайнер, он неизменно противостоит интеллектуальным и рациональным попыткам объяснить содержание мифов. Возможно, неприкрытый христианский оттенок юнговского и штайнеровского подходов к фольклору служит объяснением того, что золотой век помещается ими в прошлое. Отрешенный от благодати и испорченный цивилизацией человек нуждается в бальзаме для своей израненной души. Исцеление достигается посредством погружения в мифы и сказки, которые, как предполагается, дают возможность хотя бы частичного духовного спасения. С этой точки зрения риску гибели подвергается не фольклор, а духовная природа человека. Любопытно, насколько мало внимания фольклористы уделили точкам зрения Штайнера и Юнга, хотя на деле последние были первопроходцами в неисследованной области практического применения фольклора. Согласно их взглядам, фольклор является уникальным источником излечения беспокойного или даже больного сознания современного человека.

Обрисовав природу регрессивного принципа, можно по-новому взглянуть на историю фольклористики. Похоже, что каждая успешная методологическая инновация преимущественно состояла из незначительно различающихся вариантов использования регрессивной теории.

¹³ Судя по обзору Карлоса Дрейка [Drake 1967], на юнговский прохристианский и антирациональный подход к мифу обращали мало внимания. Юнг утверждает, что Христос служит примером архетипа самости и что, вообще говоря, сугубо интеллектуальные интуиции, будучи противопоставлены «опыту», оказываются недостаточными. При этом он признается, что не в состоянии передать *свой* опыт окружающим (см. [Jung 1958: 32–36]). Так или иначе, слова Юнга о «дехристианизации нашего мира» и «люциферянском развитии науки и техники» выражают регрессистское мировоззрение. По поводу штайнеровской интерпретации фольклора см. [Steiner 1929] или любую из работ, цитируемых в моей рецензии на книгу Джулиуса Хойшера «Психиатрическое изучение волшебных сказок», опубликованной в *Journal of American Folklore* (1965. 78: 370–371).

Если позволительно сказать, что солярная мифология Макса Мюллера привела к «антропологическому подходу к фольклору», разработанному Эндрю Лэнгом и компанией, то можно видеть, как ключевая идея «болезни языка» была заменена представлением о том, что вполне оформленные «рациональные» идеи первобытных людей со временем вырождались и стали фрагментарными, иррациональными интеллектуальными пережитками в культуре цивилизованных обществ. Более того, можно считать, что одним из ответвлений теории пережитков является более специфический мифоритуальный подход, согласно которому игры, народные танцы и фольклорный стих предположительно являются выродившимися производными первоначальных мифов или даже более ранних ритуалов. Вспомним, например, утверждение Льюиса Спенса, что фольклорные стихи, в частности некоторые детские потешки, часто являются пережитками мифа и ритуала и «таким образом представляют собой устное или словесное описание обряда в разрушенной или *искаженной* форме» [Spence 1947: 2] (курсив мой. — *А.Д.*). Кроме того, если допустимо сказать, что характерная для конца XIX в. и основанная на культурном эволюционизме однолинейная доктрина пережитков, в свою очередь, утратила влияние среди фольклористов, чтобы уступить путь финской версии более старого компаративного метода, можно точно так же увидеть, что основанная на вырождении концепция изуверченных, рудиментарных пережитков сменилась методикой аккумуляции многочисленных вариантов того или иного фольклорного текста (предполагается, что они подвержены якобы губительному воздействию исполнения). При помощи этой методики была надежда реконструировать совершенную, пускай и гипотетическую, исходную форму, от которой должны были отпочковаться все эти множественные частичные реализации. Вопрос, таким образом, состоит не в том, существует ли регрессивный принцип или предубеждение в теории и методе фольклористики. Тут не может быть никаких сомнений. Вопрос касается лишь того, какая из регрессивистских схем пользуется популярностью в тот или иной момент¹⁴.

Что касается значимости опознания регрессивного принципа в теории фольклора, то здесь есть несколько возможностей. Одна из них в том, что фольклор действительно вырождается, и различные выражения регрессивного принципа просто подтверждают это. Другая возможность, однако, состоит в том, что регрессивный принцип представляет собой обусловленный культурой продукт более общего европейского мировоззрения XIX в., мировоззрения, благоволившего романтизму и примитивизму и побуждавшего представителей многих дисциплин смотреть и трудиться «в обратном направлении» — в сто-

¹⁴ Единоразово указав на регрессивный принцип, легко найти примеры его использования. См., например [Varagnac 1965].

рону предполагаемого совершенного прошлого. Если дело в этом, было бы полезным предложить альтернативные априорные принципы, позволяющие современным фольклористам избежать порока регрессистской мысли. Можно было бы, например, предложить циклическую схему¹⁵, предполагающую, что фольклор может возрождаться подобно фениксу после периодов вырождения. Или можно построить модель, в соответствии с которой фольклор в действительности со временем улучшается или, скорее, развивается. Почему, например, мы должны предполагать, что анекдоты, рассказывавшиеся в тот или иной период, непременно почему-то хуже анекдотов, известных в предшествующие времена? Разве невозможно, что новый вариант старого анекдота будет лучшим образцом устного слога и юмора, нежели его предшественники? Следовало бы иметь в виду, что изменение как таковое необязательно имеет негативный характер. Изменение лишено качеств, само по себе оно и не плохое и не хорошее. Оно может быть или плохим, или хорошим; оно может быть и плохим и хорошим одновременно. В этом свете соотношение «фольклорного произведения и его бесчисленных вариантов», как выражается Ортутай [Ortutay 1959: 182], не нуждается в зависимости от идеи, что первичное произведение совершенно, а следующие за ним неисчислимые варианты суть всего лишь несовершенные производные. Сама концепция одного-единственного произведения, вызывающего появление множественных вариантов, по всей вероятности, является проявлением доминантного интеллектуального концепта в Европе XVIII–XIX вв., концепта, который историк идей Лавджой описывал как систему представлений о великой цепи бытия [Lovejoy 1957]. Множественное, происходящее от единого, несомненно можно представить себе не только как последовательность, где совершенство обязательно рассматривается как логически предшествующее несовершенству, но и как группу, члены которой могут быть размещены по генеалогическому либо иерархическому принципу (например, с эстетической точки зрения) или даже как экзистенциально равноправные.

В рамках более эклектичного теоретического подхода можно было бы сказать, что фольклор в целом *не* вырождается и *не* умирает, но что *некоторые* жанры или *некоторые* формы *некоторых* жанров теряют популярность или выходят из употребления: так, например, обстоит дело с традиционными загадками или фольклорными балладами в урбанистическом американском обществе. Кроме того, можно было бы сказать, что фольклор в целом *не* эволюционирует и *не* рождается, но лишь *некоторые* жанры или *некоторые* формы *некоторых* жанров приобретают популярность или входят в употребление и что время

¹⁵ Некоторые из разнообразных циклических схем были суммированы Лавджоем и Боасом [Lovejoy, Boas 1935: 1–7]. См. также [Doren 1967: 117–121, 159–193].

от времени создаются новые фольклорные формы. Иными словами, нет нужды помещать золотой век в далекое прошлое или отдаленное будущее. Можно просто отметить, что фольклор универсален: фольклор был всегда и, по всей видимости, будет всегда. Пока люди взаимодействуют друг с другом и используют при этом традиционные формы коммуникации, у фольклористов останутся блестящие возможности для изучения фольклора.

Комментарии

ⁱ Пер. по: *Dundes A. The Devolutionary Premise in Folklore Theory* // JFI. 1969. 6 (1): 5–19.

ⁱⁱ «Финская», или «историко-географическая», школа («Finnish Method») — одно из крупнейших теоретических направлений фольклористики XX в., созданное в начале столетия финскими учеными К. Кроном (1863–1933) и А. Аарне (1867–1925). Основным методологическим принципом «финской школы» было изучение миграции фольклорных (преимущественно — сказочных) сюжетов на основании реконструкции их гипотетических первоначальных форм и анализа географической дистрибуции записанных вариантов. А. Аарне был создателем классического указателя сказочных сюжетов, впоследствии доработанного С. Томпсоном.

ⁱⁱⁱ *Вальтер Андерсон* (1885–1962) — один из самых известных российских сторонников «финской школы». До 1918 г. работал в Казанском университете. С 1920 по 1939 г. преподавал в Дерптском университете. После 1939 г. — профессор различных университетов Кенигсберга и Киля. Подробнее о биографии и научных идеях Андерсона см.: *Иванова Т.Г.* Русская фольклористика в биографических очерках. СПб., 1993. С. 121–134.

^{iv} Сверхорганический (*super-organic, superorganic*) — термин, использующийся в англоязычной антропологии и обозначающий явления и процессы, стоящие над индивидуумом и хронологически более протяженные, чем отдельная человеческая жизнь. Так, культура любого общества является сверхорганической, поскольку ни один из членов этого общества не может овладеть всей его культурой; кроме того, эта культура будет еще долго существовать после смерти того или иного конкретного человека.

^v *Аксель Ольрик* (1864–1917) — датский фольклорист, один из первых теоретиков изучения устного нарратива. В своей монографии «Принципы исследования устного нарратива» (опубликована посмертно в 1921 г.) сформулировал ряд «эпических законов», управляющих сюжетосложением в повествовательном фольклоре.

^{vi} В оригинале игра слов: *as man evolved, so folklore devolved.*

Проекция в фольклоре: в защиту психоаналитической семиотики¹

Фольклор что-то *означает* — для рассказчика, для исполнителя песни, для загадывающего загадку, а также для их аудитории или адресатов. Тот или иной фольклорный текст может иметь разное значение для различных рассказчиков и для разных аудиторий. Он может иметь разное значение для различных участников одной и той же аудитории; для одного и того же рассказчика он может иметь разное значение в различные периоды его жизни. Все это кажется достаточно очевидным. Однако, несмотря на усердное собирание все новых и новых фольклорных текстов, их значению придавалось очень мало внимания.

И в XIX столетии, и ранее фольклор считали скорее *мертвым* пережитком прошедших времен, нежели *живой*, функциональной частью современного человеческого мира. Даже в 1931 г. в статье о фольклоре для авторитетной «Энциклопедии социальных наук» Рут Бенедикт писала, что «фольклор не сохранился в качестве живого элемента современной цивилизации» и «таким образом, строго говоря, в современном мире фольклор является мертвым пережитком» [Benedict 1931: 288–293]. Конечно, подлинные пережитки обнаружить несложно. Возьмем, например, название девятого месяца нашего календаря — сентябрь. Оно происходит от латинского обозначения числа «семь» (так же как октябрь — от латинского «восемь», ноябрь — от «девять», а декабрь — от «десять»). Реконструируя историю на основании этимологии, мы можем заключить, что если сентябрь — седьмой месяц, то первым в году должен быть март, а не январь. И действительно, в метафорическом смысле начало весны гораздо лучше подходит в качестве времени для рождения нового года. Ассоциация первого числа января с началом года — сравнительно недавняя инновация в европейской культуре. Однако дело в том, что фольклор вряд ли можно ограничивать пережитками. «Фольклор социального протеста» и «компьютерный фольклор» убедительно показывают, что фольклор *является* живой частью современного мира.

Одно из препятствий на пути исследований в области значения фольклора связано с тем, что фольклор в существенной степени состоит из коллективной или коллективизированной фантазии. В данном случае я не имею в виду коллективное бессознательное в юнгианском понимании термина. Данные «Указателя фольклорных мотивов» ясно показывают, что или вообще никакие, или очень немногие повествовательные элементы имеют универсальное распространение [Thompson 1955–1958]¹. Более того, почти все нарративные традиции распространены в строго ограниченных областях. Географическую локализацию фантазии можно продемонстрировать на конкретных примерах. Тролли известны в Скандинавии, *лепреконы* — только в Ирландии, *менехуне*ⁱⁱ — только в Полинезии (о *менехуне* см. [Luomala 1951]). На зависимость фантазии от культуры указывает и то, что только христиане рассказывают о видениях, в которых им является Дева Мария. Исследователи, утверждающие, что тот или иной образчик фантазии универсален, редко используют материалы, записанные у австралийских и африканских аборигенов или индейцев Южной Америки. Конечно, у всех народов есть фольклор, и в этом смысле фольклор, вероятно, можно было бы назвать явлением универсальным. Однако конкретный фольклор, которым обладает конкретное общество, различается от культуры к культуре, даже притом что у исторически родственных народов существуют некоторые общие формы фольклора. Когда я говорю о фольклоре как о коллективном явлении, я имею в виду, что миф или народную песню знает некоторое количество людей, а не отдельный индивидуум. Любой фольклорный текст известен нескольким — как правило, многим — людям. Он передается от человека к человеку, обычно преодолевая рубежи между поколениями. Коллективный фольклор отличается от индивидуальных фантазий и сновидений. Сновидения отчасти сходны с фольклорными нарративами, поскольку они излагаются словесно. Однако рассказ о сновидении может быть недостаточно понятным или интересным, чтобы слушатель пересказал его кому-то третьему. Напротив, сказочные повествования, как и весь фольклор, прошли испытание временем. В отличие от сновидений, сказка значима для психики многих и многих индивидуумов, потому она и сохраняется.

Фантазия, будучи аспектом фольклора, постоянно игнорируется фольклористами и представителями других научных дисциплин, занимающимися исследованием фольклорных материалов. Вместо этого ученые предпочитают концентрировать свои усилия на собирании, классификации, архивации и сопоставлении текстов, а также на бес-

¹ См. [Kluckhohn 1959] (перепеч. [Dundes 1965: 158–168]) касательно некоторых повествовательных элементов, наиболее распространенных в мировом фольклоре. Взвешенную оценку юнгианского подхода см. [Hudson 1966]. Более пристрастное отношение к теории Юнга см. [Franz 1970].

конечных поисках наиболее ранних вариантов той или иной фольклорной формы. Вообще говоря, история фольклористики состоит из попыток дегуманизации фольклора. Я употребляю слово «дегуманизация» вполне буквально. Анализ фольклора вне связи с его носителямиⁱⁱⁱ — общее место фольклористики. Присваиваются ли номера мотивов либо сказочных типов, пытается ли исследователь вскрыть структуру того или иного фольклорного текста, — при всем этом благополучно забывают, что фольклор прежде всего средство традиционной коммуникации между человеческими существами.

Влияние семиотики на фольклористику нельзя признать исключительно благотворным. Семиотика исполнена высокопарной терминологии и замусорена абстрактными формулировками, соперничающими друг с другом в неясности и выглядящими крайне далекими от любых эмпирических материалов. Дело в том, что семиотика, хотя по видимости она и занимается значением, имеет тенденцию подчеркивать скорее *логические*, нежели *психологические* аспекты исследуемых данных. Семиотический анализ обычно трактует композицию или структурную схему того или иного текста без всякого интереса к его возможным психологическим значениям. Структурализм, понимаемый как одно из направлений семиотики, следует, по сути дела, рассматривать как строгий инструмент дескриптивной этнографии. Структурный анализ пытается сообщить нам, *что объект представляет собой*, а не зачем он нужен или что он значит. Конечно, в дескриптивной этнографии нет ничего плохого. Наоборот, природу изучаемого объекта знать необходимо. Но чистый структурализм имеет тенденцию останавливаться после того, как действительные или воображаемые составные части объекта, а также модели взаимосвязей между этими элементами описаны самым подробным образом. Короче говоря, сколь бы ни была полезна семиотика для усовершенствования методов классификации и описания фольклора, она пока что не показала себя в изучении значения фольклора. Так, например, «Морфология сказки» Проппа представляет собой непревзойденный анализ индоевропейских волшебных сказок, однако пропповская схема, включающая XXXI функцию (или мотивему, как я окрестил их вслед за Кеннетом Пайком), не объясняет, почему должна существовать именно такая модель волшебной сказки или что она означает, если у нее вообще есть какое-то значение².

Как я полагаю, одна из причин проникновения структурализма в фольклористику (а наука о фольклоре обычно отстает от лингвистической теории примерно на десятилетие) состоит в том, что смена

² См. [Propp 1968] (лучшее русское издание этой работы Проппа: *Пропп В.Я. Морфология сказки*. Изд. 2-е. М., 1969. — *Пер.*). Касательно моей переделки пропповских функций см. [Dundes 1962b] (перепеч. [Dundes 1975a: 61–72]). О тенденциях в семиотическом изучении фольклорного нарратива см. [Bremond 1973] и [Hendricks 1973]. Полезная обзорная работа о структурализме [Scholes 1974].

диахронических методов на синхронические не представляла серьезной угрозы для упомянутого «дегуманизированного» исследования фольклора. Сначала последователи исторического и сравнительного методов были категорически против структурализма, который, как им казалось, не оставляет камня на камне от исторических и компаративных аспектов фольклористики. Однако со временем стало ясно, что и здесь может преобладать тот же самый «непсихологический» уклон. Вместо того чтобы составлять атласы распространения фольклорных мотивов или экзотических обычаев — как это делалось в европейской фольклористической картографии, — можно переместить тех же самых «бабочек» на другой «разделочный стол» и продолжать их препарировать. Собиратели бабочек — а это занятие восходит к «эпохе антиквариев» — в конце концов пришли к мысли, что бабочка является медиативной моделью, исходно состоящей из двух противопоставленных друг другу крыльев, — если мне будет позволено в несколько пристрастном и юмористическом свете представить склонность последователей Леви-Строса к бинаризму.

Любопытно, что структурализм вновь поставил вопрос о существовании бессознательного, но сделано это было, как мне кажется, крайне непродуктивно. Действительно, вопросы грамматики и синтаксиса лежат вне сферы сознания — в том смысле, что люди, в совершенстве говорящие на каком-либо языке, зачастую не могут четко сформулировать основные грамматические и синтаксические принципы, управляющие их речевыми актами. Но вряд ли это можно считать фрейдовской версией бессознательного, где неосознаваемое и зачастую табуируемое содержание психики подавляется и маскируется.

Я настаиваю, что большая часть значений фольклорной фантазии находится в области бессознательного. Действительно, для того чтобы фольклор функционировал, они и должны быть бессознательными — в фрейдовском понимании. Одна из функций фольклора состоит в обеспечении социально санкционированной отдушины для выражения того, что не может быть проговорено более привычным, прямым образом. Тревоги и страхи находят выход именно в анекдотах, сказках, песнях, пословицах, детских играх, жестах и т.п. Если бы человек точно знал, что он делает, рассказывая анекдот своему начальнику либо жене (или если бы начальник либо жена знали, что он делает), анекдот, вероятно, перестал бы служить психологической отдушиной. А человек нуждается в таких отдушинах. Именно поэтому фольклор всегда будет существовать, и, кстати, именно поэтому всегда будет появляться новый фольклор, необходимый людям, чтобы справиться с новыми тревогами и страхами (в качестве примера могу указать на «бюрократический фольклор», столь успешно распространяющийся посредством копировальных аппаратов)³.

³ Представительную коллекцию «ксерокопированного фольклора» см. [Dundes, Pagter 1975].

Бессознательная природа большей части фольклора делает исследование его значения трудным, но не невозможным. Трудность состоит в том, что получить свидетельства самих информантов о таких значениях сложно. Информантам столь же трудно артикулировать свои бессознательные символы, как и грамматику языка, на котором они говорят. Более того, существуют конкурирующие школы исследования символов, так же как и соперничающие методики грамматического анализа. Как же исследовать значение фольклора, если сам информант не может просветить фольклориста в этом отношении ни посредством спонтанного высказывания, ни после наводящего вопроса ученого?

К счастью, фольклор систематичен и шаблонен. Именно его паразитическая устойчивость способна помочь фольклористу, интересующемуся значением. В 1929 г. Богатырев и Якобсон отметили, что сосюрговская дистинкция языка (*langue*) и речи (*parole*) может быть применена и к фольклору [Bogatyrev, Jakobson 1929]^{iv}. Соответственно, акт индивидуальной коммуникации или исполнения фольклорного произведения так же относится к общему фольклорному коду, как индивидуальный речевой акт к языку в целом. Полагаю, что сходным образом работает и процесс символизации, так что символ, задействованный в том или ином конкретном фольклорном (кон)тексте, может соотноситься с общей символической системой. Это не значит, что я считаю каждый отдельный символ непременно универсальным. По сути дела, мне неизвестны символы, зафиксированные у всех народов, так же как я не знаю ни одного мифа, имеющего всеобщее распространение. Я лишь хочу сказать, что в рамках культурально относительной символической системы использование конкретного символа может быть паразитически устойчивым. Спешу добавить, что символы — в противоположность знакам — могут иметь множественные значения. (Я понимаю, что некоторые семиотики считают символ видом знака, но предпочитаю не объединять эти понятия.)

Я собираюсь проиллюстрировать вышесказанное на примере некоторых конкретных фольклорных текстов. Однако, прежде чем приступить к этому, я хотел бы кратко остановиться на одном чрезвычайно важном культурном механизме, а именно — проекции. В психологии этим термином обозначается стремление человека приписать другому человеку или внешнему окружению то, что присуще ему самому. Проекция обычно подлежат внутренние побуждения или чувства, которые вызывают боль, являются неприемлемыми или табуированными. Приписывание собственных чувств и качеств некому внешнему источнику совершается бессознательно. Человек воспринимает внешний объект как нечто, характеризующееся табуированными тенденциями, не опознавая источник этих тенденций в самом себе⁴. Можно

⁴ В своем определении проекции я опираюсь на следующие источники: [Bellak 1944: 354; Lindzey 1961: 25–31; Eidelberg 1968: 331].

также отметить, что Чарльз С. Пирс отдавал себе отчет в существовании проекции. Он писал: «Вероятно, это действительно так: каждый элемент опыта прилагается прежде всего к внешнему объекту. Так, человек, вставший утром „не с той ноги“, приписывает негативные черты почти каждому воспринимаемому объекту. Таким способом он переживает свое дурное настроение» (цит. по [Buchler 1955: 88]). Несмотря на банальность этого примера, высказанная Пирсом мысль представляется ценной. Конечно, Фрейд тоже писал об этом, причем говоря именно о фольклоре: «По сути дела, я думаю, что значительная часть мифологического миропонимания, глубоко проникшего даже в новейшие религии, есть не что иное, как психология, проецируемая на внешний мир» [Freud 1938: 164]⁵.

Хотелось бы заодно заметить, что среди научных дисциплин проекцией в первую очередь занимается психология, однако психологи все еще редко обращаются к фольклору в связи с проекцией. Так, в опубликованной в 1961 г. работе Линдзи «Проективные техники и кросс-культурные исследования» фольклор даже не упоминается [Lindzey 1961]⁶. Для психологов проективные техники включают использование тестов или методик, подобных тесту Роршаха или Т. А. Т. (Thematic Apperception Test). Будучи фольклористом, я полагаю, что такие методики представляют собой исходно искусственные техники, применяемые к злополучным людям, вырванным из привычного культурного контекста. Многие ли народы мира привыкли к интерпретации чернильных клякс?⁷ Стоит задуматься о том, что именно отражают результаты теста: личность тестируемого или личность тестирующего?

⁵ Отчетливое преимущество подхода Фрейда по сравнению с юнгианским состоит в возможности согласования фрейдизма с культурным релятивизмом. Одним из исследователей, показавших, как специфические проективные системы могут определяться конкретными культурными контекстами, был Кардинер (см. [Kardiner 1939; 1945]). Юнгианское понимание проекции гораздо труднее соотнести с культурным релятивизмом, поскольку у Юнга речь идет о генетических, врожденных, априорных, наследуемых, *прекультурных* архетипах. Юнг высказывается по этому поводу вполне однозначно: «Человек сталкивается с проекциями, а не создает их»; «Примитивный интеллект не изобретает мифы, он переживает их. Мифы суть исходные проявления до-сознательной души (*psyche*), произвольные высказывания о бессознательных психических событиях»; «Поскольку архетип, разумеется, существует *a priori*... архетипы — это... автономные элементы бессознательного, которые существовали в нем до того, как появился вымысел»; «Таким образом, нам следует предположить, что архетипы соответствуют определенным коллективным (а не индивидуальным) структурным элементам человеческой психики в целом и являются *наследуемыми* — как и морфологические элементы человеческого тела»; «Архетип — и об этом следует помнить — является психическим органом, присутствующим в каждом из нас» [Jung 1958: 8, 117, 15, 108, 123].

⁶ Попыток исследовать фольклор в качестве проекции было сделано относительно мало. См. [Kaplan 1962; Horner 1971; Fischer 1963], а также раздел «Анализ фольклора» [Baronow 1963: 301–324]. Одна из лучших работ о проективных аспектах фольклора принадлежит перу Мелвилла Джейкобса [Jacobs 1959].

С фольклором дело обстоит совсем иначе. Проективные формы — если фольклор действительно проективен — складываются внутри культуры. Фольклор создается, передается от одних людей к другим, живет во времени — и все это задолго до того, как появляется аналитик. В качестве «автобиографической этнографии» или «зеркала культуры» фольклор является естественным проективным тестом, и в этом смысле он противоположен искусственным схемам, разработанным психологами.

Если допустить, что тестов — проективных либо каких-то других, — свободных от воздействия культуры, не существует, теоретически следует радоваться, что в нашем распоряжении есть «аборигенные», или «народные», проективные тесты, т.е. проективные формы, выдуманные самими людьми. Возьмем известный в Финляндии и других странах обычай, подразумевающий, что под Новый год нужно лить в воду расплавленный свинец. После этого кто-нибудь «читает» по форме застывших капель металла судьбу, ожидающую собравшихся в наступающем году. «Чтение» по кусочкам свинца отчасти сходно с «чтением» чернильных клякс. Кроме того, существуют фольклорные аналогии психологическим тестам на завершение предложений, словесные ассоциации и рассказывание историй. Существует, например, широко известная американская салонная игра, когда «водящий» выходит из комнаты, в то время как оставшиеся якобы сочиняют какую-нибудь историю. Водящему говорят, что вскоре его позовут обратно и он должен будет отгадать сюжет этой истории. Когда водящий уходит, компании сообщают, что никакой истории не существует и, вернувшись, водящий создаст свою собственную историю. Хитрость состоит в том, что на каждый вопрос «водящего» компания будет отвечать только «да» или «нет» в зависимости от того, на какую букву оканчивается его вопрос — гласную или согласную. Таким образом, если водящий спрашивает: «Это история обо мне?» (*Is it a story about me?*) — ему отвечают «да». Вопрос «Дело происходит на земле?» (*Does it take place on earth?*) требует отрицательного ответа. (По другому варианту утвердительный ответ дается, если последняя буква последнего слова принадлежит к первой половине алфавита, а отрицательный — если она относится ко второй половине.) Обычно в результате этой игры происходит следующее: история, «реконструированная» водящим, зачастую приоткрывает любопытные черты его собственной личности. Психолог мог бы сказать, что водящий проецирует свои тревоги, мысли, желания и т.п. в рамках минимальной структуры, обеспечиваемой механическими ответами группы.

Упомянутая салонная игра близка тем фольклорным примерам, о которых речь пойдет ниже. Я выбрал их намеренно. Как правило, антропологи обнаруживают законченную интерпретацию той или иной эзотерической символической системы, причем аудитория, по сути

Сливочная помадка, сливочная помадка,
скажи(те) судьбе:
У мамы есть новорожденный младенец.
Это не девочка, это не мальчик,
А просто новорожденный [или «обычный»,
или «обыкновенный», или «простой»] младенец.
Заверни его в салфетку,
Отправь его вниз на лифте.
Первый этаж — мимо^{vi}.
Второй этаж — мимо и т.д.
[пока прыгающий(ая) не ошибется]

Fudge, fudge,
 tell the judge
Mama's got a newborn baby.
It ain't no girl, it ain't no boy,
Just a newborn [or 'common',
 or 'plain ol', or 'ordinary'] baby.
Wrap it up in tissue paper.
Throw (send) it down the elevator.
First floor, miss
Second floor, miss, etc.
 [until the jumper misses]

Можно предположить, что рассматриваемая «скакалка» отражает «детскую ревность». Новорожденный представляет угрозу для старших детей, которых может возмущать внимание, уделяемое младенцу родителями. Мы знаем, что у старших детей зачастую возникает желание избавиться от «нового» ребенка. Подмена действительного желаемым

⁷ Это обычная «скакалка». См. [Abrahams 1969: 51, № 148], где учтены несколько дюжин версий этого текста. Там же (с. 79–80, № 224) см. другую «скакалку» («У меня есть маленький брат») с мотивом детской ревности; уже грамматическое время глагола в первой строке этого текста указывает на подмену действительного желаемым.

и исполнение желаний, конечно, часто встречаются в фольклоре⁸. В стишке делается вполне прозрачный намек на то, что мама совершила преступление, вызвав детскую ревность. О преступлении сообщается уже в первой строчке, поскольку там появляется судья, которого необходимо известить (возможно также, что на судью проецируется наказание и за другое «преступление», состоящее в «избавлении» от младенца). Но почему сливочная помадка? Если, с одной стороны, помнить о цвете и текстуре сливочной помадки, а также иметь в виду инфантильные представления о сексуальных отношениях, можно прийти к вероятному объяснению. В те времена, когда в начальной школе не было занятий по сексуальному образованию, дети, принадлежавшие к нашей культуре, не всегда понимали подлинную природу деторождения. После того как родители говорили ребенку, что в заметно выросшем маминном животе находится его маленький братик или сестричка, что он (она) скоро вылезет оттуда и станет новым членом семьи, ребенок приходил в полное замешательство и зачастую представлял себе, что этот новый младенец покинет живот так же, как и все остальные субстанции, т.е. через анальное отверстие. О параллели между фекалиями и детьми часто сообщается в психоаналитической литературе, но я сомневаюсь, что какая бы то ни было маленькая девочка, прыгающая через скакалку, предложила бы подобную интерпретацию «сливочной помадки» из этого стишка. Есть и еще одно свидетельство такой параллели, поскольку символы в культуре редко встречаются только в рамках одного уникального текста. В другом детском стишке, правда, не имеющем отношения к «скакалкам», говорится:

Молоко, молоко, лимонад,

За углом делают сливочную помадку.

Milk, milk, lemonade

Around the corner, fudge is made.

Этот стишок сопровождается жестами, поочередно указывающими на разные области женской анатомии (грудь, vulva, anus). Каким бы неприятным или грубым ни казался этот стишок, отрицать параллель между сливочной помадкой и фекалиями в данном случае довольно трудно. Вернемся к нашей «скакалке». Теперь нам легче понять действия, которые совершаются в этом тексте. Завернем его в салфетку (туалетную бумагу), отправим его вниз на лифте. Нового младенца «упаковывают в дорогу», чтобы отправить его вниз при помощи унитаза/лифта. Заметьте, что чем искуснее прыгающая, тем больше число этажей и, следовательно, расстояние, на которое удаляется младенец: тем самым обеспечивается наиболее эффективное средство для «вынесения приговора» или «избавления»^{vii} от детской ревности.

Нет нужды говорить, что детская ревность является обычным атрибутом семейной жизни. Однако, поскольку родители зачастую

⁸ См. одно из первых исследований этого важного аспекта фольклора [Ricklin 1915].

вмешиваются в акты агрессии одного ребенка по отношению к другому или пресекают такие действия, понятно, что для неизбежной враждебности между братьями и сестрами требуется какая-то отдушина. Стишки о младенцах столь же полезны, сколь и стишки о взрослых, например: *Step on a crack (line); break your mother's (father's) back (spine)* («Наступи на щель (линию); сломай своей маме (папе) позвоночник»). С точки зрения проекции было бы любопытно выяснить, какие дети специально наступают на щели в тротуаре, а какие намеренно их избегают, и затем сопоставить это поведение с общими личностными характеристиками этих детей, а также с тем, как они сами формулируют свое отношение к родителям.

Психологические проекции детей в отношении родителей чаще встречаются не в стихотворной, а в прозаической форме. Так, многие волшебные сказки представляют собой истории о детях и их отношении к родителям, а также к братьям и сестрам. Сводное родство является удобным средством для реализации ярко выраженной ненависти. Девочка может с чистой совестью ненавидеть злых сводных сестер или злую мачеху. В волшебных сказках с главным героем-девочкой могут фигурировать злые сестры, а также злая мать в виде мачехи или ведьмы. В волшебных сказках с главным героем-мальчиком могут точно так же фигурировать злые братья и антагонист-мужчина в виде чудовища (например, дракона) или великана. Я хотел бы продемонстрировать природу символической проекции на примере одной волшебной сказки, распространенной главным образом в Англии и Соединенных Штатах. Однажды мальчик по имени Джек *жил один со своей матерью!* Уже этот зачин должен заставить задуматься любого человека с психоаналитическими наклонностями. В сказках с главным героем-мальчиком отец часто изображается отсутствующим или умершим, что позволяет герою «быть одному со своей матерью». (Таким же образом в сказках с главным героем-девочкой мать оказывается отсутствующей или покойной, что позволяет девочке «быть одной вместе с отцом».) Как помнит большинство читателей, Джек продает молочную корову старику, который взамен дает ему несколько бобов. Мать Джека требует, чтобы он выбросил их за окно. (Я вынужден удержаться от комментирования каждого из этих символов.) На следующий день они обнаруживают громадный бобовый стебель. Мать просит Джека не взбираться по стеблю, но Джек ее не слушается. Наверху, в мире, куда ведет стебель, живет великан-людоед, который зачастую каким-то неясным образом связан с отцом Джека: например, великан будто бы украл у отца Джека сокровища. К счастью, у Джека появляется помощник и в этом мире. Это — жена великана. Вам никогда не казалось странным, что великанша помогает полнейшему чужаку, мальчику, который выступает против ее мужа? (В этой эдипальной проекции верхний мир является продолжением нижнего.)

В связи с этим стоит вспомнить, где жена великана прячет Джека — а прячет она его в своей печи. (Печь — вполне устойчивый символ в европейском фольклоре [Freud 1953: 170].) Возьмем, например, исходную морфему глагола *fornicate*^{viii} и обратим в этом контексте внимание на то, как разрешается основная коллизия в «Гензель и Гретель» — наиболее известном варианте сказочного типа № 327A⁹. Здесь Гретель при помощи обмана сжигает ведьму в ее собственной печи. Так или иначе, глупый старый великан не замечает Джека, прячущегося в печи великанши. В конце концов, Джек убегает по стеблю, преследуемый великаном. В это время мать Джека ожидает у основания стебля с топором в руках. Джек берет топор и подрубает стебель, вследствие чего великан гибнет. Рассказ заканчивается тем, что с этого времени Джек жил счастливо *вместе со своей матерью*¹⁰.

Ясно, что материнская помощь и в верхнем, и в нижнем мире может быть интерпретирована как проекция точки зрения маленького мальчика в терминах эдипальной борьбы со злодеем-великаном. Теперь я хотел бы перейти от сказки о Джеке и бобовом стебле к другому примеру проекции. Этот пример — не фольклорный, но он обусловлен фольклором и фольклорными ассоциациями. Одна из причин того, что я привожу этот пример, состоит в следующем: он показывает, что проекция является столь важным психологическим механизмом, что ей могут быть подвластны не только традиционные формы, принадлежащие к сфере фольклора, но даже исторические события.

Пример проекции, который я имею в виду, — это первая высадка человека на Луну. Должен подчеркнуть, что все, что я собираюсь сказать, не следует воспринимать в качестве надругательства над самим этим выдающимся достижением. Моя единственная цель состоит в попытке показать, какую значительную роль фольклорная проекция играет во всей нашей жизни — неважно, знаем мы об этом или нет.

Прежде всего, остановимся на названии экспедиции на Луну — «Аполлон». Хочу подчеркнуть, что те из нас, кто интересуется психоаналитической семиотикой, черпают свои первоначальные данные именно в области имен и символов. Возможно, было бы ошибочным интерпретировать деталь, являющуюся составной частью научной системы, но выбор названия «Аполлон» нельзя считать такой деталью. Теоретически экспедиция могла получить любое из сотни названий. Название «Аполлон» — это сознательное или, возможно, бессознательное обращение к традиционной мифологии. А к наиболее острым проблемам всех мировых мифологий относится вопрос о проективном

⁹ Номера сказочных типов приводятся по указателю С. Томпсона [Thompson 1961]. Сказка о Джеке и бобовом стебле относится к типу № 328 («Мальчик похищает сокровища великана»).

¹⁰ Подробный психоаналитический комментарий к этой сказке см. [Dundes 1965b: 107–113].

соотношении земных и небесных тел. Исходя из этого, созвездия и их названия в разных культурах вполне возможно исследовать в качестве «аборигенных» проекций гешталтов Роршаха. Что касается названий планет в нашей собственной культуре, любопытно, что Земля находится между Марсом и Венерой, между любовью и войной, возможно, даже между жизнью и смертью. Не значит ли это, что Земля разлучила бога и богиню так же, как это происходит в широко распространенном эдипальном мифе об Отце-небе и Матери-земле (мотив № А625: «Родители мира; Отец-небо и Мать-земля»¹¹), где культурный герой насильственно выталкивает небо из супружеских объятий земли, чтобы обеспечить жизненное пространство для человека?

Вернемся к экспедиции на Луну. Кто такой Аполлон и имеет ли он какое-нибудь отношение к Луне? Аполлон — это Солнце, брат Дианы — Луны. Говоря мифологическим языком, перед нами брат, стремящийся достичь своей сестры или прикоснуться к ней. А каковы семантические ассоциации, связанные с Дианой? Одна из наиболее очевидных — это девственность. Диана традиционно ассоциируется с целомудрием.

Обнаружив проективную метафору, мы достаточно легко можем увидеть ее последовательность. Одной из основных проблем, которую требовалось преодолеть в ходе экспедиции на Луну, была необходимость достаточного количества энергии для освобождения от земной гравитации. Обычно эта энергия обозначается термином *thrust*^{ix}. Имея в виду существование мифологической ассоциации между Землей и «матерью», можно сказать, что астронавты пытаются произвести необходимый толчок, чтобы избавиться от тяготения Матери-земли. (Я не буду останавливаться на символическом значении ракет, напомним лишь, что выражение *to have a rocket in my pocket* («иметь в кармане ракету») может служить эвфемистическим обозначением мастурбации; ср. *rocket pool*^x.)

Я сказал о названии экспедиции. А как обстоит дело с именами трех астронавтов? И кто был первым человеком, ступившим на Луну? Нейл Армстронг. Почему именно Армстронг был первым? Может быть, дело просто в алфавитной последовательности? Нет, поскольку первым по алфавиту был бы Алдрин, а не Армстронг или Коллинз. Нет ли здесь ассоциаций с Джеком Армстронгом, типично американским парнем, героем приключенческих радиосериалов, выходивших в эфир несколькими десятилетиями ранее? И не сочли ли саму фамилию Армстронг наиболее подходящей потому, что в буквальном прочтении она обозначает сильную конечность тела?^{xi} Удачно расположенная телевизионная камера позволяла всем остальным землянам

¹¹ Мотив приводится по указателю С. Томпсона [Thompson 1955–1958]. Разделение родителей зафиксировано здесь как мотив № А625.2 («Поднятие неба»).

«подглядывать» за тем, как нога Армстронга появилась из капсулы и опустилась на поверхность Луны. Конечно, это имело символическое значение: фамилия *первого* человека, ступившего на Луну, начиналась с *первой* буквы нашего алфавита. Кто может припомнить имена тех, кто совершил посадку на Луну во *второй* раз? Дело в том, что Луна могла быть попра^{xii}на лишь единожды. Никого не волнует, кто был последующим насильником. В конце концов, бутылку шампанского разбивают о корпус корабля только перед первым его плаванием^{xiii}. Ступив на Луну, астронавты установили американский флаг: это традиционный символический ритуальный акт, подразумевающий объявление претензий родины (отчизны) на соответствующую нетронутую землю. Возможно, перед нами та же самая проекция, что вела предшествующие поколения американских первооткрывателей в места, которые Генри Нэш Смит столь удачно назвал «Целинными Землями» (the Virgin Land^{xiv}) [Smith 1957]. Что привезли из своего завоевания астронавты в качестве сувениров? Кусочки скалы. В этом контексте всю экспедицию можно рассматривать как путешествие за кусочком девственной Луны — чтобы пустить пыль в глаза всем землянам. Сбылась мечта о сверхмаскулинности! И конечно, американцы хотели добраться до Луны раньше русских. Схематически описанная мной фантазия не универсальна — в некоторых культурах луна воспринимается не как женщина, а как мужчина. Однако в культуре американской луна совершенно определенно ассоциируется с женщиной. Здесь есть даже ассоциации «материнского» характера: корова, перепрыгивающая луну; луна, сделанная из зеленого сыра. Возможно, даже образ «человека на Луне» подразумевает идеализацию представлений о внутриутробном развитии. Ассоциация Луны и материнства наводит на мысль об эдипальной проекции, а название «Аполлон», выбранное для экспедиции, по крайней мере дает возможность словесной игры на созвучии английских слов «солнце» (sun) и «сын» (son)^{xv}. Таким образом, солнце/сын, покидающий Мать-землю, чтобы первым совершить насилие над девственной Луной (сестрой, матерью), может легко соотноситься с американской фантазией — вне связи с сугубо научными деталями экспедиции.

Случай с экспедицией на Луну напоминает о переплетении фольклора и истории. Дело в том, что исторические события и персонажи могут служить поворотными точками для потоков проективной фантазии. Я думаю, что многие историки серьезно ошибаются, сознательно избегая или игнорируя факты, считающиеся ложными или апокрифическими. В качестве разновидности обыденной речи фольклор — подумайте о выражении «это (просто) фольклор» — представляет собой ошибочное высказывание, т.е. нечто, от чего необходимо тщательно очистить в остальном верные исторические источники. Будучи фольклористом, я научился уважать то, что говорят и думают об

истории простые люди, — безотносительно историчности их слов и мыслей. Важно, что происходило на самом деле, но не менее важно, как люди представляют себе то, что происходило или каким бы они хотели представить себе происходившее. «Фольклорная» история может поведать нам больше о носителях фольклора, нежели об истории, но эти сведения, без сомнения, также значимы. Так, среди фольклорных историй о Джордже Вашингтоне есть рассказ о столкновении героя с отцом по поводу срубленного ствола, правда ствола вишневого дерева, а не бобового стебля. В этом историческом анекдоте Джордж выступает в сыновней роли, однако на самом деле он больше известен в качестве «отцовской» фигуры. Почему, скажем, предполагается, что Джордж спал на столь многих кроватях на Восточном побережье Соединенных Штатов? На мемориальных табличках написано, что Джордж Вашингтон *спал*, а не ел, пил или просто был здесь. Но, конечно, если его считают *отцом* нашей страны, то глагол выбран вполне удачно — так же как и особый стиль памятников, *возведенных* (erected) в честь Вашингтона¹².

Но насколько обосновано выявление проекций, о которых я говорил выше? Могу предвидеть наиболее очевидный вопрос. Возможно, читатель сам наблюдал за высадкой на Луну, и ему в голову не приходили никакие мысли по поводу Аполлона и Дианы, инцестуозных отношений между братом и сестрой и т.п. Он не думал о высадке на Луну как о насилии над ней. Любое напряжение, которое он, возможно, испытывал, было связано исключительно с его неподдельным беспокойством о безопасности астронавтов. Но иногда это напряжение было чрезмерным. Некоторые люди отказывались верить, что высадка на Луну происходила на самом деле. Они скорее подозревали, что все это было просто телевизионной выдумкой. Несколько человек пережили психические срывы, очевидным образом вызванные успешной высадкой на Луну¹³. Здесь я должен вновь повторить одну важную вещь: фольклорная проекция часто, хотя и не всегда, является бессознательной. Природа проекции редко распознается сознанием.

¹² Несколько более подробный анализ легенды о Джордже Вашингтоне см. [Dundes 1971: 26–29].

¹³ Здесь я должен выразить свою признательность доктору Дональду Х. Стэнфорду, который первым привлек мое внимание к возможному психологическому значению высадки на Луну. Доктор Стэнфорд — психиатр, и два его пациента (оба латентные гомосексуалисты) испытали серьезное эмоциональное потрясение в связи с высадкой на Луну. И тому и другому госпитализация потребовалась непосредственно после просмотра телевизионной трансляции. Первоначально доктор Стэнфорд снесся со мной, чтобы навести справки о мифологических или фольклорных ассоциациях, возникающих в связи с луной. Последующие дебаты с доктором Стэнфордом убедили меня, что фольклорные аспекты экспедиции на Луну действительно имели психологическое значение не только для его пациентов, но и для американцев в целом. Другие интерпретации экспедиции на Луну см. [Campbell 1972: 233–249; Mitroff 1974].

Меня всегда забавляли те, кто, претендуя на критику «эдипального прочтения» мифа об Эдипе, утверждают, что фрейдистская интерпретация неверна, поскольку Эдип *не знал*, что он убивает своего отца и женится на своей матери. Конечно, он этого не осознавал. В том-то все и дело. Именно перевод бессознательного в сферу осознанного оказывается трудным и болезненным для человеческой психики. Проекция принадлежит к группе защитных психологических механизмов, обеспечивающих бессознательный экран или сцену для обнаружения случаев беспокойства, и именно поэтому фольклорные проекции столь необходимы в качестве инструментов для поддержания душевного здоровья.

Бессознательная природа символов и проекций представляет серьезную проблему для фольклористов, занятых поисками значения в фольклоре. Однако то, что попало в сферу бессознательного, можно оттуда и извлечь. К характерным особенностям, способствующим изучению фольклорных проекций, относится игра на противопоставлении буквальных и метафорических значений. Подчас рассмотрение проекции в качестве «буквализации метафоры», или, если угодно, метафорической трансформации буквального смысла высказывания, может значительно помочь при расшифровке бессознательного содержания фольклора. Я хотел бы проиллюстрировать это соображение посредством краткого анализа одной важной детали американского свадебного обряда. В один из его кульминационных моментов невеста бросает подружкам свой букет. Что означает это действие? Я хотел бы снова высказать свое твердое убеждение, что семиотика должна заниматься прежде всего значением. Можно анализировать структуру американских свадеб и отметить бинарные оппозиции невесты и жениха, женатых и неженатых и т.п., но, пока семиотика не примет во внимание символические, проективные аспекты ритуала, она будет всегда оставаться сугубо описательной, а не объяснительной техникой. Бросание букета невесты подразумевает имитативную магию и, следовательно, метафоризацию, или, если угодно, метафорическую трансформацию буквального значения, что соответствует отношению между контагиозной и имитативной магией. Большинство поэтических тропов имеют структурные аналогии в типах магии. Синекдоха, например, соответствует магическому принципу *pars pro toto* (часть вместо целого). В терминах буквализации метафоры можно сказать, что посредством ритуального бросания букета невеста обозначает свое согласие или желание быть *дефлорированной*/«лишенной цветов» (*deflowered*)^{xvi}. Интересно, что, отделившись от невесты, цветы становятся элементом контагиозной магии, поскольку говорят, что та счастливая девушка, которая поймает букет, выйдет замуж следующей.

Можно было бы привести и другие примеры буквализации метафоры в американском фольклоре. Согласно одному из распространен-

ных в Америке суеверий, чтобы обеспечить новорожденному ребенку жизненный успех в будущем, его следует вскоре после рождения поднять вверх на один лестничный пролет. Метафорическое значение выражения «возвыситься в мире» (to rise in the world) получает таким образом буквальную реализацию. Буквализация метафоры встречается и в сказках. Можно указать, например, на сказочный тип № 311 («Спасенные сестрой»), включающий эпизод с запретной комнатой. Напомню, что героиня открывает запретную дверь, после чего яйцо или ключ покрывается кровью. Судя по всему, символизм предательской крови, появляющейся на яйце или ключе после проникновения в запретную дверь, является проекцией дефлорации. Интересно и то, что героиня видит в запертой комнате. Обычно она обнаруживает обезглавленные тела своих старших сестер. Здесь, если я прав, примером буквализации метафоры оказывается наглядное изображение девушек, в прямом смысле потерявших свои девичьи головы (maiden heads), т.е. девственность (maidenhead)!^{xvii}.

Еще более удачные примеры буквализации метафоры в фольклорных проекциях можно найти в другом жанре, а именно в детских «потешках» (nursery rhymes). There was an old woman who lived in a shoe; she had so many children she didn't know what to do («Была одна старушка, которая жила в туфле; у нее было так много детей, что она не знала, что ей делать»). Какая связь может быть между старушкой, живущей в туфле, и избытком детей? Поразмыслив, мы можем вспомнить, что существует традиционная связь между туфлями и свадьбой. Речь идет не только о Золушке, воссоединяющейся со своим принцем благодаря полному соответствию ее ноги и хрустальной туфельки, но и о том, что в американской культуре мы по-прежнему привязываем старые туфли к бамперу машины, на которой новобрачные отправляются в свадебное путешествие. Что касается истории о Золушке (сказочный тип № 510А), можно было бы заметить, что лишь в очень немногих вариантах туфельки героини — хрустальные. В своем исследовании 345 вариантов сказки о Золушке Кокс [Cox 1892] насчитывает лишь шесть случаев, где туфельки сделаны из хрусталя. Однако широкая популярность представлений о хрустальной туфельке, возможно, объясняется ее присутствием в знаменитом варианте сказки о Золушке из сборника Перро. Я воздержусь от обсуждения теории, согласно которой эта туфелька на самом деле не была хрустальной, а все дело в неправильном переводе французского слова *vair*, обозначающего один из видов меха¹⁴ (эта теория наводит на мысль, что интерпретации фольклора могут содержать почти столько же символических проекций, сколько и фольклор как таковой). Загадка связи

¹⁴ Статистику вариантов, где фигурирует хрустальная туфелька, а также обсуждение вопроса о *vair* см. [Cox 1892: 506]. Предшествующее обсуждение *vair* — см. [Ralston 1879].

между туфлями, свадьбой и детьми отчасти проявляется благодаря другому варианту этого «стишка Матушки Гусыни», зафиксированному на плато Озарк^{xviii} в 1890-х годах: *There was another old woman who lived in a shoe. She didn't have any children; she knew what to do* («Была еще одна старушка, которая жила в туфле. У нее не было детей; она знала, что делать»). Символическая последовательность здесь, кажется, вполне прозрачна. Одно и то же «символическое уравнение» обнаруживается в детских «потешках», волшебных сказках и постсвадебных обычаях. Это говорит в пользу идеи о всеобщей распространенности символических моделей в культуре. Можно привести дополнительные примеры, скажем: *Cock a doodle doo; My dame has lost her shoe; Her master lost his fiddling stick. They don't know what to do* («Кукареку; Моя хозяйка потеряла свою туфлю; Ее муж потерял смычок. Они не знают, что делать»)¹⁵. Таким образом, участники свадьбы, возможно, и не смогут объяснить, почему они привязывают туфли к бамперу, но это не значит, что данный обычай является «бессмысленным пережитком». Свадебный автомобиль уносит «трофейные» туфли точно так же, как позднее жених перенесет невесту через порог их жилища; последний обряд, возможно, является метафорой успешного начала сексуальных отношений, в которых главенствует мужчина.

Боюсь, что я мог нанести серьезный ущерб своей исходной посылке, используя столь много примеров сексуальной символики. Кое-кто может подумать, что я совершенно извратил термин «семиотика», превратив его в научное исследование «темных сторон жизни»^{xix}. Должен подчеркнуть, что проекция в фольклоре не ограничивается сексуальной сферой. Любая тема, вызывающая беспокойство, может найти выражение в проективной форме. Так, проекция проявляется в современной городской легенде, согласно которой семья должна взять с собой в отпуск старую бабушку. В некоем отдаленном месте бабушка умирает, и семья вынуждена прервать свой отпуск. Привязав труп к крыше «фольксвагена», семья отправляется домой. По дороге они останавливаются на ленч, во время которого машину вместе с трупом бабушки крадут. Иногда отсутствие тела становится препятствием для утверждения завещания бабушки. Я писал, что эта легенда отражает американское отношение к старшему поколению и к смерти.

¹⁵ Этот стишок зафиксирован под № 108 в нормативном собрании И. и П. Опай [Opie 1959: 128–129]. «Старушка, которая жила в туфле» находится в той же коллекции под № 546 (р. 434–435). Похоже, что даже консервативные Опай догадались о символике этих стишков, поскольку они отмечают следующее: «В старину туфелька символизировала интимные особенности женщины до свадьбы». Подобным же образом шведская фольклористка Анна Биргитта Роот кратко обсуждает «туфельку как сексуальный символ» в своем всеобъемлющем труде о Золушке (см. [Rooth 1951: 104–105]). Другие фольклорные данные касательно туфель см. [Sartori 1894; Crombie 1895]. Библиографию предшествующих исследований эротической символики туфель см. в указателе [Goodland 1931: “Shoe, Symbolism of”, p. 739].

С точки зрения подмены действительного желаемым можно констатировать наличие желания, чтобы бабушка умерла и чтобы кто-нибудь другой позаботился о ее теле. С точки зрения буквализации метафоры бабушку «отправляют на тот свет» (is “taken for a ride”), если мне будет позволено воспользоваться соответствующей идиомой из уголовного жаргона^{хх}. Неприлично корыстный интерес к завещанию бабушки реализуется как сообщение о проблемах с утверждением ее последней воли.

Точно так же присутствует проекция и в широко распространенной легенде о «проказе медиков», где студенты медицинского института, переезжая через платный мост, оставляют монету, зажатую кистью мертвеца, в руке удивленного и потрясенного служителя. Необходимость вступать в физический контакт с трупами вызывает у студентов-медиков беспокойство — по крайней мере поначалу. Вероятно, сходные чувства возникают у них и в связи с тем, что заработок врача прямо зависит от болезней пациентов. В конце концов, семье пациента приходится платить за операцию вне зависимости от ее исхода. Доктор должен научиться быть бесстрастным и непредвзятым профессионалом, способным отрешиться от медицинских проблем своих пациентов (например, необходимость ампутации руки или других частей тела)^{ххi}, даже если эти проблемы в буквальном смысле содержат в себе прибыль от медицинской практики. Отметим, что в этой проекции страх и потрясение, вызванные необходимостью брать деньги из рук мертвеца, переносятся со студента-медика вовне — на служителя, собирающего деньги за проезд по платному мосту¹⁶.

Другая проблема, вызывающая беспокойство и выражаемая в фольклорной форме, — это расизм. Остановимся кратко на фольклорной песне «Джон Генри». В этой популярной народной балладе рассказывается печальная история чернокожего проходчика^{ххii}, отважно соревнующегося в силе с паровым буром. Герой выигрывает соревнование, но победа оказывается Пирровой, поскольку в конце песни Джон Генри умирает. Мне приходилось слышать от белых школьных учителей, принадлежащих к среднему классу, что на своих уроках они приводили эту песню в качестве образца фольклора афроамериканцев. Им нравилось, что в балладе изображается становящееся все более важным противостояние человека и машины. Все это замечательно, но в качестве проекции Джон Генри — всего лишь «белый» стереотип в отношении того, каким должен быть «черный». Джон Генри силен, он на совесть служит своему белому боссу и умирает, выполняя работу белого человека. Короче говоря, он представляет собой проекцию идеального образа «хорошего негра». Он даже умирает с молотом в руке, не представляя таким образом никакой угрозы для «белого

¹⁶ Более подробно эта легенда о студентах-медиках, а также легенда об умершей бабушке рассматриваются в [Dundes 1971: 31–36].

Юга». Поэтому баллада о Джоне Генри скорее является частью «белого» фольклора о «чернокожих», нежели фрагментом афроамериканского фольклора. Использование этого текста в школьном образовании пропагандирует столь горячо любимый белыми образ чернокожего мужчины — сильного и покорного Дяди Тома.

Бессознательные проективные аспекты фольклора делают его использование тем более коварным и, возможно, опасным, чем меньшее число людей отдает себе отчет в семиотических последствиях проекции. Будучи бессознательным, расизм не становится менее опасным. Большинство белых, возможно, не видят расизма в рекламе «пластыря телесного цвета», но расизм в ней тем не менее присутствует. Лаконичный образчик фольклора афроамериканцев представляет редкое свидетельство использования «белого» фольклора в классах, где есть чернокожие учащиеся. Чернокожая девочка спрашивает у зеркала: «Свет мой, зеркальце, скажи: кто на свете всех милее?» — и зеркало отвечает: «Белоснежка, ты черная сучка, и лучше тебе помнить об этом!» В системе образования и в обществе, где ценности заимствуются из «белого» фольклора, у чернокожих школьников мало возможностей составить позитивное представление о самих себе. Американцы целиком унаследовали у Европы семиотику цвета, где черное соотносится со злом, а белое — с добром. Даже ложь приемлема, если она белая^{xxiii}. Лозунг «черное прекрасно» — это сознательная попытка негритянского сообщества вступить в борьбу с противоположной семантикой бесконечного числа слов и выражений с основой black («черное»): blackmail («шантаж, шантажировать»), blackguard («мерзавец, подлец»), blackball («„черный шар“ при голосовании»), black list («черный список») и т.д.¹⁷.

Расистские проекции обнаруживаются и в литературе. Я не хочу создать впечатление, что проекции ограничены фольклорными формами. Я хотел бы привести один пример из детской литературы. Существует известная детская книжка — «Чарли и шоколадная фабрика», есть и ее экранная версия. Аннотация на обложке сообщает, что «это веселая нравоучительная история, сочиненная Роалдом Далем — всемирно известным писателем». И это действительно весьма поучительная история, высмеивающая и обжору, и избалованную девочку из богатой семьи, и фанатичного любителя жевательной резинки, и ребенка, страдающего телевизионной зависимостью. Но, как могут вспомнить некоторые читатели, в книге фигурирует шоколадная фабрика, управляемая Вилли Вонка. Кто делает всю работу на этой фабрике? Ее делают умпа-лумпа. А кто такие умпа-лумпа? Это пигмеи, «привезенные прямо из Африки». «Их кожа почти совсем черная». Вилли Вонка «привез их всех сюда: всех мужчин, женщин и детей племени умпа-лумпа. Это было просто». Он «спрятал их всех в боль-

¹⁷ Общий анализ этой проблемы см. [Cleaver 1972].

шие ящики с дырками для воздуха, и все племя доехало благополучно... Они любят танцы и музыку» [Dahl 1964: 72–76]. По словам Вилли Вонка, умпа-лумпа приехали по своей воле, поскольку им сказали, что у них будет любая еда, какую они захотят (из магазина компании)! Трудно сказать, сознательно или бессознательно использовал автор эту «белую» проекцию довольных жизнью чернокожих рабов, однако в смысле воспроизведения рабовладельческих стереотипов ее влияние на целое поколение детей (и их родителей) может быть чрезвычайно сильным. Любопытно, что название книги (и имя ее героя — маленького мальчика) использует имя Чарли — традиционное жаргонное обозначение «белого человека» в фольклоре афроамериканцев.

Проекции можно обнаружить и в других повествовательных формах, включая комиксы, теле- и кинофильмы. Моя речь в защиту психоаналитической семиотики преимущественно основана на фольклорных материалах только потому, что я знаю их лучше. Столь же очевидно, что массовую культуру следует интерпретировать как средство проекции. Можно вспомнить жанр вестерна с его суровым героем-одиночкой, который зачастую вынужден выступать в качестве бдительного поборника правосудия — чтобы одержать победу над «плохими парнями» и восстановить закон и порядок, защищая тем самым права собственности. С этой же точки зрения мы можем интерпретировать телевизионный сериал «Звездный путь» (Star Trek), повествующий в жанре научно-фантастической мыльной оперы о приключениях вечно странствующего в космосе бастиона американских ценностей. Как правило, этот космический корабль *без приглашения* вступает в контакт с какой-нибудь чужой культурой, тем или иным образом угрожающей его существованию либо безопасности (либо чужая культура захватывает сам корабль). Зачастую чужая культура угрожает движению корабля или останавливает его. Главные герои сериала (явно имеющие англосаксонское происхождение: Кирк, Спок, Скотти, Маккой), которым помогает разношерстная команда аборигенов, скорее подчиняющихся, нежели отдающих приказы, предпринимают все необходимые, по их мнению, действия, чтобы *освободить* корабль. Поскольку корабль называется “Enterprise” («Инициатива»), ясно, что перед нами плохо прикрытая проекция того, что американцы готовы делать во имя свободной инициативы и свободного предпринимательства. Что же делает экипаж “Enterprise”? Обычно изменяет или уничтожает другие культуры. Только после этого «оправданного насилия» Объединенный Звездный Корабль Энтерпрайз (United Starship (= U.S.) Enterprise^{xxiv}) может вернуться на исходный курс — в соответствии со своей «судьбоносной миссией»^{18xxv}. Нетрудно уви-

¹⁸ Предположение, что «Звездный путь» можно трактовать как проекцию американских ценностей, было подсказано мне проф. Артуром Аса Бергером из университета Сан-Франциско. Подробнее о «Звездном пути» см. [Gerrold 1973]. Можно было бы

деть, как проекции вестернов и «Звездного пути» могут привести к американскому офицеру во Вьетнаме, со всей серьезностью объясняющему: «Чтобы спасти эту деревню, ее нужно было разрушить».

Проекция может подразумевать перенос действия в далекое прошлое или отдаленное будущее. Поэтому возможно исследовать проекцию в мифе, описывающем далекое прошлое, или в научной фантастике, имеющей дело с отдаленным будущим. Сюжеты и действующие лица мифа и научной фантастики удивительно похожи. В сущности, время, место или локальный колорит не так уж важны — важна проекция как таковая. Именно перемещение из реальности в область фантазии позволяет человеческому духу освободиться от шор, запечатлеть свою внутреннюю борьбу и до конца исчерпать минуты страданий. Но иногда даже фантазия не обеспечивает достаточного прикрытия для такой психической деятельности — в этих случаях требуется помощь механизма, который я предлагаю называть проективной инверсией.

Большинство проекций, о которых говорилось выше, представляли собой более или менее прямое перемещение из области реальности в область фантазии. Символический код обеспечивает благотворный перенос реальной проблемы на подмостки фантазии, где эта проблема может быть успешно разрешена. Так, высадку на Луну можно интерпретировать как расширенную метафору, обозначающую стремление мужчины-американца разорвать позолоченную цепь (иначе говоря, пуповину) или завязки материнского фартука и отправиться на поиски невесты-девственницы. Однако существуют некоторые человеческие проблемы, требующие более тщательной маскировки.

Один из самых замечательных примеров проективной инверсии в фольклоре был впервые проанализирован Отто Ранком в его блистательной монографии «Миф о рождении героя», впервые опубликованной в 1909 г. В этом классическом исследовании Ранк предпринимает попытку объяснить, почему эпический герой в индоевропейской традиции зачастую рождается от девственницы и почему от него избавляются, обрекая на смерть, сразу же после рождения. Согласно Ранку, это эдипальный сюжет, построенный с сыновней точки зрения. Мать-девственница репрезентирует полное отречение от отца, особенно от его естественной и необходимой роли в производстве потомства [Rank 1959: 81]. Эдипальная теория подразумевает, что сын стремится избавиться от отца (чтобы тем самым сохранить мать для одного себя), но рассказ о сыне, низложившем или уничтожившем отца, может вызвать немалое чувство вины. Таким образом, по Ранку,

возразить, что экипаж космического корабля из этого сериала репрезентирует скорее весь человеческий мир, однако мир этот определяется этноцентрически, так же как это происходит в «мировом чемпионате» по бейсболу, где «мир» сводится к исключительно американским (а также одной канадской) командам-участникам.

в мифе о рождении героя желание ребенка избавиться от своего отца искусно преобразуется в образ отца, избавляющегося от своего ребенка. Ранк называл это проекцией, но в данном случае я бы предпочел говорить о проективной инверсии. Желание сына проецируется здесь в перевернутой, инвертированной форме: в результате отец делает все возможное, чтобы убить сына. Одно очевидное преимущество такой проективной инверсии состоит в уклонении от чувства вины. Сыну не нужно чувствовать вину за желание избавиться от отца, поскольку традиционная фантазия проецирует «преступление» и возможную ответственность за него на саму жертву. Проективная инверсия позволяет возложить вину на жертву. Вместо того чтобы чувствовать вину, сын-герой может вполне законно совершить эдипальную месть и убить злодея-отца.

Создается впечатление, что в психологической литературе оба вида проекции, т.е. прямой перенос внутренних психических явлений вовне и то, что я называю проективной инверсией, подпадают под одну общую рубрику проекции. Так, Фрейд, в своей работе «Психоаналитические заметки об автобиографическом описании случая паранойи» (1911) показывает, как «утверждение „Я ненавижу его“ посредством проекции трансформируется в другое утверждение: „Он ненавидит (преследует) меня, что оправдывает мою ненависть к нему“» [Freud 1959: 81]¹⁹. Я бы назвал преобразование «я ненавижу его» в «он ненавидит меня» примером проективной инверсии. Более того, в контексте возможной порождающей грамматики сказок можно представить себе предсказуемые правила вывода, вступающие в силу при необходимости трансформации табуированного желания: действительный залог заменяется страдательным, подлежащее — дополнением. Вместо героя или героини, причиняющих вред приемному родителю, брату или сестре, объект ревности совершает то же самое действие в отношении героя или героини. Мальчики, стремящиеся уничтожить своих отцов, могут быть превращены в королей-отцов, пытающихся уничтожить своих сыновей. Девочки, стремящиеся уничтожить своих матерей, могут быть превращены в королев-мачех, пытающихся уничтожить своих дочерей.

Несмотря на всю проникаемость Ранка в отношении эдипальных черт героя в индоевропейской традиции, он, похоже, не принял во внимание аналогичную проективную инверсию в повествованиях о героине (комплекс Электры). Так, Ранк пишет: «Отец, который отказывается

¹⁹ У меня нет желания впутываться в какую бы то ни было дискуссию по поводу терминологии. По моему впечатлению, психологи, возможно, недостаточно дифференцируют различные подтипы проекции. Беллак предложил термин «инвертированная проекция» для тех случаев, когда перед проекцией вовне происходит реактивная формация. Так, «Я люблю его» превращается посредством реактивной формации в «Я ненавижу его», а затем «Я ненавижу его» превращается в «Он ненавидит меня» посредством проекции (см. [Lindzey 1961: 29–30]).

отдать дочь кому-либо из ее поклонников или предваряет замужество дочери определенными трудными для выполнения условиями, поступает так потому, что в действительности не хочет отдавать ее другим, ибо в конечном счете желает обладать ею сам, заточив ее в каком-нибудь недоступном месте, чтобы сберечь ее девственность» [Rank 1959: 80]^{xxvi}. Не совсем понятно, почему Ранк готов считать действительным влечение отца к дочери, но отказывает в реальности предполагаемой ненависти отца к своему новорожденному сыну.

Если мы исследуем типическую «электральную» сказку, например сказочный тип № 706 («Безручка»), мы обнаружим проективную инверсию. Типичное для девочки желание уничтожить свою мать и выйти замуж за отца выражается в проективной форме. Мать умирает (без какой-либо вины со стороны дочери), и отец хочет жениться на ком-нибудь, кто похож на умершую мать. После некоторых поисков он принимает решение жениться на собственной дочери. В сказке героиня отрезает себе руки, чтобы не выходить замуж за своего отца. Почему она принимает столь радикальные меры? Если утверждать, что инцестуозное стремление отца жениться на своей дочери является буквальным отражением реальности, необходимо дать какое-то объяснение и тому, что дочь отрезает себе руки. Отчасти это могла бы быть зловещая буквализация метафоры, поскольку, сватаясь, отец «просит *руки*» своей дочери. Но в связи с таким «буквалистическим» подходом возникает одна трудность: почему дочь должна быть наказана за преступление отца? С другой стороны, если мы допустим, что имеем дело с проективной инверсией, тогда влечение отца к дочери на самом деле представляет собой бессознательное влечение дочери к отцу. Этим объясняется, почему наказанной оказывается дочь, а не отец. Руки обычно служат для возбуждения мастурбационных фантазий и, следовательно, могут выступать в качестве подходящих для наказания «грешных» объектов.

Это объяснение применимо и к судьбе Корделии из шекспировского «Короля Лира». Критиков давно уже ставит в тупик смерть Корделии. В большинстве литературных версий этого сюжета Корделия кончает с собой. В конечном счете «Король Лир» восходит к сказке «Любовь как соль» (тип № 923), а она, в свою очередь, представляет собой сокращенную версию основной формы цикла о Золушке, а именно сказочного типа № 510В («Платье из золота, серебра и звезд (Тростниковая шляпа)»). Как и в сказочном типе № 706 («Безручка»), развратный отец хочет жениться на своей дочери. Но если этот инцест между отцом и дочерью представляет собой проективную инверсию сексуального влечения дочери к отцу, тогда «подлинный» грех совершен Корделией и Лиром, действительно, «не так перед другими грешен», как другие перед ним^{xxvii}. В этом контексте победа Корделии над умершей матерью и двумя сестрами-соперницами в борьбе за окончательное

и исключительное внимание отца является наказуемым преступлением. Кстати, адаптация этой проективной инверсии (т.е. сказочного типа № 510В), предпринятая Шекспиром, означает, что «Король Лир» является девичьей волшебной сказкой, изложенной с точки зрения отца.

В некоторых вариантах сказочного типа № 706 отрезанные руки чудесным образом прирастают, иногда благодаря вмешательству самой Богоматери. В данном случае уместно заметить, что образ Богоматери может быть истолкован как религиозная проекция девушки, оплодотворенной небесным отцом. Конечно, в христианской мифологии эдипальная проекция сопровождается проекцией электральной. Герой, рожденный от девственницы, может репрезентировать эдипальный идеал. Как отметил Ранк, образ матери-девственницы означает, что отец героя не преуспел в своих попытках вступить в сексуальные отношения с его матерью. Более того, доктрина единосущия утверждает, что отец и сын суть одно, рождаемый — то же, что и рождающий. Благодаря этой проекции герой получает двойную защиту: его мать — девственница, к тому же он в некотором смысле равнозначен отцу. Исходя из этих соображений, можно сказать, что христианская мифология является безукоризненной проекцией европейской семейной структуры, включая и эдипальный, и электральный компонент одновременно. Тем, кто сомневается в возможности трактовать образы мифологических существ в качестве проекций существ человеческих, я напомним, что найти отчетливые указания на образ бога-отца, встречающийся среди других подобных параллелей в терминологии родства, можно не только в христианстве. Имя Юпитера, верховного божества римского пантеона, включает основу -*piter*, несомненно родственную одному из наиболее распространенных индоевропейских корней, служащему для обозначения отца (ср. санскр. *pitar-* и лат. *pater*) [Buck 1949: 103].

Я хотел бы привести дополнительный пример проективной инверсии из современной американской легенды. Суть ее состоит в сообщении, что негритянские подростки кастрировали белого мальчика в общественном туалете. Как и все легенды, этот рассказ выдается за правду. Действительно, несколько лет назад, в 1969 г., о такой кастрации кто-то неоднократно сообщал по телефону в разные полицейские участки Сан-Франциско. Неожиданная популярность этой легенды была почти наверняка связана с дискуссией о преодолении расовой сегрегации посредством новой системы распределения детей по школам^{xxviii}. Рассуждая с исторической точки зрения, можно задаться вопросом: какая из рас на самом деле кастрировала другую? Конечно, это белые кастрировали чернокожих в наказание за реальные или вымышленные проступки. Но в этом образчике городского фольклора белые посредством проективной инверсии трансформируют свой страх перед стереотипическим гиперсексуальным негром таким образом, что жертва превращается в агрессора. Желание кастрировать черных мужчин

проецируется на этих последних, и они изображаются кастрирующими белого мальчика. В результате становится возможным перенести вину за преступление, которое хотели бы совершить белые, на их жертву — чернокожих. Точно так же как и в мифе о рождении героя, субъект желания может при помощи проективной инверсии наказать в своих фантазиях не самого себя, но жертву своей агрессии. Виновен не ребенок, но его злой отец (король, великан). Виновен не белый, а черный.

То, что рост популярности этой легенды в районе залива Сан-Франциско совпал по времени с дискуссией о десегрегации и школьных автобусах, не было простым совпадением. Здесь вновь возникает вопрос о соотношении исторического события и проективной фантазии в фольклоре. Некоторые исследователи склонны полагать, что исторический и психологический подходы являются взаимоисключающими, но я думаю, что это серьезная ошибка. Зачастую историческое событие может возродить старую проекцию или способствовать появлению новой. Так, было высказано предположение, что цикл анекдотов о слонах, появившийся в начале 1960-х годов, может быть связан с подъемом движения в поддержку гражданских прав. Слоны, как и чернокожие, ассоциируются у белых с Африкой. В этом анекдотическом цикле слоны, как правило, описываются в цветовых терминах («Знаешь, почему слоны серые? — Чтобы отличить их от синих птиц») или как существа, прыгающие с деревьев, чтобы с сексуальными намерениями атаковать ни о чем не подозревающую жертву («Зачем слоны залезают на деревья? — Чтобы насилловать белок»). Движение за гражданские права (Civil Rights movement) пробудило у белых давнишние страхи перед гиперсексуальным и агрессивным чернокожим, заявляющим о своих правах бывшим белым угнетателям. Единственным решением этой проблемы, как уже было сказано применительно к предыдущей легенде, является кастрация — символическая или реальная. *How do you keep an elephant from charging? Take away his credit card* («Как избежать атаки слона / его покупок в кредит? — Забрать у него кредитную карточку»); *How do you keep an elephant from stampeding? Cut his 'tam peter off* («Как удержать слона от паники? Отрезать ему член»)²⁰.

Полагаю, что точно так же можно продемонстрировать исторические корни других явлений, недавно появившихся в американском фольклоре. Так, хорошим примером могут служить анекдоты о мертвых младенцах, получившие широкое распространение в начале 1970-х годов: «Что это: красное и свисает с потолка? — Младенец на крюке мясника»; «Что это: красное и сидит в углу? — Младенец,

²⁰ Подробнее об этом цикле анекдотов [Abrahams, Dundes 1969] (см. перевод этой статьи в наст. изд. — *Пер.*). Кстати сказать, обыгрывание «цветовой темы» может служить еще одним примером буквализации метафоры, присутствующей в фольклорных проекциях.

сосущий бритву». Всегда трудно отыскать смысл в бессмыслице, но это не значит, что бессмыслица бессмысленна. Возможно, такие анекдоты, рассказываемые подростками, отражают обычную детскую ревность, но это не объясняет, почему именно этот конкретный цикл стал таким популярным в начале 1970-х годов. В конце концов, детская ревность, вероятно, существовала всегда. Риску предположить, что новые способы контрацепции (включая противозачаточные таблетки) и особенно либерализация законодательства об абортах вызвали рост публичных дебатов (а также и чувства вины) по поводу «убийства младенцев». Контрацепция и либерализация абортотворения могли способствовать повышению сексуальной активности в подростковой среде, и этим также может объясняться выражение буквально «убийственных» стремлений к уничтожению младенцев.

Возможно, более наглядным примером связи между историческими событиями и фольклорной фантазией является «стрикинг». Эта форма протеста против социальных условностей подразумевает, что один или несколько человек пробегают нагишом через какое-нибудь общественное место. Было ли простым совпадением, что стрикинг стал общенациональным явлением во время Уотергейтского политического скандала 1970-х годов? Я утверждаю, что стрикинг является проективным протестом против *сокрытия* реальных фактов по Уотергейтскому делу^{xxx}. Какими бы индивидуальными эксгибиционистскими мотивами ни руководствовались участники стрикинга, одновременно эта практика подчеркивала общественную потребность в публичном раскрытии или разоблачении деталей Уотергейтского дела. Соответственно можно, по-видимому, сказать, что отчасти стрикинг является ритуальной буквализацией метафоры. И конечно, примечательно, что после разоблачения подробностей Уотергейта стрикинг прекратился.

Для настоящего анализа не так уж важно, соотносится ли тот или иной цикл анекдотов, текст легендарного характера или публичный ритуал с определенным историческим импульсом. Вопрос в том, существует ли проективный аспект у тех коллективизированных форм фантазии, которые мы называем фольклором. Полагаю, что наличие такого аспекта имеет важные последствия для семиотики, которая, как я отмечал ранее, имеет тенденцию к концентрации на правилах, формулах, бинарных моделях и т.п. Если проанализировать весь диапазон семиотических исследований, проведенных до сего дня, можно увидеть, что проективный аспект был практически полностью проигнорирован. Как мне кажется, одним из лучших примеров семиотического анализа является работа Поля Буиссака, содержащая тонкое и проникательное описание различных форм циркового представления. В статье «Поэтика в львиной клетке: цирковое представление как текст» Буиссак анализирует составляющие элементы цирковых номеров с участием львов. Он даже описывает отдельные традиционные номера как метафоры: например, человек управляет львом, проходя-

щим сквозь обруч, или лев становится на два стула так, чтобы человек мог подлезть под него, а затем поднять и понести его на своих плечах. Анализ, предпринятый Буйссаком, действительно замечателен (см. [Bouissac 1971])²¹. Однако я вновь хочу сказать, что, как мне кажется, семиотика останавливается на описании, классификации и типологии, хотя ими нельзя заканчивать — с них надо начинать. Цирк, как и зоопарк, затрагивает отношение человека к животным и животному началу — в том числе и к животному началу внутри самого человека. Волнение и удовольствие от посещения цирка и зоопарка отчасти вызваны имплицитной борьбой человека с животным. Животных держат в клетках, их инстинкты подавляются, предполагается, что точно так же человек поступает с животным началом в самом себе. Однако всегда существует возможность, опасность или риск, что животное вырвется из оков, наложенных человеком, или, говоря метафорически, что чувства и страсти сбросят путы разума²².

Одна из техник, используемых, чтобы держать животных или животное начало в подчинении, состоит в том, что животное — в нашем случае льва — заставляют совершать человеческие действия. С точки зрения проективной инверсии возникает искушение предположить, что хотя человек хотел бы уступать своим «животным» желаниям и совершать животные действия, это стремление не свободно от чувства вины. Следовательно, благодаря инверсии подразумевается, что животные хотели бы быть похожими на людей. Чем больше поведение животного похоже на поведение человека, тем полнее проективная инверсия. На инверсию указывают и те цирковые номера, где человек сначала управляет животным, а потом несет его на себе. Последний из этих номеров, по-видимому, демонстрирует переворачивание нормативных ролей человека и зверя. Правомерен этот мой «проективный анализ» циркового представления с участием львов или нет, главная проблема, как мне кажется, состоит в необходимости пополнить общепринятый семиотический инструментарий исследованием проекции.

По моему мнению, психоаналитическая семиотика может быть применена к широкому спектру явлений — и фольклорных, и иных. Так, можно представить себе подобное исследование боя быков. Но помимо изучения структуры арены для боя быков или социальной иерархии участников этого представления можно также рассмотреть проективный аспект оппозиции матадор — бык. Речь идет не только о

²¹ См. также другие работы того же автора [Bouissac 1970; 1973].

²² Уямлал Котхари в своей краткой работе «Животные и их символическое значение» [Kothari 1962] тяготеет к несколько упрощенным и излишне доктринальным объяснениям. Говоря об американском родео, он трактует ковбоя как Эго (Я), а диких животных (лошадь, быка) — как Ид (Оно). В цирковом представлении с участием животных он таким же образом соотносит дрессировщика с Эго, а животных — с Ид. Так или иначе, его попытки интерпретировать родео и цирковое представление как проекции индивидуальной психологии подтолкнули меня к анализу материалов Буйссака.

противопоставлении человека и животного, культуры и природы, но и о проекции традиционного мужского соперничества в испанской и других средиземноморских культурах. В гомосексуальном столкновении маскулинностей крайне важно, кто пронзит кого. Если матадор должным образом пронзит быка, последний будет феминизирован (что символизируется ампутацией одной или нескольких конечностей (хвост, копыто) в качестве трофеев) [Ingham 1964]. Будучи проективной драмой, бой быков является ритуализованной параллелью обычного словесного поединка, распространенного в подростковой среде. По сути дела, сходное ритуальное поведение существует и в американской культуре.

Один из наиболее распространенных жестов — и обценных, и прочих — в Соединенных Штатах состоит в том, чтобы показать сопернику или врагу *digitus impudicus*, более известный в повседневной речи как «палец». Существуют бесконечные вариации в технике и стиле этого жеста (*flipping the bird*, как это называют в Калифорнии), однако его общее оскорбительное значение остается неизменным. Подозреваю, однако, что относительно небольшое число американцев задумывалось о том, что именно обозначает этот жест. Достаточно знать, что адресат такого знака имеет достаточные основания, чтобы ответить обидчику тем же способом либо вступить с ним в драку. Так же обстоит дело и с целой группой других — менее распространенных — фаллических жестов: я имею в виду высунутый язык, а также действие, нередко именуемое «шанхайским жестом» либо обозначаемое фразеологизмом «показать нос» (см. [Taylor 1956; 1972: 293–366]). Слова, зачастую сопровождающие этот жест, делают его значение достаточно ясным: *fuck you*, *screw you*, *up yours* и т.д. — все это инвективы коитального характера. Как ни странно, даже профессиональные исследователи обценизмов зачастую упускают из виду исходное семиотическое значение этого жеста вкупе с его словесным сопровождением. Поскольку известное слово из четырех букв (*fuck*) обозначает акт, доставляющий удовольствие, Сэгэрин в своей «Анатомии ругательств» утверждает, что императивное выражение *go fuck yourself*^{xxxi} в качестве оскорбления абсурдно. Ссылаясь в этом контексте на Альберта Эллиса, он отмечает, что более подходящим императивом было бы ругательство *go unfuck yourself*^{xxxii} [Sagarin 1962: 143]²³. Чего, похоже, не понимают Сэгэрин и Эллис, так это, что интерпретируемый базовый жест позиционирует адресата в качестве пассивного

²³ Среди научных работ, посвященных этому слову, см. [Reed 1934; Stone 1954]. Если бы я был столь же отважен в своих гипотезах, как Стоун, я мог бы предположить, что *cul* в слове *masculine* (мужской) связан с латинским корнем *culus* (ягодицы), подразумевая, что мужчина, в отличие от мальчика, обладает полным контролем над своей анальной сферой, т.е. способен защитить ее от фаллических гомосексуальных вторжений. По поводу турецкого примера этого распространенного в Средиземноморье ритуального средства подтверждения своей маскулинности см. [Dundes, Leach, Özkök 1970].

гомосексуалиста. Быть реципиентом «фаллического пальца» означает принять «женскую» роль или позицию. Идиома *to put someone down* («опустить кого-либо») маркирует позицию победителя, тогда как *to get the shaft* («получить палку») обозначает позицию побежденного. Когда оппоненту рекомендуют совершить половой акт с самим собой, к мотиву пассивной гомосексуальности добавляется намек на воображаемое мастурбационное поведение. Можно также заметить, что мой анализ этого чрезвычайно распространенного жеста позволяет объяснить, почему слово *ass* может обозначать и женские гениталии (как в выражении *a piece of ass*^{xxxiii}), и область ягодиц у мужчины (как в *I'm going to kick your ass*^{xxxiv}).

Если кто-то полагает, что такие типы символического фаллического поединка представляют собой нечто необычное, я хотел бы указать ему на существование сопоставимых ритуальных явлений во многих культурах. Во время петушиных боев на острове Бали, столь блестяще исследованных Гирцем, хозяева привязывают к лапам своих петухов шпоры, состоящие из «остроконечных стальных мечей четырех или пяти дюймов длиной, режущих как бритва», в надежде победить подопечных своих соперников ([Geertz 1972]; перепеч. в [Geertz 1973: 412–453]). С точки зрения символической проекции петушиный бой изоморфен поединку на воздушных змеях, когда владелец прикрепляет к веревке своего змея куски битого стекла и затем, когда змеи находятся в воздухе, маневрирует ею так, чтобы перерезать веревки у змеев своих соперников.

Перспектива определения проективного изоморфизма в фольклорной фантазии открывает новое направление в фольклористике. Фольклорные явления, никак не связанные исторически, могут тем не менее обладать одинаковыми проективными структурами и функциями. Так, выше я упомянул Джорджа Вашингтона в роли нашего отца-основателя. Но почему у американцев есть отцы-основатели, но нет матерей-основательниц? В различных повествованиях о «рождении» нашей нации мы обязательно встречаем указания на предков-мужчин и отцов-основателей. Это отражение мужского шовинизма восходит к фольклорным проекциям Старого Света, проекциям, не только настойчиво отрицающим роль женщин в продолжении рода, но и, по сути дела, упорно изображающим мужчин единолично выполняющими функцию произведения потомства.

В «мужском мире» сами женщины описываются и определяются в «мужских» терминах. Теоретически девушка до свадьбы должна быть девственницей (*virgin*), а термин *virgin* очевидным образом восходит к латинскому слову *vir* («мужчина») ²⁴. Выходя замуж, женщина

²⁴ Если понимать *gin* (англ. «ловушка, западня») как ловушку или сеть, слово *virgin* буквально означало бы «ловушку для мужчины» (здесь Дандес обыгрывает многозначность слова *mantrap*: и «ловушка для человека», и «вдова», и «публичный дом». — *Пер.*).

отказывается от своей девичьей фамилии (а это, конечно, фамилия ее *отца*) и меняет ее на фамилию мужа. Во время бракосочетания ее нарекают женой, используя конструкцию *man and wife* («мужем и женой»). Термин *wife* («жена»), так же как и термин *woman* («женщина, жена»), обозначает женщину, определяемую по ее отношению к мужчине, например *with man* («вместе с мужчиной»). (Теоретически возможны и другие конструкции: *man and woman* и даже *woman and husband*.) Языковое происхождение *woman* из *man* находит и буквальное выражение в форме мифологической проекции: сотворение Евы из ребра Адама^{xxxv}. Однако ирония в том, что, даже несмотря на предполагаемое происхождение женщины от мужчины, последний в своих фантазиях стремится стать *womb-man*, т.е. человеком, обладающим маткой (лоном). Нет ничего удивительного в том, что в Ветхом Завете, где наиболее известное лоно принадлежит Аврааму, мы встречаем напоминающий матку ковчег, плавающий в водах всемирного потопа примерно девять месяцев. Классическая мифология изобилует сходными примерами. Можно вспомнить Кадма, сеющего зубы дракона, из которых вырастет только мужское потомство, или чудесное сотворение Афины из головы Зевса, что делает греческую богиню в буквальном смысле «мужской идеей»^{xxxvi}. Такая поддержка мужского самомнения посредством фольклорной проекции нашла продолжение и в современной Америке. Округлый с виду Санта-Клаус доставляет подарки через наши дымоходы, те самые дымоходы, по которым в дом проникают младенцы, принесенные самцами аиста! Возможно, еще более поразительным случаем мужской узурпации женской прокреативности является Пасхальный Кролик (*Easter Bunny*), несущий яйца! Очевидно, что эти многочисленные и разнообразные фольклорные проекции исторически друг с другом не соотносятся — между аистом, приносящим детей, и Пасхальным Кроликом нет никакой связи. Но с точки зрения психоаналитической семиотики их можно трактовать как имеющие одинаковое проективное содержание.

Есть еще один дополнительный вопрос, о котором я бы хотел сказать в связи с проекцией в фольклоре. Боюсь, что из моих рассуждений можно сделать вывод о механическом, редукционистском характере проективного истолкования фольклора. Однако я исхожу из совершенно противоположной посылки, поскольку даже у одного-единственного фольклорного текста есть большое количество разных проективных измерений. Если читатель помнит, я начал эту работу с утверждения, что фольклор что-то *означает* и что он может значить разное для различных рассказчиков и для разных аудиторий. Все художественное творчество проективно в той же степени, в какой все художественное творчество автобиографично. Более того, индивидуаль-

Так или иначе, слова подобные *virgin* и *virago* указывают на то, что при описании женщин мужчины используются в качестве базовой референтной рамки.

ные интерпретации памятников художественного творчества тоже автобиографичны и проективны. Каждое поколение и каждый отдельный человек вольны по-новому интерпретировать живопись, музыку и литературу. Так же обстоит дело и с фольклором. Поэтому речь идет не просто о том, что фольклор, будучи видом фантазии, содержит проективные формы. Каждый человек, рассказывающий сказку или ее слушающий, не может не проецировать на эту сказку особенности своей личности. Именно поэтому изучение проекции в фольклоре не может ограничиваться анализом текста как такового. Проективные процессы также присутствуют в каждом акте исполнения и восприятия фольклорного текста.

В заключение я хотел бы привести пример множественности значений или проективного потенциала отдельно взятого текста. Этот текст рассказал мне в 1964 г. чернокожий мужчина из Алабамы. «Губернатор штата Алабама Уоллес^{xxxvii} умер и отправился на небеса. Пройдя сквозь райские врата, он видит дверь роскошного дворца и стучится в нее. Голос из-за двери спрашивает: “Who dat?” („Кто там?“, произнесенное на диалекте афроамериканцев). Уоллес печально качает головой и говорит: „Не беспокойтесь, я не туда попал“». Прежде всего, этот сюжет появился ранее 1964 г., поскольку аналогичный анекдот, где фигурируют Адольф Гитлер и обладатель голоса с еврейским акцентом, рассказывали еще во время Второй мировой войны. В нашей версии проективные аспекты анекдота включают подмену действительного желаемым (смерть Уоллеса), а также то, что губернатор отправляется в ад из-за своего предубеждения. Имеет отношение к делу и реальная историческая ситуация, когда Уоллес театрально загораживал вход в университет Алабамы, не пропуская туда черных студентов (в ситуации, когда черный информант рассказывает анекдот белому фольклористу, эта деталь имеет очевидное контекстуальное значение). Однако этот анекдот может служить проективным текстом не только для черных, но и для белых. Что понимают белые, когда они слышат стереотипно-диалектное: “Who dat?”. Намек ясен: внутри дворца находится негр. Но у разных белых будут различные представления об этом негре. Одни подумают, что это — Бог, другие — что это святой Петр. Некоторые могут предположить, что это привратник, швейцар или какой-нибудь другой слуга. Сам по себе анекдот этого не поясняет. Я полагаю, что идентификация носителя афроамериканского диалекта представляет собой проекцию со стороны интерпретатора анекдота. Точно так же одни белые понимают “Who dat?” в том смысле, что в раю преодолена расовая сегрегация, тогда как другие предполагают, что небеса полностью «захвачены» неграми. Все это не проговаривается в анекдоте как таковом, но является частью анекдота как семиотической системы. Фольклор не только является средством проекции, он делает возможными, если не стимулирует, психологиче-

ские проекции участников «фольклорной коммуникации». По сути дела, можно даже сказать, что если бы фольклор не обеспечивал социально санкционированную отдушину для проекции, он почти наверняка прекратил бы свое существование. Проблема фольклористики в том, что, хотя мы располагаем буквально тысячами тысяч фольклорных записей — вообразите себе все опубликованные сказки, легенды и фольклорные песни, — проективная составляющая этих семиотических систем не зафиксирована, и, таким образом, перед нами по-прежнему «дегуманизированный» фольклор^{xxxviii}.

Если допустить, что интерпретация или понимание фольклорного текста также подразумевает проекцию, становится совершенно очевидно, что и наука в целом обладает проективными аспектами. Возможно, в науке даже существуют национальные характерологические тенденции, подобные тем индивидуальным идиосинкратическим пристрастиям, которые несомненно присутствуют в любой научной работе вне зависимости от декларируемого стремления ученого к объективности. Это значит, что и мои нынешние рассуждения о проекции как возможной основе фольклорной фантазии также могут характеризоваться персональными проективными аспектами. Но если есть правда в снах, то правда может быть и в снах внутри снов. Так что какой бы ни была моя личная потребность в интерпретации фольклора с точки зрения проекции взамен каталогизации фольклорных мотивов и расчленения фольклорного дискурса на элегантные синтагматические и парадигматические схемы, я тем не менее надеюсь, что и в идее о «проективной интерпретации» фольклора есть некоторая объективная значимость.

В ходе этого беглого анализа отдельных примеров «скакалок» и «потешек», волшебных сказок, легенд и ритуалов я пытался показать, что проекция является неотъемлемым свойством фольклора. Идет ли речь о детской ревности, об эдипальных либо электральных побуждениях, о мужской зависти в отношении женской прокреативности или о расизме, проекция предлагает способы разрешения проблемы, снимающие чувство вины. Если семиотике суждено стать конструктивной наукой о знаках и символах, она должна стремиться и быть способной анализировать фантазию как таковую, т.е. с точки зрения проекции. Проекция дает людям защиту^{xxxix}. Хотя фольклор и является коллективизированной фантазией, он всегда отвечает индивидуальным психологическим потребностям. Можно сказать поэтому, что он и фигурально, и буквально «делается на заказ». Коль скоро проекция обеспечивает средства для внешнего выражения глубинных мыслей и побуждений, задача психоаналитической семиотики состоит в том, чтобы посредством тщательного анализа форм внешнего выражения попытаться показать, что представляют собой эти глубинные мысли и побуждения. Благодаря этому психоаналитическая семио-

тика могла бы по-новому осветить перспективы наших бесконечных скитаний по пути исследования волшебных тайн человеческого сознания.

Комментарии

ⁱ Пер. по: Dundes A. Projection in Folklore: A Plea for Psychoanalytic Semiotics // *idem*. Interpreting Folklore. Bloomington, 1980: 33–61.

ⁱⁱ *Лепрекон* — персонаж ирландского фольклора, «разновидность» эльфа. *Менехуне* — персонаж полинезийской мифологии. Это маленькие человечки, сходные с эльфами. В мифологических традициях других народов Океании также встречаются подобные существа: тсокекаи на островах Понапе, нониб и анджинимар на Маршалловых островах и т.п.

ⁱⁱⁱ В оригинале игра слов: Considering “folklore” without “folk”.

^{iv} Русский перевод этой работы Богатырева и Якобсона см. в издании: *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 369–383.

^v Дандес имеет в виду тест Роршаха, во время которого испытуемый должен сообщать психологу, с чем у него ассоциируются чернильные пятна, или кляксы.

^{vi} Здесь, по-видимому, обыгрывается двойное значение слова miss. С одной стороны, это существительное или глагол, обозначающие ошибку, промах и т.п., а с другой — вежливое обращение к женщине (раньше — только к девушке или незамужней женщине), которое может входить в стандартную реплику лифтера, объявляющего номер этажа («Первый этаж, мисс» и т.д.).

^{vii} В обоих случаях труднопереводимая игра слов: “passing” judgement on и “wasting” a sibling rival.

^{viii} Глагол fornicate «вступать во внебрачную связь, прелюбодействовать» происходит от лат. fornicari, fornicat- и восходит к fornix, fornic- «свод; подвальное помещение со сводчатым потолком; публичный дом». Именно эту этимологию и имеет в виду Дандес, говоря об «исходной морфеме» и подразумевая, что и печь, и fornix являются вагинальными символами. Однако с историко-лингвистической точки зрения такая параллель вызывает сомнения.

^{ix} В английском языке слово thrust обозначает и реактивную силу ракетного двигателя, и толчок, тычок; выпад, удар; укол, колющий удар.

^x Выражение pocket pool может быть буквально переведено как «карманный бильярд».

^{xi} Имеется в виду сочетание слов agm («рука») и strong («сильный»).

^{xii} Дандес пользуется глаголом violate, означающим и «попирать, преступать, нарушать», и «осквернять, насиловать, изнасиловать».

^{xiii} Здесь также игра слов. Первое плавание корабля обозначается в английском языке словосочетанием maiden voyage, что можно буквально перевести и как «девственное плавание».

^{xiv} Английское выражение the “Virgin Land” подразумевает более отчетливые ассоциации с девственностью, чем наше «целина», «целинные земли». Вместе с тем рассуждения Дандеса заставляют задуматься о возможных культурных подтекстах известного советского проекта по земледельческому освоению степей Северного Казахстана и Сибири.

^{xv} Слова *sun* и *son* произносятся одинаково.

^{xvi} Глагольная форма *to be deflowered* («лишаться девственности, быть изнасилованной, испорченной» и т.п.) может быть буквально прочитана и как «быть лишенной цветов», что соответствует одному из значений глагола *deflower* («рвать цветы»).

^{xvii} В своих работах Дандес неоднократно использует двусмысленное значение слова *maidenhead*. См. коммент. XIV к статье «Кровавая Мэри в зеркале...» наст. изд.

^{xviii} Плато Озарк — холмистая лесная область, занимающая северо-восток Арканзаса, юг Миссури и часть Западной Оклахомы. Обитатели этого региона славятся богатой устной фольклорной традицией.

^{xix} В оригинале игра слов, основанная на созвучии *semiotics* и *seamy* в значении «seamy side» («изнанка; темная, неприглядная сторона»): «Some may think that I have badly misconstrued the term *semiotics* as being the scientific study of the 'seamy'».

^{xx} Здесь Дандес обыгрывает буквальное значение идиоматического выражения *to take for a ride* («убить, прикончить»), которое буквально может быть переведено как «взять в поездку».

^{xxi} В оригинале труднопереводимая игра слов, основанная на многозначности идиоматического выражения *to leave behind* (и «забыть», и «оставить позади»).

^{xxii} В оригинале: *steel-driver*. Так называли рабочих, прокладывавших туннели для железных дорог. Подробнее об этой балладе и ее историческом контексте см.: http://www.ibiblio.org/john_henry/

^{xxiii} «Белая ложь» (*white lie*) — английский идиоматическое выражение, аналогичное русскому «ложь во спасение».

^{xxiv} *U.S. Enterprise* может быть переведено и как «инициатива Соединенных Штатов».

^{xxv} В оригинале употребляется выражение *manifest destiny* (букв. «очевидная судьба»), обозначающее политическую доктрину XIX в., согласно которой распространение Соединенных Штатов по территории Северной Америки было необходимым и оправданным, а также любую империалистическую экспансию, которая признается неизбежной и благотворной.

^{xxvi} Цит. по: Ранк О. Миф о рождении героя. М., 1997. С. 233 (пер. М. Кобылинской).

^{xxvii} «I am a man /More sinn'd against than sinning» (Король Лир. Акт III. Сцена 2). Цитирую в переводе Б. Пастернака.

^{xxviii} Речь идет о практике под названием «*bussing* (*busing*) of schoolchildren». Предполагалось, что дети из разных (в том числе и расово/этнически окрашенных) районов города учатся в одной школе, куда их доставляет школьный автобус (отсюда — термин «*bussing*»). В некоторых штатах в 1960–1970-х годах эта практика вводилась принудительно, что вызвало крайне негативную реакцию со стороны расистски настроенного белого населения.

^{xxix} Плохопереводимая игра на созвучии *stampeding* (паническое состояние животного) / *'tam peter* (жаргонное обозначение полового члена). См. коммент. XII в статье «О слонофантазиях и слоноциде» наст. изд.

^{xxx} Уотергейтское дело — один из крупнейших политических скандалов в истории США. В 1972 г. полиция арестовала группу людей, пытавшихся незаконно проникнуть в штаб-квартиру демократической партии в Вашингтоне и установить там подслушивающую аппаратуру. Впоследствии выяснилось, что они действова-

ли по распоряжению политиков-республиканцев из ближайшего окружения президента Никсона. При первоначальном расследовании власти попытались скрыть подлинных инициаторов и политическую подоплеку дела, что привело к еще большему публичному скандалу. Этот эпизод Уотергейтского дела обычно и называют “Watergate coverup” (букв. «Уотергейтское сокрытие»). По мысли Дандеса, практика шокирующего общественность публичного обнажения («стрикинг»), получившая в те годы особенное распространение среди американских студентов, была своеобразным ответом «коллективного бессознательного» на Watergate coverup.

^{xxxii} Распространенное ругательство, буквально означающее «трахни самого себя».

^{xxxiii} Unfuck yourself — также достаточно распространенное ругательство, обычно употребляемое в значении «отстань» и т.п. (аналогом в русском общенном узусе можно считать императив «отъебись»). Поскольку английский префикс un- меняет значение глагола на противоположное, согласно достаточно наивной идее Сэгрина и Элписа, ругательство unfuck должно подразумевать «отлучение» оскорбляемого от радостей секса.

^{xxxiiii} Жаргонное выражение, обозначающее женщину как объект сексуального вожделения, а также собственно половой акт.

^{xxxiv} Распространенное бранное выражение, буквально означающее «Я собираю съдать тебе под зад».

^{xxxv} Естественно, имеется в виду Быт. 2, 23 («И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа»). И в церковнославянском, и в русском переводах Ветхого Завета никак не поясняется, почему «взятая от мужа» должна называться «женой». Между тем в древнееврейском оригинале, а также в латинском и английском переводах Библии этот пассаж основан на игре слов. В древнееврейской Библии обыгрывается омонимия ishsha («женщина») и ishah («ее мужчина», «ее муж»). В Вульгате и разных версиях английской Библии используется языковое родство терминов, обозначающих мужчину и женщину (на одном из возможных историко-этимологических объяснений этого родства Дандес и основывается в комментируемом пассаже): “Dixitque Adam hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur *virago* quoniam de *viro* sumpta est” (Vulgata); “And Adam said: This now is bone of my bones, and flesh of my flesh; she shall be called *woman*, because she was taken out of *man*” (Douay-Rheims Bible); “The man said: “This one, at last, is bone of my bones and flesh of my flesh; This one shall be called ‘*woman*’, for out of ‘*her man*’ this one has been taken” (The New American Bible). Кроме того, в феминистской традиции, а также среди некоторых афроамериканских религиозных групп пользуется популярностью «наивная этимология», основанная на созвучии woman и womb-man (т.е. «человек (мужчина), обладающий маткой»). Этим каламбуром Дандес воспользуется в следующей фразе.

^{xxxvi} В оригинале игра слов: brainchild of the male. Слово brainchild («замысел, идея; изобретение; плод (чьих-либо) размышлений, умственных усилий») может быть буквально прочитано как «дитя головного мозга». Ср. высказывание А.Ф. Лосева по поводу мифа о рождении Афины: «Зевс, зная от Геи и Урана о том, что его сын от Метиды лишит его власти, проглотил свою беременную супругу и затем при помощи Гефеста (или Прометея), расколовшего ему голову топором, сам произвел на свет А<фину>, которая появилась из его головы в полном боевом вооружении и с воинственным кличем. Рождение А<фины> изображено в этом

мифе с позиций героической мифологии периода патриархата, в которой особенно выделялось мужское организующее начало. А<фина> является как бы непосредственным продолжением Зевса, исполнительницей его замыслов и воли. Она — мысль Зевса, осуществленная в действии» (Лосев А.Ф. Афина // Мифы народов мира. М., 1980. Т. I. С. 126).

^{xxxvii} Джордж Уоллес был губернатором Алабамы в 1963–1967 и 1972–1979 гг. Известный сторонник сегрегации. Выступал против равноправия белого и черного населения США.

^{xxxviii} В оригинале игра слов: “we continue to have lore without reference to folk”.

^{xxxix} В оригинале игра слов: “projection provides protection”.

Бинарные оппозиции в мифе: ретроспективный взгляд на полемику Проппа и Леви-Стросаⁱ

В 1928 г. в свет был выпущен небольшим тиражом (1600 экземпляров) [Bravo 1972: 45] новаторский труд русского фольклориста Владимира Проппа «Морфология волшебной сказки». В нем Пропп устанавливает синтагматическую последовательность XXXI функции, которые, по его мнению, характерны для русской волшебной сказки (сказочные типы № 300–749 по Аарне–Томпсону)ⁱⁱ. К сожалению, мало кто из западных исследователей может читать по-русски, и монография Проппа практически не оказала влияния на устоявшиеся подходы к изучению фольклорных нарративов. Исключением был Роман Якобсон, который в комментарии к «Русским волшебным сказкам» Афанасьева, выпущенным в 1945 г. издательством «Пантеон», упомянул работу Проппа и кратко изложил ее основные положения [Jakobson 1945: 640–641]. Только в 1958 г., благодаря усилиям Томаса А. Себеока, профессора университета Индианы, «Морфология волшебной сказки» была переведена на английский язык, и замечательное исследование Проппа стало доступно для западных фольклористов [Breymayer 1972; Bremond, Verrier 1982; Cardigos 1996: 33–36; Chistov 1986: 9].

За три года до этого Клод Леви-Строс согласился принять участие в симпозиуме по мифу: пригласил французского антрополога все тот же профессор Себеок, в то время главный редактор «Журнала американского фольклора». (Кроме того, в симпозиуме участвовали Дэвид Бидни, Ричард М. Дорсон, Рейдар Т. Кристиансен, лорд Раглан и Стит Томпсон.) Представленный Леви-Стросом доклад «Структуральное исследование мифа» в дальнейшем вызвал целый поток «структуральных» начинаний, однако написан он был в полном неведении о «Морфологии» Проппа. Материалы симпозиума, опубликованные в «Журнале американского фольклора» за 1955 г., вышли затем отдельным сборником под названием «Миф: симпозиум» в том же году, что и английский перевод «Морфологии» Проппа.

В своей статье Леви-Строс утверждал, что «миф обычно оперирует оппозициями и стремится к их постепенному снятию — медиации», а также что «цель мифа — дать логическую модель для разрешения некоего противоречия» [Lévi-Strauss 1955: 440, 443]ⁱⁱⁱ. И этому определению мифа и мифологического мышления Леви-Строс остается верен. Откроем последнюю книгу («Обнаженный человек») его четырехтомных «Мифологик», главу «Бинарные операторы», где он говорит о «мифемах» (неологизм Леви-Строса, обозначающий основные элементы мифа): «Конечно, любые мифемы, независимо от их разновидностей, в целом должны подчиняться бинарным операциям, поскольку подобные операции являются неотъемлемой чертой тех средств, которые изобретены природой и благодаря которым возможно функционирование языка и мышления» [Lévi-Strauss 1981: 559]. Без сомнения, Леви-Строс хорошо знает, что его нередко обвиняют в «злоупотреблении понятием „бинарная оппозиция“» [Lévi-Strauss 1995: 185].

Как и Пропп, Леви-Строс предложил формулу построения нарратива, однако эта формула была вполне алгебраической, в ней фигурировали «функции» и «члены» ([Lévi-Strauss 1955: 442]; ее обсуждение см. [Mosko 1991])^{iv}. Пропп установил последовательность XXXI функции, проанализировав порядок событий, представленных в сотне волшебных сказок, а Леви-Строс стремился найти то, что он считал основополагающей парадигмой (оппозиций). Леви-Строс, конечно, не мог не заметить, что по мере развертывания нарратива в нем выстраивается определенный «порядок» событий, однако он предпочел не принимать его во внимание. Как он сам говорит: «Мы подойдем к мифу так, как если бы это была оркестровая партитура, *извращенно* представленная в однолинейной последовательности, и как если бы нашей задачей было восстановление истинного порядка» [Lévi-Strauss 1955: 432] (курсив мой. — А.Д.)^v. Описательное определение «извращенно», по-видимому, указывает на то, что (использованная Проппом) линейная последовательность являлась препятствием, которое Леви-Строс должен был преодолеть в своем поиске основополагающей парадигмы. Как пишет Шампань, «Леви-Строс рассматривает подобные линейные, последовательные формы как очевидные и избыточные» (цит. по [Lévi-Strauss 1995: 42]).

Конечно, Леви-Стросу ведомо отличие синтагматической структуры от парадигмальной [Lévi-Strauss 1988: 205]. На протяжении всех четырех томов «Мифологик» он неоднократно оговаривает последовательную синтагматику и превозносит доблести парадигматики. Так, в «Сыром и приготовленном» (первом томе «Мифологик») он утверждает, что некий элемент обсуждаемого мифа, «абсурдный в синтагматическом отношении», становится понятен с «парадигмальной точки зрения» [Lévi-Strauss 1969: 253]^{vi}. Синтагматический контекст постоянно отвергается без долгих рассуждений. А вот что говорится о другом

мифе: «Если ограничиться рассмотрением синтагматической цепочки, т.е. развертывания сюжета рассказа, повествование может показаться бессвязным и сконструированным самым произвольным образом» [ibid.: 306]^{vii}. Далее Леви-Строс обобщает: «Будучи рассмотренной в своем первоначальном состоянии, любая синтагматическая цепочка должна быть воспринята как лишенная смысла», и единственным решением этой проблемы является «подмена синтагматической цепи парадигмальной совокупностью» [ibid.: 307]^{viii}. Любопытно, что, хотя по внешним признакам методология Леви-Строса связана со структурализмом, на самом деле она является разновидностью, причем идиосинкратической, *компаративного метода*. Трудноуловимый смысл мифологического текста может быть обнаружен при сравнении с другим мифом или мифами (причем не всегда родственными!). Тут Леви-Строс высказывается предельно прямо: «Наконец, одна деталь из мифа бороро, которая оставалась непонятной, когда мы рассматривали его под углом синтагматических отношений, получает свое объяснение в случае сопоставления ее с соответствующей деталью из мифа кайапо» [ibid.: 210] (курсив мой. — А.Д.)^{ix}. В данном случае текст индейцев кайапо предположительно проясняет текст индейцев бороро, но сравнение может иметь и обратную силу: «Версия кайапо-кубенкран-кеги (M8) содержит одну деталь, которая сама по себе непостижима и которую может прояснить лишь только миф бороро M55» [ibid.: 131]^x. Так что, хотя Леви-Строс в основном известен как структуралист, с эмпирической точки зрения он скорее компаративист.

Методологический подход Леви-Строса последователен и очевиден: «Поделив миф на ряды, которые не всегда отчетливо просматриваются в сюжете, и соотнеся каждый из этих рядов с парадигматическими установками, которые способны дать им смысл, мы наконец-то можем определить основные характеристики мифа...» [Lévi-Strauss 1979: 199]. Иногда эта сравнительная парадигма берется из той же культуры, что и обсуждаемый миф; иногда заимствуется извне. «Если рассматривать только синтагматическую цепочку мифа Томпсона, то эпизод с луной кажется немотивированным; но, если соотнести его с другими мифами тех же индейцев, он займет свое место в парадигмальном целом как пермутация» [Lévi-Strauss 1955: 140]. В других случаях размах компаративного метода Леви-Строса может быть весьма велик: столь велик, что в поисках смысла он готов сравнить миф южноамериканских индейцев с предположительно родственными ему североамериканскими мифами. Так, говоря об одном эпизоде из «референтного мифа тукуна», он замечает: «Этот эпизод нельзя истолковать с точки зрения синтагматической последовательности, и вся южноамериканская мифология не способна пролить на него свет; понять его можно, лишь соотнеся с парадигматической системой, извлеченной из североамериканской мифологии» [Lévi-Strauss 1979: 17].

В 1959 г., став главой кафедры социальной антропологии в Коллеж де Франс, Леви-Строс в своей инаугурационной лекции обратился к мифу индейцев цимшиан, который был записан Францем Боасом. Блистательно проанализировав «Деяния Асдиваля», он выявил четыре уровня бинарных оппозиций: географический (восток / запад), космологический (верхний мир / нижний мир), экономический (охота / рыболовство) и социологический (патрилокальная / матрилокальная резиденция). Но и в этом эссе, которое было опубликовано в «Ежегоднике 1958–1959» Практической школы высших исследований (секция религиоведения), отсутствуют какие-либо упоминания Проппа^{xi}.

К 1960 г. Леви-Строс уже, без сомнения, прочел Проппа: мы это знаем, поскольку именно в этом году вышла его обширная рецензия на «Морфологию». Первоначально она была напечатана в «Тетрадах института прикладных экономических наук» под названием «Структура и форма. Размышления над одной работой Владимира Проппа»^{xii}, а затем — в третьем томе «Интернационального журнала славянской лингвистики и поэтики», на сей раз как «Морфологический анализ русских сказок». В этой рецензии Леви-Строс не только признавал заслуги Проппа как новатора, опередившего свое время, но и критиковал его анализ. Вот, например, что говорится о заслугах: «В работе Проппа прежде всего поражает то, с какой мощью он предвосхитил последующие исследования. Те из нас, кто приступил к анализу фольклора около 1950 г., не зная непосредственно о начинаниях, предпринятых Проппом на четверть века раньше, не без удивления обнаруживают там совпадения в формулировках, иногда даже одинаковые фразы, зная, что они их не заимствовали... Проницательность, провидческий характер этих интуитивных наблюдений усиливают восхищение, внушают благоговение, которое испытывают к Проппу прежде всего те, кто, сами этого не зная, были его продолжателями» [Propp 1984: 175]^{xiii}. Однако нас в данном случае интересует основное направление критики Леви-Строса.

Леви-Строс считает, что, избрав для анализа волшебные сказки, Пропп допустил ошибку, ибо «сказки построены на более слабых оппозициях, чем те, которые обнаруживаются в мифах» [Propp 1984: 176] (ср. [Cardigos 1996: 34])^{xiv}. И далее: «...сказка не вполне поддается структурному анализу... Не лучше ли было бы [Проппу] обратиться к мифу?...» [Lévi-Strauss 1984: 197]^{xv}. Затем Леви-Строс пытается объяснить, почему Пропп не стал обращаться к мифу: «Поскольку Пропп не этнолог, можно думать, что он не располагал собственным мифологическим материалом, с которым умел бы обращаться» [ibid.: 177]^{xvi}.

Конечно, нелепа сама мысль, что профессиональный фольклорист недостаточно знаком с мифами, чтобы их анализировать, и неудивительно, что Проппа глубоко задел намек на то, что в мифе он не разбирается. Пропп ответил на критику Леви-Строса резким опровер-

жением, которое впервые появилось в итальянском издании его «Морфологии», вышедшем в свет в 1966 г., следом за рецензией Леви-Строса (в Италии воздействие «Морфологии» было огромным, ср. [Meijer 1982]). Однако последнее слово осталось за Леви-Стросом, который в кратком постскрипуме выразил — или изобразил — удивление по поводу обиженной реакции Проппа. По его уверениям, он лишь хотел отдать «дань уважения» первооткрывательскому труду, — хотя нельзя не отметить, что в своих многочисленных работах по структуре мифа Леви-Строс и далее будет избегать каких-либо ссылок на Проппа. Все перечисленные тексты — статья Леви-Строса, опровержение Проппа и постскрипум Леви-Строса — были переведены на английский язык и вошли в сборник избранных работ Проппа «Теория и история фольклора», выпущенный издательством университета Миннесоты в 1984 г. (Жаль, что в этом издании отсутствуют примечания Проппа к его ответу Леви-Стросу, в особенности то, где говорится о «Морфологии сказок североамериканских индейцев»!)

В начале своей отповеди, названной «Структурное и историческое изучение волшебной сказки», Пропп выражает признательность итальянскому издателю Эйнауди, который предложил ему написать ответ на статью Леви-Строса. Далее он замечает, что его противник имеет весьма серьезное преимущество, поскольку он — философ, а Пропп всего лишь эмпирик [Propp 1984: 68]^{xvii}. Пропп специально оговаривает, что не будет входить в логику рассуждения Леви-Строса («так как автор не знает мифов, он занимается сказками»), хотя вполне очевидно, что оно его не устраивает. Как он замечает, «ни одному ученому нельзя запретить заниматься одним и рекомендовать ему заниматься другим». Все, кого интересуют нюансы и различные грани аргументации обоих противников, могут обратиться к полному тексту полемики. Мы же отметим, что Пропп, в свою очередь, критикует предложенную Леви-Стросом «переделку» его композиционной схемы XXXI функции: «Моя модель соответствует тому, что моделируется, она основана на изучении материала, модель же, предложенная проф. Леви-Стросом, действительности не соответствует и основана на логических операциях, не подкрепленных материалами... Выстраивая абстрактные логические конструкции и полностью оторвавшись от материала (сказкой проф. Леви-Строс не интересуется и узнать ее не стремится), он изымает функции из времени» [ibid.: 76]^{xviii}. Как мы постарались показать, Леви-Строс не собирался извиняться за «изъятие» функций из времени. В какой-то мере ученые друг друга не слышат: Проппа интересует поддающаяся эмпирическому наблюдению последовательная структура, а Леви-Строса — глубинные парадигмы, как правило, бинарные по своей природе. (С моей точки зрения, Леви-Строс описывает не столько структуру мифа, сколько структуру мира, представленного в мифе. А это большая разница.)

Об олимпийски невозмутимой позиции Леви-Строса по отношению к собственному видению «структуры» мифа свидетельствуют и другие факты. В первом томе («Сырое и приготовленное») своего главного труда он высказывает сомнение в том, что аборигены Центральной Бразилии поняли бы те «системы связей», которые он обнаруживает в их мифах. А утверждение, что «мы пытаемся показать не то, как люди мыслят в мифах, а то, как мифы мыслят в людях и без их ведома» [Lévi-Strauss 1969: 12]^{xix}, отчасти имеет «сверхъестественное» звучание. Невольно вспоминается не менее мистическое рассуждение Юнга из «Психологии архетипа ребенка»: «...дикарь не может утверждать, что думает; скорее, что-то думает в нем» [Jung 1963: 72]. Кажется, что Леви-Строс отвергает юнгианский универсалистский, «архетипический» подход к мифу [Lévi-Strauss 1969: 5^{xx}; 1995:188], и большинство авторов, сравнивающих его с Юнгом, усматривают больше различий, чем сходства [Chang 1984; Messer 1986]. Однако читатель может сам судить о возможном параллелизме процитированных фрагментов.

Как бы то ни было, Леви-Строс никогда не отрекался от своих слов. И ему было прекрасно известно, как к этой «сверхъестественной» позиции относятся его англо-американские коллеги. Свой цикл лекций на канадском канале CBC в 1977 г., который был затем опубликован отдельным сборником под названием «Миф и значение», он начинает ссылкой на эту фразу: «Возможно, вы помните, что когда-то я написал, что мифы зарождают мысль в человеке без его ведома. Это много обсуждалось и даже критиковалось моими англоязычными коллегами, которые считают, что с эмпирической точки зрения это абсолютно бессмысленное высказывание. Но для меня это описание жизненного опыта, поскольку именно так я понимаю свои отношения с собственным трудом. Иначе говоря, мой труд зарождает во мне мысль без моего ведома» [Lévi-Strauss 1979: 3]. Если кто-нибудь захочет возразить, что нельзя сравнивать мысль Леви-Строса с мифом, то ему следует припомнить, как без малейшего смущения Леви-Строс охарактеризовал «Сырое и приготовленное»: «...эта книга о мифах сама в некотором роде миф» [Lévi-Strauss 1969: 6], что, если поразмыслить, вполне гармонирует с другим его высказыванием, что фрейдистское прочтение, или интерпретация, Эдипа «должно быть отнесено к другим зафиксированным вариантам эдиповского мифа наравне с более ранними или более „аутентичными“ вариантами» [Lévi-Strauss 1955: 435]^{xxi}.

Но настоящее исследование не было задумано как развернутое обсуждение методологических установок Леви-Строса или Проппа. (Для знакомства как с многочисленными трудами Леви-Строса о мифе, так и с их критикой см. статью [Lapointe, Lapointe 1977]; по поводу Проппа см. [Breymayer 1972, Libermann 1984, Ziel 1995].) Мы хотим только рассмотреть проблему бинарных оппозиций в мифе. Давайте

на мгновение допустим, что Леви-Строс прав и что в мифах бинарные оппозиции действительно представлены более отчетливо, чем в сказках, а «сказки построены на более слабых оппозициях, чем те, которые обнаруживаются в мифах».

Когда в статье 1955 г., опубликованной в «Журнале американского фольклора», Леви-Строс представляет свой вариант «структурального анализа», то какой он выбирает нарратив? Историю Эдипа. Заметим, что, будучи антропологом, а не фольклористом, Леви-Строс, очевидно, не знаком со стандартными определениями мифа, сказки и легенды, которые различаются почти 200 лет, после того как братья Гримм посвятили каждому из этих жанров отдельный труд (жанровые определения см. [Bascom 1965; Bødker 1965]). Достаточно сказать, что если миф — это «священное сказание о том, как мир и человечество обрели нынешний вид», то совершенно очевидно, что история Эдипа мифом НЕ является. Как хорошо знают фольклористы, это обычный сказочный сюжет № 931 по каталогу Аарне–Томпсона. (Этот номер был уже у Аарне в книге «Verzeichnis der Märchentypen», FF3, вышедшей в свет в 1910 г.) Оказывается, Леви-Строс, как и Пропп, начинает анализ «мифа» со сказки! В той же статье, разобрав один из мифов зуньи, он обращается к фигуре «трикстера в мифологии американских индейцев», упоминает о «мифологии индейцев прерий» и цитирует сюжеты “Star Husband” («Звездный муж») и “Lodge-Boy and Thrown-Away” («Мальчик из берлоги» и «Изгнанный») [Lévi-Strauss 1955: 440]^{xxii}. Однако все это сказочные аллюзии, а отнюдь не мифологические. Можно сказать, что Леви-Строс последователен, по крайней мере, в своем заблуждении. В третьем томе «Мифологик» («Происхождение застольных обычаев») мифу о «Звездном муже» посвящено не менее двух глав [Lévi-Strauss 1979: 199–272], хотя Леви-Стросу хорошо известен классический труд Стита Томпсона «Сказка о Звездном муже» (курсив мой). Ни один серьезный фольклорист не назвал бы сюжет о Звездном муже мифом, но, опять-таки, Леви-Строс — не фольклорист. Кстати, он именует Стита Томпсона «видным *мифографом*» [ibid.: 19] (курсив опять мой). На самом деле Стит Томпсон почти не писал о мифе, отдавая предпочтение своим любимым сказкам! Однако мне могут возразить, что, поскольку Леви-Строс упорно считает «мифами» такие сказки, как «Звездный муж», он вправе перекрестить Стита Томпсона, выдающегося специалиста по сказке, в «мифографа» или «мифолога».

А что такое история Асдиваля (осторожно обозначенная им как «деяния»), о которой шла речь в инаугурационной лекции Леви-Строса? Это тоже не миф. Если индейцы цимшианы верят в ее историческую «достоверность», то это легенда. Если нет, то это сказка, вымышленное повествование, не более историческое, чем такие западноевропейские сюжеты, как «Золушка» или «Красная Шапочка».

Деяния Асдиваля ни в коей мере не являются рассказом о том, как этот мир и человеческий род обрели настоящий вид. С точки зрения фольклористики это не миф.

Но как быть со всеми этими текстами, сотнями текстов, которые проанализированы в четырех томах «Мифологик» и двух дополняющих их более поздних томах (1988 и 1995 гг.)? Мифы ли это? Первое повествование, которое берет Леви-Строс, «Ара и их гнезда», является версией индейцев бороро “Bird-nester” («Разоритель птичьих гнезд»), и автор обозначает его (произвольно) как М1 (ключевой миф). Но это отнюдь не миф в строгом смысле слова, а очевидная сказка! Из этого не следует, что Леви-Строс в «Мифологиках» не разбирает некоторые мифы. Важно то, что он без разбора анализирует *и* мифы, *и* сказки.

Однако если повествования об Эдипе, Асдивале и о Разорителе птичьих гнезд скорее относятся к разряду сказок, нежели мифов, то почему бы нам не переадресовать Леви-Стросу тот вопрос, с которым он подступал к Проппу: коль скоро сказки построены на более слабых оппозициях, чем те, которые обнаруживаются в мифах, зачем же для демонстрации своей теории бинарных оппозиций Леви-Строс избирает именно сказки, а не мифы? Мне представляется, что тут он попадает в собственноручно вырытую яму! Очевидным образом бинарные оппозиции столь же сильны в сказках, как и в мифах. Левистросовский разбор истории Асдиваля это прекрасно доказывает. Тот факт, что, как и большинство антропологов, он не может отличить миф от сказки, не должен играть особой роли. Многие антропологи используют термин «миф» по отношению к повествованиям, которые безусловно являются сказками или легендами. Поразительная безграмотность антропологов и других ученых в том, что касается таких стандартных фольклорно-жанровых дифференциаций, как миф и сказка, отчасти объясняет, почему, невзирая на целый поток критических откликов как на «Мифологик» Леви-Строса, так и на исследования «мифа» других антропологов и социологов [Thomas et al. 1976; Carroll 1978; Mandelbaum 1987], никто, по-видимому, не заметил, что Леви-Строс чаще разбирает сказки, чем мифы. По этому поводу хранят молчание даже те критики, которые непосредственно отзывались на дискуссию Проппа–Леви-Строса [Bravo 1972; Meijer 1970; Janovic 1975].

Итак, если Леви-Строс анализирует не столько мифы, сколько сказки, то как это влияет на его идеи, что «миф обычно оперирует оппозициями и стремится к их постепенному снятию — медиации» и что «цель мифа — дать логическую модель для разрешения некоего противоречия»? Очевидно, что возникает необходимость в его корректровке. Но это еще не все.

Можно с полным основанием утверждать, что бинарные оппозиции относятся к разряду универсалий. По-видимому, все человеческие сообщества, как нынешние, так и прошлые, делают различие между

«мужским и женским», «жизнью и смертью», «днем и ночью» (или «светом и тьмой») и т.д. Мы можем обнаружить бинарные оппозиции не только в мифе или сказке, но и в других фольклорных жанрах. Возьмем, к примеру, пословицу. В некоторых пословицах в оппозиционных отношениях находятся и темы, и ремы: *United we stand; divided we fall* «Вместе выстоим, порознь пропадем» (вместе/порознь, выстоим/пропадем); *Man proposes, but God disposes* «Человек предполагает, а Бог располагает» (человек/Бог, предполагать/располагать); *Last hired; first fired* «Наняли последним, вышвырнули первым» (последний/первый; наняли/вышвырнули) и т.д. [Dundes 1975b]. Подобные типы бинарных оппозиций встречаются и в традиционных загадках [Georges, Dundes 1963]. Вот несколько примеров загадок, основанных на противопоставлениях:

I am rough, I am smooth	Я ухабиста и гладка,	19
I am wet, I am dry	я мокра и суха,	
My station is low, my title high	мое положение низко, мой титул высок,	19
My king my lawful master is,	только король мной законно владеет,	19
I'm used by all, though only his.	все мной пользуются, но принадлежу я лишь ему.	
(Highway)	(Дорога.)	

Large as a house	Огромный, как дом,	
Small as a mouse,	маленький, как мышь,	
Bitter as gall,	горький, как желчь,	19
And sweet after all.	и в конечном счете сладкий.	
(Pecan tree and nut)	(Дерево орех-пекан и его плод.) ^{xxiii}	

А как насчет такого жанра, как проклятие? Некоторые традиционные проклятия американских евреев очевидным образом опираются на бинарные оппозиции:

You should have lockjaw and seasickness at the same time.
Пусть тебе сведет челюсти и одолеет морская болезнь.

May you eat like a horse and shit like a little bird.
Чтоб ты ел как лошадь и испражнялся как птичка.

Разве на основании вышеприведенных примеров нельзя утверждать, что пословица (загадка, проклятие) может выступать в качестве «логической модели для разрешения некоего противоречия»?

Если бинарные оппозиции универсальны — или даже если они связаны только с такими фольклорными жанрами, как миф, сказка, пословица, загадка и проклятие, — то можно ли использовать бинарную оппозицию для определения природы мифа? Нельзя отрицать, что бинарные оппозиции присутствуют в мифе, однако это никоим образом не является его исключительной особенностью. А если это так, то все

выводы Леви-Строса, сделанные на основе анализа «мифа», мало что нам говорят о специфике данного явления. Справедливости ради отметим, что на самом деле Леви-Строс интересует природа человеческого мышления (а не сам по себе миф), поэтому в каком-то смысле не столь важно, что бинарные оппозиции характерны не только для мифа. Напротив, коль скоро мышление бинарными оппозициями представляет собой общечеловеческую характеристику, это заслуживает внимания. Но в таком случае мы не должны утверждать, что присутствие бинарных оппозиций в нарративе обязательно маркирует его как миф. Хотя Леви-Строс время от времени ссылается на каталог Аарне-Томпсона и указывает номер того или иного сказочного сюжета [Lévi-Strauss 1995: 181], однако по большей части он полностью игнорирует основные жанровые категории «миф—сказка—легенда». С точки зрения фольклористики это верх самонадеянности: он пишет четырехтомное (плюс два дополнительных тома) введение в изучение мифологии, не признавая — или не зная — различия между мифом и сказкой!

В заключение необходимо напомнить нашим читателям, что наличие бинарных оппозиций в фольклоре не относится к числу свежих идей. Еще в первое десятилетие XX в., когда Аксель Ольрик перечислил законы эпического жанра, одним из них был *Das Gesetz des Gegensatzes*, закон контраста. «Эта основополагающая оппозиция является необходимым правилом организации эпического повествования: молодой/старый, большой/маленький, человек/чудовище, добро/зло» [Olrik 1965: 135; ср.: 1992: 50]. Этот принцип был превосходно проиллюстрирован другим датским фольклористом, недавно ушедшим от нас Бернгом Холбеком, который на основе датских сказок предложил трехмерную парадигматическую модель: низкое/высокое, юный/зрелый, мужское/женское [Holbek 1987: 453], причем ее концептуальное решение было им позаимствовано у Э. Маранда Кёнгас [Maranda, Maranda 1971: 23]. Таким образом, колесо, которое пытались изобрести заново, сделало полный оборот, ведь Маранда опирался все на того же Леви-Строса!

Мы надеемся, что в той мере, в какой сама дискуссия между Проппом и Леви-Стросом является академическим вариантом бинарной оппозиции, эта статья будет воспринята как один из способов конструктивного преодоления противоречия.

Комментарии

ⁱ Пер. по: Dundes A. Binary Opposition in Myth: The Propp / Lévi-Stross Debate in Retrospect // WF. 1997. 56: 39–50.

ⁱⁱ Здесь профессор Дандес допускает неточности: первое издание монографии В. Проппа называлось «Морфология сказки», тираж книги был 2000 экз., внутри

книги цитируются сказочные типы по системе Аарне (изд. в 1911 г.), а сводный каталог Аарне–Томпсона появился гораздо позже.

ⁱⁱⁱ Рус. пер. цит. по: *Леви-Строс К. Структура мифов // Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 201, 206.*

^{iv} Там же. С. 198.

^v Там же. С. 190.

^{vi} *Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х т. Т. 1. Сырое и приготовленное. М.–СПб., 1999. С. 240.*

^{vii} Там же. С. 291.

^{viii} Там же. С. 291–292.

^{ix} Там же. С. 199.

^x Там же. С. 129.

^{xi} *Леви-Строс К. Деяния Асдиваля // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Сб. ст. М., 1985. С. 35–76.*

^{xii} *Леви-Строс К. Структура и форма (Размышления над одной работой Владимира Проппа) // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. С. 9–34.*

^{xiii} Там же. С. 18–19.

^{xiv} Там же. С. 20.

^{xv} Там же.

^{xvi} Там же. С. 21.

^{xvii} *Пропп В.Я. Структурное и историческое изучение волшебной сказки // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 133.*

^{xviii} Там же. С. 145.

^{xix} *Леви-Строс К. Мифологии. Т. 1. Сырое и приготовленное. С. 20.*

^{xx} Там же. С. 59.

^{xxi} *Леви-Строс К. Структура мифов. С. 194.*

^{xxii} Там же. С. 202.

^{xxiii} Ср. аналогичные русские загадки, например, про снег (цит. по: *Загадки русского народа. Сост. А.Н. Садовников. М., 1959. С. 225*):

Зимой греет,
весной тлеет,
летом умирает,
осенью оживает.

Часть III

ФОЛЬКЛОР И ЕГО ФУНКЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

О слонофантазиях и слоноциде¹

Остроумию, смеху и родственным им явлениям посвящено немало теоретических трудов, некоторые из них принадлежат величайшим умам Запада — Аристотелю, Бергсону, Фрейду, Мередиту и ряду других. В первую очередь их интересовали два аспекта остроумия: структура приемов, с помощью которых провоцируется смех, и его влияние на индивидуума¹. Авторы этих философских и филологических комментариев стремились понять, почему люди смеются. Однако до сих пор проблема влияния конкретного времени и места на формирование и распространение анекдотов и других видов юмора остается малоизученной. И хотя прекрасно известно, что «чувство юмора» имеет как временные, так и локальные отличия, для их объяснения пока сделано немного. Влияние времени и места на механизмы смешного особенно существенно, когда речь идет об исследовании анекдотических циклов, так как именно в такой форме анекдоты внезапно становятся популярны и широко распространяются в сравнительно малые сроки. Как бы то ни было, главный вопрос остается по-прежнему без ответа: почему и как это происходит? Мы надеемся, что наше исследование латентного смысла недавно возникшего цикла анекдотов — загадок о слонах, поможет нам сделать шаг в этом направлении, особенно если мы обратим внимание на некоторые важные психологические и социальные аспекты существования носителей этой анекдотической традиции².

¹ В качестве примера см. внушительный список трудов по остроумию [Kiell 1963: 139–142].

² Об анекдотическом цикле о слонах см.: [Dundes 1963c; Abrahams 1963; Brunvand 1964; Barrick, Cray, Herzog 1967]. Анекдоты о слонах широко распространялись средствами массовой информации, см.: Elephants by the Trunk // Time Magazine (August 2, 1963), p. 41; Beastly Riddles are Big // Seventeen (August 1963), p. 228–229, а также [Beatty 1963; Gilbert 1963]. Многие из этих публикаций упоминаются в [Barrick 1964a]. Существует и несколько отдельных изданий анекдотов о слонах — часть публикуемых ими текстов подлинная, часть — имитация. См.: The Elephant Book и ее продолжение — Elephants, Grapes & Pickles, а также [Hans, Babcock 1963; Blake 1964].

Исследование такого рода представляется нам тем более уместным, что анекдоты о слонах появились недавно и по популярности превзошли такие циклы, как «тук-тук» (knock-knock), «маленький тупица» (little moron) и «тошнотворный» юмор (sick humor). Во всех случаях, включая анекдоты о слонах, в ход идет особый тип детского юмора: простые загадки с большим количеством повторов, комический эффект которых во многом связан с краткостью формы и ограниченностью содержания. Цикл о слонах являет нам причудливый перевернутый мир, где слоны могут лазить по деревьям и проделывать целый ряд потрясающих акробатических трюков (спрыгивать с деревьев, забираться в холодильники или в «фольксвагены», летать и т.д.).

Итак, анекдоты о слонах — явный случай детской чепухи. Эта упорная привязанность к детским формам и способам выражения подчеркивает регрессивную природу остроумия, о которой писал Фрейд и его последователи³. Остроумие — одна из разновидностей комического, а комическое — регрессивный способ добиться временного ощущения освобождения от superego/сверх-я или от общественных ограничений. «Благодаря комическому мы вновь обретаем детское счастье. Мы можем сбросить оковы логического мышления и насладиться забытой свободой» [Kris 1952: 205]. Однако взрослые могут использовать большинство разновидностей детского юмора, только чувствуя тревогу или в условиях ослабления контроля (к примеру, во время сценических представлений или празднеств), поскольку бессмыслица на уровне речи или действий свидетельствует о недостаточной зрелости. И хотя такое освобождение от подавляющего воздействия, по-видимому, необходимо всем и каждому, оно становится все менее допустимым по мере взросления индивидуума.

Необходимой составляющей эмоциональной зрелости является принятие ограничений, накладываемых на бессознательную тягу к удовольствию (id/оно), равно как и развитие умения перенаправлять энергию на вторичные источники удовольствия (сублимация). Отсюда свойственное нам чувство «утраченной свободы». Однако побуждения id никуда не уходят, хотя и модифицируются под влиянием других процессов, связанных с ego. Им необходим какой-то дополнительный выход. Остроумие, особенно в своих агрессивных формах, — один из самых действенных способов подобной субституции. Словесная игра является продолжением детских агрессивных игр, однако детские и взрослые формы смешного явственно отличаются друг от друга степенью утонченности и многозначности. В дело идут схожие формаль-

³ Подробнее всего Фрейд говорит о психологии остроумия в монографии «Остроумие и его отношение к бессознательному» (название которой, заметим, было недавно переведено на английский как “Jokes and Their Relation to the Unconscious” вместо более традиционного “Wit and Its Relation to the Unconscious”). Список важнейших трудов его последователей см. [Kiell 1963].

ные структуры (каламбуры, поэтические приемы, *non sequiturs*ⁱⁱ, параллелизмы), но взрослое остроумие менее прямолинейно, его агрессивность не так очевидна, а конечная цель неоднозначна. Таким образом, остроумие возвращает нас к детству и является агрессивной формой выражения, допустимой благодаря развитию и усложнению формальных приемов⁴. Анекдоты функционируют как способ защиты, как сиюминутное отрицание принципа реальности ради детской игры словами и мира «чепухи», где опасное выражение агрессии может быть спроецировано на безобидные ситуации, тем самым работая на принцип удовольствия. В этом смысле анекдоты можно рассматривать как паровой клапан, который позволяет обороняться от того, что представляет угрозу (и потому вызывает беспокойство), при помощи регрессивного возврата к детским формам остроумия.

Однако это регресс в достаточной мере относительный, он варьируется в зависимости от степени непосредственно испытываемой тревоги. Некоторые его формы связаны с более ранними стадиями жизненного опыта и, как правило, указывают на то, что испытываемое беспокойство выходит за рамки обычного, сближаясь с детскими страхами. Без сомнения, остроумие по своей природе — результат тревоги. Оно проявляется в агрессивных ситуациях (нередко — при соперничестве), которым естественно сопутствует тревога. Кроме того, остроумие снимает табу, наложенное на определенные темы. Но при некоторых обстоятельствах, в силу тех или иных исторических событий (например войны или депрессии), чувство тревоги может стать всеобъемлющим. В подобных случаях анекдоты воспроизводят пугающую ситуацию, проигрывая ее в безобидной форме и тем самым снимая напряжение. Чем страшнее реальность, тем более безобиден и ребячлив мир в анекдотах. Такие времена благоприятствуют не только росту детского остроумия, но и появлению анекдотических циклов, которые позволяют умножить выигрыш его за счет числа острот, возникающих благодаря суггестивным возможностям формы и предмета.

В мире детства многое позволено, поэтому и возникает движение в обратном направлении: укрывшись за маской ребенка, можно безнаказанно позволить себе агрессивные выражения, недопустимые для взрослого. Чтобы это осталось безнаказанным, нападающий должен уверить окружающих в своей безобидности. Столкнувшись с особенно сильным противником (что в ситуации соперничества порождает острую тревогу), индивидуум нередко полностью возвращается к детской речи, тем самым сохраняя за собой возможность обороняться⁵.

⁴ Фрейд в упомянутой выше работе подчеркивает, что формальный контроль позволяет обмануть *superego* путем экономии средств выражения [Freud 1960].

⁵ Обсуждение всей совокупности тенденций, связанных с регрессом в состоянии подчинения, на примере негров-рабов в Соединенных Штатах см. [Elkins 1959]. О воздействии, которое имело это подавление на негритянский фольклор, где герой описывается как ребячливый трикстер, см. [Abrahams, Hickerson 1964: 65–69].

Однако это нельзя считать исключительно защитным механизмом. В детстве человек одерживает целый ряд побед (над моторикой или языком), к которым он обращается не только как к оборонительному оружию, но и ради удовольствия воспроизвести свои первые достижения. Регрессивная техника дает чувство безопасности в уже освоенном мире детства. Итак, агрессивная природа анекдота постулирует конфликт, а регрессивное использование детских форм выражения и техники его отрицает. Прибегнув к оксюмору, можно сказать, что анекдот — *безобидная агрессия*, никому не причиняющая вреда, но обеспечивающая временный выигрыш его рассказчика.

Обманчивая безобидность анекдота отчетливее всего связана с отсутствием в нем действенного элемента (т.е. эта агрессия имеет словесное, а не действенное выражение). Но словесную агрессию можно смягчить еще сильнее, представив ее в символических образах. Так, обращение к на первый взгляд абсурдному миру, населенному лазающими по деревьям слонами, позволяет обойти целый ряд общественных запретов, давлению которых подверглось бы более прямое обсуждение тем и тенденций, представленных в этих анекдотах. Этот абсурдный камуфляж в высшей степени непроницаем и помогает скрыть всю серьезность исходного импульса. Иначе и быть не может. Устные формы юмора в качестве отдушины или освобождения были бы менее эффективны, если бы мы по-настоящему осознавали, что говорим и над чем смеемся. Отгородиться от сознательного — один из способов провести общество и мимоходом заставить его принять ту или иную аргументацию. Чтобы освободиться от психологического гнета человеческого существования, нам надо представить реальность в преображенной, неузнаваемой форме. В тех формах, которые изначально используют дети, и это свидетельствует лишь о том, что в некоторых обстоятельствах нам, взрослым, приходится продолжать начатый бой, пользуясь уже испытанным оружием.

Нас интересует ряд конкретных вопросов: какова природа той реальности, где анекдоты о слонах оказываются законным боевым приемом и способом уйти от опасности? Какие давние страхи вновь выходят на поверхность, тем самым актуализируя эти детские формы защиты и освобождения? Чтобы прояснить эти вопросы, поговорим сначала о потенциальных смыслах, скрытых в этом анекдотическом цикле, а затем попытаемся объяснить, почему они возникают именно здесь и именно в этих временных рамках.

I

Анекдоты о слонах, как и ряд других американских фольклорных циклов, содержат немалое количество сексуальных коннотаций. Однако иногда они не очевидны и, возможно, частично ускользают

от понимания рассказчика. В этих анекдотах величина слона олицетворяет сексуальную мощь. Среди постоянно повторяющихся мотивов — его гигантский размер (в особенности величина его фаллоса), равно как и приписываемая ему способность к совокуплению в самых неудобных положениях. Огромный, на первый взгляд неуклюжий, но поразительно сильный и удивительно искушенный, слон во многом является современным вариантом сказочного великана или людоеда, нешуточного противника, представляющего угрозу для героя. И если Джек должен перерубить гигантский бобовый стебель, а Одиссей — выколоть глаз Полифему, то современному американцу необходимо лишить сексуальной силы свой Рок, всемогущественного слона.

Итак, можно предположить, что анекдоты о слонах делятся по крайней мере на две категории. К первой относятся анекдоты об интимной жизни слона, его гигантских половых органах, его склонности к сексуальной агрессии (часто направленной на других животных). Его сексуальное превосходство подчеркивается не только величиной фаллоса, но и способностью совокупляться с самыми невероятными партнерами в самых невообразимых ситуациях. Ко второй категории относятся тексты, где речь идет о защите от сверхфаллического слона: в них представлены различные способы его отпугивания или кастрирования. Отметим, что в первом случае слон является протагонистом, поскольку именно он оказывается в том или ином месте, обладает теми или иными способностями, делает то или это. Во втором случае слон выступает как антагонист или как жертва, поскольку кто-то что-то с ним делает или из-за него совершает какие-то поступки.

Ассоциация фаллической мощи со слонем гораздо старше, нежели современный цикл анекдотов, присутствующий в устной традиции Америки. К примеру, в фольклоре американских негров есть эпический тост, посвященный схватке между львом и слонем, где подчеркивается безусловное сексуальное превосходство последнего [Abrahams, Nickerson 1964: 136–147]. Широко распространен и анекдот, который фигурирует в одном из первых черновых вариантов «Кошки на раскаленной крыше» Теннесси Уильямса: семейная пара с маленьким сыном гуляет по зоопарку и подходит к вольеру со слонем. Сын обращает внимание, что у слона эрекция, и спрашивает у матери: «Мамочка, что это?» Она поспешно отвечает: «Ничего», на что отец замечает: «Твоя мать просто избалована». В других анекдотах подобное сравнение оборачивается не столь лестно для человека, как, например, в следующих народных стихах, датирующихся 1930-ми годами и записанных в поселках строителей в Северной Калифорнии:

I took my gal to the circus
The circus for to see
When she saw the elephant's trunk
She wouldn't go home with me.

Я повел свою милую в цирк,
В цирк поглядеть.
Как увидела она слоновий хоботⁱⁱⁱ.
Отказалась идти со мной домой.

Фаллический подтекст становится вполне очевиден далее:

I took my gal to the ballgame	Я повел свою милую на бейсбол,
The ballgame for to see	На бейсбол поглядеть.
When the umpire yelled, "Four balls"	Как судья закричал «Четыре мяча»,
She wouldn't go home with me.	Она отказалась идти со мной домой ^{iv} .

Символическое значение слоньего хобота очевидно: его форма и подвижность во многом определяют образ животного в целом. Так, в одном типичном и несколько фривольном комиксе слон изображен перед палаткой, рядом с которой стоит машина с надписью на заднем стекле «Молодожены». Хобот слона пропущен между полотнищами палатки. Подпись к комиксу: «Бог мой, Пол!»⁶. Приводимые далее тексты типичны для анекдотов о слонах и иллюстрируют как фаллические, так и кастрационные черты этого цикла.

II

Для начала слон становится интимным другом, он может оказаться в постели или в ванне:

1. Как можно догадаться, что с тобой в постели лежит слон?
У него на пижаме во-от такие огромные пуговицы (говорящий разводит руки примерно на фут).
2. Как можно догадаться, что слон сидит вместе с тобой в ванне?
По слабому запаху арахиса у него изо рта.

Эта интимность со слоном таит в себе опасность, о природе которой гадать не приходится:

3. Как можно догадаться, что у тебя в постели слон?
Через девять месяцев у тебя будут проблемы.

Анатомическое строение слона часто описывается в сексуальных терминах:

4. Why does the elephant have four feet?
It's better than six inches.
Почему у слона четыре ноги/четыре фута?
Это лучше, чем шесть дюймов^v.
5. Did you hear about the man who got a job in Africa circumcizing elephants?
Well, the pay wasn't much, but the tips were tremendous⁷.

⁶ Over Sixteen (New York: Elgart Publishing Company, 1951): 19.

⁷ Это вариация старого анекдота, в котором обычно фигурирует медбрат или его помощник. Легман [Legman 1928: 59] цитирует текст, где говорится, что раввин получает больше священника, поскольку "he gets all the tips" (т.е. «он получает все чаевые/все кончики»).

Вы слышали о человеке, который получил работу в Африке — делать обрезание слонам?

По правде сказать, жалование небольшое, зато чаевые/кончики — огромные.

6. Do you know how to make an elephant fly?^{vi}

You start with the zipper about 20 inches long.

Знаете, как заставить слона летать/как сделать слоновью ширинку?

Надо начать с молнии длиной в 20 дюймов.

7. Знаете, почему у слонов длинные хоботы?

Так они могут обменяться французским поцелуем с жирафами.

Очевидно, что слона в первую очередь интересуют любовные дела.

8. How do elephants make love in the water?

They take their trunks down.

Как слоны занимаются любовью в воде?

Они опускают хобот/спускают трусы.

9. How does the elephant find his tail in the dark?

Delightful.

Как(им) слон находит свой хвост в темноте?

Упоительным.

Эта приписываемая слону сексуальная удаль демонстрируется многообразными способами: подчеркивается объем его семенных выделений или, менее прямолинейно, более длительный период беременности, будто бы являющийся свидетельством особой половой мощи:

10. What's big and comes in quarts?

An elephant⁸.

Что это: большое, серое, и измеряется квартами/и кончает квартами?

Слон.

11. Как можно догадаться, что женщина была изнасилована слонем?

Она беременна вот уже два года.

Слон может легко обрюхатить даже проститутку, олицетворяющую почти бездонную сексуальность:

12. What do you get when you cross an elephant and a prostitute?

A three-quater ton pickup.

⁸ Этот текст опубликован в [Dundes 1963с: 41]. За редким исключением, все тексты, цитируемые в данной статье, были собраны в округе Остин (Техас) и в Беркли (Калифорния). Некоторые из них, по-видимому, единичны, но большинство было зарегистрировано в обоих местах сбора и скорее всего широко распространено по всей территории США. В прессе нам попадались некоторые тексты, которые не укладываются в схему предложенного здесь анализа.

Что будет, если скрестить слона с проституткой?

Папак/уличная девка в три четверти тонны.

Наверное, самое поразительное свидетельство сексуального превосходства слона — его способность совокупляться с самыми невероятными партнерами.

13. Why did the elephant marry the mosquito?

Because he had to.

Почему слон женился на комарихе?

Он обязан был это сделать.

Но слон не только способен обрюхатить любое животное, большое или маленькое, он может подвергать свои жертвы сексуальным атакам в самых неподходящих положениях. В ранних анекдотах, как уже упоминалось, слоны лазили на деревья. Согласно Фрейду [Freud 1917: 162] «летать или карабкаться куда-то наперекор закону всемирного тяготения» можно интерпретировать как символический эквивалент эрекции. В данном случае такое толкование вполне обоснованно, поскольку слон всегда лезет на дерево с определенной целью, намереваясь спрыгнуть оттуда на беззаботно проходящую мимо жертву — мышь, крокодила, бобра, гепарда и т.д. (соответствующие примеры см. [Abrahams 1963: 99]). В ряде анекдотов о слонах эта сексуальная агрессия, направленная на других животных, представлена без экивоков:

14. Зачем слоны лазят на деревья?

Чтоб насиловать белок^{vii}.

15. Зачем у слонов на ногах пружины?

Так они могут насиловать летучих обезьян.

16. Какой звук больше всего пугает летучих обезьян?

Пуам, пуам^{viii}.

В ряде фаллических анекдотов о слонах физическая мощь этих животных оттеняется человеческой слабостью. Слон способен на все, человек — ни на что. В некоторых случаях человеческая слабость отчетливо ассоциируется с сексуальной несостоятельностью:

17. Can you get four elephants in a Volkswagen?

Hell, no — it's damn near impossible to get a little pussy in one.

Можешь разместить/затащить четырех слонов в «фольксваген»?

Черт побери, нет — тут семь потов сойдет пока какую-нибудь киску/вагину туда затащишь^{ix}.

18. What is harder than getting a pregnant elephant in a Volkswagen?

Getting an elephant pregnant in a Volkswagen.

Что может быть тяжелее, чем затащить брюхатую слониху в «фольксваген?»
Обрюхатить слониху в «фольксвагене».

Следует отметить, что превосходство слона не ограничено сексуальной областью, но распространяется на все его телесные функции. Несколько примеров его анальной мощи:

19. What the difference between a saloon and an elephant fart?
One's a bar-room; the other is more of a BarOOOMM!

Какая разница между кабаком и слоновьими ветрами?
Первое — бар, а второе, скорее, БарУУУММ!

20. Как можно догадаться, что слон ходил в ваш сортир?
Невозможно спустить.

21. Как обучить слона правильно вести себя в доме?
Сперва стоит купить 14 экземпляров воскресной «Нью-Йорк таймс»^x.

III

Во всех приведенных выше текстах слон предстает как необъятное животное начало, которому дана полная свобода. В духе Пола Беньяна^{xi} — все, что делает слон, отличается крупным масштабом. Тем больше контраст со второй категорией анекдотов о слоне, где этот могучий зверь смирен и унижен. Можно предположить, что слон воплощает детский взгляд на отца — отсюда огромные размеры, сила, сексуальный аппетит и удадь. Как и с отцом, с ним можно столкнуться в спальне и в ванной — в местах, связанных с интимными (как генитальными, так и анальными) ситуациями. Но хотя встречи с ним в доме привычны, тем не менее его следует опасаться. Его действия истолковываются как насилие. Он во многом схож со сказочным великаном, и, как в сказке, маленькому наблюдателю необходимо найти способ завладеть местом всемогущественного слона, уменьшить его в размере и лишить грозной силы.

Победить слона можно несколькими способами. В соответствии с его экстраординарными фаллическими характеристиками один из них, конечно, кастрация. Иногда она бывает символической, иногда осуществляется вполне буквально:

22. How do you keep an elephant from charging?
Take away his credit card.

Как избежать атаки слона/его покупок в кредит?
Забери у него кредитную карточку.

23. How do you keep an elephant from stampeding?
Cut his 'tam peter off'^{xii}.

24. What did the elephant say when the alligator bit off his trunk?
Very funny (nasalised).

Что сказал слон, когда аллигатор откусил ему хобот?
Очень смешно (говорится в нос)⁹.

Более хлопотный способ избавиться от слона — устроить охоту и поймать его:

25. Как изловить слона?

Сперва надо раздобыть знак «Слонам вход запрещен». А еще бинокль, бутылку из-под молока и пинцет. Потом устанавливаешь знак «Слонам вход запрещен», и все слоны округи собираются перед ним и помирают со смеху, потому что «слонам» написано с ошибкой. И слонов собирается все больше и больше. И они рассказывают своим друзьям об этом знаке с ошибкой в слове. Очень скоро перед тобой целая толпа хохочущих слонов, тогда берешь бинокль, переворачиваешь его другой стороной, чтобы слоны стали очень маленькими, а потом пинцетом собираешь их в бутылку из-под молока.

Можно предположить, что в этом тексте ребенок противостоит взрослому. Слон — это взрослый, знающий правила правописания, охотник — ребенок, над которым потешается слон, поскольку тот пишет с ошибками. Но безграмотность ребенка-охотника притворная, это ловушка, предназначенная для взрослого-слона¹⁰. Слон потешается над кажущейся беспомощностью охотника, который, как плохой ученик, делает ошибку в слове, и слон рассказывает об этом друзьям, совсем как родители рассказывают знакомым об ошибках своих детей, причем иногда даже в присутствии последних, — что в конце концов делает возмездие только слаще. Магический способ уменьшения размера слона при помощи «другого» конца бинокля весьма впечатляет. Мысль, что ребенок хотел бы взглянуть на жизнь так, чтобы соотношение размера между ним и взрослыми оказалось обратным (т.е. уменьшить взрослых, в первую очередь своих родителей, чтобы ими можно было манипулировать при помощи пинцета), безусловно, существенна для всего цикла анекдотов о слонах. Эти анекдоты помогают вывернуть реальность наизнанку, так что маленькое становится большим, а большое — маленьким. Уменьшить огромного слона —

⁹ [Abrahams 1963: 100]. В шутках по поводу кастрации довольно часто используется игра голосом. К примеру, в следующих ударных репликах выделенные слова произносятся высоким фальцетом: «Оператор, меня *разъединили!*», «Эй, да здесь есть *акулы!*», «Осторожней, забор с колючей проволокой! — Какой забор с колючей *проволокой?*» Превосходный анализ кастрационного юмора см. [Legman 1952].

¹⁰ «Взрослый» статус слона очевидно проявляется в ответе на вопрос: How do you talk to an elephant? «Как надо говорить со слоном?» — Use big words «Используй большие слова/хвастовство», отражающем детскую точку зрения на словарь взрослого. И действительно, когда ребенок говорит со взрослым, он может пытаться использовать «большие слова».

значит уменьшить соперника-великана. Это еще более очевидно, когда речь идет о других способах избавиться от слона:

26. Как убить синего слона?

Застрелить его из синего ружья для охоты на слонов.

27. Как убить розового слона?

Схватить его за яйца (хобот) и сдавливать, пока он не посинеет, и тогда застрелить его из синего ружья для охоты на слонов.

Но самый кардинальный способ лишить слона мужского достоинства — превратить его в существо женского пола. Если в первых анекдотах цикла слон носил теннисные туфли, которые ему были малы, и потому у него на ногах складки, то позднее он появляется в балетных тапочках¹¹. Все чаще слон начинает предаваться женским занятиям, например, красить ногти на ногах или плавать на спине (тем самым принимая пассивную/женскую позу). И хотя слон по-прежнему обозначается мужским местоимением, его времяпрепровождение безусловно имеет женский уклон. В некоторых текстах проблема пола затемняется употреблением местоимения множественного числа «они». Но иногда используются и местоимения женского рода, что свидетельствует о том, что слон пережил бесповоротную перемену пола:

28. Почему слоны красят ногти красным лаком?

Чтобы прятаться на вишневых деревьях.

29. Вы когда-нибудь видели слона на вишневом дереве?

Смотри сам. Здорово получается, да?

30. Зачем слониха покрыла голову соломой?

Хотела убедиться, действительно ли веселее быть блондинкой.

31. How do you give an elephant a shower?

All you need is a few girls, some cake, cookies, and perhaps a little tea.

Как устроить душ слону/устроить слонихе вечеринку по поводу замужества?

Нужно, чтоб было несколько девушек, какой-нибудь пирог, печенье и, может быть, немного чая.

В последнем тексте фаллический слон полностью уничтожен. Лишенный своей сверхмужественности, он становится невестой. Теперь он уже не воплощение мужского деспотизма, а его потенциальная жертва. Кастрация и феминизация позволяют лишить слона полового превосходства: «он» превращается в «она».

¹¹ Пользуемся случаем поблагодарить Джона Гринуэя, который обратил наше внимание на то, что появление балетных тапочек может быть связано с повторным выходом на экран «Фантазии» Уолта Диснея, что совпало с популярностью этого анекдотического цикла.

IV

Если рассматривать анекдоты о слонах с точки зрения семейного романа (*the family romance*), то в них вполне очевидно присутствуют оба аспекта стандартно-амбивалентного отношения к образу отца (*the father-figure*). С одной стороны, зависть и завороченность его физической мощью, с другой — эдиповский сюжет, требующий кастрации этого архетипического соперника и узурпации его власти и положения. Как и в волшебной сказке, где герой, сперва загнипнотизированный подробностями интимной жизни великана, в конце должен с ним расправиться и тем самым утвердить собственную еще не опробованную мужественность, так и в анекдотах о слонах рассказчик должен одержать победу над слоном.

В конечном счете за стремлением одержать победу скрывается желание волшебным образом завладеть властью и утвердить ее в отношениях с матерью (или, что более типично и для вымысла, и для реальной жизни, с суррогатной матерью). Однако это двойственное притяжение/отталкивание, вызываемое слоном-великаном, нельзя объяснить исключительно воображаемым исполнением эдиповского желания. Мощь слона представляет собой не только угрозу, но и возможную модель, идеал для его/я. С этой точки зрения действия слона следует рассматривать как удовлетворение сексуальных желаний. Его способности — предмет для подражания и объект узурпации, а его поступки описываются исключительно в терминологии *id*. Отсюда двойственность отношения к слону, сочетание любопытства и страха, в равной мере обусловленных стремлением удовлетворить сексуальное желание и боязнью быть за это наказанным, т.е. страхом кастрации. Образ великана символизирует возможность высвобождения желаний и преодоления запретов при помощи силы. Иначе говоря, слон — это и проекция желания и соперник одновременно: это в определенной мере объясняет факт существования двух типов анекдотов о слонах.

Но если в анекдотах о слонах специфическим образом отразился Эдипов комплекс, в целом свойственный западной модели семейных отношений, это отнюдь не объясняет, почему подобная тема и подобный герой стали актуальны для немалой части населения именно в данный период. Ведь, рассуждая теоретически, эдиповское желание всегда имеет место, однако редко случается, чтобы оно выражалось столь массово и в формах, провоцирующих немалый интерес и большое количество комментариев. Возможно, что начало 60-х годов было отмечено чем-то исключительным, что и явилось толчком к широкому распространению чувства тревоги, вызванного некими лицами, облеченными властью и обладавшими поразительными сексуальными способностями.

Нет сомнения, и общество в целом, и входящие в него творческие личности слишком сложны, чтобы можно было назвать единственную

причину или комплекс причин, которые привели к запуску этого механизма, реализовавшегося в анекдотах о слонах. Тем не менее можно попытаться предположить, какие силы стоят за этой весьма живой и широко распространившейся реакцией. Ее интенсивность указывает на то, что первоначальный толчок имел огромное психологическое значение. Нельзя не заметить, что распространение анекдотов о слонах совпадало с ростом борьбы чернокожего населения за гражданские права. По-видимому, между этими культурными феноменами существует тесная связь, и в некотором смысле можно утверждать, что в образе слона отразился взгляд белого человека на американского чернокожего и что завоевание последним определенного общественного положения вызвало реактивацию ряда первобытных страхов.

На первый взгляд эта гипотеза может показаться слишком смелой, однако между образом слона и стереотипными представлениями белых о неграх существует немало параллелей. Прежде всего, для многих американцев и слон и негры очевидно ассоциируются с африканскими джунглями. Некоторые склонны видеть в неграх близких потомков диких обитателей деревьев, а их животная чувственность одновременно является источником притяжения и страха. Как мы уже видели, слон на дереве в равной мере тоже выступает как и привлекательный и вызывающий отвращение сверхмощный зверь. Кроме того, в анекдотическом образе слона воплотился ряд завораживающих и пугающих свойств, которые массовое воображение приписывает чернокожим мужского пола. И негр и слон изображаются обладателями необычно внушительных половых органов и соответствующей сексуальной мощи, а общественное представление об этих персонажах во многом связано с гигантским размером, силой и выносливостью.

Безусловно, подобные представления о чернокожих в лучшем случае можно назвать вымыслом¹², тем не менее они упорно продолжают существовать. Вплоть до недавнего времени и революционной перемены положения этой части населения вызываемый ею страх смягчался не только благодаря существованию системы социального подавления, но и с помощью народного юмора, например цикла анекдотов «Растус и Лиза», где негр был представлен в качестве ленивого домашнего животного, неспособного ни работать, ни думать. Подобные способы избавления от страха теперь недоступны, а объединение чернокожих для борьбы за свои права способствовало возникновению совершенно иного образа — сильного, загадочного, иногда мстительного (движение негров-мусульман). В этом новом образе кристалли-

¹² По-видимому, приписывать противнику повышенный сексуальный аппетит и способности — феномен общего порядка, см. [Seidenberg 1952]. Примеры «белых» анекдотов, репрезентирующих негритянскую сексуальность, см. [Bennett 1964]. Литературные параллели, где сексуальное превосходство чернокожих связывается с образом слона, см. [Steinbeck 1939].

зовались прежде скрытая, хотя и давно существовавшая, сексуальная завороченность и страх кастрации. Негр теперь воспринимается как устрашающая фаллическая сила, с которой нельзя не считаться. Для борьбы с этой угрозой прибегают к регрессу и переносу устрашающих качеств объекта при помощи техники, свойственной детскому юмору, преобразая негра в слона.

Ассоциацию негра со слонем подтверждает и тот факт, что содержание многих анекдотов очевидным образом связано с цветом. В целом ряде ранних текстов речь идет о цвете слона:

32. Почему слоны серые?

Так их можно отличить от синих птиц [bluebirds] (красных птиц [redbirds], ежевики [blackberries]).

Но тогда слон начал красить одежду в разные цвета, чтобы замаскироваться и стать незаметным:

33. Почему слоны носят зеленые теннисные тапочки?

Чтобы прятаться в высокой траве.

Значит ли это, что слон, как и чернокожие, согласно еще одному распространенному мнению, надеется слиться с окружающей средой и остаться незамеченным, если он поменяет окраску? В таком случае обращение к цвету в анекдотах о слонах может отражать общественное отношение к негру как к «цветному» (“colored man” or “man of color”)¹³.

Предположительная ассоциация негра со слонем была бы малоубедительна, если бы анекдоты о слонах представляли собой изолированный феномен. Однако они лишь часть широко распространившегося

¹³ Возможно, что, с точки зрения белого человека, за абсурдной попыткой слона скрыть свои истинные природу и цвет, надев человеческую обувь той или иной окраски, стоит то же, что, по мнению некоторых белых, стоит за стремлением негров перенять статусную символику белой культуры и манеру одеваться. Однако даже при всем желании не выделяться по цвету негр не может скрыть цвет кожи, вне зависимости от одежды или имущества. Слон всегда остается слонем, несмотря на цвет его кроссовок или педикюра, точно так же невозможно заблуждаться по поводу идентичности чернокожего. В этом смысле показателен следующий текст, проливающий свет на стереотипные представления белых о неграх: Why did the elephant sit on the marshmallow? Because he didn't want to fall in the cocoa. «Почему слон сел на зефир? Потому что он не хотел свалиться в какао». Можно рассматривать это как свидетельство «белой» уверенности, что слон (негр) предпочел бы осторожно сидеть на малюсеньком белом и «безопасном» зефире, чем свалиться вниз и оказаться погруженным в куда большую массу коричневого какао. Следует добавить, что, если наша гипотеза слон = негр верна, то словесная игра с «цветом» в анекдотах о слонах близка тому типу каламбуров, который нередко присутствует в снах. Кроме того, цикл загадок grare-banapapum «виноградина-банан-слива», который появился вслед за анекдотами о слонах, был в равной мере кастрационным и еще более подчеркнуто использовал цветовые описания.

современного увлечения анекдотами-загадками, в том числе и описательными загадками, в которых перечисляются цвета, имеющие прямое отношение к чернокожим. Первые из этих «цветных» загадок высмеивали известных чернокожих:

34. What's black and catches flies?

Willie Mays (Negro centerfielder of the San Francisco Giants).

Что это: черное и ловит мух/мячи?

Вилли Мейс (черный центрровой игрок «Джайнтс» Сан-Франциско).

Примерно тогда же, когда анекдоты о слонах начали приобретать популярность, загадки о неграх стали безличными и нацеленными в общем на «ниггера»:

35. Как в штате Миссисипи называют негра с докторской степенью?

Ниггер.

Более того, когда слоны начали летать, негр тоже взмыл в воздух, по ходу дела завладев способностями Супермена, белого героя комиксов:

36. Что это: черное в красном плаще?

Суперниггер.

Страх перед чернокожим стал менее глубоко упрятан, высказывается мысль, что негр способен на вполне реальное нападение:

37. Что это: опасное, живет на дереве и черное?

Ворона с автоматом^{xiii}.

38. Как в штате Миссисипи называют негра ростом шесть футов и четыре дюйма, вооруженного автоматом?

Сэр.

На данный момент уже вполне очевидно, что свойственные анекдотам о слонах озабоченность цветом и сексуальная тематика не являются взаимоисключающими. Наоборот, обе составные объяснимы в терминах уравнения негр = слон. Эта связь между цветом и сексуальностью также обнаруживается в других загадках, имеющих отношение к чернокожим:

39. Что это: черное в белой упаковке?

Сэмми Дэвис-младший¹⁴.

40. Что это: черное и белое и катается по траве?

Интегрированный секс.

¹⁴ Этот пример, как и другие цитируемые здесь расистские «цветные» загадки, приведен в статье Эбрахамса [Abrahams 1963].

Белый человек не только пребывает в страхе перед воображаемым половым превосходством чернокожих, он боится, что у него уведут его женщин¹⁵.

V

Докопаться до смысла чепухи совсем непросто. Однако анекдоты о слонах — культурный феномен, имеющий конкретные пространственно-временные характеристики. Широкое распространение и популярность этих текстов можно объяснить тем, что это — отдушина, позволяющая проигрывать и контролировать проблемы, связанные с Эдиповым комплексом. Но сам по себе психологический анализ не позволяет ответить на вопрос, почему цикл возникает именно в этот, а не в какой-либо другой период. Необходимо учитывать его социально-исторический контекст. Рост негритянского освободительного движения, встревоживший даже сочувственно настроенных, послужил катализатором этой весьма регрессивной реакции. Необходимо понимать, что нет никакого противоречия в двойном постулировании слона как взрослого сексуального соперника по отношению к ребенку и как чернокожего сексуального соперника белого человека. В обоих случаях соперник олицетворяет силу, отчасти сексуальную, которая представляет собой угрозу и потому должна быть отвоєвана. А это проще изобразить, чем сделать на самом деле. Если, убив слона, избавляешься либо от отца, либо от негра или сразу от обоих, причем делаешь это безобидным образом, под прикрытием чепухи и тем самым не испытываешь чувства вины, — функция и значение анекдотов о слонах не вызывают сомнения^{xiv 16}. Анекдоты эти, как и все другие формы остроумия, — дело весьма серьезное.

Комментарии

ⁱ Пер. по: *Abrahams R., Dundes A. On Elephantasy and Elephanticide // Dundes A. Analytic Essays in Folklore. The Hague, 1975. P. 192–205.*

ⁱⁱ Видимо, непоследовательности.

ⁱⁱⁱ Здесь и далее мы будем стараться давать русские аналоги английских текстов, конечно, в том случае, если они вообще есть. Сразу стоит оговорить, что Дандес писал статью о культурных символах, характерных именно для американской современной культуры, и весь пунт статьи заключается именно в этом — показать, как через анализ конкретных текстов можно увидеть основные парадигмы данной культуры.

¹⁵ Как недавно указал Мак Э. Бэррик [Barrick 1964b], на смену загадкам типа «ниггер» пришел цикл повествовательных анекдотов, в которых используются, зачастую иронически, южные стереотипные представления о неграх, хотя общий взгляд на чернокожих остается амбивалентным.

Действительно, хотя такой образ слона свойствен именно американской традиции, в современном русском фольклоре тоже есть два персонажа (крокодил и слон) и их функции частично схожи с функциями дандесовского слона. Достаточно вспомнить всем известный краткий вариант докучливой присказки: *А ты купи слона...* (Почему предлагается купить именно слона? При этом стоит учитывать, что коннотации агрессии перешли в основном на образ крокодила.)

Использование *хобота* слона как эвфемизма также характерно и для нашей культуры — это, видимо, абсолютно наднациональная сексуальная коннотация (прав был Фрейд):

На букву *Х* называется, *П*. увидит — подымается? (*Хобот пищу берет*).

При сопоставлении русских и американских текстов о слонах бросается в глаза тот факт, что и здесь и там вполне нарочито используется маска ребенка: такой текст подается рассказчиком как детский анекдот (*Слышали детскую шутку?*), хотя любому исследователю детского фольклора хорошо известно, что дети сами такие анекдоты не рассказывают — это изобретение взрослых, вполне сознательно одетое в маску «детской шутки».

^{iv} Игра словами: the ball — «мяч/яйчко» (анат.). В качестве параллели, наверно, можно привести анекдот о поручике Ржевском: одна дама в поезде говорит другой: «Милая, никогда не кладите яйца рядом с серебром». Поручик Ржевский подумал и переложил серебряный портсигар в нагрудный карман.

^v По поводу смысла этой шутки см. коммент. I к статье «В шести дюймах от президентского кресла...».

^{vi} Например, способности слона летать также обыгрываются в нашем анекдоте (Кноп К. Загадки с подвохом // Компьютерра. 2006):

— Почему слоны не летают?

— По воздуху.

^{vii} Ср. русский анекдот:

Разговор двух слонов.

— С кем тебе больше всего нравится заниматься любовью?

— С мартышками. Когда кончаешь, они так забавно лопаются.

Здесь тоже наличествует хоть латентная, но все же сексуальная агрессия.

^{viii} В оригинале boing, boing.

^{ix} Ср. русскую детскую шутку:

— Как положить слона в холодильник?

— Открыть дверь, положить туда слона, закрыть дверь.

— А как положить в холодильник жирафа?

— Открыть, вынуть замерзшего слона, положить на его место жирафа.

^x New York Times (Sunday edition) отличается чудовищным объемом — около 50 страниц.

^{xi} Пол Беньян — герой раннего американского и канадского фольклора — лесоруб-великан. Это эпизированный тип героя с соответствующим эпическим размахом действий.

^{xii} Игра слов: cut his damn peter off (у Дандеса записано фонетически) буквально значит «отрезать ему проклятый половой член», но это звучит как cut his stamper off.

^{xiii} Забавно, но похожие тексты есть и среди русских детских анекдотов:

Что это: стоит черное, на одной ноге? — Одноногий негр.

Что это: стоит черное, на двух ногах? — Два одноногих негра.

Стоит черное, на трех ногах? — Рояль.

^{xiv} В конце 50-х — первой половине 60-х годов развернулась обширная дискуссия по поводу источников активно распространявшегося в это время цикла о слонах [Abrahams, Hickerson 1964; Barrick 1964a; Brunvand 1963; Cray, Herzog 1967]; в то же время на волне антирасистских кампаний среди фольклористов возникает идея о заместительности одного цикла другим: общественное сознание не может прекратить рассказывать анекдоты на запретную тему, но понимает, что тема табуирована и неприлична, и находит выход в изобретении заместительных циклов (поляки вместо негров и т.д. — подробнее об этом см. коммент. к статье «Об этнических стереотипах...» наст. изд.) [Barrick 1964b; 1970; Bennett 1964]. Статья Дандеса и Эбрахамса не в последнюю очередь благодаря своему остроумию и общей убедительности концепции относительно данных примеров вызвала большой исследовательский ажиотаж и на многие годы стала эталоном научного подхода к изучению современных анекдотов. Другой вопрос, что откровенно фрейдистская интерпретация устойчивости выделяемых Дандесом оппозиций была впоследствии оспорена блестящим американским фольклористом Элиоттом Орингом (*Oring E. Everything is a Shade of Elephant: An Alternative to a Psychoanalysis of Humor // New York Folklore. 1975. 1 (3, 4): 149–161*).

Об этнических стереотипахⁱ: евреи и поляки в Соединенных Штатахⁱⁱ

Одним из самых интересных направлений гуманитарных наук является изучение характерных черт — как приписываемых, так и реальных — той или иной культуры или субкультуры. «Национальному характеру», этнической психологии и «характеру народа» (Volkscharakter)ⁱⁱⁱ посвящено немало антропологических работ и трудов психологов¹. И хотя некоторые ученые отчаялись достичь точного определения «модальной индивидуальности» (the modal personality) или основополагающих характеристик той или иной группы, нет сомнения, что у разных народов действительно проявляются разные личностные черты. Конечно, интерес к подобным проблемам обусловлен задачами отдельного конкретного исследования, которое может постулировать или глубинное сходство всех народов, или же их многочисленные различия.

Не менее внушителен список трудов, посвященных общечеловеческой приверженности к стереотипам. Начиная с 1922 г., когда была опубликована книга журналиста Уолтера Липпмана «Общественное мнение», который ввел в оборот термин «стереотип», социальные психологи потратили немало сил на оттачивание этого понятия, документальное обоснование его существования и воздействия². Внимание при этом уделялось стереотипным представлениям как о себе, так и о других. Кроме того, ряд трудов был посвящен проблеме соотношения стереотипов и предрассудков³. Нет сомнения, что стереотипы в большой мере способствуют формированию и выживанию глубоко укорененных предрассудков.

¹ Обширную литературу по этому вопросу см. [Heuse 1953; Paul 1961; Martindale 1967: 1–163]; в высшей степени ценный библиографический обзор см. [Duijker, Fridja 1960].

² Обсуждение этой проблемы см. [Vinacke 1957: 229–243].

³ Из них наиболее показательны [Katz, Braly 1958: 40–46; Saenger, Flowerman 1954: 217–238].

Однако при знакомстве с обширной научной литературой, посвященной национальному характеру и стереотипам, нельзя не удивиться малому количеству ссылок на фольклорные материалы. Стереотипы, как правило, описываются на основе анекдотов или опросных листов, в которых информанты выбирают из заранее заданного списка определений (например, «честный», «скупой») характеристики, свойственные, по их мнению, той или иной национальной или этнической группе. Нельзя не задаться вопросом, чем именно с методологической точки зрения руководствуется исследователь, составляя опросные листы, и не обесценивают ли его личные предубеждения, которые сказываются в процессе отбора, полученные результаты. Психологи и прочие исследователи не отдают себе отчет, что для изучения национального характера, стереотипов и предрассудков важным и практически неисчерпаемым источником информации является фольклор. Люди в своей массе изучали национальные характеры на протяжении столетий⁴. У народа А есть многочисленные традиционные представления о характере народа Б, и наоборот. Именно благодаря подобным традициям стереотипные представления передаются из поколения в поколение. Иначе говоря, эти стереотипы «уже зафиксированы» и предположительно лишены неизбежной субъективности и неуместной суггестивности опросных листов. С помощью фольклорных материалов можно избавиться и от досадных двусмысленностей опросов: большинство свойств, фигурирующих в анкетах, имеют как позитивные, так и негативные ассоциации. Вайнаке справедливо указывает, что определение «бережливый» — позитивно, а «скупой» — негативно [Vinaske 1957: 232]. Само свойство по сути неизменно, вариативна его степень. Однако фольклорный контекст, как правило, не оставляет сомнений по поводу того, бережлив шотландец или скуп.

В Соединенных Штатах, как и в других частях мира, индивиды получают стереотипы из фольклора. Большинство наших представлений о французах или евреях обусловлено не длительным личным общением или контактами с представителями этих групп, но пословицами, песнями, анекдотами и другими фольклорными жанрами, которые у нас на слуху на протяжении всей жизни⁵. Стереотипы могут давать точную или совершенно неверную характеристику, т.е. могут совпадать или расходиться с реальными, эмпирически подтверждаемыми личными чертами. Суть не в этом, а в самом существовании фольклорных стереотипов, на основе которых люди формируют свое мнение. Это, возможно, единственная область фольклорного знания, где элемент веры играет столь существенную и потенциально опасную роль — опасную не только для себя, но и для других.

⁴ Примеры китайских народных стереотипов см. [Eberhard 1965: 596–608; Jansen 1959: 184–200]. О связи между анекдотами и стереотипами см. [Zenner 1970: 93–113].

⁵ См. любопытное исследование детских стихов [Hurvitz 1954: 135–150].

С помощью сравнительного метода исследования можно установить степень правомочности или неправомочности фольклорных стереотипов. Совпадает ли представление французов о себе с тем образом французского национального характера, которым мы обязаны французским психологам, социологам и социальным историкам? И как оно сочетается с американским представлением о французах? с немецким или испанским мнением по этому же вопросу? Речь отчасти идет о том, имеют ли фольклорные стереотипы кросскультурный характер или нет. В ряде случаев представляется, что да: к примеру, еврей всегда расчетлив и корыстен. Некоторые исследователи, в частности Протро и Меликян, считают, что отсутствие кросскультурных расхождений в оценке тех или иных «типов» может в принципе свидетельствовать о наличии в данных стереотипах крупницы истины⁶. Но принимая во внимание возросшее значение общемировой пропаганды, ведущейся средствами массовой информации, не следует делать поспешных выводов. Вымысел может быть кросскультурным достоянием, однако это не доказывает его истинность. Но при всем том кросскультурное единодушие по поводу немецкого милитаризма выглядит гораздо убедительнее, нежели взятый в отдельности американский фольклорный стереотип немца-вояки.

Сравнительный анализ фольклорных стереотипов может быть осуществлен на примере двух групп. Как продемонстрировал Янсен, две группы способны породить разнообразные и взаимосвязанные стереотипы⁷. Если взять две группы (назовем их А и Б: их можно заменить любой другой парой — северяне/южане, греки/турки, иудеи/неиудеи), то мы получим следующий набор возможных стереотипов:

Представление А о себе как об А по отношению к Б (например, представление белых о себе как о белых в отличие от чернокожих).

Представление Б об А по отношению к Б (например, представление чернокожих о белых в отличие от чернокожих).

Представление А о Б по отношению к А (например, представление белых о чернокожих в отличие от белых).

Представление Б о себе как о Б по отношению к А (например, представление чернокожих о себе как о чернокожих в отличие от белых).

Представление А о том, какое у Б представление об А по отношению к Б (например, представление белых о том, каково представление

⁶ [Prothro, Melikian 1955: 3–10]. О кросскультурных стереотипах см. также [Prothro 1954: 53–59; Buchanan, Cantril 1953; Lambert, Klineberg 1967].

⁷ [Jansen 1959: 205–211] (цит. по [Dundes 1965b: 43–51]). См. также более раннюю работу, где рассматриваются теоретические возможности стереотипных представлений о «себе» и о «других» [Holmes 1955: 47 ff.].

чернокожих о белых в отличие от чернокожих. Оно может совпадать или не совпадать с представлением чернокожих о белых в отличие от чернокожих).

Представление Б о том, какое у А представление о Б по отношению к А (например, представление чернокожих о том, каково представление белых о чернокожих в отличие от белых. Суть вопроса состоит в том, будет ли черное стереотипное представление о белом стереотипе черного совпадать с белым стереотипным представлением о чернокожих).

Представление А о том, какое у Б представление о себе как о Б по отношению к А (например, представление белых о том, какое у чернокожих представление о себе как о черных в отличие от белых).

Представление Б о том, какое у А представление о себе как об А по отношению к Б (например, представление чернокожих о том, как белые представляют себя как белых в отличие от черных).

Возможность существования в дополнение к обычным стереотипам «стереотипов стереотипов» не является чисто теоретическим предположением. Анекдоты строятся не только на стереотипах, но и на игре стереотипами, например чернокожие могут высмеивать белые стереотипные представления о чернокожих (или то, что им представляется стереотипами белых в отношении чернокожих). Иногда стереотипы могут подкрепляться «стереотипами стереотипов», и наоборот. К примеру, согласно одному из стереотипных представлений американцев о французах, последние являются великолепными любовниками (не исключено, что это часть более общего стереотипа о «любвеобильных латиняках», включающего в себя итальянцев и испанцев). Вдобавок, согласно другому американскому стереотипу, французы считают американцев плохими любовниками. (Иначе говоря, представление А о Б находится в некотором соответствии с представлением А о том, как Б представляет себе А.) Последний стереотип может быть проиллюстрирован следующим текстом:

Молодая француженка, переживая любовную драму, решила покончить с собой и бросилась в Сену. Случайный прохожий кинулся спасать ее и, вытащив на берег, увидел, что она мертва. (Надо добавить, что девушка сняла с себя одежду, перед тем как утопиться.) Прохожий побежал за жандармом. А в это время другой прохожий увидел обнаженную девушку на берегу и решил воспользоваться случаем. И поскольку она не сопротивлялась, он овладел ею. Первый прохожий, вернувшийся с жандармом, закричал: «Эй! Она мертвая!» — «Черт возьми! Я думал, она американка», — ответил второй.

Подобные побасенки, равно как и другие типы фольклорного оформления стереотипов, можно отнести к этническим анекдотам

(ethnic slurs). Трудность, однако, состоит в том, что английский термин ethnic slurs, равно как и французское выражение *blason populaire*, носит негативный, уничижительный оттенок⁸. При этом очевидно, что многие составляющие фольклорных стереотипов имеют позитивное значение. Евреи с удовольствием рассказывают антисемитские анекдоты, а католические священники — антиклерикальные побасенки. Робак предложил ввести термин «этнофаулизм» (*ethnophaulism*) для обозначения «сторонних оскорбительных аллюзий» (*foreign disparaging allusions*)⁹. Оскорбительность этнического анекдота отчасти зависит от того, кто и кому его рассказывает.

Другая трудность, связанная с понятием «этнических стереотипов» (*ethnic slurs*), — их жанровая неопределенность. Этническое предубеждение может состоять из одного слова, например *frog*, в качестве обозначения француза. Либо же расширяться до эпиграммы или пословицы: «С другом-венгром тебе не нужен враг», «Пожав руку венгру, пересчитай пальцы», «Как сделать омлет по-венгерски? Прежде всего надо украсть десяток яиц...», «И венгр и румын продадут свою бабушку, но румын доставит ее по адресу». Последний пример представляет собой достаточно сложный случай. С одной стороны, очевидно, что нельзя доверять столь бессердечным людям, которые ради денег готовы продать собственную бабушку. С другой стороны, венгр, в отличие от румына, не выполняет до конца договор и не доставляет бабушку по назначению. Этот факт можно считать отрицательным в той мере, в какой он еще раз подтверждает ненадежность венгров: они не выполняют обещанное. Но в то же время здесь есть и позитивный аспект: венгр предстает как трикстер, который на самом деле не продаст родственника в рабство, меж тем как румын это сделает. По контрасту с ним румын более честен, но не столь хитер, как венгр, чьим поступкам он пытается подражать¹⁰. Ситуация с этническими анекдотами осложнена еще и тем, что не все из них можно классифицировать как «этнические» в точном смысле слова. Есть анекдоты, в которых фигурирует тот или иной географический регион или город. К примеру: «Вы слышали о новом конкурсе? Главный выигрыш — неделя в Филадельфии, второе место — две недели в Филадельфии». Еще один антифиладельфийский выпад: «Лучше всего в Филадельфии — экспресс в Нью-Йорк». Существует множество других антифиладельфийских шуток, хотя вполне очевидно, что все эти замечания по поводу «мертвого» города, где нечего делать, где нет ночной

⁸ Классический труд Анри Гедо и Поля Себийо посвящен в основном представлениям о жителях разных французских провинций и местностей. Однако ряд страниц относится и к иностранцам [Gaidoz, Sebillot 1884: 332–378].

⁹ [Roback 1944]. Этот термин, однако, незначительно распространен, хотя иногда и встречается [Palmore 1962: 442–444].

¹⁰ Другие антивенгерские пословицы см. [Roback 1944: 81].

жизни, могут быть отнесены и на счет других городов: I spent a week in Philadelphia one day («В один прекрасный день я пробыл в Филадельфии неделю») или I was in Philadelphia once, but it was closed («Был я в Филадельфии как-то раз, но она оказалась закрыта»)¹¹. Существуют анекдоты, где речь идет о той или иной религии: скажем, часть стереотипных представлений о евреях относится к религиозным, а не чисто этническим анекдотам.

Недостатки термина «этнический стереотип» (ethnic slur) связаны с неопределенностью понятия «народ» (folk). Некоторые группы действительно можно считать этническими, и тогда употребление определения «этнический стереотип» представляется вполне уместным. Однако существует множество неэтнических групп, и по отношению к ним этот термин неуместен. Все это вполне очевидно, если иметь в виду современное, более гибкое определение «народа» (folk), которым обозначается не только крестьянский мир, но и любая группа, обладающая по крайней мере одной общей характеристикой [Dundes 1965b: 2]. Объединяющим фактором здесь может быть не только этническое происхождение, но и политическая или религиозная принадлежность, географическое местоположение или занятие. Любая группа выступает и как потенциальный производитель уничижительных анекдотов, и как их жертва. Некоторые анекдоты принадлежат к внутренней традиции того или иного сообщества, другие — к чисто внешней, третьи используются как внутри сообщества, так и за его пределами [Jansen 1959]. Когда речь идет о том, обладает ли та или иная группа особыми чертами, отделяющими ее от общего культурного фона, представляется разумным с эмпирической точки зрения и практически целесообразным попытаться установить, является ли она производителем или объектом анекдотов. Врачи-терапевты рассказывают анекдоты о проктологах, которых, к примеру, именуют rear admirals (контр-адмиралами/задними адмиралами). В университетской среде профессора шутят, что old deans never die, they just lose their faculties («старые деканы не умирают, они утрачивают [жизненные] способности/факультеты»). У католиков есть анекдоты об иезуитах, зачастую иллюстрирующие их скорее интеллектуальный, нежели мистический, подход к жизни и вере:

В комнате собрались три священнослужителя. Один доминиканец, другой францисканец, третий иезуит. Внезапно выключается свет. Не смущенный темнотой доминиканец говорит: «Давайте поразмышляем о природе света и тьмы и об их значении». Францисканец начинает петь гимн темноте, сестре нашей меньшей. А иезуит меняет пробки.

¹¹ Другие шутки по поводу тех или иных мест, характерные для Соединенных Штатов, см. [Cray 1962: 27–34]; многочисленные дополнения к его списку см. также, в частности, [Monteiro 1968: 51].

Подобные внутригрупповые традиции нередко с трудом поддаются описанию, поскольку группа может замкнуться в себе при столкновении с тем, кто представляется ей опасным чужаком, выдающим себя за безобидного собирателя фольклора.

Итак, говоря об «этническом», или «национальном», анекдоте, следует помнить, что это скорее функциональная, нежели родовая категория, и что многие анекдоты этого типа не имеют отношения к этническим проблемам. Этнические анекдоты зависят от предполагаемых этнических или национальных характеристик. Чаще всего эти национальные черты подвергаются осмеянию и уничижению. Нас в данном случае больше всего интересует, какие именно черты и комплексы характеристик выделяет народная традиция.

Народная традиция знает не только неформальные исследования национального характера в форме этнических анекдотов или устоявшихся национальных стереотипов, но и скромные попытки сравнительного анализа. Хотя число анекдотов, построенных на сопоставлении, по всей видимости, ограничено, сам факт их существования подчеркивает общечеловеческую тенденцию сравнивать свою группу с другими. Почти все этнические анекдоты этого типа, где скопом высмеиваются различные культуры, имеют сходные композиционные принципы построения. Представители разных культур ставятся в одинаковую ситуацию или совершают идентичные поступки. Их реакция на заданные ситуации или различные способы решения поставленных задач и является индикатором предположительно стереотипных моделей поведения. Вот, к примеру, реплики, которые женщины разных стран адресуют своим мужьям после исполнения супружеских обязанностей:

Жена-американка: Милый, это было замечательно.

Жена-французенка: Mon cheri, какой же ты восхитительный любовник!

Жена-еврейка: Надо было соглашаться только в обмен на шубу.

Жена-немка: Ах, mein Herr, как ты властен, как умел.

Жена-англичанка: Ну что, дорогой, теперь тебе полегчало?

Этот пример представляет собой собрание типичных этнических стереотипов, сформулированных с характерной для фольклорных произведений краткостью. Здесь есть и французская упоенность любовью^{IV}, и иудейское стремление к материальному вознаграждению, и немецкое восхищение властью, и британская холодность личных отношений, сочетающаяся с представлением, что для женщины исполнение супружеских обязанностей является долгом, начисто лишенным сексуального удовольствия. Естественно, эти черты могут фигурировать не только в анекдотах-сравнениях:

Англичанин выполняет супружеские обязанности. Вдруг он говорит: «Извини, дорогая. Я сделал тебе больно?» Она: «Нет, почему ты так думаешь?» Он отвечает: «Ты пошевелилась».

Другой типичный анекдот, построенный на сравнении разных этнических групп, рассказывает о международной конференции, где ученые делают свои доклады о различных особенностях слонов. Англичанин выступает с сообщением «Охота на слонов в Индии», русский — «Слоны и пятилетний план», итальянец — «Слоны и Ренессанс», француз — «Любовь у слонов» (вариант — «Способы приготовления слона»), немец — «Слоны и денацификация Германии» (вариант — «Военное использование слонов» или «Eine kurze Einführung in das Leben des vierbeinigen Elephanten»⁴) в 24 томах, но умирает по выходе 17-го тома и, наконец, американец — «Как сделать большего и лучшего слона». Этот анекдот встречается во многих европейских странах, варьируется лишь выбор представителей разных национальностей и характеризующих черт.

Иногда сам процесс рассказывания анекдота является решающим элементом создания этнического контраста, как, скажем, в следующем примере:

Когда рассказывают анекдот французу, он всегда смеется трижды: сначала, когда его слушает, потом, когда ему объясняют его смысл, и в третий раз, когда до него доходит. А все потому, что французы любят смеяться. Когда рассказывают анекдот англичанину, он смеется дважды: сначала, когда слушает, второй раз, когда ему его объясняют. Смысл до него никогда не доходит, он слишком чопорен. Когда рассказывают анекдот немцу, то он смеется только один раз, выслушав его до конца. Немец не позволит ничего себе объяснять, он слишком самонадеян. Когда рассказывают анекдот еврею, то, недослушав, он прерывает рассказчика: во-первых, он уже это слышал, во-вторых, рассказывать надо не так, а в-третьих, он начинает рассказывать анекдот так, как надо.

Следует заметить, что в Соединенных Штатах существует целый цикл анекдотов, в которых высмеивается неспособность англичанина повторить анекдот, рассказанный американцем. Их пуант состоит в том, что англичанин перевирает ключевую фразу услышанной истории. Структура этих анекдотов всегда одна и та же: англичанин слышит анекдот, рассказанный американцем, и, пытаясь повторить его, делает это неправильно, тем самым демонстрируя отсутствие понимания. Приведем пример, где обыгрывается распространенное выражение *a slip of the tongue* («оговорка», букв. «соскок языка»):

Некий англичанин на званом ужине: хозяин дома, разрезая язык, случайно уронил его на колени гостю. Хозяин сказал: *“Lapsus linguae”*, и это вызвало такой смех, что гостю захотелось повторить шутку. Во время ужина, который давал уже он сам, он нарочно опрокинул блюдо с мясом кому-то на колени и повторил услышанную фразу. Но никто не засмеялся. Это была баранья нога.

Рассмотрев некоторые анекдоты интернационального содержания, обратимся теперь к национальным и субкультурным типам. Надо

сказать, что в Соединенных Штатах, этом «плавильном котле» иммигрантских сообществ, которые отказываются переплавляться, нередко трудно отличить друг от друга интернациональные и субкультурные этнические анекдоты. Так, можно предположить, что антиитальянский анекдот будет скорее направлен против италоамериканцев, чем против жителей Италии, но возможна и двойная нацеленность. В некоторых случаях повествование предпринимается исключительно для того, чтобы оправдать произнесение того или иного народного прозвища: «Какой звук издает пицца, если бросить ее в стенку? Wop!» (согласно одной из народных этимологий слова wop, распространенной клички американцев итальянского происхождения, в начале 1920-х годов, когда многие итальянцы пытались незаконно проникнуть в США, власти вылавливали этих несостоявшихся иммигрантов и отправляли обратно в Италию, сопроводив бумагой со штампом W.O.P., что, как считается, означало “Without Papers”, т.е. без документов, необходимых для легальной иммиграции)¹². Но чаще всего антиитальянские этнические анекдоты обыгрывают тему трусости. Они направлены скорее против итальянцев, нежели италоамериканцев, хотя в какой-то мере достается и последним. К примеру, задается вопрос: «Что это?» (спрашивающий поднимает руки над головой, как будто хочет сдаться в плен). Ответ: «Итальянец готовится к Третьей мировой войне» (или: «Итальянец на учениях»). Этот же жест фигурирует в качестве ответа на вопрос: «Как отдают честь итальянские солдаты?» Трусость — главная тема следующих анекдотов: «Сколько скоростей у итальянского танка? Пять. Четыре для заднего хода и одна для нормально — на случай, если вдруг атакуют сзади». «Что произошло через два часа после начала арабо-израильского военного конфликта? Итальянцы сдались». Существуют и другие разновидности антиитальянских анекдотов, мы привели наиболее репрезентативные¹³.

Анализ этнических анекдотов заставляет задуматься, всегда ли одни и те же характеристики приписываются одной и той же этнической группе? К примеру, возьмем антиитальянский анекдот, фигурирующий у Симмонса: «Сколько требуется итальянцев, чтобы поменять лампочку? Три. Один держит лампочку, два поворачивают стремянку». Однако этот же анекдот рассказывается и о поляках, и о других национальных группах. Если это традиционные и не имеющие конкретной привязки побасенки о «тупице—балде—олухе», то возникает вопрос, насколько осмыслен содержательный анализ этнических анекдотов. И есть ли закономерность в том, какой анекдотический образ закрепляется традицией за тем или иным сообществом? Безусловно, стереотипы со временем меняются, подвергаются влиянию исторических

¹² Другие теории происхождения клички wop см. [Roback 1944: 70; Palmore 1962: 444].

¹³ Дополнительные примеры см. [Roback, Simmons 1966: 475–478].

событий. К примеру, в 1941 г. американцы представляли себе японцев хитрыми, вероломными и трусоватыми, однако четверть века спустя эти характеристики практически вышли из оборота. Тем не менее следует заметить, что в среднем общие очертания стереотипа, проявляющиеся на протяжении его существования, обладают достаточной устойчивостью. Решусь утверждать, что многие анекдотические традиции этого типа отличались редкостным постоянством на протяжении значительных отрезков времени. Отчасти эта устойчивость и постоянство объясняются моделирующей силой. В стереотипах, которые я буду называть многосоставными (*multiple-trait stereotypes*), сочетается сразу несколько характеристик, что обеспечивает и их уникальность, и удивительную, хотя и вредоносную, способность к выживанию. Чтобы наглядно продемонстрировать устойчивость моделирующего механизма многосоставных фольклорных стереотипов, я хотел бы ненадолго задержаться на том, как устная традиция современной Америки представляет себе евреев и поляков.

Говоря о евреях в американских этнических стереотипах, я буду руководствоваться оппозицией иудей–неиудей¹⁴. В принципе было бы полезно взглянуть на еврейские субкультуры с точки зрения этнических предрассудков: как, скажем, русские евреи противопоставляются немецким или ортодоксальный иудаизм — консервативному или реформированному. Однако в рамках обсуждаемой проблематики нам достаточно выделить ряд наиболее типичных черт, которыми в этнических анекдотах наделяются евреи в целом. Итак, что можно сказать об этих характеристиках?

1. Прежде всего, евреям свойственна любовь к деньгам, о чем свидетельствуют следующие примеры:

Когда Билли Грэхэм спел “All I Want Is Jesus” («Мне нужен лишь Иисус»), ряды протестантской церкви увеличились на пять тысяч человек. Когда папа Пий спел «Аве, Мария», десять тысяч человек стали католиками. Когда Пат Бун спел “There’s a Gold Mine in the Sky” («В небе есть золотые россыпи»), сто тысяч евреев записались в военно-воздушный флот.

Jesus Saves; Moses Invests.

Иисус спасает/экономит, Моисей — инвестирует.

Have you heard the Jewish football yell that goes: “Get that quarter back!”

Слышали, что кричат евреи во время футбольного матча: «Достань этого защитника/Верни себе четвертак!»

Как в Израиле проводят перепись населения? Пускают вниз по улице пятицентовик.

¹⁴ О других чертах образа еврея в американском фольклоре см. уже упоминавшиеся работы Робака и Хурвица, а также [Glanz 1961].

2. С любовью к деньгам связана приписываемая евреям склонность к наживе. К примеру, евреи в анекдотах нередко ищут выгодную сделку по части купли-продажи:

Однажды Бог явился одному жителю Вавилона и сказал: «Слушай, у меня есть заповедь, и я хотел бы тебе ее дать». Вавилонянин спросил: «Ну и что это за заповедь?» — «Не укради». Тогда вавилонянин ответил: «Спасибо, не надо». Потом Бог обратился к египтянину и предложил ему то же самое. Египтянин, выслушав его, тоже сказал: «Спасибо, не надо». Тогда Бог повстречал Моисея и сказал: «Послушай, у меня для тебя есть заповедь». Моисей спросил: «И сколько мне она будет стоить?» — «Ничего». И Моисей сказал: «Беру десяток».

Эта разработка стереотипа любопытна тем, что Моисей-иудей даже не интересуется содержанием завета, для него гораздо важнее цена. Хорошая сделка — прежде всего, и раз за заветы платить не надо, Моисей берет десяток, не имея понятия о том, что получает. Но чаще встречается стереотипное представление о евреях, которые пытаются навязать другим товар со скидкой:

Говорит радиостанция КВИ из Тель-Авива на волне 1400 метров, но для вас — на 1395!

Один из самых едких комментариев на тему преклонения перед выгодой — анекдот о том, как два владельца фабрики по пошиву одежды ждут телеграфного подтверждения или отмены большого заказа. Когда телеграмма приходит, оба не решаются ее открыть. Что там: подтверждение? отмена заказа? Наконец один из них читает телеграмму и говорит другому: «Хорошая новость, Моррис, твой брат скончался». В качестве последней иллюстрации этого аспекта стереотипа приведем пример, где фигурирует и негр:

Протестант, негр и еврей умерли и попали на небо. А там св. Петр спрашивает протестанта: «Чего ты хочешь?» Протестант отвечает: «Хорошей еды, хорошее пастбище и несколько хороших овец». Потом св. Петр спрашивает негра, чего тот хочет. Негр ему говорит: «Большой блестящий кадиллак, миллион долларов и большой белый дом». Тогда св. Петр интересуется у еврея, чего тот хочет, и еврей отвечает: «Будет достаточно, если вы мне дадите чемодан безделушек и адрес того негра».

Смысл, конечно, в том, что еврей предпочитает наживаться, обирая других при помощи нечестной торговли. По логике анекдота он, как и негр, мог бы прямо попросить св. Петра о богатстве. Однако, согласно воплощенному здесь стереотипу, еврея в первую очередь интересует само ведение дел.

3. Еще одна важная черта — желание занять положение в обществе, что для мужчин означает престижную профессию, а для женщин — брак с таким мужчиной:

What did Mr. Mink give Mrs. Mink for Christmas?

A full-length Jew.

Что господин Минк подарил госпоже Минк на Рождество?

Еврея в «полной версии».

Чаще всего путь к финансовому благополучию лежит через медицину или юриспруденцию:

Две еврейки встречаются на улице, одна из них с детьми. Вторая говорит: «Какие замечательные детки, сколько им?» — «Врачу — семь, а юристу — пять».

Вариация на эту же тему:

Миниатюрная еврейка бежит по берегу моря и кричит: «Помогите, мой сын, врач, тонет!»

Еще одна разработка этой грани стереотипа:

Кто такой дипломированный общественный бухгалтер?

Это еврейский мальчик, который не переносит вида крови и заикается.

Я подозреваю, что последний анекдот может быть не вполне понятен для тех, кто находится за пределами этого сообщества. Пуант состоит в том, что еврейский мальчик, который не выносит вида крови, не может стать врачом, равно как если он заикается, то не может стать юристом. Поэтому остается один вариант — бухгалтер.

Для еврейки традиционный способ добиться общественного положения — удачно выйти замуж, желательно за врача. Это стереотипное представление отражено в следующих примерах:

В переполненном театре еврейка, споткнувшись, падает с лестницы. Чувствуя страшную боль, едва живая, она кричит: «Здесь есть врач?» Подходит мужчина и говорит: «Я врач». — «Доктор, у меня есть дочка на выданье».

Две еврейки идут вместе, и одна говорит: «Ах, мой сын меня так расстраивает и радует одновременно». Подруга спрашивает: «Чем же он тебя расстраивает?» — «Он — гомосексуалист». — «А чем он тебя радует?» — «Он встречается с врачом».

Знаете, одна еврейская девушка случайно вышла замуж за человека Хорошее Настроение (the Good Humor man). (Человек Хорошее Настроение — уличный продавец мороженого. Обычно они носят белую куртку, напоминающую халат врача.)

4. Еще одна особенность этого фольклорного стереотипа связана на сей раз не столько с идеями, сколько с физическим обликом: это большой нос, якобы характерный для евреев. Иногда эта черта комбинируется с другими стереотипными представлениями:

Почему у евреев большие носы? За воздух платы не просят.

Однако чаще нос фигурирует сам по себе, как в этом примере «тошнотворного» юмора:

Знаете, что произошло с беременной еврейкой, принимавшей талидомид^{vi}? Она разродилась трехфутовым носом.

Максимально развернутое воплощение этого стереотипа имеет форму пародии на сказку:

Жила-была маленькая еврейская девочка, и звали ее Красная Розенталь. Красная Розенталь жила с матерью на опушке леса. Как-то раз ее бабушка заболела, и мама послала Красную Розенталь к бабушке с фаршированной рыбой, цимесом^{vii} и штруделем. Мама наказала ей опасаться волка, не разговаривать с ним, а идти прямо к бабушке. По пути Красная Розенталь встретила волка, который спросил: «Деточка, куда ты идешь?» — «Несу корзинку с едой бабушке», — ответила та и пошла дальше. Волк побежал вперед, прямо к бабушкиному дому и съел бабушку. Красная Розенталь пришла к дому и постучала в дверь.

— Входи, входи, — сказала бабушка.

— Бабушка, какие у тебя большие уши!

— Это для того, чтобы лучше слышать твой голосок, золотко.

— Бабушка, какие у тебя большие глаза!

— Это для того, чтобы лучше тебя видеть, золотко.

— Бабушка, какой у тебя большой нос!

— Ой, ну кто б об этом говорил, золотко?!

5. Вышеперечисленные аспекты стереотипа, связанные с деньгами, деловыми качествами, престижными профессиями и внешним обликом, являются, по всей видимости, наиболее очевидными и часто повторяющимися. Однако это далеко не все. Другая характеристика, фигурирующая в этнических анекдотах, — склонность некоторых евреев к просемитизму (противоположности антисемитизма). Согласно этому представлению, евреи склонны истолковывать и оценивать все происходящее в мире с точки зрения того, насколько это важно для евреев. Приведем пример подобного стереотипного этноцентризма:

В один прекрасный день, когда Бейб Рут был героем всех американских школьников, маленький Бенни прибежал к дедушке и радостно сообщил: «Дедушка, дедушка, Бейб Рут только что забил шестидесятый мяч!»^{viii}. Дедушка пристально посмотрел на него и едко заметил: «Ну и чем это поможет евреям?»

Но антисемитизм является не менее важной частью стереотипа, чем просемитизм. Здесь существенную роль играет стереотипное представление, что некоторые евреи пытаются скрыть или отрицать свое происхождение. Суть в том, что еврей не должен или, точнее, не способен отказаться от своего еврейства. Именно это зачастую обнаруживается в заключительных строчках анекдота, где вкрапление

народных идиом на идише подтверждает безусловное еврейство персонажа. Вот достаточно типичный пример:

Молодая еврейская пара решает на каникулы поехать во Флориду, но отель, в котором они хотят поселиться, принимает далеко не всех (т.е. евреев не принимают, и, по идее, постояльцы гостиницы должны быть белыми христианами). Муж говорит жене, что все будет в порядке, если она будет помалкивать: тогда никто и не заметит, что они евреи. И вот они приезжают в отель — жена молчит. Затем поднимаются в номер, и вскоре жена решает поплавать. Муж отпускает ее, напомним, чтобы она молчала. Она подходит к бассейну, пробует ногой воду, а она такая ледяная, что женщина вскрикивает: «Ой, взй!» Испуганно смотрит по сторонам и добавляет: «Чтобы там это ни значило».

Самые выразительные примеры того, до какой степени бесплодны попытки иудея отказаться от своего культурного наследия, содержатся в многочисленных анекдотах об иудеях-христианах. Их пуант — иудей не может стать христианином, сколько бы усилий он к этому ни прилагал:

Слышали историю о старом богобоязненном еврее-ортодоксе, который в конце жизни решил стать католиком? Католическая церковь в восторге, это прекрасный способ распропагандировать ее притягательность для всех культур, и потому новообращенного приглашают выступить на ближайшем собрании верующих. И вот еврейчик начинает выступление: «Братья гои...»

Для того чтобы понять смысл этого анекдота, надо иметь в виду, что «гои» — шутливо-пренебрежительное еврейское обозначение неевреев. Многие еврейские анекдоты заканчиваются на этом слове. Смысл вышеприведенного примера в том, что, даже когда еврей создает видимость, что обращается в христианство, он продолжает рассматривать католиков как «гоев», т.е. как членов внешнего сообщества, в противоположность внутреннему еврейскому сообществу. Еще один вариант анекдота на тему «гои», который на сей раз имеет проеврейское звучание и тем самым укрепляет внутригрупповую солидарность:

Израиль решил изготовить гигантский колокол, переплавив оружие, которое использовалось в секторе Газа, и послать его в Ватикан, чтобы он звонил в день интронизации папы на площади св. Петра. И вот в этот день папа произносит речь о том, какой это замечательный братский дар и т.д. ... Все в напряженном ожидании. Папа подает знак монаху, который должен ударить в колокол. Монах тянет за веревку, и колокол начинает звонить «Гоим-м-м».

А вот прекрасная экспликация практических соображений, стоящих за переходом из иудаизма в христианство, которая в данном случае сочетается с критикой подобных попыток как безусловного обмана:

Один еврей поселился в таком месте, где все его соседи оказались католиками. И у него не было там друзей из-за его веры. Более того, все его терпеть не могли, так как в пятницу вечером, когда все вокруг готовили рыбу, он варил курицу

и по всей округе стоял куриный дух. В конце концов еврей не выдержал общественного давления и решил стать католиком. Он пошел в церковь и сказал священнику, что хочет обратиться в католичество. Священник ответил: «Прекрасно! Каждый раз, когда видишь кого-либо, крестись и говори: „Был иудеем, стал католиком“, следуй всем правилам и ходи в церковь, тогда со временем станешь католиком». И вот этот человек беспрерывно крестится, приговаривая: «Был иудеем, стал католиком», и ходит в церковь. И вскоре у него куча друзей, но в пятницу вечером он по-прежнему готовит курицу, и никто не может понять, в чем дело. Ну, соседи рассказывают об этом священнику. Тот заходит как-то к этому бывшему иудею и говорит, что, по слухам, он продолжает по пятницам готовить курицу. Но еврей все отрицает. И чтобы священник ни говорил, упорно отказывается признавать, что по пятницам готовит курицу. «Ладно, — говорит священник, — я тебе верю». Наступает пятница, и священник решает заглянуть к новообращенному. И уже на подходе к его дому чует запах курицы. Тогда, чтобы выяснить, что происходит, он решает заглянуть в окно кухни и убедиться, действительно ли этот человек готовит курицу. И вот он заглядывает в окно. И видит бывшего иудея, который стоит у плиты и варит курицу. Еврей крестит курицу и приговаривает: «Была курицей, стала рыбой».

Естественно, речь о том, что еврей может быть добрым католиком лишь в той мере, в какой курицу можно считать рыбой! Магическая формула обращения используется евреем в строго практических целях. Если уж еврей решил поменять веру, то, согласно стереотипной логике, за этим должна стоять серьезная практическая необходимость, и в любом случае это не оказывает влияния на его экзистенциальное еврейство, что прекрасно иллюстрирует следующий пример:

Один истовый иудей умирает. Вся семья собралась, чтобы выслушать его последние пожелания. К их удивлению, он просит послать за священником. Все поражены и говорят, что он, наверно, имеет в виду раввина. Нет, он требует священника. Родственники страшно расстроены, но просьбу умирающего выполняют. Приходит священник, принимает старого еврея в лоно католической церкви и совершает все полагающиеся обряды. Когда священник уходит, все родственники кидаются к умирающему и требуют объяснения. С какой стати, прожив всю жизнь набожным иудеем, он теперь, на пороге смерти, решил стать католиком? Еврей отвечает: «Пусть лучше умрет один из них, чем один из нас».

Несостоявшееся обращение также фигурирует в анекдотах о новозаветном святом семействе. В них подчеркиваются иудейские истоки христианства, иногда — через напоминание о том, что Иисус был евреем. Вопрос: «Что произошло в 13 году нашей эры?» Ответ: «Бар-мицва Иисуса»^{ix}. Следующий текст также принадлежит к числу анекдотов на тему «иудейское происхождение христианства»:

Дело происходит в Майами. Дама заходит в отель, где есть ограничения по приему постояльцев. Она обращается к портье: «Мне нужен номер». Портье отвечает: «Извините, у нас нет свободных мест». И только он это сказал, как один из постояльцев расплатился и уехал. «Прекрасно, — говорит дама, — теперь вы

можете дать мне этот номер». «Послушайте, я лично не против, но в нашем отеле евреев не принимают». — «Да я не еврейка, я католичка». — «Я вам не верю», — говорит портье. — «Да говорю вам, я католичка». — «Значит, вы знаете катехизис?». — «А как же». — «Кого мы зовем сыном Божиим?» — «Сыном Божиим? Иисуса, сына Марии». — «А знаете, почему он родился в хлеву?» — «Он еще спрашивает? Потому что сукин сын вроде тебя не сдал еврею комнату».

Однако в современном американском обществе евреи склонны опасаться потери идентичности, чему способствуют как искреннее обращение в христианство, так и браки с неевреями. В следующем примере речь идет не только об «иудейских истоках христианства», но и об опасении, что оно может вытеснить иудаизм:

К одному еврею на каникулы приезжает сын, студент колледжа, и сообщает отцу, что принял христианство. Этот человек, в страшном расстройстве, бежит к соседу и рассказывает о случившемся. Сосед говорит: «Странно, что ты об этом заговорил. Мой мальчик тоже вернулся из колледжа и тоже обратился в христианство». Отцы утешают друг друга и думают, что делать. Они решают пойти к раввину. Они рассказывают раввину о своих неприятностях, и тот говорит: «Странно, что вы об этом заговорили. Мой сын тоже вернулся из колледжа христианином». Оба соседа спрашивают раввина, что же им делать. Он советует им пойти в храм и помолиться Господу. Они молятся Господу и рассказывают ему о своих несчастьях. Внезапно сверкает молния, гремит гром и рокошующий голос с неба говорит: «Странно, что вы об этом заговорили...»

Последняя черта этого стереотипа связана с неприятием смешанных браков. Евреи предпочитают заключать браки внутри своего общества и зачастую сопротивляются тому, чтобы еврей или еврейка вступали в брак с неевреями. Вот классический пример¹⁵:

Одна девушка из ортодоксальной еврейской семьи уезжает учиться. Однажды она звонит матери и говорит: «Мама, я выхожу замуж». Мать ей отвечает: «Мазлтов, дорогая, поздравляю». Дочь говорит: «Мама, он не еврей». Мать отвечает: «Ничего, дорогая, я уверена, что он хороший мальчик. Раз ты его выбрала, он должен быть хорошим мальчиком». Дочь говорит: «И еще, мама, ты знаешь, он черный». Мать отвечает: «Что ж, ты его выбрала, значит, он хороший мальчик. Я уверена, что у него есть хорошая работа». Дочь говорит: «Насчет работы, мама, у него ее нет». Мать отвечает: «Что ж, он хороший мальчик, он найдет себе хорошую работу». И спрашивает у дочери: «А где вы собираетесь жить?» Дочь отвечает: «Я поэтому и звоню, ма. Мы хотели бы пожить у вас». Мать говорит: «Конечно, дочка, замечательно. Вы можете пожить у нас. Отец будет спать на диване, а вы с мужем можете расположиться в спальне». Тогда дочь спрашивает: «Мам, а где ты будешь спать?» Мать отвечает: «Обо мне не беспокойся, я отдам концы, как только повешу трубку» (вариант: «Обо мне не беспокойся, только когда придете, не забудь выключить газ»).

¹⁵ Приводимый далее текст сходен с тем, что процитирован в статье [Rosenberg, Shapiro 1958: 70–80], где также обсуждается тема невозможности истинного обращения иудея в христианство.

Двойной стандарт, существующий по отношению к проблеме смешанных браков, также является частью стереотипа. Еврейка обязательно должна выйти замуж за еврея, в то время как еврей может жениться на девушке, не принадлежащей к данному сообществу. Это очевидным образом следует из следующего примера:

Еврейская девушка приводит домой нееврея, за которого собирается выйти замуж. Она знакомит его с отцом. Отец спрашивает: «Он еврей?» Она отвечает: «Нет». Отец говорит: «Я никогда не позволю моей дочери выйти замуж за гоя». И вот они обсуждают проблему, и парень говорит: «Ладно, отец, допустим, я приму иудаизм. Я готов пройти через все необходимые обряды. Я люблю вашу дочь и хочу на ней жениться». Отец отвечает: «Это другое дело». И вот этот парень проходит через все, что требуется — обрезание и прочие обряды. И когда все готово к свадьбе, девушка говорит, что разлюбила его и больше не хочет за него замуж. Парень прибегает к ее отцу и говорит: «Вы знаете, я сделал все что мог. Я принял иудаизм. Я сделал обрезание, а теперь ваша дочь меня разлюбила и не хочет выходить за меня замуж. Что мне делать?» Отец отвечает: «Женись на шиксе (нееврейке), как делают другие евреи».

Очевидно, что отец ведет себя непоследовательно. Он настаивает на том, что дочь должна выйти замуж за еврея, но признает, что евреи зачастую женятся на нееврейках. Что касается девушки, то ее, по-видимому, привлекала мысль выйти за нееврея, поэтому, когда юноша принимает иудаизм, она теряет к нему интерес. Потеря идентичности вследствие принятия христианства или смешанного брака является вполне реальной проблемой еврейской общины в Соединенных Штатах, поэтому нет ничего удивительного, что беспокойство по этому поводу находит свое отражение в фольклоре. Не исключено, что последние из приведенных выше анекдотов чаще рассказываются самими евреями, однако почти все прочие тексты можно услышать как от евреев, так и от неевреев. Оскорбительность этнического анекдота во многом зависит от того, кто его рассказывает и кто его слушает. Некоторые члены еврейской общины считают их унижительными независимо от национальной идентичности рассказчика. Другие готовы смеяться над ними в своем кругу, но воспримут как оскорбление, если рассказчик окажется неевреем и антисемитом.

Существует огромное количество еврейских анекдотов, но наша задача состояла в том, чтобы с помощью ряда примеров обозначить основные черты стереотипного представления о евреях, характерного для американского фольклора. Его главные параметры вполне очевидны: озабоченность деньгами, торговыми сделками, общественным положением, профессиональным престижем, большим носом, нежелательностью и, в общем-то, невозможностью отречения от своей этнической идентичности. А еще гордое сознание того, что в христианстве содержится немало элементов иудаизма и страх потери этнической идентичности при переходе в христианство или в случае смешанного

брака. Большая часть этих стереотипных представлений существует в Соединенных Штатах на протяжении многих лет, не говоря уже о других частях света, см. [Roback 1944: 46–47]. Суть в том, что это многосоставное стереотипное представление о евреях в достаточной мере устойчиво. Как правило, упомянутые характеристики не приписываются другим национальным или этническим группам, хотя иногда это может происходить с отдельными чертами, как, например, в следующем анекдоте на тему скупости:

What's the difference between a Jew (Scotsman) and a canoe? A canoe tips.

В чем разница между евреем (шотландцем) и каноэ? Каноэ переворачивается/дает на чай.

Важно одно: общая комбинация характеристик уникальна. Считается, что и евреи и шотландцы отличаются необычайной скупостью, однако это единственная точка соприкосновения связанных с ними стереотипных комплексов. К примеру, шотландцы никогда не предстают как обладатели больших носов или как люди, страдаемые желанием стать врачами.

Был проведен психологический эксперимент, в рамках которого анекдоты о еврейской скупости были переделаны в анекдоты о шотландской скупости. Интересно, что евреи-участники эксперимента все равно находили их менее забавными, нежели неевреи [Wolff, Smith, Murray 1934: 341–365]. Следует также отметить, что далеко не все стереотипные черты, «зафиксированные» в фольклоре, фигурируют в трудах психологов, посвященных изучению стереотипов.

В качестве заключительной проверки специфического характера многосоставного стереотипа, проявляющегося в этнических анекдотах, я хотел бы сопоставить представление о евреях с представлением о поляках, вырисовывающимся из недавно возникшего популярного анекдотического цикла.

Анекдоты о поляках уже привлекали внимание как фольклористов, так и средств массовой информации¹⁶. Следует отметить, что анекдоты о поляках, циркулирующие на Среднем Западе США, аналогичны анекдотам о итальянцах и пуэрториканцах, типичным для восточных штатов. Возможно, это говорит о том, что в данном случае мы имеем дело со стереотипным представлением о «низшем классе», который приложим к любому иммигрантскому сообществу, имеющему на данный момент низкий социальный статус (см. [Simmons 1966: 476]). Однако поскольку в американском цикле анекдотов о поляках обна-

¹⁶ См. [Welsh 1967: 183–186], а также ряд популярных изданий: [Race Riots 1966] или [Zewbskewiecz, Kuligowski, Krulka 1965]. В них могут быть найдены многие параллели цитируемым мной текстам. См. также недавние работы на эту тему [Barrick 1970: 3–15; Brunvand 1970: 128–142] и в особенности исчерпывающий список, приведенный в [Clements 1969].

руживается некоторое сходство с европейскими (в особенности немецкими) стереотипными представлениями об этом народе (причем стереотипами, зафиксированными уже давно¹⁷), можно предположить, что анекдотам о поляках действительно свойственно некоторое постоянство. Перечислим их основные отличительные черты:

1. Поляки бедны.

Почему среди поляков низкий процент самоубийств? А вы когда-нибудь пробовали выброситься из подвального окна?

Как приготовить шашлык по-польски? Для начала развести огонь в мусорном баке.

Как выглядит польский похоронный кортеж? Десять мусоровозов с включенными фарами.

How do you describe Polish Matched luggage? Two shopping bags from Sears.

Как выглядят польские чемоданы, подобранные по цвету? Два пластиковых пакета из магазина «Сирс»^x.

Что такое польские каникулы? Сидение на чужом крыльце.

2. Поляки нечистоплотны.

Why aren't Polacks allowed to swim in Lake Michigan? Because they leave a ring.

Почему полякам запрещено плавать в озере Мичиган? Потому что от них на воде остается кольцо/грязные пятна.

Why did the Polish couple get married in the bathtub? They wanted to have a double ring ceremony.

Почему одна польская пара решила пожениться сидя в ванне? Они хотели обменяться кольцами/грязными кругами.

Как запихнуть 86 поляков в «фольксваген»? Кинуть внутрь пятицентовик.

Как выкурить поляков из «фольксвагена»? Бросить внутрь кусок мыла.

Предпоследний вопрос обнаруживает сходство со стереотипным представлением о евреях, однако дополняющий его последний вопрос имеет совершенно иной характер.

Где поляки прячут деньги? Под мылом.

Знаешь, как выкурить поляка из ванной? Включи воду.

¹⁷ См. [Roback 1944: 1001–111], где, к примеру, фигурирует силезский анекдот о том, что поляки предпочитают одежду ярких расцветок, что предполагает у них отсутствие вкуса. Отсутствие вкуса в выборе стиля и цвета одежды также является частью американского стереотипного представления о поляках.

3. Поляки глупы.

Рассказчик анекдота убирает левую руку за голову, а ладонь правой перпендикулярно прикладывает к лицу на уровне бровей, как будто что-то высматривая. Он спрашивает: «Что это?» Ответ: «Поляк в поисках своей левой руки». При представлении еще одного анекдота-загадки рассказчик закрывает левой рукой глаза и топает правой ногой вокруг себя. Вопрос: «Что это?» Ответ: «Поляк, ищущий мины». В ряде других анекдотов жест фигурирует в ответе, а не в вопросе. Как поляк завязывает шнурки на ботинках? Он ставит одну ногу на стул и завязывает шнурки на той, которая стоит на полу (вместо той, которая на стуле). Почему поляки сутулятся и почему у них приплюснутые лбы? Потому что каждый раз, когда им задают вопрос, они делают так... (пожимают плечами, чтобы показать, что не знают ответа), и каждый раз, когда им говорят ответ, делают так... (бьют себя ладонью по лбу, как бы говоря: «Конечно, какой же я дурак»)^{xi}. С жестом потенциально связана и эта констатация: “Polish mothers are strong and square-shouldered from raising dumbbells” («Польские матери сильны и широкоплечи, поскольку поднимают гантели/растят идиотов»).

Почему поляк не снимает шляпу, когда срет? Чтобы знать, с какой стороны подтираться.

Слыхали о поляке, которого спросили, не хочет ли он стать Свидетелем Иеговы? Он ответил, что не может, так как не присутствовал при происшествии.

Определение подлеца: поляк, который не говорит жене, что бесплоден, пока она не забеременеет.

Слыхал о ленивом поляке? Он женился на беременной.

What is the definition of gross ignorance? One hundred and forty-four Polacks (a gross = twelve dozen).

Каково определение грубого невежества/гросса невежества? Сто сорок четыре поляка (один гросс = 12 дюжин).

Слыхали, польские специалисты в области космических полетов собираются высадить человека на Солнце? Когда их спросили, не сгорит ли этот человек, они ответили, что это учтено и что высадят его ночью.

Почему поляк-лифтер потерял работу? Не мог запомнить маршрут лифта.

Слыхали о польском гонщике, который участвовал в гонках Миннеаполис-500? Он пришел последним, сделав 14 технических остановок: четыре для ремонта, дозаправки и проверки оборудования и десять для того, чтобы спросить дорогу.

Что это такое? (Лист бумаги, слева написано «вход» и нарисована стрелка, указывающая слева направо, справа написано «выход» и нарисована стрелка, тоже указывающая слева направо.) Ответ: польский лабиринт.

Чем можно надолго занять поляка? Дать ему вот это (лист бумаги, на обеих сторонах которого написано «Поверните другой стороной»).

Знаете, почему полякам не позволяют делать кофейную паузу? Потом их приходится обучать всему заново.

Что написано на донышках бутылок кока-колы в Польше? Открывать с другой стороны.

У кого умственный коэффициент (IQ) равен 300? У Польши^{xii}.

4. Поляки — неумехи.

Как случилось, что на голове одного поляка оказалось 35 дырочек? Он учился пользоваться вилок.

Женщина прибегает в полицейский участок с криком: «Помогите, меня изнасиловал поляк!» Полицейский спрашивает: «Откуда вы знаете, что это был поляк?» Она отвечает: «Мне пришлось ему помогать».

A Polack and an Irishman were out hunting when a beautiful naked girl ran by. The Irishman yelled, "Hey, lass, are you game?" She replied, "Yes." So the Polack shot her.

Поляк и ирландец охотились вместе, когда мимо них пробежала красивая обнаженная девушка. Ирландец крикнул: «Эй, красотка, ты не против позабавиться/ты — дичь?» Она ответила: «Да». Тогда поляк застрелил ее.

Слыхали о польской рыбе? Она утонула.

5. Поляки вульгарны, невоспитанны и обладают дурным вкусом.

Какое самое важное решение должен принять поляк перед тем, как отправиться на торжественный бал? Какие носки ему надеть: красные или зеленые.

The Polack was asked in a political discussion, "What would you do with Red China?" He said that he would put it on purple tablecloth.

Во время политической дискуссии у поляка спросили: «Как бы вы поступили с красным Китаем/с красным столовым фарфором?» Он ответил, что поставил бы его на пурпурную скатерть.

Как узнать невесту на польской свадьбе? Она одна в чистой футболке (с блестками на теннисных туфлях, с косичками под мышками).

Как на польской свадьбе отличить невесту от жениха? Жених тот, кто все время держит палец в носу.

Как сломать палец поляку? Ударьте его по носу.

Что обнаружится, если нос поляка вывернуть наизнанку? Отпечатки пальцев.

Что происходит с поляком, который ковыряет в носу? Его голова проваливается внутрь.

Почему поляки ходят с написанными на тыльной стороне руки инициалами? Им хочется иметь носовые платки с монограммой (любопытно, что Робак приводит немецкое выражение «einen Polnischen machen», что означает «сморкаться в руку» [Roback 1944: 110]).

Как прикончить поляка? Ударь его по голове крышкой от толчка, когда он наклонится попить воды.

Судя по всему, существует немалое количество анекдотов, в которых поляки ассоциируются с фекалиями. К примеру см. также похожие тексты в работе Симмонса:

Как промыть мозги поляку? Поставить ему клизму.

Почему поляки в бумажнике носят кусок дерьма? Для удостоверения личности.

Приведенные выше анекдоты в достаточной мере иллюстрируют стереотип, связанный с поляками. Естественно, есть много других анекдотов о поляках, однако в них не просматриваются устойчивые характеристики:

В чем разница между польской свадьбой и польскими похоронами? Меньше напиваешься.

Кто победил на польском конкурсе красоты? Никто.

Зачем поляки учат английский? Чтобы читать Джозефа Конрада^{xiii} в оригинале.

Слыхали о польской пересадке сердца? Сердце отторгло тело.

Слыхали о прорыве в польской медицине? Они пересадили аппендикс.

Очевидно, что самые частые черты этого стереотипного представления — бедность, нечистоплотность, глупость, неумелость и вульгарность — не задействованы в еврейском стереотипе. И наоборот, корысть и погоня за общественным положением не являются сколь-либо существенными характеристиками польского стереотипа. Любопытно отметить, что существует и народное сравнение этих двух стереотипов. В одном из вариантов распространенного анекдота: «Какие три самые короткие книги в мире?» ответ звучит так: «Военные герои Италии», «Еврейская деловая этика» и «Польские мыслители». На сходном контрасте построены и следующие анекдоты на тему «скрещивания»: «Что получится, если негра скрестить с поляком? — Умственно отсталый консьерж» (польская характеристика — «умственная отсталость» сочетается с негритянским стереотипом «черной работы»). «Что получится, если скрестить негра с евреем? — Опять-таки консьерж, но он же и владелец здания».

Одна из возможных причин популярности польских (или итальянских) анекдотов состоит в том, что они выводят из-под удара негров.

Белые бедняки не отличаются воинственностью и не представляют угрозы для благополучного среднего класса белых американцев. Белые анекдоты, связанные со стереотипными представлениями о неграх, становятся менее очевидными по мере того, как циклы типа «Растус и Лиза» сменяются анекдотами о слонах или «цветными» загадками о «(g)rapes»¹⁸ (грозди/изнасилование)^{xiv}. Благодаря польскому циклу анекдотов именно низший класс, а не чернокожие становится отдушиной для выхода агрессии и инструментом для утверждения чувства превосходства^{xv}. Разобранные нами примеры позволяют утверждать, что в фольклоре действительно существует дифференциация стереотипов. С одной стороны, всегда существует общая, не имеющая конкретного адресата традиция оскорбительных анекдотов или побасенок о дурнях, которая может быть приноврвлена к практически любому сообществу, а с другой — вполне определенные сгустки или группы характерных черт, связанные с тем или иным фольклорным стереотипом.

Несмотря на то что значительная часть этнических анекдотов имеет отчетливо уничижительный характер, важно помнить, что зачастую их с удовольствием рассказывают люди, принадлежащие к упоминающимся в них этническим сообществам. Так, евреи несомненно способствуют распространению стереотипных представлений о себе, а американские поляки, хотя, возможно, в меньшей степени, но рассказывают польские анекдоты. По всей видимости, этнические анекдоты отчасти связаны с идентичностью того или иного этноса. И даже те, кто протестует против этих анекдотов и видит в них карикатуру, в глубине души может радоваться витальности своего сообщества, которое способно провоцировать рождение подобной традиции. Кроме того, не исключено, что стереотипы укоренены в этнографической реальности. Если евреям в какой-то степени свойствен материализм, если они ценят семейную солидарность, если их честолюбие связано с будущей карьерой их детей, то тогда подобные анекдоты способствуют укреплению системы ценностей данного сообщества.

Но независимо от того, в какой мере стереотипы соответствуют реальности, они безусловно имеют место быть. И весьма немаловажно знать, как себя представляет та или иная группа и как ее представляют себе другие сообщества. Не исключено, что эти традиционные представления группы о себе и других о ней на самом деле имеют более существенное значение, нежели ее фактическое изучение. Ведь если какой-нибудь толстый подросток верит, что все толстяки — весельчаки, или считает, что окружающие в это верят, то он может попытаться войти в роль весельчака. Именно в силу этих причин изучение

¹⁸ Анализ анекдотов о слонах и их связей со стереотипными представлениями о чернокожих мужского пола см. [Abrahams, Dundes 1969: 225–241].

групповых представлений имеет первостепенное значение, и в той мере, в какой эти представления передаются и распространяются через фольклор, их анализ должен быть прерогативой профессиональных фольклористов^{xvi}.

Нет сомнений, найдутся читатели, которые скажут, что изучение этнических анекдотов способно лишь интенсифицировать их циркуляцию и тем самым косвенно способствовать дальнейшему росту этнических и расовых предрассудков. Однако более реалистично будет констатировать, что этнические анекдоты всегда присутствуют в народной традиции независимо от того, изучают их или нет. В Соединенных Штатах большинство детей знакомится с ними еще в средней школе. Я твердо уверен, что открытое обсуждение подобных анекдотов и объективный анализ содержащихся в них стереотипных представлений не только не ухудшат дела, но и способны помочь бороться с фанатизмом и предрассудками. Только научив распознавать и понимать подобные стереотипы, мы можем уберечь наших детей от их влияния и постараться научить их видеть в людях личность.

Комментарии

ⁱ В англоязычной научной литературе существует несколько специальных терминов, связанных с различными типами *joke*: *numskull tale*, *blason populaire*, *ethnic slur*.

Согласно указателю Х. Ясон (*Jason H. Ethnopoetics: A Multilingual Terminology*. Jerusalem, 1975. P. 54), термин *numskull tale* соответствует немецкому *Schildbürgerschwank*, русским сказкам о пошехонцах, анекдотам о габровцах. В англоязычной литературе он часто применяется при исследовании «этнических» анекдотов, например в данной статье. Синонимичные термины *blason populaire* и *ethnic slurs* (*slur* букв. «предрассудок, пренебрежение») обозначают как существующие в данной культурной группе этнические стереотипы, которые хорошо известны всем членам этой культурной группы (*Grzybek P. Blason Populaire / Simple Forms. An Encyclopaedia of Simple Text-Types in Lore and Literature / Ed. by W.A. Koch. Bochum, 1994. P. 19–26*), так и тексты, в которых эти стереотипы обыгрываются (например, поляки в представлении американцев — грязные, глупые, нечистоплотные, и анекдоты рассказываются про грязных, глупых поляков). Поэтому оригинальное название статьи “A Study of Ethnic Slurs” мы все же перевели как «этнические стереотипы», и в дальнейшем при использовании термина *slurs* мы переводили его то как *предрассудки*, *стереотипы*, *стереотипные представления*, то как *анекдоты* в зависимости от контекста.

ⁱⁱ Пер. по: *Dundes A. A Study of Ethnic Slurs: The Jew and the Polack in the United States // JAF. 1971. 84 (332): 186–203*.

ⁱⁱⁱ *Volkscharakter* («характер народа») — немецкое понятие, построенное на аналогии между отдельным человеком и целым народом (как и *Volksgeist* «дух народа», *Völkerpsychologie* «психология народов»). За пределами немецкой науки малоупотребимо.

^{iv} Ср. разбор русских стереотипных представлений о французе и еврее в статье: Смолицкая О.В. Анекдоты о французах: К проблеме систематизации и структурно-типологического изучения анекдота // НЛЮ. 1996. № 22. С. 386–393.

^v Букв. «Краткое введение в жизнь четвероногих слонов».

^{vi} В свое время в Америке талидомид рекламировался как хорошее снотворное без побочных эффектов. Потом, правда, выяснилось, что у женщин, которые во время беременности принимали этот препарат, рождались дети с некоторыми отклонениями.

^{vii} Здесь и далее в текстах анекдотов используются слова из идиш-американского сленга. Мы передавали их еврейскими словечками, опознаваемыми русским читателем.

^{viii} В оригинале home run, что букв. означает победный удар (после которого мяч, пролетев через все поле, покидает его пределы). Количество home runs — самый важный показатель хорошего игрока. Бейб Рут был лучшим из лучших.

^{ix} Бар-мицва (арам.) букв. «сын заповеди». Так называют достигшего 13 лет еврейского юношу. Праздник, устраиваемый по этому поводу, называется так же — бар-мицва. В ходе торжества юноша впервые сам публично читает Тору, произносит речь, отвечает на вопросы. С этого момента он в религиозном смысле отвечает за себя сам (а не родители). Как и всякий сын еврейских родителей, Иисус не мог не праздновать бар-мицву по достижении 13-летнего возраста.

^x Matched luggage — комплект чемоданов и сумок из одинакового материала и одной расцветки. «Сирс» — дешевый магазин.

^{xi} Анекдотоведение — развитая область американской фольклористики. Существует целый корпус исследований о визуальных шутках, шутках-жестках (*visual jokes, gesture jokes*), которые как раз в основном и связаны с этническими стереотипами, например: *Jarvenpa R. Visual Expression in Finnish-American Ethnic Slurs* // JAF. 1976. 89 (351): 90–91; *Burns T.A., Burns I.H. Doing the Wash: An Expressive Culture and Personality Study of a Joke and its Tellers*. Norwood, Pennsylvania, 1975; *Keller C. Too Funny for Words: Gesture Jokes for Children*. N.Y., 1973. Стоит обратить внимание на предъязыковой (если не иметь в виду язык жестов) уровень восприятия таких шуток, что как раз и делает их абсолютно интернациональными и легкими для заимствования в любой культуре. Все приведенные в статье Дандеса примеры имеют русские аналоги. В нашей стране такой аспект изучения анекдотов никогда не затрагивался.

^{xii} Средний IQ — 100 баллов. Комический эффект заключается в том, что 300 IQ у одного человека — это супергений, а 300 IQ у всех жителей Польши — это демонстрация поголовной тупости.

^{xiii} Дж. Конрад (1857–1924) — английский писатель, по происхождению поляк. Настоящее имя — Юзеф Теодор Конрад Коженёвский.

^{xiv} Работа, на которую ссылается автор, опубликована в наст. изд. как «О слонофантазиях и слоноциде...».

^{xv} «Заместительное» значение цикла о поляках — вытеснение расистских шуток о неграх — убедительное, хотя и не единственное объяснение популярности такого цикла. В 70–90-е годы, уже после статьи Дандеса, было написано огромное количество сравнительных исследований, посвященных этническим анекдотам, среди которых основным является фундаментальный труд Кристи Дэвиса (*Davies C. Ethnic Humor around the World: A Comparative Analysis*. Bloomington,

1990), в котором он, в частности, сопоставляет все этнические стереотипы, характерные для данного географического ареала, и выделяет в них основные семантические оппозиции, многие из которых имеют вполне определенное происхождение. Отдельно разбирая североамериканские этнические стереотипы, Дэвис отмечает, что в анекдотах этого ареала представители инокультурной группы изображаются прежде всего как *грязные*: см. примеры с грязными поляками в данной статье Дандеса. Дэвис остроумно объясняет это тем, что большое количество первых американских колонистов были протестантами и в формирующейся американской культуре протестантская религиозная идеология играла важную роль, а для протестантов чрезвычайно важна оппозиция *чистота* (*чистота духовная*, которая, собственно, и равняется *святости* — *purity*) — *грязь* (т.е. грех). По протестантским канонам внутреннее содержание должно было отвечать внешнему, отсюда в американской культуре такое неприятие грязи, что и отражается в анекдотах о грязных поляках, украинцах, итальянцах и т.д.

^{xvi} Изучение этнических шуток — международная область исследований, хотя, к сожалению, российские исследования в ней мало представлены. На русском языке не существует пока сколько-нибудь значимых работ на эту тему. Другой вопрос, что данная статья Дандеса была написана в 1971 г., и после этого было опубликовано огромное количество работ, посвященных этой теме и во многом спровоцированных ею. Сам Дандес не раз возвращался к этой теме: в частности, см. другие его работы, например: *Slurs International: Folk Comparisons of Ethnicity and National Character* // *Southern Folklore Quarterly*. 1975. 39: 15–38; *Polish Pope Jokes* // *JAF*. 1979. 92: 145–157; *Life is Like a Chicken Coop Ladder: A Study of German National Character through Folklore*. 1989 (см. Публикации Алана Дандеса).

Цикл анекдотов о мертвых младенцах¹

Анекдоты о мертвых младенцах — не для чувствительных и малодушных. В основном их рассказывают американские подростки обоих полов, когда собираются в компаниях травить анекдоты, стараясь шокировать друг друга или вызвать отвращение у слушателей. «Фу, какая гадость!» — такова наиболее частая (и, очевидно, желаемая) реакция на анекдоты о мертвых младенцах. Информанты, чей подростковый возраст пришелся на 1960–1970-е годы, указывают, что анекдоты о мертвых младенцах нередко фигурировали в «соревнованиях в грубости», когда каждый участник стремился превзойти остальных, припомнив самый неприятный и омерзительный фольклорный материал.

Анекдоты о мертвых младенцах представляют собой разновидность «тошнотворного» юмора (sick humor)¹. Нельзя отрицать, что некоторая склонность к мрачности вообще свойственна американскому юмору, и проявилась она уже давно. В какой-то мере это можно считать реакцией на традиционное нежелание американцев открыто обсуждать смерть и болезни. В свое время фольклорист Луиза Паунд собрала обширный материал, связанный с наиболее употребимыми эвфемистическими обозначениями смерти, но не стала обсуждать то возможное социологическое значение, которое имеет сам факт существования столь внушительного корпуса конвенциональных иносказаний [Round 1936: 190–202]¹. Представляется достаточно очевидным, что распространение подобных эвфемизмов непосредственно коррелирует со степенью беспокойства и страха, вызываемых всем тем, о чем упорно не хотят говорить прямо. Даже сегодня многие американцы избегают упоминать о том, что кто-нибудь умер. Они предпочитают говорить, что такой-то «ушел» (passed away) или «перешел [в мир иной]» (passed on), или что его «больше с нами нет» (is no longer with us), или же его «нет в живых» (no longer living). Однако, если кого-то нет в живых, значит, он мертв! Но «нет в живых» звучит менее грубо и категорично, чем «умер». Когда есть необходимость деликатно

¹ Позднее статья воспроизведена в издании [Round 1959: 139–147].

обозначить факт смерти в письменной речи, то нередко прибегают к выражению «покойный»/«недавно ушедший» (late): например, когда хотят отдать должное научным заслугам покойного профессора тако-го-то. Правда, не вполне ясно, на протяжении какого срока это остается уместным. Если человек помер двадцать лет тому назад, следует ли говорить о нем «покойный»/«недавно ушедший» (late)? В случае если «late» — сокращение от «недавно оплаканный» (lately lamented), то не следует использовать это выражение после окончания традиционного периода траура.

Фольклор дает общественно сакционированную возможность высказаться по поводу запретных и табуированных тем. В основе американского идеализма лежит христианский принцип «возлюби ближнего своего», с ним связана политическая риторика, согласно которой «все люди созданы равными». Однако не все американцы любят своих ближних или верят в равенство. И американские этнические анекдоты позволяют выплеснуть ненависть и отвести душу, утверждая неравенство. Сходным образом, коль скоро американцы выше всего ставят здоровье и отказываются иметь дело с болезнью, даже если это их собственные болезни, то резонно будет предположить, что и в этом случае американский фольклор дает выход фантазиям на недозволенные темы.

Точно определить истоки американского нездорового юмора довольно трудно. Однако одним из самых ранних и важных его проявлений явился цикл четверостиший о маленьком Вилли, который возник на рубеже веков и еще продолжал существовать в 1930-е годы. Считается, что вдохновителем этого цикла был второстепенный английский поэт Гарри Грэхам (Harry Graham), специализировавшийся на легкой поэзии и забавных стишках. В 1899 г. он опубликовал сборник «Жестокые стишки для бессердечных домов» (“Ruthless Rhymes for Heartless Homes”), в котором, в частности, фигурировал следующий текст:

Billy, in one
of his nice new sashes,
Fell in the fire and was burnt to ashes;
Now, although the room grows chilly,
I haven't the heart to poke
poor Billy

Билли, подпоясанный одной
из своих новых ленточек,
Упал в огонь и сгорел дотла;
И хотя в комнате становится прохладно,
У меня не хватает духу помешатьⁱⁱⁱ
беднягу Билли^{iv}.

[Graham 1961: 10].

Со временем Билли превратился в Вилли. В одном из сборников стишков о маленьком Вилли (всего их 24), опубликованном в 1936 г., мы обнаруживаем вариант предшествующего текста:

Little Willie, in bows
and sashes
Fell in the fire and got burned to ashes.

Маленький Вилли, весь в бантиках
и ленточках,
Упал в огонь и сгорел дотла.

In the winter, when the weather is chilly,
No one likes to poke up Willie
[Copeland 1936: 290–294].

Зимой, когда погода холодна,
Никто не любит шевелить Вилли.

В любом случае цикл о маленьком Вилли повествует о многочисленных убийствах и увечьях. Обычно Вилли убивает родителей и братьев или сестер:

Willie poisoned his father's tea;
Father died in agony.
Mother came, and looked quite vexed:
"Really, Will," she said,
"what next?"

Вилли отравил чай своего отца;
Отец умер в страшных мучениях.
Вошла рассерженная мать:
«Право, Вилл, — сказала она, —
до чего ты еще дойдешь?»

Little Willie hung his sister;
She was dead before we missed her.
Willie's always up to tricks.
Ain't he cute?

Маленький Вилли повесил свою сестру;
Она умерла до того, как мы спохватились.
Вилли всегда рад пошалить.
Ну не милашка ли он?

He's only six

Ему всего лишь шесть.

[Copeland 1936: 290–291].

Возможно, что популярность страшилок о маленьком Вилли способствовала появлению фольклорной метафоры "to give someone 'the Willies'", которая и по сей день бытует в устной традиции².

С точки зрения настоящего обсуждения особенно интересны те стишки о маленьком Вилли, в которых появляются младенцы. Уже у Гарри Грэхама есть пара упоминаний о детоубийстве. Вот, например, стихотворение «Расчетливая Клара» ("Calculating Clara"):

O'er the rugged mountain's brow
Clara threw the twins she nursed.
And remarked, "I wonder now
Which will reach the bottom first?"
[Graham 1961: 19].

С выступа скалистой горы
Клара сбросила близнецов, которых нянчила.
И заметила: «Интересно,
Какой из них первым долетит до земли?»

А в сборнике 1930 г. «Еще жестокие стишки для бессердечных домов» ("More Ruthless Rhymes for Heartless Homes") есть стихотворение «Замороженный ребенок» («L'enfant glacé»), которое начинается с объяснения мотивации действия:

When Baby's cries grew hard to bear
I popped him in the Frigidaire.
I never would have done so, if
I'd known that he'd be frozen stiff.

Когда плач младенца стал невыносим,
Я ненадолго закинул его в морозилку.
Я бы никогда так не поступил,
Если бы знал, что он заледенеет.

² [Esar 1952: 282]. Гипотеза Изара вполне правдоподобна, однако считается, что выражение появляется примерно в 1895 г., т.е. еще до стихотворения Гарри Грэхама, которое относится к 1899 г. См. [Wentworth, Flexner 1967: 580].

My wife said: "George, I'm so unhappé!
Our darling's now
completely *frappé*!"
[Graham 1961: 51].

Жена сказала: «Джордж, я так огорчена,
Наш малютка теперь
полностью заморожен!»

Некоторые «маленькие Вилли» написаны в том же духе:

Willie, with a thirst for gore,
Nailed the baby to the door.
Mother said, with humor quaint,
"Willie dear, don't spoil the paint!"
[Copeland 1936: 290]³.

Кровожадный Вилли
Пригвоздил младенца к двери.
Мать иронично заметила:
«Вилли, радость моя, не поцарапай краску».

Willie split the baby's head
To see if brains
were gray or red.
Mother, troubled, said to father,
"Children are an awful bother!"
[ibid.: 292].

Вилли раскроил младенцу череп,
Чтобы узнать, серого
или красного цвета мозга.
Встревоженная мать сказала отцу:
«От этих детей одно беспокойство!»

Не исключено, что последняя строка этого четверостишия дает ключ к пониманию психологической подоплеки, скрывающейся за желанием убить младенца.

Иногда вместо мальчика фигурирует девочка, которая избавляется от младенца-конкурента:

Baby sat on the window-seat;
Mary pushed her into the street.
Baby was split all over the area
And mamma held up her forefinger at Mary
[Untermeyer 1946: 303].

Крошка сидела у окошка.
Мэри столкнула ее на улицу.
Крошка размазалась по всей округе,
И мама погрозила Мэри пальцем.

Другой вариант:

Baby sat on the window-seat.
Mary pushed Baby into the street.
Baby's brains splattered the 'arey',
And mother smiled "Tchk, tchk!" at Mary
[Copeland 1936: 292].

Крошка сидела на подоконнике.
Мэри столкнула ее на улицу.
Мозги малютки забрызгали все вокруг,
И мать с улыбкой поцокала языком.

Вариативность этих текстов свидетельствует о том, что по своему происхождению стишки о маленьком Вилли вполне традиционны. Будучи весьма популярны в книжной форме, они циркулировали и в устном виде.

За циклом о маленьком Вилли последовали другие, например «Маленькая Одри» [Chambers 1937: 106–110]⁴. Лучше всего из этого

³ В версии, опубликованной Изаром, последняя строка такова: «Вилли, радость моя, не порть краску» (Willie, dear, don't mar the paint). См. [Esar 1952: 282].

⁴ Воспроизведено в издании [Botkin 1944: 372–375].

репертуара нездорового юмора известны анекдоты, связанные с болезнями и жестокостью. Так, в своей статье «„Заткнись и копай дальше“^{vi}: циклы мрачных анекдотов» Брайан Саттон-Смит опубликовал 155 образцов жестоких анекдотов, собранных в сентябре–декабре 1958 г. Эта коллекция почти сразу была дополнена Роджером Эбрахамсом в статье «Ужасные приказы: еще раз о жестоких анекдотах»⁵.

В 70-е годы XX в. «тошнотворный» юмор проявляется в нескольких формах. К примеру, существует цикл анекдотов об Иисусе (sick Jesus jokes): «Знаете, почему Иисус не может есть конфеты M&M's? — Потому что они просыпаются сквозь дырки в его ладонях»⁶. Еще чаще встречается тип анекдотов, построенных на оппозиции «хорошая новость / дурная новость». Нижеследующие тексты достаточно репрезентативны:

Губернатор одного из южных штатов после долгого перерыва проходит медицинский осмотр. На следующий день он, несколько беспокоясь о своем здоровье, звонит врачу и спрашивает о результатах. Врач отвечает, что у него есть хорошая новость и дурная новость. «Ладно, — говорит губернатор, — сначала давай хорошую». — «Хорошая новость состоит в том, что жить вам остается полгода». — «Мне остается жить полгода, и это хорошая новость? Какая же тогда дурная?» — «У вас серповидноклеточная анемия»⁷.

Надо отметить, что целый ряд подобных анекдотов имеет форму разговора с врачом:

Человек приходит на прием к врачу. Врач осматривает его и говорит: «У меня для вас есть плохая новость и очень плохая новость». — «Какая плохая новость?» — «Жить вам осталось один месяц». — «Боже мой, да что же может быть хуже?» — «Этот месяц — февраль».

⁵ [Sutton-Smith 1960: 11–22; Abrahams 1962: 235–246]. Благодаря популярным антологиям черный юмор легко доступен широкой аудитории. См. [Sick Jokes 1958; More Sick Jokes 1959; Still More Sick Jokes 1960]. Из трех предыдущих изданий составлен сборник [Rezwin 1962]. Следует отметить, что нездоровый, или черный, юмор является важной частью литературы. Один критик даже решился утверждать, что писатели, работающие в этом жанре, сделали американский роман снова актуальным (см. [Davis 1967: 22]). Обширную библиографию научных работ о черном юморе см. [Röhrich 1977: 313].

⁶ Шутки об Иисусе см. [Sutton-Smith 1960: 20–21; Abrahams 1962: 245–246].

⁷ Я записал этот анекдот в середине 70-х годов со слов коллеги, проф. Шервуда Уошберна (Sherwood Washburn), выдающегося физического антрополога. Соль рассказа состоит в том, что серповидноклеточная анемия встречается почти исключительно среди чернокожего населения Африки и Нового Света. Серповидные эритроциты, по всей видимости, передаются генетически и непосредственно связаны с сопротивляемостью малярии. Не исключено, что первоначально это был полезный защитный механизм. Все приводимые мной анекдоты из категории «хорошая новость / плохая новость», были записаны в Беркли в 1978–1979 гг. Большинство из них связано с врачебными ошибками, ненужными операциями и т.п. Для «тошнотворного» юмора темы болезни и больницы вполне естественны.

Человек ложится в больницу, ему должны вырезать грыжу. Во время операции в операционную заходит медсестра и опрокидывает поднос с инструментами. У хирурга от неожиданности соскакивает рука, и он нечаянно отрезает пациенту яйца. Когда пациент просыпается, то спрашивает, как прошла операция. Врач говорит, что есть хорошая новость, но есть и плохая. Плохая новость: вам отрезали яйца, а хорошая — рака у вас не было.

Человек, которому должны были ампутировать ногу, просыпается в больничной палате и спрашивает врача о своем состоянии. Врач говорит: «У меня для вас хорошая новость и дурная новость. Дурная новость: мы отрезали не ту ногу. А хорошая — другая нога идет на поправку».

Человек, попавший в автомобильную аварию, приходит в себя на больничной койке и спрашивает врача о своем состоянии. «У меня для вас хорошая новость и дурная новость». — «Какая дурная новость?» — «Нам пришлось ампутировать вам обе ноги. А вот хорошая новость: сосед по палате хочет купить ваши ботинки».

В некоторых анекдотах той же структуры («хорошая новость / дурная новость») встречается сюжет о мертвом младенце:

Врач заходит в родильное отделение и говорит роженице: «У меня для вас хорошая новость и дурная новость». — «Какая хорошая новость?» — «Ваш ребенок жив: это гигантский глаз». — «Боже мой, доктор, какая же дурная новость?» — «Он слеп».

Вот сходный анекдот, тоже связанный с врачом родильного отделения:

Врач заходит в родильное отделение, качая на руках ребенка, которого он затем ударяет об стенку: чпок! Мать кричит: «Доктор, что вы делаете, это же мой ребенок!» Он отвечает: «Не беспокойтесь, он все равно был мертвый»⁸.

А для понимания этого недавно появившегося анекдота необходимо представлять себе ритуалы, связанные с игрой в футбол:

Пожар в Хьюстоне. Пожарные видят, что на 30-м этаже здания стоит чернокожая женщина с младенцем. Один из пожарных кричит, чтобы она бросила ему ребенка. Но она не решается: «Ни за что не брошу своего маленького какому-то белому», — и отказывается бросить ребенка. А пламя поднимается все выше. Вдруг из толпы выходит чернокожий парень. Он кричит ей: «Брось мне ребенка!

⁸ Это часто встречающийся сюжет. Ср.: «Сынок, хватит пинать свою сестричку! — Да все нормально, она все равно мертвая» [Sutton-Smith 1960: 15]. Р. Эбрахамс упоминает анекдот, бывший в ходу в Филадельфии во времена его детства (примерно в 1942 г.): «Мальчик шел по улице и катил младенца, пиная его ногой. К нему подошел полицейский и спросил: „Что это ты делаешь?“ — „Я качу по улице младенца“. — „Что-что?“ — „Да все нормально, он мертвый“» (ср. [Abrahams 1962: 239–240]). В других вариантах медсестра выносит младенца новоиспеченному отцу и либо роняет его несколько раз, либо кидает его, как мяч, отцу, говоря: «Обманули дурака. Мертворожденный» (ср. [Sutton-Smith 1960: 17–18]).

Я Билли „Уайтшуз“ Джонсон, я лучше всех умею принимать мячи. Я поймаю твоего ребенка». Он убеждает женщину, и она бросает ему ребенка. Билли «Уайтшуз» Джонсон занимает позицию и ловит младенца одной рукой. Толпа восторженно приветствует его. Билли «Уайтшуз» Джонсон исполняет победный танец (как если бы он был на поле) и с размаха стучит младенцем о землю, как мячом (как если бы он только что забил гол).

Ни один из этих анекдотов, по сути, не относится к циклу анекдотов о мертвых младенцах, поскольку последние обычно имеют форму загадки и начинаются с вопроса «что». Единственное упоминание мертвых младенцев, которое есть в статье Саттон-Смита, является скорее сравнением, нежели загадкой: «Ты так же забавен, как воз мертвых младенцев» [Sutton-Smith 1960: 22]. Эбрахамс называет это «тошнотворным проverbsиальным сравнением» (sick proverbial comparison), и его список примеров открывается выражением: «Смешон, как бочонок мелкопорубленных младенцев в День матери»⁹. Основные черты анекдотов о мертвых младенцах можно отчетливо проследить на следующих примерах, из которых наиболее типичен вот этот:

Что это: красное и сидит в углу?

Младенец, жующий (грызущий, сосущий, поедающий) бритвенные лезвия.

Иногда он может иметь продолжение:

Что это: зеленое и сидит в углу?

Тот же младенец через две недели.

Формула «Что это: красное..?» появляется и в ряде других, менее распространенных анекдотов о мертвых младенцах:

Что это: красное и раскачивается?

Младенец на крюке мясника.

Что это: красное и зеленое, красное и зеленое?

Младенец, попавший в газонокосилку.

Что это: красное и белое, красное и белое, розовое, розовое, розовое?

Младенец в миксере.

Возможны и другие цвета. К примеру, в уже упомянутом популярном анекдоте о мертвом младенце красный цвет может быть заменен на синий:

Что это: синее и сидит в углу?

Младенец в полиэтиленовом мешке.

(Малышочек в мешочке).

⁹ [Abrahams 1962: 242]. Вариант, зарегистрированный в фольклорных материалах, хранящихся в университете Беркли (Калифорния): «Смешно, как грузовик, полный мертвых младенцев». Материалы были собраны в Грасс-Валли (Калифорния) в 1958 г.

Как и в случае «красных» текстов, «синие» могут иметь продолжение:

Что это: синее и трепыхается?

Младенец в полиэтиленовом мешке.

Что это: синее и задубевшее?

Тот же младенец три дня спустя.

Но анекдоты о мертвых младенцах не обязательно связаны с цветом:

Что тяжелее разгрузить: грузовик шаров для боулинга (или кирпичей) или грузовик мертвых младенцев?

Грузовик шаров для боулинга, потому что их вилами не подцепишь.

Этот весьма распространенный анекдот имеет продолжение:

Что может быть противней целого грузовика мертвых младенцев?

Грузовик мертвых младенцев и среди них один живой, прогрызающий ход наружу.

С образами этого некрофагного кошмара связано еще несколько текстов:

Что хуже: быть заваленным шарами для боулинга или мертвыми младенцами?

Шарами для боулинга — нельзя прогрызть ход наружу.

Или:

В чем разница между шаром для боулинга и младенцем?

Шар для боулинга несъедобен.

И в продолжение темы канибализма:

How do you make a dead baby float?

Two scoops dead baby and one pint of root beer.

Как сделать коктейль «Мертвый младенец»? (букв.: Как заставить мертвого младенца поплыть?)

Смешать две ложки мертвого младенца с пинтой пива¹⁰.

Иногда мертвых младенцев не едят, а уродуют:

Что может быть забавней, чем пригвоздить мертвого младенца к стене (дереву)?

Отдирать его потом от стены (дерева).

Еще один пример, связанный с уродованием тела, представляет собой обновленный вариант старой загадки и одновременно пародию на нее:

¹⁰ Вполне очевидно, что это переделка старого анекдота о слоне, бывшего в ходу в 60-е годы: «Как сделать коктейль „Слон“?» («Как заставить слона поплыть?»). — «Две ложки слона смешать с содовой (или с имбирным элем)».

Как удалось мертвому младенцу перейти через дорогу?
Он был припилен к цыпленку^{vii}.

Существуют и другие модели анекдотов о мертвых младенцах, например:

What is baby powder used for?
Blowing up babies.

Для чего нужна детская присыпка (букв.: детский порошок)?
Для того, чтобы взрывать детей.

What is baby oil used for?
Frying babies.

Для чего нужны детские притирания (букв.: детское масло)?
Для того, чтобы жарить детей.

Однако они встречаются реже, чем уже процитированные. Но иногда ключ к пониманию скрытого смысла может быть найден именно в нетипичных текстах. В этом отношении весьма любопытен следующий пример:

Что это: красное и образует воронку?
Младенец в стоке для пищевых отходов.

Как видно из другого текста, эта ассоциативная связь достаточно устойчива:

Чем младенец отличается от ложки?
Ложку нельзя спустить в сток для пищевых отходов.

Младенцы схожи с пищевыми отходами, с мусором, от которого надо избавиться: вспомним анекдоты, где их кладут в полиэтиленовые мешки. В буквальном смысле слова речь все время идет о том, как отделаться от младенцев.

Однако смысл цикла анекдотов о мертвых младенцах не вполне очевиден. На этот счет можно высказать целый ряд предположений, причем каждое из них не обязательно исключает другое. Этот цикл, по-видимому, возник в начале 60-х годов XX в. и продолжал существовать вплоть до конца 70-х. Возможно, что его популярность была связана с фото- и кинорепортажами о военных действиях во Вьетнаме, бесконечно демонстрировавшими картины кровавой бойни и смерти. Как и в случае висельного юмора, анекдоты о мертвых младенцах без всякого пафоса рассказывают о самых страшных человеческих злодеяниях.

Правдоподобно предположить, что некоторую роль здесь сыграл и постоянно растущий страх перед технологическим прогрессом. По мере того как западная культура все сильнее зависит от разного

рода механизмов, человек все больше боится потерять над ними власть. Действительно, во многих анекдотах о мертвых младенцах дети оказываются размолотыми разными современными приспособлениями — газонокосилками, миксерами, бритвами, стоками для пищевых отходов и т.д. Не предупреждение ли это о той участи, которая ждет современное человечество? Не обречены ли мы погибнуть по вине машин, созданных нами для того, чтобы сделать жизнь легче и приятней?

Не исключено, что у анекдотов о мертвых младенцах есть и расистский подтекст. Неоднократные упоминания разных цветов (красный, синий и т.д.) указывают на то, что в соответствии с законами фольклорного мышления, делающими желаемое действительным, уничтожению подлежат именно «цветные» младенцы. Даже в северных штатах, которые считаются либеральными, население противится интеграционным процессам, и это затрагивает и живущих там белых детей. Анекдоты о мертвых младенцах особенно распространены среди учеников средних и старших классов. Это объясняет, почему моделью для анекдотов о мертвых младенцах послужили анекдоты о слонах (см. выше пример “How to make a dead baby float?”): по-видимому, именно с помощью последних обычно выражалась неприязнь белых к чернокожим^{11viii}. В связи с этим стоит обратить внимание на один из вариантов анекдота «младенец в миксере» (который, кстати, тоже имеет цветовой характер): «Что это: зеленое и мчится со скоростью 250 миль в час? Лягушка в миксере». Если предположить, что красный предмет (в цикле о мертвых младенцах) является символическим эквивалентом лягушки, а лягушка (большеротая лягушка) — символическим обозначением чернокожих, то весь цикл можно интерпретировать как протест белого населения против нежелательного, с его точки зрения, появления на свет многочисленных цветных младенцев¹².

Однако самым очевидным истолкованием этого цикла остается протест против младенцев как таковых. Попытки легализовать аборт и возросшая доступность более совершенных противозачаточных средств (таблеток) сделали обсуждение сексуальной жизни и ее целей публичным и открытым даже для подростков. Конечно, в этих анекдотах есть и элемент соперничества между братьями или сестрами — страх более старших детей, что их потеснит появление младших, который хорошо прослеживается в цикле о маленьком Вилли и который возник в конце XIX — начале XX в. Однако это не может служить достаточным объяснением популярности анекдотов о мертвых младенцах в 60-е и 70-е годы XX в. Соперничество между братьями или сестрами суще-

¹¹ Эта интерпретация цикла анекдотов о слонах представлена в статье [Abrahams-Dundes 1969: 225–241] (цит. по [Dundes 1975a: 92–205]).

¹² Об использовании образа лягушки как символа стереотипных представлений белого населения о чернокожих см. [Dundes 1977: 141–147].

ствовало в обществе от начала времен, а анекдоты о мертвых младенцах были в ходу лишь два десятилетия.

Благодаря широкой рекламе более совершенных противозачаточных средств и появлению в школе занятий по половому воспитанию подростки стали лучше понимать опасности, связанные с беременностью. Некоторую роль здесь сыграло и движение за освобождение женщины, протестовавшее против того, чтобы дом считался единственным подходящим для нее местом, а материнство — единственной возможной карьерой. В связи с этим дети начинают восприниматься как часть коварного мужского заговора, цель которого — сохранение господства над женщинами. «Держи их на кухне босыми и беременными» — советует поговорка, прекрасно отражающая этот аспект мужского шовинизма. Соответственно, чтобы освободиться, женщины должны иметь возможность избежать беременности или сделать аборт, который поможет им сохранить новообетенную свободу.

Но предохранение от беременности и аборт не проходят бесследно. За них приходится расплачиваться, в том числе и чувством вины, поскольку, так или иначе, новому человеческому существу не дают шанс появиться на свет. Политика семейного планирования стремится отделить секс от прокреации, однако факт остается фактом: с биологической точки зрения каждый гетеросексуальный акт может стать началом новой жизни. (Не исключено, что повторяющиеся в анекдотах упоминания красного цвета косвенно указывают на менструацию, сигнализирующую о начале пубертатного периода.) Возможно, что рассказывать анекдоты о мертвых младенцах — это один из способов борьбы с виной и страхом, попытка их «расчеловечить» и тем самым санкционировать последующее уничтожение при помощи современных технологических приспособлений (включая противозачаточные средства). Бритвенные лезвия в этой ситуации аналогичны тем острым инструментам, которые (к сожалению) используются при внебольничных абортах; а младенец в полиэтиленовом мешке фантастическим образом воплощает ту потенциальную жизнь, ход которой обрывает презерватив или противозачаточный колпачок. Это могут быть вилы или сток для пищевых отходов, но от младенца избавляются раз и навсегда.

Однако бывает, что тот, от кого избавились раз и навсегда, вдруг предстает перед виновником своего несчастья. Именно это происходит в следующем анекдоте, эффект которого во многом связан с манерой повествования (заикание, тик):

Человек, согнутый пополам, со скрюченными, покалеченными руками и ногами с трудом взбирается по длинной лестнице и стучит в дверь. Ему открывает добродушная розовощекая седовласая женщина. Человек спрашивает: «П-п-прост-тите, п-п-пожалуйст-т-та, в-вы м-миссис См-м-мит?» Женщина отвечает: «Да, это я». — «В-вы ран-ньше ж-жил-ли в М-м-милуок-к-ки?» — «Да». — «У в-вас

бб-ыл в-в-выкид-д-дыш в 1932 г-го-д-ду?» — «Да, но откуда вам это известно?» — «М-м-мама!» (последняя фраза произносится с распростертыми для объятия руками)¹³.

Фольклор всегда отражает свою эпоху, поэтому хотим мы этого или нет, но анекдоты о мертвых младенцах являются отражением американской культуры 60–70-х годов. Если оно нам не по нраву, мы не должны пенять на зеркало. Нездоров не юмор, а общество, его производящее. Даже если было бы возможно такое вмешательство цензуры, которое уничтожило бы анекдоты, это не решило бы проблемы, обусловившие возникновение этих фольклорных произведений. Поэтому нас должны тревожить не анекдоты о мертвых младенцах, а сами мертвые младенцы. Необходимо предотвратить войны, которые благодаря современным технологиям достигли столь ужасного совершенства, что могут мгновенно превратить в отходы все человеческие существа, включая и детей. Необходимо следить за тем, чтобы машины работали на нас, а не против нас; чтобы они улучшали наше существование, а не обрывали его. Необходимо противостоять расизму, чтобы у детей любого цвета кожи была полноценная и плодотворная жизнь. Наконец, как бы ни было это сложно, надо стремиться найти равновесие между правами индивидуума и правами его детей. Родители не должны отказываться от *собственной* жизни во имя детей или из эгоистических интересов жертвовать жизнью *детей*. И в той мере, в какой перенаселение, вызванное увеличением продолжительности жизни и уменьшением детской смертности, представляет собой реальную угрозу для современного мира, планирование семьи, по-видимому, необходимо. Если это действительно так, то американцам (как и другим народам) придется смириться с контролем над рождаемостью. Нет сомнения, что противозачаточные средства предпочтительнее аборта, но в любом случае нам никуда не уйти от реальных проблем, связанных с призраком мертвого младенца (the dead baby configuration). И это уже не шутка, а дело первостепенной важности¹⁴.

¹³ Я слышал (и рассказывал) этот анекдот в начале 1950-х годов в Нью-Хейвене (штат Коннектикут). Трудно сомневаться в том, что его популярность среди студентов колледжа была отчасти обусловлена темой отказа родителей от ребенка. Независимость от семьи и дома приносит первокурсникам не только радость, они могут чувствовать себя брошенными и беспомощными перед лицом новой, студенческой жизни. Отсюда желание вернуться домой (символически представленное образом розовощекой матери), несмотря на то что это будет признанием поражения (неспособности добиться успеха во внешнем мире).

¹⁴ Тут надо иметь в виду, что и в других культурах есть фольклорные повествования, связанные с мертвыми младенцами. Но, как правило, это легенды о призраках умерших детей, которые возвращаются в этот мир и являются родственникам. (Иногда это младенцы, умершие до крещения.) Примеры см. в объемном труде финского фольклориста Ю. Пентикайнена [Pentikäinen 1968]. Возможно, что в этих нарративах тоже отражается чувство вины, вызванное реальным или желаемым детоубийством,

Однако чем более американцы склонны потакать собственным желаниям, тем сложнее обрести искомое равновесие. Высокий процент разводов и так называемых разбитых семей свидетельствует о том, что они прежде всего стремятся к личной самореализации, причем за счет собственных отпрысков. В качестве примера приведем недавний анекдот о родителях, которые ради детей откладывают решение собственных проблем:

Судебное заседание по поводу развода двух 80-летних стариков: ей 81, ему 84. Судья спрашивает, почему, дожив до таких лет, они решили развестись. Женщина объясняет: «Мы уже давно не ладим». — «Если это так, — говорит судья, то чего вы ждали столько времени?» — «О, — отвечает женщина, — мы решили, что подождем с разводом до тех пор, пока не умрут все наши дети».

Этот анекдот, конечно, не относится к циклу о мертвых младенцах, однако между ними есть содержательная связь. Слушатели ожидают от женщины иного ответа: они с мужем решили не разводиться, пока дети не вырастут, не закончат колледж, не станут способны сами содержать себя и т.д. Проблема в том, что более молодое поколение не желает ждать, пока их дети вырастут и умрут, чтобы жить в свое удовольствие. Уж лучше отделаться от них сразу — в этом, по-видимому, и состоит смысл анекдотов о мертвых младенцах¹⁵.

Анекдоты о мертвых младенцах помогают подросткам несколько приглушить страх перед ожидающим их отцовством или материнством. Во многих обществах, не исключая и американское, это превращение ребенка в родителя, биологически осуществляющееся при производстве на свет младенца, достаточно травматично. Американской культуре свойственно стремление продлить детство. Совершеннолетие (достижение 21 года или 18 лет, или того возраста, когда по законам штата допускается пить спиртное, водить машину, голосовать и вступать в брак без разрешения родителей) является культурной конструкцией и наступает много позже половой зрелости, т.е. того момента, когда индивидуумы физически и физиологически способны зачинать и вынашивать детей. Таким образом, избежать появления или избавиться от нежелательного ребенка — по крайней мере в анекдотических фантазиях о мертвых младенцах — это способ сделать

однако, как правило, в них нет юмористического элемента. Меж тем как в американском фольклоре мертвые младенцы фигурируют не в легендах о сверхъестественном или меморатах, а в анекдотах.

¹⁵ Весьма показательное обсуждение «антидетского» направления в американской культуре см. [Morrow 1979: 42, 47]. Морроу считает, что увеличение случаев дурного обращения с детьми может быть проявлением той же тенденции. Подростковый алкоголизм, наркоманию и самоубийства следует отнести на счет реального или воображаемого безразличия со стороны родителей и обиды со стороны детей. Можно предположить, что, когда подростки рассказывают анекдоты о мертвых младенцах, они говорят о своих отношениях с родителями.

желаемое действительным, способ самому остаться ребенком. Отцовство и материнство налагают ответственность, тогда как детство, по идее, от нее свободно. Причем ответственность за ребенка взрослый человек несет по закону. Различие между биологической способностью иметь детей и культурными нормами, которые устанавливают идеальные возрастные рамки для брака и деторождения, ведет к возникновению определенной зоны напряжения. Подростки могут испытывать сексуальные желания и иметь детей, однако общество, по крайней мере в теории, требует, чтобы они отложили это на более поздний срок. Возможно, что когда в школах ввели занятия по половому воспитанию, а противозачаточные средства стали более доступны, то разрыв между биологией и культурой несколько сократился, однако от чувства вины избавиться не так просто. Распространение в современном обществе сексуальных отношений, которые не предполагают появления детей, равно как и клиник, где делают аборты, не может не вызывать чувство тревоги, что, как мне представляется, во многом объясняет появление и циркуляцию анекдотов о мертвых младенцах¹⁶.

Комментарии

ⁱ Пер. по: Dundes A. The Dead Baby Joke Cycle // WF. 1979. 38: 145–157.

ⁱⁱ В русскоязычной традиции нет строго соответствующего обозначения: по части примеров, процитированных в этой статье, мы скажем, что это «черный юмор», про другие — «садистский юмор». В данной статье *sick humor* переведен как «тошнотворный юмор» — таким образом, была сделана попытка передать ощущение, стремление вызвать которое заложено в коммуникативной стратегии рассказчика такого рода шуток, а именно вызвать тошноту, неприятные ощущения. Слушатель должен быть шокирован. Комментатор сталкивался со следующей ситуацией: подобного рода тексты специально рассказывались за столом, достигался максимально неприятный эффект — а потом рассказчиком добавлялось: «Приятного аппетита!» Тем не менее русскоязычный «черный юмор» и американский «тошнотворный юмор», как увидит читатель этой статьи, имеют много общих сюжетов, хотя являются реакцией на разные социальные стереотипы.

ⁱⁱⁱ Кочергой, как поленья.

^{iv} Данные тексты по своей топике и семантике чрезвычайно типологически близки русским садистским стишкам: «Маленький мальчик на крыше играл /

¹⁶ Есть основания предполагать, что популярность анекдотов о мертвых младенцах растет. Антология, вышедшая в свет в июле 1979 г. большим тиражом, приводит семь текстов о мертвых младенцах (плюс варианты анекдотов на темы «серповидноклеточной анемии», «сосед по палате хочет купить ваши ботинки», «он слеп», «не беспокойтесь, он и так мертвый», «мы решили подождать, пока умрут наши дети» и т.д.). См. [Wilde 1979]. Не исключено, что анекдоты о мертвых младенцах начинают распространяться в Европе. Летом 1979 г. в Париже моя дочь Алисон записала несколько текстов от двух девочек-подростков из Шотландии. Вот один из них: «Что это: розовое и визжит? Младенец с содранной кожей в мешке с солью».

Ветер подул — мальчик упал. / Гулко о землю грохнулись кости / Нет, не поедет он к бабушке в гости».

^v Напугать.

^{vi} Таких садистских шуток достаточно и в русскоязычной фольклорной традиции: «Вовочка, не грызи ногти! И вообще отойди от помойки!» (см. подробнее: *Новицкая М.Ю.* Формы иронической поэзии в современной детской школьной поэзии // Школьный быт и фольклор. Т. 1. Таллинн, 1992; *Немирович-Данченко К.К.* Наблюдения над структурой «садистских стишков». — Там же; *Борисов С.Б.* История черного юмора в России // История советского анекдота: материалы и исследования (в печ.)).

^{vii} Это пародия на очень известную англоязычную шуточную загадку: Why did the chicken cross the road? To get to the other side (Зачем цыпленку переходить дорогу? — Чтобы попасть на другую сторону). Это своего рода «абсурдная загадка». Возможно, что в данном примере вместо слова how должно быть why. Такое использование старых моделей характерно и для русскоязычной традиции черного юмора: «Что такое: висит груша, нельзя скушать? — Тетя Груша повесилась».

^{viii} Об этом см. статью «О слонофантазиях и слоноциде» Эбрахамса и Дандеса в наст. изд.

Анекдотыⁱ Освенцимаⁱⁱ

Нет ничего настолько священного, табуированного или отвратительного, чтобы не быть потенциальным объектом смеха. Совсем наоборот — именно темы, определенные культурой как священные, табуированные или отвратительные, зачастую поставляют материал для него. История человеческой жестокости, а она, к несчастью, чрезвычайно обширна, вряд ли знает случаи более ужасные, чем методическое истребление миллионов евреев в нацистской Германии. Отвратительные, невыразимо жестокие, ужасающие подробности уничтожения евреев в таких концентрационных лагерях, как Дахау, Бухенвальд и Освенцим, подробно документированы многими авторами, например Терренсом Дебре в его книге «Выживший: Анатомия жизни в лагерях смерти»ⁱⁱⁱ. Читая свидетельства людей, выживших в концлагерях, трудно представить, что массовое умерщвление тысяч людей в газовых камерах может стать объектом для каких бы то ни было форм юмора.

Известно, что существует такое явление, как «юмор висельника» (см. [Obrdlik 1942; Moser-Rath 1972/73]). Однако это понятие обычно относится к шуткам о *жертвах* насилия, сочиняемым самими этими жертвами. Подобные шутки и анекдоты рассказываются теми, кого собираются повесить, а не палачами. Участники ситуаций, подразумевающих высокую степень беспокойства, зачастую шутят, чтобы ослабить психологическое напряжение. Так, во время войны некоторые люди, глядящие в лицо смерти, способны шутить по этому поводу. Такие шутки могут быть своего рода бравадой, необходимым защитным механизмом, призванным артикулировать подлинные страхи и отчасти смягчить ужас при помощи юмора одновременно.

Агрессивная направленность шуток и анекдотов стала очевидной по крайней мере с момента издания в 1905 г. пионерской работы Фрейда «Юмор и его отношение к бессознательному». Анекдоты о членах определенной этнической, национальной или религиозной группы могут обеспечивать социально санкционированную отдушину для выражения агрессии в отношении этой группы. Когда сами члены подобной группы рассказывают такие анекдоты о себе, это тоже

может быть связано с агрессией. Концепция ненависти к самому себе, возможно, объясняет, почему католики рассказывают антиклерикальные анекдоты, а евреи — антисемитские¹.

Существуют, однако, антисемитские анекдоты, которые евреи рассказывают редко, если рассказывают вообще. Одно дело, когда еврей подшучивает над особенностями, приписываемыми еврейским женщинам (скажем, еврейке-матери или еврейке-жене: «Как вылечить еврейку от нимфомании? — Жениться на ней», «Что такое любовные игры по-еврейски? — Двадцать минут упрощивания»). Совсем другое, если еврей станет рассказывать анекдоты о концлагерях Второй мировой войны. Тем не менее такие анекдоты существуют, хотя обычно их рассказывают неевреи. Известны традиционные анекдоты об ужасном положении и страданиях евреев во время Второй мировой войны, и анекдоты эти получили широкое распространение в Западной Германии в 1980-е годы. Можно сказать, что этот вид черного юмора, который многие, без сомнения, сочтут признаком чрезвычайно дурного вкуса, скорее представляет собой форму «юмора палача», нежели «юмора висельника». Дело не в том, смешны анекдоты об Освенциме или нет. Этот материал есть и должен быть зафиксирован. Анекдоты всегда служат важным показателем предпочтений той или иной группы. Рассматриваемые анекдоты существуют и, по-видимому, должны удовлетворять определенные психические потребности как тех, кто их рассказывает, так и тех, кто их слушает. Они показывают, что в Германии антисемитизм не умер — если есть необходимость доказывать это документально.

Антисемитизм распространен не только в Западной Германии. С ним можно столкнуться повсюду — в Европе, в Северной и Южной Америке и в других частях света. Так, некоторые анекдоты, известные нам по западногерманским материалам, были также зафиксированы в Англии, Швеции и Соединенных Штатах. Следовательно, анекдоты, выражающие антисемитские предрассудки, интернациональны в той же степени, что и сам антисемитизм. Однако мы полагаем, что не у всех анекдотов об Освенциме, зафиксированных нами в современной Западной Германии, есть международные параллели.

Ниже следует текст, записанный в Майнце в 1982 г.²:

(1)

— Wie viele Juden passen in einen Volkswagen?

— 506, sechs auf die Sitze und 500 in die Aschenbecher.

— Сколько евреев может уместиться в «фольксвагене»?

— 506: шестеро на сиденьях и 500 — в пепельницах.

¹ См. обсуждение проблемы ненависти к самому себе [Lewin 1941].

² Все последующие тексты, обстоятельства фиксации которых специально не оговариваются, были записаны Томасом Хаушильдом в Западном Берлине летом 1982 г. от информантов в возрасте между 26 и 60 годами.

Этот анекдот совершенно аналогичен следующему тексту, записанному в Беркли, штат Калифорния, в 1980 г.:

- Сколько евреев может уместиться в «фольксвагене»?
- 14. Два — спереди, два — сзади, десять — в пепельнице.

Параллель между евреями и пеплом почему-то все время встречается в анекдотах об Освенциме.

(2)

— Wussten Sie schon, dass an der Olympiade 1936 in Berlin 50 000 Juden teilgenommen haben?

— Nein.

— Ja doch, auf der Aschenbahn! [als Asche].

— Ты знаешь, что в Олимпийских играх 1936 г. в Берлине участвовало 50 000 евреев?

— Нет.

— Ну как же — на гаревой дорожке! [в виде пепла].

Хотя исторически это и ошибочно: речь идет о том, что из пепла с евреев делалась красная (намек на кровь?) беговая дорожка. Анекдот содержит аллюзию на предпринятую Гитлером попытку не допустить участия атлетов-евреев в Олимпийских играх. Нацисты были обескуражены, когда фехтовальщик, наполовину еврей, получил золотую медаль (выступая за Германию), а знаменитый чернокожий бегун Джесси Оуэнс завоевал несколько медалей для команды Соединенных Штатов.

(3)

Zum Abschluss der Olympiade in München hält Hitler folgende Rede: «Ich danke dem deutschen Volk, das die herrlichen Bauten errichtete, welche diese Olympiade ermöglichten. Und ich danke dem jüdischen Volk für die Erfindung der Aschenbahn».

Во время закрытия Олимпийских игр в Мюнхене Гитлер произносит следующую речь: «Я благодарю немецкий народ, который обеспечил проведение Олимпиады, построив эти замечательные спортивные сооружения. И я благодарю еврейский народ за изобретение гаревой дорожки».

В этом анекдоте обыгрывается послевоенная проеврейская идея, согласно которой еврейское меньшинство подарило немецкому народу множество изобретений и интеллектуальных достижений, например, квантовую физику и психоанализ. «Отношение» Гитлера к этим изобретениям изображено метафорически: подразумевается, что «евреи пригодны лишь для сожжения». Более короткий вариант, записанный в Тюбингене от 14-летнего информанта, делает более ясной эту отсылку к сожжению³:

³ Мы благодарим тюбингенского фольклориста Утца Йеггле, приславшего нам этот текст.

- Wozu hat man die Juden 1936 bei der Olympiade gebraucht?
— Für die Aschenbahn und für olympische Feuer.
— Для чего были нужны евреи на Олимпийских играх 1936 года?
— Для гравейной дорожки и олимпийского огня.

Тема сожжения столь же распространена в этих анекдотах, как и тема пепла. Впрочем, по сути дела, это одно и то же.

- (4)
— Kennst du die jüdische Hitparade?
— Nein.
— Die geht so: Platz 1. „Hey, Jude“; 2. „In the Ghetto“; 3. „I’m on Fire“.
— Знаешь еврейский хит-парад?
— Нет.
— На первом месте «Hey, Jude» («Хей, Джуд»), на втором — «In the Ghetto» («В гетто»), на третьем — «I’m on Fire» («Я в огне»)⁴.

Очевидно, что этот анекдот появился недавно, поскольку песни, о которых идет речь, исполнялись «Битлз», Элвисом Пресли и другими. Вариант этого анекдота, имевший хождение в Швеции в начале 1970-х годов, выглядит следующим образом: «Какая песня занимает первое место в немецком хит-параде? — „Хей, Джуд“ в сопровождении Газового камерного хора (Gas Chamber Choir)»⁴.

- (5)
— Was ist der Unterschied zwischen einer Tonne Koks und 1000 Juden?
— Die Juden brennen länger.
— В чем разница между тонной угля и тысячей евреев?
— Евреи дольше горят.

- (6)
— Warum fahren die Juden nicht mehr so gerne nach Italien in Urlaub?
— Weil sie dann über den Brenner müssen.
— Почему евреи больше не ездят в отпуск в Италию?
— Потому что им приходится пересекать [перевал] Бреннер⁵.

Немецкое слово *brenner* обозначает горелку или топку (например, в сочетании «газовая горелка»).

В анекдотах об Освенциме обыгрываются и другие эпизоды истории Холокоста.

⁴ Мы благодарим стокгольмского фольклориста Бенгта Клинтберга, сообщившего нам все шведские тексты, цитируемые в настоящей статье. Он указал, что подобные «judevitsar» (анекдоты о евреях) были популярны в подростковой среде в начале 1970-х годов.

(7)

Ein Kind spielt mit einem Stück Kernseife. Da sagt die Oma: "Willst du wohl die Finger von Anne Frank lassen?!"

Ребенок играет с куском мыла (*Kernseife* — ядровое мыло). Бабушка кричит ему: «Убери руки от Анны Франк!»

Немцы проводили эксперименты по производству мыла из трупов евреев, что является доведенным до абсурда метафорическим стремлением превратить «грязных» евреев в средство очищения. Так же обстоит дело и с попыткой сделать Германию «Judenrein» — «очистить» ее от евреев, — что можно связать с анальной эротикой национального характера (см. [Dundes 1981]). Исполненный муки «Дневник Анны Франк» оказал сильнейшее воздействие на многих современных немцев, отказывавшихся верить утверждениям «правых», что это — подделка. Очевидно, что анекдот подразумевает: ребенок не должен играть с Анной Франк. Иными словами, мертвых следует оставить в покое. Возможно, его подтекст заключается в том, что молодое поколение не должно играть с результатами нацистского владычества — даже не смотря на то что сам цикл этих анекдотов представляет собой подобную игру.

«Конденсация» Анны Франк — человеческое тело превращается в кусок мыла — указывает на одну из главных тем подобных анекдотов, тему массовой редукции (в буквальном смысле слова) евреев. После войны немцам пришлось столкнуться со зловещей картиной Холокоста, о которой они узнавали либо из сообщений в прессе, либо благодаря принудительным экскурсиям в концлагеря. Подобные образы отсутствуют в рассматриваемых анекдотах. Скорее мы видим лишь «сконденсированного» еврея, который помещается в пепельницу или превращается в кусок мыла. В этих анекдотах чувствуется ирония, поскольку бабушка, как и большинство немцев, любит чистоту, но в данном случае приказывает ребенку *не* трогать мыло. Перед нами «чистая» бабушка, представительница нацистского поколения, которое убивало и «конденсировало» евреев и которое стремится вытеснить из сознания эту «грязную» часть истории.

(8)

Два [еврейских] ребенка сидят на коньке крыши около дымохода. Прохожий спрашивает: «Что вы там делаете? — Ждем своих родителей»⁵.

(9)

Еврей несет баллон с газом. От баллона идет трубка ко рту еврея. Прохожий спрашивает: «Что это ты делаешь? — Постепенно привыкаю».

⁵ Тексты 8, 9 и 10 были записаны непосредственно в английском переводе от доктора Веры Бенд в Берлине в апреле 1982 г. Мы благодарны ей за указание на цикл анекдотов об Освенциме в целом.

Возможно, это аллюзия на распространенную немецкую идиому, используемую, чтобы показать «незначительность» противника: *Den rauch ich in der Pfeife* («Я скурю его в своей трубке»). Так или иначе, проблема вины решается при помощи искусной проекции: евреи хотели, чтобы их травили газом; им это нравилось! Мы увидим тот же самый механизм в двух следующих текстах. Посредством подавления и проекции рассказчик анекдота и его аудитория могут избавиться от чувства вины: получается, что евреи сами хотели, чтобы с ними обращались подобным образом.

(10)

- Почему в Освенцим отправилось так много евреев?
- Проезд был бесплатным.

(11)

- Was ist der Traum eines Juden?
- Ein Fensterplatz im Hochofen.
- Что такое мечта еврея?
- Место у окна в доменной печи⁶.

Новым козлом отпущения в немецком фольклорном репертуаре стали турки. Приток турецких рабочих в Германию и другие страны Европы вызвал к жизни обширный цикл антитурецких анекдотов⁷. Можно было бы предположить, что в качестве объекта высмеивания турок заменит еврея, однако тексты показывают, что также сохраняются анекдоты о евреях. В данном контексте важно подчеркнуть, как в одном и том же анекдоте показаны евреи и турки.

(12)

- Ein Türke und ein Jude springen vom Haus. Wer ist schneller unten?
- Der Türke ist aus Scheisse, der Jude aus Asche, also ist der Türk schneller.

⁶ Этот текст был также прислан Утцом Йеггле из Тюбингена. Подобные анекдоты о печи или духовке встречаются также в Соединенных Штатах и Швеции. Вот текст, записанный в 1981 г. от юноши-еврея из Лос-Анджелеса: «В чем разница между евреем и пиццей? — Пицца не визжит, когда ее ставят в духовку». Шведский вариант этого анекдота звучит следующим образом: «В чем разница между евреем и сдобной булочкой? — Еврей визжит, когда его запикивают в печь». В другом шведском анекдоте спрашивается: «Что стало самым ужасным потрясением в жизни Гитлера? — Когда он получил счет за газ». Та же тема присутствует в английском тексте, записанном в Лидсе в 1973 г.: «Как заманить еврея в телефонную будку? — Бросить туда полпenny. — А как выманить его оттуда? — Крикнуть: „Газ!“» (см. [McCosh 1976: 227, № 723]). Краткий анализ идеи, согласно которой немецкое «стремление к самоуничтожению, возможно, обосновывается от противного, например, посредством приписывания этой тяги еврею: таким образом, это еврей жаждет смерти, а не я», см. [Rosenman 1979 (особенно с. 364–365)].

⁷ Пример обсуждения того влияния, которые оказали на Германию турецкие рабочие, см. в специальном выпуске «Der Bürger im Staat» (32 (3). September 1982), озаглавленном «Турция и турки в Германии» (с. 165–200). Несколько репрезентативных примеров антитурецких анекдотов см. в [Albrecht 1982] (здесь опубликовано лишь три текста из двух дюжины записей).

- Турок и еврей спрыгнули с крыши. Кто упадет быстрее?
- Турок — это дерьмо, еврей — это пепел. Значит, турок упадет быстрее.

В этой пародии на эксперимент Галилея с Пизанской башней турок опережает еврея, поскольку еврей уже уничтожен. Пуант в том, что туркам еще предстоит истребление. Туркам, как и многим иммигрантам до них, неизбежно приходится выполнять наиболее непрестижные, или *грязные*, работы. Изображение всего нежелательного в виде фекалий отражает более общую скатологическую тенденцию немецкой культуры. Сходное антитурецкое настроение мы находим и в следующем тексте:

(13)

Ein Deutscher, ein Türke und ein Jude stehen vor der Entbindungstation des Krankenhauses und warten darauf, ihre neugeborenen Kinder sehen zu können. Da kommt die Krankenschwester heraus und gesteht, dass sie die drei Kinder verwechselt hat und nicht mehr weiss, welches Baby zu welchem Vater gehört. Der Deutsche sagt: «Lassen Sie mich mal fünf Minuten allein mit denen». Er geht rein und kommt nach ein paar Minuten wieder heraus und verteilt mit grosser Bestimmtheit die Kinder: «Das ist deins, das gehört mir...» usw. Die Krankenschwester will unbedingt wissen, wie er das gemacht hat. Erst sagt der Deutsche: «Das kann ich nicht sagen», aber sie drängt immer weiter und so erzählt er schliesslich: «Ich bin reingegangen, habe den Arm gehoben und „Heil Hitler“ gerufen. Meiner ist sofort stramm gestanden und hat wiedergegrüsst. Der Jude hat sich in die Windeln geschissen und der Türke hat es weggeputzt».

Немец, еврей и турок сидят в приемном покое родильного дома и ждут, когда им покажут их новорожденных детей. Выходит медсестра и сообщает, что детей перепутали и неизвестно, кому они принадлежат. Немец говорит: «Пустите меня к ним на пять минут». Через пару минут он выходит и уверенно говорит: «Этот младенец твой, это — мой...» и т.д. Медсестра хочет узнать, как ему удалось различить детей. Сначала немец отвечает: «Этого я сказать не могу». Но медсестра настаивает, и в конце концов он говорит: «Я вошел, поднял руку и воскликнул „Хайль Гитлер!“». Мой сын немедленно поднял руку и ответил на приветствие. Еврей обкакал свои пеленки, а турок их выстирал».

Мотив путаницы с детьми, вероятно, отражает сохраняющееся у немцев беспокойство по поводу сохранения чистоты расы. Ни один «истинный немец» не хотел бы иметь ребенка с примесью «нечистой», например еврейской или турецкой, крови. Нежелание немца рассказывать медсестре о своем способе определения расовой принадлежности младенцев говорит о том, что он осознает непопулярность расистской идеологии. Однако, в конце концов, он все же признается, что использовал нацистское приветствие, чтобы отличить истинного немца от представителей «низших» рас. По логике анекдота еврейский младенец настолько испуган ужасным нацистским приветствием, что «делает в штаны» (в немецком фольклоре это общая метафора). Более современный поворот сюжета заключается в том, что турок — чело-

век низкого социального статуса — идентифицируется как убирающий дерьмо за «грязным» евреем.

(14)

— In KZ Dachau spielen die Türken gegen die Juden Fussball. Wer gewinnt?

— Die Juden — sie haben Heimvorteil.

— В концлагере Дахау турки с евреями играют в футбол. Кто выигрывает?

— Евреи — у них преимущество своего поля.

Конечно, показательно, что ненависть немцев к турецким рабочим выражается посредством анекдотов, где также фигурируют и евреи. Можно было бы сказать, что, когда немцы хотят ненавидеть ту или иную группу, они показывают свою ненависть в сравнении с давнишней нелюбовью к евреям. Это прямо выражается в вопросе следующего анекдота.

(15)

— Was unterscheidet die Türken von den Juden?

— Die Juden haben es schon hinter sich, die Türken haben es noch vor sich.

— В чем разница между турками и евреями?

— У евреев позади то, что у турок впереди (массовое уничтожение)⁸.

Этот анекдот свидетельствует, что немецкий антисемитизм по-прежнему жив и процветает. Похоже, что подобные тексты не свидетельствуют о раскаянии. Только упоминание о необходимости оставить в покое Анну Франк наводит на мысль об определенном сострадании миллионам жертв нацистских лагерей смерти. Незыблемость антисемитизма проявляется в анекдоте, помещающем Гитлера в преисподнюю:

(16)

Hitler hat jahrzehntelang in der Hölle geschmort, zur Busse für seine Taten. Schliesslich ist er gereinigt und kommt in den Himmel. Gott fragt ihn: «Nun, Adolf, was würdest du tun, wenn du jetzt wieder auf die Erde zurück könntest?» Hitler darauf: «Na, Juden vergasen!» Verärgert schickt Gott ihn für weitere drei Jahre in die Hölle — Als er zurückkommt, stellt Gott ihm wieder dieselbe Frage: «Was würdest du tun?» — «Juden vergasen». Wieder geht er für drei Jahre in die Hölle. Als er zurückkommt, fragt Gott das dritte Mal: «Was würdest du jetzt tun, wenn du auf die Erde zurückkönntest, Adolf?» Hitler hat sich die ganze Sache überlegt und sagt: «Ich würde schöne Autobahnen bauen...» Da fragt Gott zurück: «Und wohin würdest du die Bahnen bauen?» Hitler: «Vor allem eine, von Prag direct nach Auschwitz».

⁸ Этот текст цитируется в [Albrecht 1982: 220], кроме того, он опубликован в статье «Мы убиваем проститутку и ублюдков» (Der Spiegel. № 27. 5. Juli. 1982) как образец граффити, что указывает на широкую распространенность именно этого анекдота в современной Германии.

За все свои преступления Гитлер горел в аду десятки лет. Наконец, он искупил свою вину и попал на небеса. Бог спрашивает его: «Что бы ты сделал, Адольф, если бы мог вернуться на Землю?» Гитлер отвечает: «Я бы отправил евреев в газовые камеры». Разгневавшись, Бог отправляет его обратно в ад еще на три года. Когда Гитлер возвращается на небо, Бог снова спрашивает его: «Так что бы ты сделал?» Но Гитлер отвечает: «Я бы отправил евреев в газовые камеры». Его снова отправляют на три года в ад. Когда он возвращается, Бог вопрошает в третий раз: «Что бы ты сделал, если бы мог вернуться на Землю?» Гитлер все хорошенько обдумал и отвечает: «Я бы построил замечательные шоссе (дороги)». Бог спрашивает: «А куда бы вели эти дороги?». Гитлер: «Прежде всего из Праги прямо в Освенцим».

Этот анекдот рассказал водитель туристического автобуса в Баварии, чтобы развлечь своих пассажиров. В основе этого анекдота широко распространенный довод, согласно которому Гитлер совершал и правильные поступки: например, он построил хорошие шоссе (что, конечно, важно для профессионального водителя автобуса!). На самом деле дороги строились в основном для того, чтобы облегчить транспортировку немецкой военной техники. Анекдот также показывает непоколебимость антисемитизма Гитлера (а возможно, и немецкого антисемитизма в целом): на него не могут воздействовать даже ужасы ада. Ведь Холокост тоже был адом, и этот ад не уничтожил всех признаков антисемитизма в современной Германии. Заслуживает внимания сама предпосылка исходной части анекдота: Гитлер достаточно страдал в аду, чтобы искупить свою вину и получить разрешение на вход в рай. Вопрос в том, есть ли на свете достаточное возмездие, которое позволило бы Гитлеру попасть на небеса. Конечно, анекдот ясно показывает, что пребывание в аду совершенно не повлияло на Гитлера: он остался таким же махровым антисемитом, каким был при жизни. Возможно, это хороший знак для современной Германии, поскольку речь идет об осознании злой природы антисемитизма. С другой стороны, само существование цикла анекдотов об Освенциме может и не быть значимым признаком формирования более здорового отношения к евреям. Есть что-то тревожное, когда понимаешь, что такая идиома, как *bis zur Vergassung* («быть в газовой камере, быть отравленным газом»), широко распространена в современной Германии и обозначает, что некто доводит то или иное дело до абсурда или полной бессмыслицы⁹.

С евреями в Германии обращались не как с людьми, а как с отвратительной проблемой, которую нужно решить либо ликвидировать.

⁹ Мы благодарим антрополога Ули Линке, напомнившего нам о широкой распространенности этой метафоры. Фольклорист Лютиц Рёрих утверждает, что эта идиома старше нацизма и Освенцима и изначально происходит из языка химиков и физиков (см. [Rörich 1977: 1108]). Относительно антисемитского подтекста этого выражения см. [Schütt 1981: 25]. Более общее исследование антисемитизма в современной Германии см. также [Silbermann 1982].

Анекдоты также обладают дегуманизирующим эффектом и могут быть использованы для превращения серьезной проблемы в шутку. Освенцим остается на совести современной Германии, и несомненно, что именно поэтому анекдоты о нем существуют и находятся в обращении. Не так-то просто не придавать значения Освенциму и происходившему там извращению человеческих норм. По крайней мере цикл анекдотов об Освенциме показывает, что немцы или хотя бы часть из них признают: трагедия Освенцима была на самом деле. Многие годы во время и после войны бесчисленные «хорошие» немцы утверждали, что либо они ничего не знают об ужасах лагерей смерти, либо ничего подобного не было вообще и все это фальсификации, сфабрикованные пропагандой союзников. В этом контексте такие анекдоты могут по крайней мере рассматриваться как признание, что ужасы лагерей смерти являются реальностью, с которой приходится иметь дело. Но она столь страшна, столь жутка, столь ужасна, что с ней трудно смириться. Конечно, это еще одна причина, по которой рассказываются подобные анекдоты. Они позволяют рассказчику и его аудитории признать, что Освенцим — это часть немецкой истории: по иронии судьбы немецкий аналог названия Освенцим — Auschwitz — включает *Au* («возглас боли»), *schwitz* («сладкий») и *Witz* («шутка»). Хотя признание исторической реальности Освенцима, вероятно, можно считать здоровым знаком для немцев, в то же время печально сознавать, что признание этой ужасной реальности не положило конец многолетней истории немецкого антисемитизма.

Трудно сказать с уверенностью, насколько давно и как широко распространены в Германии подобные анекдоты об Освенциме. Мы можем засвидетельствовать, что их нелегко собирать; немецкие фольклористы не сообщали об этих текстах до последнего времени. Однако на существование таких анекдотов в течение определенного периода указывает обличительное двустигийе из опубликованного в 1966 г. стихотворения Ульриха Отто Бергера «Освенцим» (см. [Hamm 1966: 263])¹⁰:

Der Volksmund weiss heute zu erzählen
mehr als einen Witz über Auschwitz.

Народная молва может сегодня поведать
не один анекдот об Освенциме.

Даже если в современных анекдотах идет речь о турках, Освенцим может фигурировать в них в качестве метафоры тотального уничтожения.

(17)

Ein mit Türken vollbesetzter Zug fährt in Istanbul ab — und kommt in Frankfurt leer an. Warum?

— Er fuhr über Auschwitz.

¹⁰ Мы благодарим профессора Вольфганга Мидера из университета Вермонта, указавшего нам на это поэтическое упоминание анекдотов об Освенциме.

Поезд, набитый турками, выезжает из Стамбула и приезжает во Франкфурт пустой. Почему?

— Его путь лежал через Освенцим¹¹.

Пока рассказываются подобные анекдоты, зло Освенцима будет присутствовать в сознании немцев. Эти тексты могут показаться мрачным и неадекватным мемориалом для всех тех несчастных, кто погиб в Освенциме. Однако, имея в виду, что комедия и трагедия суть две стороны медали, мы, вероятно, получаем возможность понять, почему некоторые современные немцы нуждаются в юморе, пускай и «черном», чтобы справиться с невообразимыми и невероятными ужасами, которые действительно происходили в Освенциме.

Комментарии

ⁱ В оригинале — *Auschwitz Jokes*, что можно перевести и как Анекдоты/Шутки Освенцима, и как Анекдоты/Шутки об Освенциме. Обращаем внимание на то, что в русскоязычной традиции существуют «Концлагерные шутки» (одна из разновидностей черного юмора), в составе которых встречаются тексты, совпадающие с приводимыми Дандесом. Советские аналоги см. в статье С.Б. Борисова «История черного юмора в России» (История советского анекдота: Материалы и исследования) (в печ.).

ⁱⁱ Пер. по: *Dundes A., Hauschild T. Auschwitz Jokes* // *WF*. 1983. 42: 249–260.

ⁱⁱⁱ Книга Терренса Денпе (*Des Pres T. The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*. N.Y., 1976) является классической работой по истории Холокоста. Она основана на многочисленных интервью с людьми, выжившими в нацистских лагерях смерти.

^{iv} «Hey, Jude» — песня «Битлз», написанная Полом Маккартни в 1968 г. и обращенная к сыну Джона Леннона Джулиану. В анекдоте обыгрывается омонимия английского *Jude* (Джуд) и немецкого *Jude* («еврей»). «In the Ghetto» — песня, написанная Маком Дэвисом для Элвиса Пресли в 1969 г. «I'm on Fire» — песня Брюса Спрингстина.

^v Бреннер — перевал в Альпах на границе Австрии и Италии. Через него проходят железная дорога и автомагистраль, соединяющие Южную Германию и Тироль с Северной Италией.

¹¹ Этот текст опубликован в [Albrecht 1982].

В шести дюймах от президентского креслаⁱ: общественное мнение в анекдотах о Гэри Хартеⁱⁱ

Политические анекдотыⁱⁱⁱ встречаются в устной традиции Соединенных Штатов сравнительно редко по сравнению с их буйным ростом в Советском Союзе и по всей Восточной Европе [Banc, Dundes 1986]^{iv}. Отчасти это объясняется тем, что в Америке существует сравнительная свобода слова. Чтобы выразить озабоченность или недовольство местной, внутренней или международной политикой, граждане США имеют возможность писать письма в газеты или звонить на радиостанции во время прямого эфира. Политические мнения могут быть высказаны во время общественных дискуссий без малейшего опасения, что это вызовет репрессии со стороны лиц, облеченных политической властью. Между тем политические анекдоты принадлежат к специфической разновидности фольклора, которая имеет особенность давать пышную поросль в тех частях земного шара, где существуют тоталитарные режимы и жесткая цензура. Связь между этими явлениями, по-видимому, обратно пропорциональная: чем жестче репрессии власти, тем больше политических анекдотов^v.

Следует также помнить, что темы, табуированные тем или иным обществом, зачастую выходят на первый план в фольклоре этого же общества^{vi}. Это поможет нам прояснить природу тех политических анекдотов, которые все же присутствуют в устной традиции США. Основные лингвистические табу американского общества связаны с сексуальной тематикой. И хотя в последнее время разнообразные четырехбуквенные слова стали использоваться более интенсивно, большинство из них не допускается ни на страницы серьезных газет, ни на коммерческие радио- и телестанции (в отличие от кабельного телевидения, где, напротив, считается допустимой практически любая непристойность). Одним из последних еще держащихся в Америке табу остаются темы *cunnilingus* и *fellatio* — в английском языке, по утверждению Легмана [Legman 1975: 549], орально-генитальный секс находится под безусловным запретом, и нельзя отрицать, что даже кабельное телевидение избегает или вовсе не позволяет себе подобных

аллюзий. Именно поэтому анекдоты на эту тему остаются прерогативой устной традиции, не поддающейся цензуре.

Соотношение между бесцензурным фольклорным творчеством и проходящими цензуру средствами массовой информации (пресса, радио, телевидение, кино) может меняться. По мере того как табуированные ранее темы становятся менее болезненными или шокирующими, они постепенно начинают открыто обсуждаться средствами массовой информации. Это позволяет предположить, что тематический круг устного фольклора будет, по всей видимости, сужаться. Однако можно быть уверенным, что пока есть темы, которые для большинства членов того или иного общества действительно являются табу, будет существовать и бесцензурная устная традиция, заполняющая образовывающиеся пустоты. Устный фольклор можно рассматривать как наиболее точный барометр общественного мнения по самым разным вопросам, включая и некоторые политические темы.

Прежде чем обратиться к циклу анекдотов о Гэри Харте 1987–1988 гг., необходимо упомянуть еще одно обстоятельство. Бесцензурные анекдоты остаются достоянием устной традиции *в силу* непристойности содержания, недопустимого для средств массовой информации, что делает практически невозможным публикацию подобных материалов. Отчасти одни и те же причины способствуют широкому устному распространению анекдотов и препятствуют их появлению в печатном виде. В любом случае перевод устной традиции в печатную форму — непростая задача, даже если оставить в стороне проблему непристойностей. Устная стилистика отличается от письменной: истории фольклористики известен целый ряд не слишком удачных попыток сохранить устную стилистику при публикации фольклорных материалов. Как правило, издатели и редакторы не могут уйти от искушения сделать исправления и купюры, чтобы издание оказалось «приемлемым» с точки зрения широкой публики. Добровольное цензурирование характерно и для научных издательств, которые, кстати, нередко проявляют больше ханжества, нежели среднетиражные периодические издания. Эта самоцензура университетских издательств и журналов в какой-то мере объясняется страхом лишиться финансовой поддержки, если кто-то из университетских чиновников или выпускников-пожертвователей почувствует себя оскорбленным. В нашем случае анализ анекдотов о Гэри Харте немыслим без цитирования некоторых типичных примеров этого устного жанра.

Какую роль сыграли средства массовой информации в политическом провале Гэри Харта — явились ли они его причиной или лишь орудием, — вопрос спорный [Judis 1987]. И состоит он в том, охотилась ли пресса за Хартом, установив круглосуточное дежурство репортеров вокруг его резиденций, или же просто исполняла свою обязанность информировать о всех важных публичных и частных

действиях видных политиков. В воскресенье 3 мая 1987 г. газета «Майами геральд» опубликовала материал о Гэри Харте, сенаторе от штата Колорадо, имевшем все шансы быть выдвинутым кандидатом на пост президента на съезде демократической партии в 1988 г. Согласно этой публикации, сенатор Харт встречался с 29-летней блондинкой Донной Райс, бывшей актрисой и моделью. Когда женому Харту были предъявлены соответствующие снимки, то ему пришлось признать, что однажды ночью он вместе с Донной Райс прокатился на корабле с неправдоподобным, но удивительно уместным названием «Дуракаваляние» из Майами в Бimini.

До сих пор не ясно, обвинение в супружеской измене или неловкие, несообразные и довольно надменные попытки Харта отрицать свою связь с Донной Райс положили конец его президентским амбициям. В любом случае это сочетание политики и секса не оставило равнодушной американскую публику. Уже через несколько часов после появления материала в воскресном номере «Майами геральд» появились циклы анекдотов о Гэри Харте, которые разошлись по всей стране в рекордно короткое время и число которых продолжало пополняться на протяжении последующих месяцев^{vii}. Эти анекдоты не всегда отличались хорошим качеством — если субъективная эстетическая оценка тут уместна: многие из них были незамысловатыми каламбурами по поводу “rice”/«риса», что отнюдь не мешало их смачному изложению.

Информируя о свидании или о связи Гэри Харта с Донной Райс, пресса не писала, да и не могла писать ни о каких конкретных деталях их сексуальных отношений. Никто, в сущности, не мог засвидетельствовать их реальное существование, помимо двух непосредственных участников. Однако публика легко заполнила этот пробел, придумывая и пересказывая бесчисленные анекдоты на эту тему, большая часть которых обыгрывала имя Райс (Rice). По-видимому, эта намеренная путаница еды и секса и объясняет появление основного корпуса анекдотов о Гэри Харте. Как справедливо отметил фольклорист Эллиот Оринг, анекдоты черпают вдохновение именно в той области, которая вызывает общественное любопытство, не удовлетворяемое средствами массовой информации [Oring 1987: 283].

К 10 мая 1987 г., через неделю после газетной публикации, можно было слышать следующие анекдоты:

What's Gary Hart's favorite dish? Rice pilaf [peel off].

Какое любимое кушанье Гэри Харта? Рисовый плов/Раздетая Райс^{viii}.

First we had Watergate, then Irangate, and now we've got Tailgate^{ix}.

В то же время появились и некоторые анекдоты на тему fellatio:

What do Donna Rice and Christa McAuliffe have in common?

They both went down on the Challenger.

Что общего у Донны Райс и Кристи Маколиф*?
Обе рухнули вместе с «Челленджером»/претендентом^{xi}.

Заметим по ходу дела, что трагедия «Челленджера» вызвала к жизни собственный цикл анекдотов из области «тошнотворного» юмора (см. в том числе [Simons 1986; Smyth 1986; Oring 1987]).

When Hart was asked by the reporters, "Did you commit adultery?" his answer was: "Do blow-jobs count?"

Когда репортеры спросили Харта: «Вы совершили супружескую измену?», он ответил: «Разве минет считается?»

Другой распространенный анекдот:

Что общего между Гэри Хартом и населением Китая? Все они ели рис/имели Райс в прошлое воскресенье (на прошлой неделе).

Знаете, что значит "Hart"? *Had Any Rice Today?*
(шуточная расшифровка фамилии «Харт» как «ты сегодня ел рис/имел Райс?»)

Слыхали о диете Гэри Харта? Ешь рис три раза в день и теряешь всё^{xii}.

В некоторых анекдотах обыгрывалась и фамилия основного кандидата от республиканской партии, вице-президента Джорджа Буша.

Hart's aids told him afterward: "We said Bush was the opposition, not the goal."

Помощники Харта ему после говорили: «Мы же говорили, что Буш/кустик — преграда, а не цель».

Этот анекдот в несколько ином варианте циркулировал уже 11 мая 1987 г.:

Gary Hart was told to pursue (lick) Bush. He just misunderstood.

Гэри Харту было сказано не отставать (не отрываться) от Буша/искать (лизать) кустик. Он просто недопонял.

Некоторые анекдоты были построены на достаточно сложной игре слов:

When Donna Rice was asked who her favorite candidate was, she replied, "My heart belongs to Bush, but my bush belongs to Hart."

Когда Донну Райс спросили, кого из кандидатов она предпочитает, она ответила: «Мое сердце (heart близко по звучанию к Hart) отдано Бушу, но мой кустик принадлежит Харту».

В силу, может быть, не столь уж странного совпадения одновременно с историей вокруг Гэри Харта разыгрался еще один сексуальный скандал, имевший общенациональный резонанс. На сей раз секс оказался смешан не с политикой, а с религией, а итогом этого скандала

стал довольно скромный цикл анекдотов. Телевизионный проповедник Джим Беккер, занимавшийся телевизионной сетью PTL (= Praise the Lord, т.е. Хвала Господу), несколькими годами ранее вступил в связь с молоденькой секретаршей Джессикой Хаан, и история получила огласку примерно в то же время, что и скандал с Гэри Хартом. Вот один из анекдотов-акронимов на эту тему: «Что означает PTL? Поделись награбленным или Заплати даме» (Pass the Loot or Pay the Lady) — речь идет о немалых деньгах, которые, как утверждалось, Беккер заплатил Хаан за молчание. Неудивительно, что иногда анекдоты о PTL и Гэри Харте имеют тенденцию объединяться:

Did you hear that Jim Bakker and Gary Hart are founding a new university in Utah? They're calling it 'Frig-em Young'.

Слыхали, Джим Беккер и Гэри Харт собираются открыть новый университет в штате Юта? Они назовут его «Фригем Янг»^{xiii}.

Можно отметить и связь анекдотов о Гэри Харте с более ранним скандалом вокруг несчастного случая на острове Чаппакуиддик (Массачусеттс) в 1969 г., в котором был замешан сенатор Тед Кеннеди. Тогда бесповоротно завершились его президентские планы, поскольку в результате автомобильной аварии погибла ехавшая с ним юная Мэри Джо Копекн. Общественность, включая и тех, кто ценил политические взгляды Кеннеди и его выдающуюся законодательную деятельность в сенате, не смогла простить ему этой гибели. Вот типичный анекдот на эту тему:

Сенатор Кеннеди и Мэри Джо Копекн едут в машине, она безуспешно пытается заставить его выслушать себя: «Тед, мы должны поговорить». — «Потом, потом», — отвечает он. — «Но Тед, это действительно важно». — «Позже, позже», — огрызается он. «Тед, а если я беременна?» — «Сейчас переедем мост, тогда посмотрим» (во время аварии на острове Чаппакуиддик машина, за рулем которой был сенатор Кеннеди, упала с невысокого моста).

Чаще всего в анекдотах Гэри Харт связывается с Кеннеди по линии отношений с женщинами:

О чем больше всего сожалеет Гэри Харт? Надо было попросить Теда Кеннеди подкинуть Донну Райс до аэропорта.

Но есть и более изобретательные способы связать Гэри Харта с историей Теда Кеннеди, как, например, в следующем анекдоте, где обыгрываются имена партнеров некой юридической фирмы:

Did you hear about the new law firm: Richard Nixon, Gary Hart, and Ted Kennedy? It's called "Trick-em, Dick-em, and Dunk-em."

Слыхали о новой юридической фирме Ричарда Никсона, Гэри Харта и Теда Кеннеди? Она называется «Обмани, поимей, замочи».

Это обновленная версия более раннего анекдота, который циркулировал вскоре после несчастного случая на острове Чаппакуиддик:

Какая юридическая фирма представляла интересы Теда Кеннеди в деле об аварии на Чаппакуиддике?

“Winer, Diner, Dicker and Dunker” («Выпивоха, чревоугодник, трахальщик, мочильщик»)^{xiv}.

Последнее в высшей степени существенно. Любой цикл политических анекдотов неизбежно включает в себя подновленные версии уже известных текстов. Их существование не всегда можно документально подтвердить, поскольку записывают их редко и с искажениями, что в какой-то мере объясняется уже упоминавшимися трудностями печатного фиксирования устных непристойностей. К примеру, во время президентской кампании 1960 г., в которой участвовали Джон Ф. Кеннеди и Ричард М. Никсон, был зафиксирован следующий анекдот [Dundes 1963b]:

Госпожа Никсон беседует с госпожой Кеннеди. Госпожа Никсон хвастается: «Знаешь, Джеки, вчера я спала с будущим президентом Соединенных Штатов». Госпожа Кеннеди отвечает: «Этот Джек на все готов ради голосов избирателей».

Учитывая все то, что стало затем известно о слабости президента Кеннеди по части женского пола, этот анекдот не потерял своей остроты. Однако, по некоторым свидетельствам, веком раньше этот же анекдот рассказывал президент Линкольн в связи с местными выборами в Иллинойсе [Dorson 1972: 122], и, скорее всего, этот анекдот еще старше.

Безусловно, публике в целом нет дела до возраста анекдота, коль скоро он подходит для настоящего момента. Обновленные варианты старых анекдотов в этом смысле ничуть не хуже, если не лучше, новых. Возьмем, к примеру, анекдот о президенте Никсоне, который рассказывали в начале 1970-х годов:

Однажды зимним утром президент Никсон просыпается, выглядывает в окно и с ужасом видит, что на снегу перед Белым домом написано: “Fuck you, Tricky Dick!” («Пошел на хер, Дик-обманщик!»). В ярости он вызывает руководителей ФБР, ЦРУ и других ведомств. «Это чудовищное оскорбление, и я хочу, чтобы по этому поводу были немедленно приняты меры. Узнайте, кто это сделал». Через пару дней главы ФБР и ЦРУ докладывают: «У нас есть хорошая новость и плохая новость». — «Давайте хорошую новость», — говорит президент. — «Хорошая новость то, что благодаря сложным анализам мочи, проведенным в наших лабораториях, мы установили, что мочился на снег Генри Киссинджер». — «Какая же плохая новость?» — «Надпись сделана почерком Пат»^{xv} (ср. [Preston 1975: 240–241]).

Но, как выясняется, этот сюжет весьма популярен у озарков^{xvi} и восходит по крайней мере к 1885 г. (его название вынесено в заголо-

вок сборника В. Рэндольфа "Pissing in the Snow & Other Ozark Folktales").

В редких случаях, когда наука располагает необходимыми документальными свидетельствами, возраст отдельных политических анекдотов может поражать воображение. Возьмем, к примеру, румынский политический анекдот, записанный в начале 1980-х годов [Banc, Dundes 1986: 33]:

Взмыленный человек бежит по улице Бухареста. Его останавливает знакомый:

— Ты чего несешься?

— Разве ты не знаешь? Они решили провести отстрел всех верблюдов.

— Но ты-то не верблюд!

— Да, но эти люди сначала стреляют, а потом смотрят, верблюд ты или нет.

В Египте во время правления Насера имел хождение следующий вариант [Kishtainy 1985: 174]:

Волк видит шакала, который со всех ног мчится к суданской границе.

— Дорогой друг, почему ты так спешишь?

— У них плохо с мясом, и они решили произвести отстрел буйволов.

— Но ведь ты не буйвол.

— Да, но пока я смогу убедить солдат, что я не буйвол, моя шкура уже окажется на сыромятне.

Эти и другие варианты данного анекдота, записанные в XX в., не содержат указаний на его весьма почтенный возраст. Однако есть персидский текст XIII в., в котором в роли беглеца выступает лис. Когда его спрашивают о причинах спешки, он объясняет, что всех верблюдов обращают в рабство. Когда вопрошающий замечает, что лис не имеет ничего общего с верблюдом, тот отвечает: «Молчи, ибо ежели злоумышленник из недобрых побуждений скажет: „Это верблюд“ и я буду схвачен, то кто станет волноваться о моем освобождении и прикажет рассмотреть мой случай?» В еще более раннем персидском тексте, восходящем к XII в., лис бежит, поскольку король приказал отловить всех ослов и заставить их работать [Omidisalar 1987: 122]. Между приведенными вариантами существуют некоторые расхождения, однако очевидно, что они тесно связаны и восходят к единому сюжетному корню.

Последний пример позволяет сделать вывод, что некоторые политические анекдоты имеют достаточно общий характер и не столь зависят от частных обстоятельств, что дает им возможность переходить из одной культуры в другую. Действительно, немало идентичных анекдотов о диктаторах рассказывается в самых разных культурных контекстах как левого, так и правого толка [Hirche 1964]. В случае Гэри Харта большинство анекдотов слишком тесно связаны с конкретными деталями, поэтому их трудно отнести к другим политическим

деятелям. Как уже говорилось, они во многом построены на каламбурном обыгрывании фамилий «Харт» и «Райс». По мере того как цикл утрачивает актуальность, многие анекдоты забываются. (Еще один аргумент в пользу необходимости их письменной регистрации.) Трудно представить, что следующий анекдот о Гэри Харте может быть отнесен на еще чей-то счет:

Гэри Харт и его супруга решили еще раз сыграть свадьбу и возобновить брачные обеты, только на сей раз обойтись без риса/Райс.

Речь идет об обычае осыпать рисом новобрачных, что очевидным образом равноценно пожеланию плодovitости (рис = семья). Поскольку данный анекдот построен на игре с фамилией «Райс», то его повторное использование маловероятно. А вот такие анекдоты, как:

Чем Гэри Харт и его супруга занимаются после секса? Говорят друг с другом по телефону

или:

Чем занимается Гэри Харт после секса? Звонит жене, —

вполне могут пойти в дело, если опять возникнет подходящая ситуация. Это относится и к каламбурам со словом «эрекция»:

Did you hear Gary Hart's latest slogan? Have an erection, lose an election.

Слыхал о новом девизе Гэри Харта? Испытай эрекцию, проиграй элекцию (выборы).

What did Gary Hart say to Donna Rice? "I told you to lick my erection, not wreck my election."

Что сказал Гэри Харт Донне Райс? «Тебе было сказано облизать мою эрекцию, а не топить мою элекцию (выборы)».

При наличии сходных обстоятельств эти тексты теоретически могут быть снова использованы в будущем. Однако гораздо проще показать, как старые анекдоты были приспособлены к случаю Гэри Харта, чем рассуждать о том, как вдохновленные этой историей новые анекдоты могут быть использованы в каком-то неопределенном будущем. Вот, к примеру, обновленная версия давнего анекдота:

Президент и госпожа Рейган, президент и госпожа Картер, Ричард Никсон и Гэри Харт летят на самолете. Во время полета происходит авария, а в самолете всего два парашюта. Кому они должны быть отданы? Президент Рейган говорит: «Я — президент, а Нэнси — первая леди, парашюты должны быть предоставлены нам». Джимми Картер, который всегда остается джентльменом, говорит: «Давайте отдадим их женщинам». Никсон говорит: «Е... женщин!», а Гэри Харт: «А успеем?»

В другом варианте этого анекдота упоминается еще один пассажир, сенатор Джозеф Байден от штата Делавэр, который сразу после реплики Гэри Харта повторяет: «А успеем?» Чтобы оценить этот повтор, следует помнить, что в 1988 г. президентская кампания самого Байдена потерпела крушение, когда были обнародованы документальные свидетельства того, что он без каких-либо оговорок использовал фрагменты речей других политических деятелей, в том числе и одного из лидеров британских лейбористов. Повтор реплики Харта является тем самым фольклорным комментарием по поводу плагиаторских наклонностей Байдена. В еще одной версии этого же анекдота заключительное слово отдано Майклу Дукакису, который говорит: «Слышали, что сказал Байден?» — дело в том, что изначально именно один из членов команды Дукакиса привлек внимание прессы и широкой публики к плагиаторству Байдена. Другой анекдот о Байдене: «Слыхали, Джо Байден пишет свою автобиографию. Она будет называться „Яккока“» (отсылка к автобиографии одного из директоров компании «Крайслер» Ли Яккока, ставшей бестселлером). Все эти анекдоты слишком связаны с сиюминутными политическими событиями, поэтому весьма маловероятно, что они будут передаваться от поколения к поколению и кардинально изменяться. Пример цикла о Гэри Харте показывает, что большая часть политических анекдотов является однодневками и, позабавив публику, исчезнет. Кто может сказать, сколько на протяжении веков появилось и исчезло разнообразных циклов политических анекдотов, которые никому не приходило в голову записывать для потомства.

Напротив, анекдот о парашютах будет, несомненно, использован в будущем и приспособлен к неведомым нам еще политикам. Это вполне стандартный международный сюжет: иногда вместо самолета в нем фигурирует тонущий корабль с ограниченным числом спасательных средств [Dundes 1987: 101]. К примеру, на исходе правления Маркоса на Филиппинах в Соединенных Штатах был зафиксирован следующий вариант:

Рейган, Горбачев и Маркос летят на самолете. Мотор начинает барахлить, а в кабине только один парашют. Рейган говорит: «Я — глава свободного мира, поэтому парашют должен быть отдан мне». Горбачев говорит: «Я — глава всего остального мира, поэтому парашют должен быть отдан мне». Маркос говорит: «Давайте решим проблему честным демократическим путем. Устроим тайное голосование». Они так и делают. Результаты голосования: Рейган — 1 голос, Горбачев — 1, Маркос — 14.

Несмотря на многочисленность исторических трудов, посвященных тем или иным политическим событиям, в них редко можно найти подробный разбор релевантных для рассматриваемого периода анекдотов. Стоит пролистать разнообразные антологии политического юмора и сравнить их содержание с приведенными в данной статье

примерами, чтобы убедиться в полном отсутствии в этих сборниках непристойных политических анекдотов (см. [Dudden 1962; Lewis 1964; Schutz 1977; Larsen 1980; Gardner 1986]). Однако весьма вероятно, что в случае Гэри Харта именно поток анекдотов о нем способствовал безоговорочному завершению его политической карьеры. Когда в 1988 г. Гэри Харт, при поддержке своей верной и терпеливой супруги Ли, попытался все-таки включиться в президентскую гонку, провозгласив: «Пусть народ решает сам!», народ, очевидно, уже принял решение, которое отчасти воплотилось в разобранном здесь цикле анекдотов. Бывший лидер не добился успеха и во время выдвижения кандидатов получил ничтожно малый процент голосов. Единственное, что ему удалось, так это актуализировать уже существовавший цикл анекдотов.

Как и прежде, появилось огромное число каламбуров с именами «Райс» и «Харт»:

And who said Rice wasn't good for the Hart?

Кто сказал, что Райс/рис не на пользу Харту/сердцу?

Have you heard? The Surgeon General has determined that rice causes heart burn.

Слыхали, минздрав установил, что рис вызывает изжогу / что Харт погорел из-за Райс.

Но не меньшее количество анекдотов связано с интересом Харта к женщинам:

Why does Gary Hart not want to talk about politics? He wants to skirt the issues.

Почему Гэри Харт не хочет говорить о политике? Он хочет обойти острые вопросы / заворачивать подошвы.

Gary Hart says that he loves this country only he going to do it one citizen at a time.

Гэри Харт говорит, что любит эту страну, но только по одной гражданке за раз.

Еще более убийственно звучат названия книг, будто бы написанных Хартом:

Have you heard about Gary Hart's new book? It's called "69 Ways to Eat Rice."

Слыхали о новой книге Гэри Харта? Она называется «69 способов есть рис/Райс»^{xvii}.

В данном случае *cunnilingus* и *fellatio* совмещаются в одном анекдоте. Большой популярностью также пользуется следующее издание:

What's the title of Gary Hart's new book? "Six Inches from the Presidency (White House)."

Как называется новая книга Гэри Харта? «В шести дюймах»^{xviii} от президентского кресла (Белый дом)».

Некоторым читателям может показаться, что в этих анекдотах народ слишком жестоко обошелся с Гэри Хартом, другие же, напротив, будут считать, что он получил по заслугам. Как бы то ни было, не вызывает сомнения то, что политическое будущее Гэри Харта во многом оказалось определено лавиной этих анекдотов, обрушившейся в тот момент, когда его предполагаемые сексуальные похождения были обнародованы в прессе. Напомним, что эти анекдоты не исходили ни из лагерей его соперников, ни, насколько можно судить, из-под пера профессиональных юмористов. (В монологах Джонни Карсона в вечерней телевизионной программе *Tonight Show* не услышишь шуток по поводу *cunnilingus* и *fellatio*!) Эти анекдоты имеют народное происхождение и распространение, они передаются из уст в уста в обход газет, журналов или радио. Независимо от степени объективности они представляют собой незаменимый источник информации о политической жизни и эпохе Гэри Харта с точки зрения общественного мнения.

Представленный в данной статье цикл анекдотов еще раз свидетельствует о том, что трагедия нередко оборачивается комедией. Личная драма Гэри Харта (ответственность за которую, заметим в скобках, лежит на нем и которая отнюдь не была неизбежна) оказалась, скорее всего, болезненна для него самого, его семьи и сторонников, однако она послужила толчком для создания пусть недолговечного, но весьма продуктивного цикла анекдотов, повеселившего немало людей. Возможно, из-за этих анекдотов Гэри Харт никогда не будет иметь серьезного политического влияния в Соединенных Штатах. Сочетание секса и политики оказалось слишком соблазнительным для американского общества. Формула, как известно, проверена временем. Как тут не вспомнить английскую учительницу, которая объясняла ученикам, что в хорошем рассказе должны присутствовать религия, высший свет, секс и тайна. Спустя несколько минут один мальчик поднял руку и сказал, что закончил сочинение. Учительница удивилась, как за такое короткое время можно написать рассказ, и попросила мальчика прочесть его вслух: «Боже мой, — сказала герцогиня, — я беременна! Но от кого?» Что касается анекдотов о Гэри Харте, то тут почти нет тайн и уж тем более религии. Очевидно, что сочетание политической известности и секса оказалось вполне достаточно для того, чтобы выбить из седла одного из лидеров президентской гонки. В шести дюймах от президентского кресла? С тем же успехом можно было промахнуться на милю!

Комментарии

¹ В качестве примера, содержащего ту же сексуальную коннотацию, можно привести старый русский анекдот: «Когда в России строили первую железную дорогу, инженеры обратились с вопросом к Николаю I, насколько больше должно быть расстояние между рельсами, чем в Европе. Николай ответил: „На хер!“ С тех пор это расстояние примерно на 20 см шире, чем в Европе».

ⁱⁱ Пер. по: *Dundes A. Six Inches from the Presidency: Gary Hart Jokes as Public Opinion* // *WF*. 1989. 48: 43–51.

ⁱⁱⁱ Следует отметить, что в русской традиции различаются *шутка* как речевой жанр и *анекдот* как жанр фольклорный; для англоязычных исследований такое разделение не характерно — во всех статьях Дандеса используется термин *joke* («шутка»/«анекдот»).

^{iv} Дандес высказывает типичную для американских фольклористов точку зрения, что советский политический юмор, как, кстати, и политический юмор вообще, представляет собой тотальный протест против официальной идеологии. Существование политического анекдота объясняется запретом на любые формы юмора, представляющие государственный строй и жизнь Советского Союза в смешном и «низком» виде. Именно по этим причинам политический анекдот в Советском Союзе стал объектом пристального внимания советологов (см. обзоры: *Архипова А.С.* Анекдот в зарубежных исследованиях XX века // *Живая старина*. 2001, № 4. С. 30–31; *Иванова Т.Г.* Советский анекдот в США // *Живая старина*. 1995, № 1. С. 57).

^v Это, видимо, все же не совсем точно. Между репрессиями и политическим юмором нет прямой зависимости: достаточно вспомнить, что расцвет политического анекдота в Советском Союзе пришелся на 60-е — начало 70-х годов, когда, наоборот, политический климат смягчился.

^{vi} Здесь и далее читатель будет сталкиваться с принятым в американской фольклористике постфрейдистским представлением о том, что в фольклоре, с одной стороны, напрямую отражаются социальные, сексуальные и другие табу, накладываемые обществом, а с другой — латентная агрессия самого общества, направленная на объект высмеивания. Подобная интерпретация позволяет выделять внетекстовые стереотипные представления, ключевые для данной культуры. И на первом месте по актуализации культурных символов среди фольклорных жанров оказывается анекдот — именно этим можно объяснить столь пристальное к нему внимание: американские фольклористы воспринимают анекдот как способ выражения скрытого протеста (в обход цензора почти в прямом смысле) или скрытой агрессии одной социальной группы по отношению к другой. Другим общим местом в изучении анекдота на Западе стало использование анекдотов в качестве источника для реконструкции представлений социальных групп, в которых эти тексты бытуют, поэтому и для Дандеса, и для других исследователей характерно буквальное отождествление точки зрения, выраженной в самом тексте анекдота, с точкой зрения его рассказчика (а также социальной группы, к которой принадлежит рассказчик). Например, для данной статьи в конкретной ситуации воспроизведения сексуальной шутки о Гэри Харте внутренняя точка зрения, выраженная в анекдоте, должна совпадать с точкой зрения самого рассказчика и создавать общественное мнение.

^{vii} Совсем недавно другой скандал — вокруг Билла Клинтона и Моники Левински — тоже вызвал к жизни большое количество шуток — и американских, и русских:

Приходит к Ельцину Мизулина и говорит:

— Борис Николаевич, мы решили объявить вам импичмент.

Тот встает, расстегивает ширинку и говорит:

— Ну, что ж. Вы знаете, с чего в цивилизованных странах начинается импичмент?

В Москву по приглашению Зюганова приезжает Моника Левински делать Ельцину импичмент.

^{viii} Здесь и далее в этих статьях в случае неперевода шуток на русский язык даются английский оригинал и подстрочный перевод.

^{ix} После скандала вокруг президента Никсона, который называли Уотергейт (Watergate), журналисты часто называют очередной президентский скандал словом, кончающимся на суффикс -gate. Поскольку скандал с Гэри Хартом был секс-скандалом, этот анекдот предлагает название Tailgate (слово tail имеет в американском сленге сексуальную коннотацию, и слово tailgate — это задняя часть автомобиля, так что получается двойная игра слов).

^x Криста Маколиф — женщина-астронавт, погибшая при падении «Челленджера».

^{xi} Здесь сложная игра слов, построенная на стилистической и контекстуальной синонимии: название корабля «Челленджер» («Бросающий вызов») совпадает с обозначением претендента в президентской гонке (Челленджер — претендент), кроме этого переносное значение выражения to go down on [someone] (падать) в американском сленге значит «делать кому-л. минет».

^{xii} Для сопоставления: в советском анекдоте образу политических вождей не присущи никакие сексуальные коннотации в такой степени, что иногда эта асексуальность специально подчеркивается, например:

Армянское радио спросили, что такое новый торт 1981 года «Брежнев»?

— Тот же «Наполеон», но без яиц.

Или:

— Как называются мужчины, целующиеся и обнимающиеся в темноте?

— Гомосеки.

— А целующиеся и обнимающиеся при всех под юпитерами перед теле- и видеокамерами?

— Генсеки.

(Штурман Д., Тиктин С. Советский Союз в зеркале политического анекдота. Иерусалим, 1997).

Однако для постсоветского анекдота ситуация изменилась. Есть по крайней мере один небольшой цикл анекдотов, близкий по происхождению и содержанию к шуткам, анализируемым Дандесом. 1 февраля 1999 г. по российскому телевидению была показана пленка, где «человек, похожий на генерального прокурора Скуратова» находился в обществе «девушек легкого поведения». Против Юрия Скуратова было возбуждено уголовное дело о злоупотреблении служебным положением. Этот скандал породил цикл анекдотов, построенных как пародия на новостные сообщения.

Сообщение агентства «Интерфакс»: «Сегодня в 2 часа ночи, после просмотра видеокассеты с изображением человека, похожего на Генерального прокурора Скуратова, у прокурора г. Москвы возбуждилось уголовное дело. Возбуждение немедленно передалось на членов администрации президента. „Мы доведем его до конца!“ — заявляют они».

Сегодня в Москве проходит встреча Генпрокурора России Юрия Скуратова с Генпрокурором Швейцарии Карлой дель Понте. Кино-, фото- и видеосъемка категорически ЗАПРЕЩАЕТСЯ!

(www.anekdot.net)

При наличии очевидного сходства: в обстоятельствах появления анекдотов (политические скандалы, возникшие после обнародования свидетельств о том, что данный политический деятель вступал в сексуальные отношения, порицаемые обществом), в содержании обоих циклов (связь политики и секса), в механизмах комического (частое использование каламбуров с сексуальной подоплекой) — есть одно отчетливое различие. Все приводимые в этой статье анекдоты о Гэри

Харте (так же как анекдоты о Билле Клинтоне) могут быть описаны в рамках одной семантической метаоппозиции:

Заниматься политикой (или любой другой общественной деятельностью)	= На самом деле стремиться к занятию сексом
Харт пишет воспоминания, называющиеся	“69 way to eat Rice”.
Харт основывает университет и хочет назвать его	“Frig-em Young”.
Гэри Харт говорит, что любит свою страну.	но он будет это делать по одной гражданке за раз.
Почему Гэри Харт не хочет говорить о политике?	He wants to skirt the issues. Он хочет обойти острые вопросы/ заворачивать подолы.

Таким образом, любое действие Гэри Харта оборачивается сексом, он всегда — сексуальный гигант. При аналогичных исходных предпосылках ситуация со Скуратовым выглядит иной:

Упоминание о сексуальном и политическом скандале	Отрицание тем или иным способом возможности секса
Бывший прокурор ищет работу.	Интим не предлагать! (сексуальная направленность полностью отрицается)
Сообщение агентства «Интерфакс»: Сегодня в 2 часа ночи после просмотра видеокассеты с изображением человека, похожего на Генерального прокурора Скуратова, у прокурора г. Москвы возбудилось уголовное дело. Возбуждение немедленно передалось на членов администрации президента. «Мы доведем его до конца!» — заявляют они.	(сексуальный каламбур не связан напрямую со Скуратовым)
Рекламный щит 3×6 м: на фотографии изображен крупный мужик, сидящий на кровати, рядом — две девушки, еще одетые.	Подпись: «Человеку, похожему на нашего Генерального прокурора, не хватает денег на продолжение знакомства... Пожалуйста, заплатите налоги. Госналогслужба» (сексуальный контакт не состоялся)
«ИТАР-ТАСС со ссылкой на источники в Кремле сообщает: „Сегодня состоится встреча человека, похожего на президента, с человеком, похожим на премьер-министра.	Будет обсужден вопрос, похожий на проблему“» (сексуальной подоплеку нет вовсе)
«Прибегает соседка: „Ваш сынок с моими девочками в дочки-матери играет“.	„Скажите спасибо, что не в Генерального прокурора“» (это, пожалуй, чуть ли не единственный пример, где как-то обыгрываются сексуальные возможности, но при этом все равно анекдот построен на семантическом отрицании такой возможности).

Следовательно, семантическая метаоппозиция анекдотов о Скуратове противоположна метаоппозиции анекдотов о Билле Клинтоне и Гэри Харте (при нали-

чий внешнего сходства). Возможно, это связано с актуальной до сих пор советской анекдотической традицией изображения лидеров не как сексуальных гигантов (что характерно для американской культуры), а как дряхлых маразматиков или дураков, при том что частная жизнь вождей, в том числе их жены (только Р.М. Горбачева попала в анекдот) и симпатии, никогда не освещалась прессой в отличие от американской культуры, где частная жизнь кандидатов в президенты очень важна и становится объектом пристального внимания.

^{xiii} Сложная игра слов:

а) Слово *frig* — эвфемизм глагола *fuck* («трахаться»). Фригем Янг — что-то вроде букв. «отымей их молодыми». И у Беккера, и у Харта были молодые любовницы;

б) *Brigham Young University* — главный университет мормонов в штате Юта (Юта — штат мормонов). Мормонам разрешено многоженство;

в) *Brigham* фонетически созвучно *frig 'em* (= *them*).

^{xiv} Кроме того, эта последовательность действий (*wine her, dine her, dick her, and dunk*) воспроизводит последовательность событий, произошедших с Кеннеди и его любовницей в Чаппакуиддике.

^{xv} Пат — жена президента Р. Никсона, Г. Киссинджер — госсекретарь США.

^{xvi} Озарк — горное плато в штатах Миссури, Оклахома, Арканзас; население этого района славится богатой фольклорной традицией.

^{xvii} Кроме очередного каламбура с Райс/рисом в этом анекдоте есть еще и «графический» каламбур: 69 — название сексуальной позы (а именно взаимный оральный секс). Дело в том, что цифры, написанные в такой последовательности, похожи на тела партнеров в этой позе.

^{xviii} Ср. коммент. I.

«Кровавый навет», или Легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии¹

Подозреваю, что, если спросить фольклористов, можно ли считать фольклор в целом позитивным фактором в культуре человечества, значительное большинство ответит на этот вопрос утвердительно. Удачно рассказанная сказка, хорошо спетая песня обычно доставляют радость как самим исполнителям, так и, как правило, их аудитории. Говоря с эстетической точки зрения, утверждение, согласно которому жизнь становится более приятной благодаря очарованию народного костюма и удовольствию от участия в любимом календарном празднестве, представляется вполне надежным. Без своего «фольклорного» одеяния повседневная жизнь была бы еще более серой и скучной, чем она есть. Однако важно иметь в виду, что существует также крайне деструктивный и даже опасный для жизни фольклор. Я имею в виду различные формы расистского и сексистского фольклора. Обычно социологи неохотно применяют оценочные суждения к исследуемому материалу, однако я настаиваю, что использование категории «дьявольский фольклор» (*evil folklore*) может быть вполне оправданно по отношению к отдельным явлениям традиционной культуры (см. [Rysan 1955]).

Если говорить о списке ближайших кандидатур для рубрики «фольклор дьявола», то в самое начало этого списка я поместил бы так называемый кровавый навет. Среди других фразеологизмов, обозначающих эту зловещую легенду, — *кровавое обвинение* и *ритуальное убийство* (*обвинение в ритуальном убийстве*). Эти термины используются как почти равнозначные, однако некоторые исследователи пытались дифференцировать легенду о ритуальном убийстве и кровавый навет, отмечая, что обвинение в ритуальном убийстве указывает на жертвоприношение как таковое, тогда как кровавый навет подразумевает специфическое использование крови жертвы (ср. [Cohen 1982: 244; 1983: 2])¹.

¹ Трахтенберг также посвящает самостоятельные главы обвинениям в ритуальном убийстве [Trachtenberg 1966: 124–139] и кровавому навету (с. 140–155).

В случае легенды о «еврейском ритуальном убийстве» мотивации, связанные с кровью, присутствуют почти всегда, что предположительно может служить объяснением одинаково широкого распространения обвинений в ритуальном убийстве и кровавого навета.

Соответствующий фольклорный мотив зафиксирован в указателе С. Томпсона под № V 361: «Евреи умерщвляют христианского ребенка, чтобы добыть кровь для своего обряда». Типический сюжет легенды сводится к следующему. Один или несколько евреев умерщвляют невинного христианского младенца или ребенка, предположительно — для получения крови, необходимой для ритуальных целей; например, чтобы смешать ее с просфорой или мукой для приготовления мацы. Эта легенда постоянно циркулировала в устном и письменном обиходе с XII по XX в. и нередко вела к губительным последствиям для евреев, обвиненных в соответствующем преступлении. Как и все легенды вообщеⁱⁱ, кровавый навет традиционно рассказывается в качестве «правдивой истории», т.е. как повествование о реально произошедшем случае.

Глава книги Дж. Трахтенберга «Дьявол и евреи», посвященная легенде о ритуальном убийстве, начинается следующим образом: «Из всех нелепых обвинений, которые когда-либо выдвигались против евреев, одним из самых чудовищных и имевших для них серьезные последствия стал „кровавый навет“, или „ритуальное убийство“». Согласно наиболее распространенной версии, евреи якобы нуждаются в христианской крови для совершения обрядов во время празднования Пасхи. Это обвинение не раз становилось предметом тщательных исследований и бесконечной полемики, в ходе которых была убедительно доказана его абсурдность, однако подлинная его природа так и осталась невыясненной» [Trachtenberg 1966: 124]ⁱⁱⁱ. Соломон Рейнах высказал сходное замечание: «Среди всех обвинений, использовавшихся невежеством и фанатизмом в качестве оружия против иудаизма, ни одно не может сравниться с обвинением в ритуальном убийстве по своей абсурдности и неправдоподобию» [Reinach 1892: 161]. Макс Груневальд, один из первых исследователей еврейского фольклора, пишет по этому поводу следующее: «Среди всех нападок на евреев вряд ли было что-то, способное причинить более глубокий или болезненный ущерб, нежели кровавая ложь» [Grunewald 1906: 5]. Другой крупный представитель еврейской фольклористики, Мозес Гастер, в своем решительном письме в лондонскую «Таймс» от 2 октября 1888 г. отмечает: «Будучи беспочвенными и не имеющими основания, эти легенды опасны даже в нормальные времена, насколько же их опасность увеличивается во времена ненормальные? Кто может предсказать, к каким ужасным последствиям приведет это суеверие, если охваченные гневом и страхом фанатики возьмут его на вооружение и будут мстить невинным людям?»². Наконец, американский исследова-

² Полностью письмо Гастера приводится в [Newall 1975: 198–200].

тель народных баллад Фрэнсис Джеймс Чайлд писал об этой проблеме в следующих выражениях: «И эти обвинения в убийствах детей, с их ужасными последствиями, являются лишь частью гонений, которые, даже если говорить о них очень сдержанно, могут быть признаны самой позорной главой в истории человеческого рода» [Child 1962: 240–241].

Англо-американские фольклористы хорошо знакомы с этим сюжетом отчасти потому, что он существует в форме баллады «Сэр Хью, или Дочь еврея», зарегистрированной под № 155 в указателе Чайлда. В устной традиции этот текст имеет много названий, например: «Хью из Линкольна» или «Маленький сэр Хью». Согласно балладе, искусительница-еврейка убеждает христианского мальчика зайти в ее сад, где она жестоко убивает его и с особым тщанием собирает кровь в чашу или кубок³.

Эта история хорошо известна и благодаря тому, что она включена в знаменитые «Кентерберийские рассказы» Джеффри Чосера в качестве «Рассказа приорессы». Убийство Хью из Линкольна якобы произошло в 1255 г.; текст Чосера был написан в конце XIV в. Согласно принятой типологии, наиболее ранний подтип легенды восходит ко времени до 1200 г. и включает следующие элементы:

1. Ежедневно проходя по улице, где живут евреи, мальчик исполняет респонсорий «Радуйся, Мария!», вызывая тем самым негодование обитателей улицы.

2. Один еврей либо группа сговорившихся евреев лишает мальчика жизни, и его тело хоронят под полом в доме еврея, в саду, в канаве, около двери, в хлеву под кучей навоза и т.п.

3. В поисках своего сына мать мальчика проходит мимо двери еврея, слышит голос ребенка и с помощью друзей, толпы соседей взламывает дверь.

4. Мальчика выкапывают из земли живым и невредимым.

5. Согласно большинству версий, вследствие этого чуда еврей (или еврей) обращается в христианство⁴.

По другим версиям легенды, мальчика бросают в нужник. Когда тело достают оттуда, оно чудесным образом продолжает воспевать

³ Этой балладе посвящена обширная литература. См. [Michel 1834a; 1834b; Halliwell-Philips 1849 (преимущественно пересказывается работа Михеля); Hume 1849; Jacobs 1894; Gresham 1934; Beckwith 1951; Woodall 1955; Ridley 1967; Hippensteel 1969; Bebbington 1971; Langmuir 1972]. Следует отметить, что кровавый навет послужил основой для сюжетов народных песен и в других странах, например в Германии. См. [Lewin 1906; Hsia 1988: 59–60]. Общий обзор образа еврея в немецкой народной песне см. [Kynass 1934].

⁴ Эта схема основана на работе Брауна [Brown 1906]. Дальнейшее обсуждение типологии Брауна см. [Statler 1950]. В качестве введения в исследование «Рассказа приорессы» см. [Morris 1985]. Чосероведы спорили о том, был ли сам Чосер до некоторой степени антисемитом или же он подшучивал над антисемитизмом (ср. [Friedman 1974; Archer 1984; Rex 1984; Boyd 1987: 43–50]).

хвалу Деве Марии — обычно до тех пор, пока христианский священник не вынет из-под языка мальчика зернышко; затем пение прекращается (ср. мотив № V 254.7: «Убитый мальчик продолжает петь „Радуйся“ после своей смерти»).

Одно дело, если бы этот классический образчик антисемитского фольклора существовал только в форме баллады или легенды, но печальная правда состоит в том, что история, столь часто воспроизводимая в устных легендах и литературных памятниках, считалась достоверной. Не десятки, но сотни случаев «кровавого навета» расследовались в разных судах различных стран. Карты Западной и Восточной Европы, а также Ближнего Востока пестрят местами, где якобы совершались ритуальные убийства⁵. Более того, следует иметь в виду, что многие из этих обвинений вели к длительным судебным процессам (во время которых для получения «признаний» обвиняемых евреев часто применялись пытки), а иногда и к казням. «В 1171 г. в Блуа, после надлежащего расследования, тридцать восемь евреев были сожжены на костре; число жертв в 1191 г. в Брае-на-Сене достигло сотни» [Poliakov 1974: 60]⁶. Подобные процессы проходили в Англии, Франции, Чехии, Германии, Венгрии, Италии, Польше, России, Испании и других странах. Всеобъемлющего или окончательного списка всех случаев обвинения в ритуальном убийстве не существует, несмотря на то что многие из бесчисленных книг, посвященных этому предмету, почти целиком состоят из краткого описания известных дел такого рода. Так, Франк [Frank 1901] описывает 172 дела. Моннио [Monniot 1914] в главе «Факты» рассматривает более 100 документированных случаев. Манцини [Manzini 1930] насчитывает 137 примеров. Фольклорист Пойкерт [Peukert 1935–1936] приводит около 175 примеров в хронологическом порядке, тогда как Лютостанский [Liutostanskii 1934] упоминает 144 случая. Трахтенберг упоминает приблизительно 150 обвинений в ритуальном убийстве, но предполагает, что это лишь «вершина айсберга» [Trachtenberg 1966: 125].

Хотя, рассуждая логически, можно предполагать, что эта странная средневековая легенда должна была со временем исчезнуть и что количество известных нам дел о «кровавом навете» должно уменьшаться с течением столетий, на деле все обстоит совершенно иначе. Согласно наблюдению одного автора, число подобных обвинений в XIX в. представляется почти таким же, что и во все предыдущие столетия, вместе взятые; между 1887 и 1891 гг. в одной только Европе было 22 случая «кровавого навета», а между 1870 и 1935 гг. зафиксировано около 50 случаев [Kubbovy 1964: 23–24]. Следовало бы также заметить, что по сравнению с большим числом евреев, фактически

⁵ См. подробную карту [Ben-Sasson 1971: 1125–1126].

⁶ Существуют некоторые разногласия по поводу точного числа жертв в Блуа. См. [Chazan 1968: 15, примеч. 4], где говорится о 31 или 32 мучениках.

привлеченных к суду на основании «кровавого навета» или обвинений в ритуальном убийстве, лишь очень немногие обвинители-антисемиты когда-либо сами попадали под суд (ср. [Bloch 1973: 121, 353]).

Возможно, некоторые читатели с трудом поверят, что евреи представляли перед судами по обвинению в совершении ритуальных убийств нередко после неоднократных пыток, применявшихся для получения признаний. Однако эти ужасные судилища, иногда заканчивавшиеся смертным приговором «виновным» евреям, были предметом детального рассмотрения в целом ряде монографических исследований. Некоторые из таких процессов, особенно те, что происходили в XIX — начале XX в., вызывали международный резонанс.

Один из самых ранних процессов проходил в Норвиче (Англия) в 1144 г. Некоторые даже утверждают, что обвинение евреев в ритуальном убийстве впервые появилось именно в Англии [Roth 1933: 523] (ср. [Schultz 1986: 6])⁷ и что именно с этого дела «начинается непрерывная история обвинений в ритуальном убийстве» [Massobu 1936]. В Испании XV в. мы находим «святого ребенка из Ла-Гуардии» (см. [Loeb 1887; Lea 1889; Baer 1966: 398–423]). Рассказывали, что группа евреев и выкрестов-католиков ритуально умертвила ребенка из Ла-Гуардии, что близ Авилы, имитируя Страсти Господни. Кстати, именно этот случай «кровавого навета», по-видимому, послужил одним из предлогов для высылки евреев из Испании в 1492 г. [Trachtenberg 1966: 134; Baer 1966: 423; Shepard 1968: 78]. (Ребенок был якобы убит в 1488 г., а процесс проходил в 1490 и 1491 гг.) Если это действительно так, данный случай показывает, какое значительное влияние фольклор вообще и легенда в частности может оказывать на политические события. Говорят, что ежегодный десятидневный праздник в Ла-Гуардии справляется и по сей день, что местный причт не стремится отменить его, поскольку это главное празднество деревни и оно приносит значительные прибыли благодаря туристам-паломникам [Anon. 1975: 284]. Пример этого торжества, генетически связанного с легендой, показывает, что «кровавый навет» по-прежнему жив и что его даже ежегодно вспоминают и празднуют в XX в. К сожалению, это не единственный случай. Так, в Испании широкой известностью пользуется культ Доминго дель Вал. Согласно фольклорной традиции, Доминго был мальчиком-хористом; гимны, которые он пел, так разъярили сарагосских евреев 1250-х годов, что они тайно распяли Доминго и погребли труп. Однако тело стало испускать таинственное сияние, и в XX в. Доминго известен как покровитель испанских мальчиков-хористов; в соборе Сео в Сарагосе находится ярко украшенная часовня, посвященная Доминго; она и сейчас является местом паломничеств [ibid., 283–284] (ср. [Bishop 1974: 105]).

⁷ Об Уильяме из Норвича см. [Berger 1897; Anderson 1964; Langmuir 1984].

Легенда о «кровавом навете» служит не только основой для по-прежнему справляемых праздников, память о нем сохраняется и в церковном искусстве. Легенды, повествующие о евреях, которые совершают ритуальное убийство христианских детей, оскверняют причастие либо совершают святотатства по отношению к нему, пропагандируются в различных европейских городах благодаря таким художественным формам, как гобелены или витражи в храмах. Так, подобные изображения украшают хоры собора святых Михаила и Гудулы в Брюсселе, фреску купола в маленькой тирольской деревне Юденштайн, роспись алтаря церкви в пригороде Вены Корнойберге и витраж в церковной часовне в Париже [Анон. 1975: 283]. Эти художественные воплощения легенды о ритуальном убийстве ежедневно напоминают о ней (а также, по-видимому, ее истинности или историчности).

Можно было бы думать, что в новейшее время должны раздаваться протесты против праздников или витражей, возникших благодаря легенде о ритуальном убийстве, однако это не так. Кампании по борьбе с этим вопиющим антисемитским фольклором имели успех лишь в нескольких случаях. Вероятно, типичную ситуацию представляет собой история деревни Юденштайн. Жан Озер, французский еврей, чей брат погиб в Аушвице (Освенциме), рассказывает, как в 1952 г. он проводил отпуск в Австрии, недалеко от Инсбрука и случайно заехал в совершенно идиллическое место Юденштайн (название, естественно, переводится как «еврейский камень») [Hauser 1969: 120–122; Анон. 1975: 284]. Зайдя в церковь, он обнаружил в нефе, рядом с алтарем, три деревянные или восковые фигуры, стоявшие в угрожающих позах, с ножами в руках вокруг камня, на котором в умоляющей позе был распростерт ребенок, одетый в белое. Эта сцена была призвана напоминать о ритуальном убийстве Андреаса из Ринна в Юденштайне, как вскоре выяснил Озер, приобретя сувенирные открытки в магазине, удобно расположенном прямо напротив церкви. Позднее он узнал, что в течение почти двух столетий Юденштайн служил местом паломничества, где дети, приводимые родителями, могли своими глазами видеть реконструкцию того, как три еврея убивают ребенка примерно их возраста [Hauser 1969: 123].

Довольно любопытно, что за год до этого, в 1951 г., о Юденштайне писал известный «охотник за нацистами» Симон Визенталь, опубликовавший в качестве протеста краткую статью «Тирольские сказки о ритуальном убийстве». В этом сообщении Визенталь выражает возмущение, охватившее его при виде машин и автобусов со школьниками, которые под руководством религиозных наставников совершали ежегодное паломничество, чтобы увидеть ложь о ритуальном убийстве, представленном в качестве исторического события. Визенталь был настолько обеспокоен, что написал письмо с протестом против этих паломничеств кардиналу Иннитцера и Инсбрука епископу Рушу,

однако последний отказался как-либо повлиять на эту ситуацию и ответил, что еврейский писатель заходит слишком далеко, утверждая, что евреи никогда не совершали подобных вещей [Wiesenthal 1951]! Предубеждение и фанатизм сопротивляются до конца, если этот конец вообще наступает. Ясно, что часть проблемы состоит в необходимости опровергать заранее негативную точку зрения. Как гласит один из ответов епископа Руша на протест еврейской общины Линца, «вплоть до настоящего времени евреи не доказали, что они никогда не совершали подобного преступления» (т.е. ритуального убийства) [Despina 1971a: 22].

После нескольких неудачных попыток остановить паломничества в 1961 г. по секретному распоряжению папы Иоанна XXIII на юденштайнской церкви была установлена табличка. Надпись на ней гласила: случай с Андреасом из Ринна — это всего лишь легенда и «несомненно, что это событие не имеет никакого отношения к еврейскому народу». Папа Иоанн также приказал запретить культ Андреаса и убрать из церкви различные картины, статуи и фрески. Однако жители Ринна пришли в негодование и заявили, что, если статуя истязаемого Андреаса будет убрана, они открыто восстанут против католической церкви. Поэтому скульптурная группа осталась нетронутой, как и купольная фреска, изображающая группу евреев, которые хоронят маленького Андреаса. Более того, паломничества продолжались, и статуя ребенка-мученика по-прежнему утопала в цветах, оставляемых богомольцами из ближних и дальних мест [ibid.: 26–27]⁸. Из этого можно сделать вывод, что фольклор не так-то просто подавить законодательными мерами. Поскольку австрийские власти решили не уничтожать художественные произведения, прославляющие легенду, и не убрали статую мученика [Braun 1973]⁹, остается ждать, сможет ли табличка

⁸ Табличка в Юденштайне напоминает аналогичные таблички, установленные в местах, где якобы страдали жертвы еврейского ритуального убийства. Так, например, объявление на гробнице святого Хью в кафедральном соборе Святой Марии в Линкольне гласит: «Выдуманные истории о „ритуальных убийствах“ христианских отроков еврейскими общинами были широко распространены в Европе в средние века и даже много позднее. Эти фантазии стоили жизни многим невинным евреям. В Линкольне существовала подобная легенда: жертва выдуманного убийства была похоронена в соборе в 1255 г.

Подобные истории не служат к чести христианства, и потому мы молимся: „Господи, прости нам наши преступления, как и преступления наших предков“» (см. [Boyd 1987: VII]).

⁹ Значимость подобных художественных произведений удостоверяется и сообщением Мэри Андерсон о том, как ее внимание привлекла поврежденная картина на «крестной преграде» в церкви восточноанглийской деревни Лоддон и как это побудило ее написать книгу «Странная смерть Уильяма из Норвича». Здесь также были нарисованы три еврея, убивающие ребенка. Один из них изображен пронзившим бок мальчика ножом и держащим чашу, чтобы собрать кровь (см. [Anderson 1964: 14]). Поразительную серию иллюстраций к мучению Симона Трентского, очевидно напечатанную

на церкви разрушить легенду, распространявшуюся и процветавшую в течение столетий^{iv}. (Согласно этому рассказу, Андреас Оксер из Ринна был убит купцами-евреями на «еврейском камне» в 1462 г., и хотя он никогда не причислялся к лику блаженных^v и не был канонизирован католической церковью, 15 января 1754 г. паломникам, посещающим Ринн, было даровано полное отпущение грехов [Despina 1971a: 17])¹⁰. Все это подтверждает поразительную стойкость фольклора. Хотя сопротивляемость фольклора цензуре может считаться позитивным фактором, например когда фольклор противостоит политическим репрессиям или социальной несправедливости, та же самая сила традиции ведет к тому, что опасный и разрушительный расистский фольклор в равной степени не поддается контролю или сдерживанию.

Известных инцидентов и судебных дел, связанных с легендой о ритуальном убийстве, так много, что о них просто невозможно рассказать в рамках краткого обзора. В 1840 г. евреи Дамаска были обвинены в ритуальном убийстве капуцина отца Томмазо. Чтобы обеспечить «доказательства» совершения ритуального убийства и получить необходимые признания, около 70 евреев подвергли пыткам [Hyamson 1952: 49]¹¹. Это вызвало всплеск международного протеста, который достиг определенных результатов [Ezekiel 1900; Jacobs 1902; Meisl 1930; Helfand 1980]. Султан Абдул-Меджид издал фирман, или повеление, где, в частности, говорилось [Hyamson 1952: 70, 71]:

В отношении евреев бытует древний предрассудок. Невежественные люди верили, будто в обычае евреев приносить в жертву человека, чтобы использовать его кровь в праздник Пасхи... Священные книги иудеев были исследованы учеными, сведущими в их религиозной литературе; в результате этих исследований выяснилось, что евреям строго запрещено использовать кровь не только человека, но даже животных. Из этого следует, что обвинения против них и их религии суть

в 1475 г., т.е. в год его смерти, см. [Tessadri 1974: 164–165]. Сходные иллюстрации попадают и в учебники. Так, одна испанская популярная брошюра, разработанная для подготовки детей к первому причастию, содержит рассказ о святом Доминго, сопровождаемый картинкой с четырьмя евреями и ребенком. Два еврея прибивают мальчика к стене, в то время как двое других собирают его кровь в бокалы (см. [Shepard 1968: 74, примеч. 4]). По поводу сходных дидактических материалов из Италии и Франции см. [Bishop 1974].

¹⁰ Эта ситуация сопоставима с культом Симона Трентского, почитание которого не было официально отменено до октября 1965 г., когда архиепископ Трентский получил соответствующее уведомление из ватиканской Комиссии по религиозным обычаям и ритуалам (см. [Z. 1967]). Ср. изъятие «вернерского рельефа» в 1968 г. из часовни Вернера в Обервезеле: рельеф изображал ритуальное убийство «праведного Вернера из Бахараха» (1287 г.) (см. [Petzoldt 1986: 41]). Другие материалы об Андреасе из Ринна см. [Hruby 1960–1962; Hauer 1985].

¹¹ Дамасский инцидент 1840 г. вдохновил Дж.Б. Левинсона на создание вымышленного диалога между греческим православным священником и раввином, где подробно обсуждается «кровавый навет» (см. [Levinsohn 1841]).

не что иное, как клеветнические измышления... Мы не можем позволить, чтобы евреям (чья невиновность в приписываемом им преступлении очевидна) досаждали и подвергали их мучениям в связи с обвинениями, не имеющими никаких истинных оснований.

Слов султана — как и слов, произнесенных различными римскими папами, — оказалось недостаточно, чтобы заглушить эту легенду.

Следует заметить, что существует ряд папских булл, посвященных вопросу о ритуальном убийстве, например буллы 1247, 1259, 1272, 1422, 1540 гг., равно как и знаменитый доклад кардинала Ганганелли 1759 г.¹². Хотя некоторые папы действительно честно стремились отвергнуть «кровавый навет» и отречься от него, правда и то, что полуофициальное периодическое издание Ватикана, „Civiltà Cattolica“, с 1881 по 1914 г. поддерживало и систематически «документировало» эту легенду [Klein 1974]. То же можно сказать и о других номинально католических изданиях конца XIX в., например «La Croix» [Sorlin 1967: 296, примеч. 114]. В некоторых случаях католические священники искусно использовали обвинения в ритуальном убийстве как оружие против евреев [Cohen 1982: 43–44] (ср. [Burbage 1916]).

В своем часто цитируемом докладе 1759 г. кардинал Ганганелли, будущий папа Климент XIV (1769–1774), проанализировал большое количество якобы совершенных ритуальных убийств и отверг их все за исключением историй Андреаса Риннского (1462 г.) и Симона Трентского (1475 г.). Ганганелли писал следующее: «Итак, я признаю за истину случай с блаженным Симоном, ребенком трех лет от роду, убитым евреями в Тренте в 1475 году из ненависти к Вере Иисуса Христа... Я также признаю истинность другого случая, который произошел в 1462 году в деревне Ринн... с блаженным Андреасом, мальчиком, варварски умерщвленным евреями по ненависти к Вере Иисуса Христа» [Roth 1934: 83]. Ганганелли великодушно посчитал, что его выводы в целом оправдывают евреев. По его собственным словам, «следует сделать вывод, что из столь многих убийств детей из ненависти к нашей Святой Вере, приписываемых евреям сочинителями, лишь два могут быть признаны правдой, поскольку, после усердных разысканий и по прошествии значительного времени, лишь об этих двух можно сказать, что они подтверждаются достоверными доказательствами... Я не думаю, таким образом, что из признания истинности двух этих случаев... можно с достаточными основаниями сделать вывод о теоретическом либо практическом принципе поведения еврейского народа, поскольку двух отдельных событий недостаточно для установления точного и всеобщего правила» [ibid.: 85]. По правдоподобному предположению Вакандара, отношение Ганганелли к этим

¹² По поводу папских булл см. [Anon. 1900; Strack 1909: 250–259]. Английский текст доклада кардинала Ганганелли см. [Roth 1934].

двум случаям было, по всей видимости, обусловлено политическими причинами: уже существовали решения пап, санкционировавшие культы Симона и Андреаса, были известны и чудеса, приписываемые этим мученикам [Vacandard 1912: 353, 359] (ср. [Poliakov 1974: 272]).

Среди других известных дел о ритуальном убийстве конца XIX — начала XX в. — случай в венгерском местечке Тиса-Эшлар (1882 г.) [Wright 1883; Handler 1980]; убийство 19-летней христианской девушки Агнес Хруза 29 марта 1899 г. в Гржинском лесу около Полны в Чехии [Nussbaum 1947; Rychnovsky 1949] (на это дело, к счастью, повлияло критическое вмешательство Т.Г.Масарика, в то время профессора Чешского университета в Праге, а впоследствии (1918 г.) избранного первым президентом Чехословакии)¹³; дело о ритуальном убийстве 12-летнего мальчика в Киеве в 1911 г., известное как «дело Бейлиса» (судебный процесс по нему происходил в 1913 г.)¹⁴; а также случай в Массена, штат Нью-Йорк, в 1928 г. (см. [Friedman 1978; Jacobs 1979])¹⁵. Многие из этих и других дел подробно рассматриваются в обширных статьях и монографиях, где нередко воспроизводятся подлинные протоколы следствий и судебных заседаний¹⁶.

Даже в тех случаях, когда обвиняемые были в конце концов оправданы, сам факт процесса, где основой обвинения служило, по сути дела, лишь наличие легенды о ритуальном убийстве, показывает

¹³ Подробности участия Масарика в этом деле см. [Rychnovsky 1949].

¹⁴ Это одно из самых известных дел о ритуальном убийстве в XX в. Его лучшее описание см. [Tager 1935]. См. также [Polak 1949; Rogger 1966; Samuel 1966; Zeitlin 1968; Giffin 1980]. Это дело подтолкнуло Маламуда к созданию романа «Мастер», последний, в свою очередь, стал основой для одноименного американского фильма, снятого в 1968 г. компанией «Метро Голдвин Мейер». (Бернард Маламуд, 1914–1986 — известный американский писатель. Роман «Мастер» (The Fixer, 1966) принес ему премию им. Пулитцера и Национальную премию по литературе. Русский перевод этого произведения вышел в 2002 г. в издательстве «Лехаим». — *Пер.*) История дел о «кровавом навете», послуживших источником для стихотворений, романов и драматических произведений, обширна. Так, история, якобы произошедшая в Эдингене в 1470 г., эволюционировала в полноценную народную драму. Трахтенберг [Trachtenberg 1966: 149] утверждает, что эдингенская «Юденшпиль» была одной из самых популярных немецких пьес XVII в. (подробности см. [Hsia 1988: 36–40]). Точно так же случай в Ла-Гардии в Испании в 1490 г. послужил источником для драмы Лопе де Вега. Об этой пьесе, написанной в 1605 г., см. [Duker 1980].

¹⁵ О других случаях «кровавого навета» в Америке см. [Duker 1980].

¹⁶ Количество исследований, посвященных отдельным случаям «кровавого навета», столь велико, что их попросту невозможно перечислить. См., например, [Chazan 1968], посвященное делу в Блуа (1171 г.), [Molinier 1883] по поводу событий в Валреасе (1247 г.), [André-Michel 1914] о деле 1297 г., [Esposito 1938] о савойском деле 1329 г., [Kracauer 1888; Hsia 1988: 14–41] о случае в Эдингене (1470 г.), [Menestrina 1903; Eckert 1964; Tessadri 1974] о деле Симона Трентского (1475 г.) и т.д. В качестве примеров обширной библиографии по этому предмету см. [Chwolson 1901; Хаун 1906], где указан 121 пункт, преимущественно по немецким источникам. Ссылки на более поздние немецкие работы см. [Lehr 1974; Hsia 1988]. По поводу русских случаев см. [Liūtostanskii 1934; Wolpe 1961; Slutsky 1972].

несомненную стойкость этого сюжета. Некоторые известные люди упорно отстаивали в печати свое убеждение в подлинности историй о ритуальном убийстве. Знаменитый путешественник, а также антрополог и фольклорист-любитель сэр Ричард Бертон в своей книге «Еврей, цыган и ал-ислам», опубликованной посмертно в 1898 г., заканчивает якобы объективное этнографическое описание евреев перечнем того, «что *история* (курсив мой. — А.Д.) говорит нам о евреях, их преступлениях и наказаниях» [Burton 1898: 120 (список см. на с. 120–129)]; этот перечень включает многочисленные случаи мнимого ритуального убийства. Редактор этой любопытной книги утверждал, что он счел необходимым опустить специальное авторское «Приложение о человеческих жертвоприношениях у сефардов, или восточных евреев», данные для которого Бертон, как говорят, собирал с 1869 по 1871 г., будучи британским консулом в Дамаске. Правда, один антисемитский источник настаивает, что это приложение было изъято под давлением влиятельных евреев [Burton 1898: XV; Monnier 1914: 315] (см. также [Holmes 1979: 49–62; 1981: 269–270]). Важно, что Бертон очевидным образом считал «кровавый навет» историей, а не вымыслом.

К сожалению, иногда исследования фольклористов использовались для «доказательства» реальности еврейского ритуального убийства. В середине XIX в. российское министерство иностранных дел создало специальную тайную комиссию для расследования предполагаемого «использования евреями крови христианских младенцев», и эта комиссия заручилась поддержкой фольклориста В.И. Даля^{vi}. В 1844 г. он написал книгу о ритуальном убийстве, основанную на полевой работе среди так называемых старообрядцев [Slutsky 1972: 1129; Baer 1972: 26]. По-видимому, информанты Даля убедили его в реальности этого обычая, и его исследование цитировалось во время киевского процесса над Бейлисом в 1913 г. [Polak 1949: 265]. Может быть, по чистой случайности, а может быть, и нет книга Даля была переиздана в 1913 г. [Baer 1972: 26].

Сходным образом во время киевского процесса цитировались и сочинения сэра Джеймса Джорджа Фрэзера. Когда Фрэзер узнал об этом, он немедленно написал письмо в лондонскую Times с протестом против использования его исследований на подобном процессе. Цитированный во время процесса пассаж из «Золотой ветви» (раздел «Козел отпущения») был опубликован в Times за день до этого — 10 ноября 1913 г. Однако внимательное чтение и самого отрывка из «Золотой ветви», и фрэзеровского письма от 11 ноября показывает существенную двусмысленность позиции Фрэзера. По сути дела, он не отрицает возможности еврейского ритуального убийства. Его позиция скорее состоит в том, что, хотя невежественные евреи-простолюдины действительно иногда совершают подобные преступления, это не должно быть причиной ненавидеть всех евреев. Иными словами, антисемитизм

Фрэзера был смешан с типично британским сословным сознанием: это преступление совершают не евреи вообще, но евреи из низших классов общества. «Если даже обвинения в ритуальном убийстве, выдвинутые в последнее время против евреев, не являются, как это представляется наиболее вероятным, безосновательной клеветой... исключительная живучесть, которой низшие формы суеверия обладают в умах невежественных людей, будь то евреи или неевреи, была бы достаточной для объяснения случайных рецидивов примитивного варварства в среде низшей части еврейского сообщества» [Frazer 1913b: 395–396]. Фрэзер отдает себе отчет в дискуссионности вопроса об исторической достоверности «кровавого навета», однако уклоняется от прямого ответа, говоря: «Я предпочитаю не обсуждать этот запутанный вопрос; отмечу лишь, что, насколько я мог исследовать случаи, когда, как утверждают, совершалось ритуальное убийство, — а они описаны с достаточной подробностью, — известно, что большинство жертв были детьми и что они погибали весной, зачастую за неделю до Пасхи» [ibid.: 395]. Это высказывание несколько не похоже на отказ от признания истинности легенды о ритуальном убийстве! Несколько далее Фрэзер снова отказывается формулировать свою точку зрения: «Если приписываемые евреям дела такого рода ими действительно совершались — а я вынужден отказаться от окончательного суждения, — они могли бы заинтересовать исследователя традиций в качестве единичных случаев возвращения к старинному и варварскому ритуалу, некогда широко распространенному среди предков и евреев, и неевреев... Подобные обычаи живучи» [ibid.: 396].

В своем письме в *Times* Фрэзер не меняет позиции: «Гипотетически обсуждая возможность редких преступлений, провоцируемых суеверием, среди подонков еврейского, равно как и христианского, населения, я квалифицирую такие обвинения против еврейского народа как „чудовищную несправедливость“ и говорю об обвинениях в ритуальном убийстве как о, *по всей вероятности* (курсив мой. — А.Д.), безосновательной клевете, губительных плодах фанатизма, невежества и злого умысла» [Frazer 1913a] (ср. [Holmes 1981: 282, примеч. 27]. Постоянное и настойчивое использование таких выражений, как «редкие преступления» и «по всей вероятности», безусловно наводит на мысль, что сам Фрэзер мог быть втайне убежден: еврейское ритуальное убийство отчасти было исторической реальностью.

Некоторые фольклористы XX в. очевидным образом верили в историчность «кровавого навета», например испанец Каро Бароя [Shepard 1968: 74] или немец Пойкерт. Последний призывал к научному исследованию того, какие из этих обвинений были ложными, а какие подлинными. Приведя обширный хронологический перечень случаев «кровавого навета», Пойкерт замечает: «Остается лишь один вопрос, на который нужно ответить в связи с этим ужасающим

списком: с какой целью евреи используют кровь?» [Peuckert 1935–1936: 734]. В своей рецензии на соответствующий том «Словаря немецких суеверий», где была помещена пространная статья Пойкерта «Ритуальное убийство» (Ritualmord), Мозес Гастер едко замечает: «К сожалению, этот том портит позорная статья об отвратительном «кровавом навете»; и ее автору, и издателю, и редакторам следовало бы испытывать сильнейший стыд» [Gaster 1937: 34].

Если фольклористы считали «кровавый навет» заслуживающим доверия, нет ничего удивительного, что так же думали и в народной среде. Печально сознавать, однако, что эта легенда продолжала распространять свое пагубное влияние и в XX в. Книга, опубликованная в России в 1917 г. и подводящая итог киевскому «делу Бейлиса» 1913 г., содержит следующее постыдное утверждение: «Фанатическое убийство, совершаемое жидами с целью получения христианской крови, не является легендой даже в двадцатом веке; это не кровавый навет, это ужасная реальность» [Tager 1935: 225]. Эта ложь и эта легенда добрались и до Соединенных Штатов. Помимо случая в Массена в 1928 г. можно, в частности, упомянуть брошюру, где утверждалось, что похищение ребенка Чарльза А. Линдберга в 1932 г. представляет собой случай еврейского ритуального убийства [Anon. 1938: 8; Jacobson 1948: 127–128].

Поразительное возрождение или воспроизведение «кровавого навета» в XX в. всячески поддерживалось нацистской Германией. Легенда очевидным образом использовалась для антисемитской пропаганды. В 1933 г. в Берлине и Дрездене распространялись листовки, где рассказывалось об обвинениях в ритуальном убийстве и содержались призывы к преследованию евреев [Tager 1935: XVIII]. В 1934 г. был издан специальный выпуск *Der Stürmer*, посвященный ритуальному убийству. Кампания ненависти продолжалась и во время Второй мировой войны. Нацистский исследователь Гельмут Шрамм составил обширный (475 страниц) компендиум легенд о ритуальном убийстве, озаглавленный «Еврейское ритуальное убийство». Эта книга, изданная в 1943 г., затронула чувствительную струну. Вот отрывок из письма¹⁷, датированного 19 мая 1943 г. и адресованного группенфюреру СС доктору Кальтенбруннеру:

Дорогой Кальтенбруннер,

Я заказал большое количество экземпляров книги «Еврейское ритуальное убийство» и распространил их среди офицеров в ранге до штандартенфюрера (полковник СС. — А.Д.)... Нам следует заняться расследованием ритуальных убийств у евреев — среди тех, кто еще не эвакуирован. О каждом обнаруженном случае следует сообщать мне. Затем мы организуем несколько судебных процессов по этой категории преступлений. Проблемой ритуального убийства в таких

¹⁷ Полный текст письма см. [Poliakov, Wull 1959: 292].

странах, как Румыния, Венгрия и Болгария, следует заняться экспертам. Я думаю, что мы могли бы передать материалы об этих ритуальных убийствах в прессу для того, чтобы облегчить эвакуацию евреев из этих стран...

Письмо заканчивается следующим образом:

Итак, я полагаю, мы могли бы значительно усилить антисемитизм с помощью пропаганды на английском и, возможно, даже на русском языке, предавая широкой гласности ритуальные убийства.

Хайль Гитлер!

Генрих Гиммлер

Однако «кровавый навет» не исчез вместе с окончанием Второй мировой войны ни в Германии, ни в других местах, где процветает антисемитизм. В ноябре 1960 г. Голда Меир в своем обращении к израильскому кнессету специально протестовала против появления «кровавого навета» в официальной газете советской республики Дагестан, где евреи обвинялись в использовании крови мусульманских детей с ритуальными целями (в Дагестане преобладает мусульманское население). Советские власти явным образом игнорировали делегацию, отправленную в Москву за опровержением [Wolpe 1961: 22; Newall 1973: 113]. Хотя, вероятно, легенда о ритуальном убийстве имеет христианские корни, она также способна функционировать и в мусульманском контексте. В 1985 г. Мустафа Тлас, тогдашний министр обороны и вице-премьер Сирии, обладатель ученой степени по юридическим наукам и одновременно докторант Сорбонны, опубликовал по-арабски книгу под названием «Сионская маца», где на 200 страницах воскрешалась дамасская легенда 1840 г. Центр Симона Визенталя в Лос-Анджелесе, желая предупредить людей о существовании этой обновленной версии легенды, привел следующую цитату из книги Тласа: «С того времени каждая мать предостерегала своего ребенка: „Не уходи далеко от дома. Проходящий мимо еврей может посадить тебя в мешок и убить, чтобы высосать твою кровь для сионской мацы“».

В настоящей статье я не стремлюсь документировать все бесчисленные случаи «кровавого навета» или даже показать, как эта легенда могла подтолкнуть проститутку или христианских матерей-одиночек к детоубийству и последующему обвинению евреев в собственном преступлении. Существуют свидетельства, что детей, ставших жертвами убийства или жестокого обращения со стороны родителей, могли «подбрасывать» на территорию, принадлежащую евреям [Anderson 1964: 97; Rappaport 1975: 109]¹⁸.

¹⁸ Исследование «кровавого навета» с точки зрения заботы о детях или плохого обращения с детьми см. [Schultz 1986]. Обсуждение того, как могут фабриковаться «доказательства», см. в главе «Мнимые исторические доказательства еврейского ритуального убийства» у Штрака [Strack 1909: 169–235] или у Блоха [Bloch 1973: 365–373] в главе «Попытки фабрикация „ритуального убийства“». См. также замысловатые подробности попыток оклеветать Бейлиса [Tager 1935].

Меня интересуют другие вопросы. Прежде всего: почему появлялись подобные легенды? Почему они были широко распространены? Почему люди верили в истинность «кровавого навета» на протяжении по крайней мере восьми столетий? Не существует и крупницы каких бы то ни было доказательств того, что евреи когда-либо убивали христианских детей, чтобы добыть кровь в ритуальных целях или для жертвоприношения. Мы имеем дело не с фактом, но с вымыслом, не с историей, но с фольклором, не с реальной жизнью, но с легендой. Но как могла появиться на свет столь странная легенда, служившая в течение долгого времени основой для дикого предрассудка и санкцией для антисемитских настроений?

Я утверждаю, что анализ вымысла требует психологического подхода. Большинство авторов, исследовавших «кровавый навет», пытались трактовать его исторически или, скорее, старались показать, что эта легенда не имеет исторических оснований. Я не спорю с теми, кто стоит на подобных позициях, но остаюсь при убеждении, что исключительно исторический анализ не может полностью объяснить содержание фантазии. Вопрос, следовательно, должен быть сформулирован так: почему христиане думают, что евреи убивают невинных детей, чтобы добыть их кровь и смешать ее с мукой для приготовления мацы?

Некоторые исследователи, стремившиеся пролить свет на «кровавый навет», осознавали необходимость психологических интерпретаций. В 1889 г. Исидор Лоеб отметил, что усилия ученых, занимающихся поисками исторического источника «кровавого навета», могут оказаться тщетными. «Проблема имеет не историческую, но психологическую природу» [Loeb 1889: 184]. К наиболее ранним психоаналитическим истолкованиям «кровавого навета» относится интерпретация, предложенная в 1923 г. Теодором Райком [Reik 1923: 128–129]. Согласно Райку, легенда представляет собой заместительный упрек евреям в том, что они убили и съели Христа, выступающего заместителем отцовского божества. Этот упрек «вырастает из проекции бессознательного чувства вины. Посредством этой легенды христианская часть человечества открыто признается в старинном стремлении к деициду» [ibid.] (ср. [Rappaport 1975: 113; Rosenman 1977: 31]). Ситуация напоминает спор двух братьев, совместно убивших своего отца и теперь пытающихся свалить вину друг на друга. Однако вовсе не очевидно — по крайней мере для меня, — почему мы должны интерпретировать эту легенду в качестве примера *отцеубийства*, особенно если иметь в виду, что в значительном большинстве известных вариантов легенды речь идет о якобы убитом младенце или ребенке.

Другое психоаналитическое прочтение легенды, предложенное в 1967 г. Зейденом, основано на сходной «Эдиповой» конструкции и объясняет «еврейское ритуальное убийство» исходя из следующего

предположения: сыновья-христиане — ведь исторически христианство происходит/рождается из иудаизма — стремятся убить отцов-иудеев, поэтому еврей выступает в качестве «жестокого отца, стремящегося погубить своих невинных первенцев. Это отец, на которого проецируется чувство вины и который должен быть наказан своим воображаемым сыном-христианином» [Seiden 1967: 78]. В дальнейшем, развивая эту «Эдипову» модель, Зейден утверждает: «Таким образом, в качестве ритуального убийцы маленьких детей средневековый еврей персонифицирует и отражает бессознательный страх „первенца мужского пола“, страх ребенка, что его отец, чьим соперником он является по отношению к жене последнего (и, следовательно, его собственной матери), может однажды его кастрировать» [ibid.: 145–146]. Трудность здесь состоит в том, что фабула «кровавого навета» редко включает сражение за обладание женским персонажем — матерью/женой. Более того, гипотетическое предположение, что христиане хотят умертвить своих «отцов» — иудеев, по-видимому, не объясняет такие детали легенды о ритуальном убийстве, как потребность евреев в крови христианских младенцев, необходимой для приготовления мацы.

Еще одна психоаналитическая интерпретация легенды, высказанная в 1975 г. Раппапортом, показывает, что «совершая ритуальное убийство и подмешивая кровь в причастие, евреи актуализируют доктрину пресуществления... Благодаря отсылке к еврейской Пасхе... ритуальное убийство опознается как инфантицид, повторение которого необходимо для упования на бесконечную жизнь... вечного младенца, вечно сидящего на коленях у приснодевы» [Rappaport 1975: 115]. Однако совершенно непонятно, почему совершаемое евреями ритуальное детоубийство должно обеспечить вечную жизнь младенца Иисуса.

Наконец, в 1982 г. Розенман предположил, что «кровавый навет» является «выражением стремления взрослых погубить молодость, вызывающую у них зависть» [Rosenman 1982: 243]. Взрослые, таким образом, действуют в отношении детей так, как, по их мнению, дети хотят действовать по отношению к взрослым. Согласно этой формуле, взрослые полагают, что дети хотят выпить их (взрослых) кровь. Чтобы предотвратить это, взрослые сами поглощают кровь детей. Предполагается, что эта родительская ненависть проецируется на евреев. В дополнение Розенман утверждает: «Посредством „кровавого навета“ на евреев также проецируется зависть к младшему брату (сестре), который исчерпывает источник материнской заботы и из-за которого мать становится чрезмерно истощенной, чтобы оказывать поддержку субъекту зависти». Здесь мы имеем дело со стандартной психоаналитической аргументацией, основанной на хорошо известной теме ревности между родителями и детьми, равно как и между потомством одних родителей. Однако семантическое соответствие — если тако-

вое существует — между традиционной психоаналитической теорией и конкретными деталями легенды о ритуальном убийстве представляется несколько надуманным или натянутым. Юнгианское прочтение легенды, будучи противопоставленным фрейдистской интерпретации, оказывается даже менее специфичным, поскольку юнгианец может просто причислить эту легенду к отражениям «темной», или «теневой», стороны человеческой личности [Liefmann 1951: 494].

Я убежден, что более подходящий и более обличающий подход к проблеме «кровавого навета» может быть основан на идее о христианской потребности в евреях как козле отпущения и на психологическом процессе, который я предлагаю называть «проективной инверсией» [Dundes 1976]. В своем блестящем исследовании легенды о Вечном Жиде Хаим Мэккоби предположил, что христианский культ нуждается не только в убитом Иисусе, но и в убийцах Иисуса — в ком-то, на кого можно перенести ответственность или вину за совершение этого преступления [Massoby 1982: 167] (ср. [Hasan-Rokem, Dundes 1986: 245–246]). Хотя евреи и не убивали Иисуса (который, конечно, сам был евреем, распятым римлянами), христианский фольклор настаивает на том, что убийцами Христа были евреи. В этом контексте легенда о ритуальном убийстве попросту является примером христианского фольклора того же типа. Христиане обвиняют евреев в преступлении, которое евреи не совершали, но совершение которого необходимо самим христианам.

Проективная инверсия подразумевает психологический процесс, когда А обвиняет Б в совершении действия, которое в действительности хочет совершить сам. Отто Ранк описал этот процесс (правда, не называя его проективной инверсией) в своем первопроходческом труде «Миф о рождении героя» (1909). В традиционных для индоевропейцев сюжетах биографического характера отец пытается убить своего собственного сына. Согласно Ранку, на самом деле это сын стремится убить своего отца (в соответствии с «Эдиповой» моделью подавленных желаний), но в силу табуированности этого стремления в фольклоре оно выражается обратным образом — посредством фигуры отца, стремящегося к сыноубийству.

Психологический процесс «переноса вины» встречается и в «женских» сюжетах. Девушка хотела бы устранить или убить свою мать (для того чтобы отец принадлежал не матери, а ей самой), однако эта мысль табуируется. Поэтому в волшебной сказке именно мать неизменно пытается устранить или убить свою собственную дочь. В сказке «Гензель и Гретель» (№ 327 по указателю Аарне–Томпсона) такова подлинная история Гретель. Это «девичья» сказка, и, следовательно, она повествует о борьбе девочки со своей матерью. В оригинальных *устных* вариантах сказки именно *мать* Гретель отправляет детей в лес на верную смерть, однако братья Гримм скорректировали сказку

и заменили мать мачехой [Ellis 1983: 73]. Борьба за поглощение разворачивается между Гретель и ведьмой (подсознательный образ злой матери), завлекающей детей на съедение при помощи пряничного домика, привлекательного в качестве пищи. Борьба заканчивается, когда Гретель одурачивает ведьму/мать, сжигая ее в ее собственной печи — символ, одновременно подразумевающий и приготовление пищи, и «изготовление» детей: выражение «иметь булочку в печи» (*a bun in the oven*) является традиционным эвфемизмом беременности. В других волшебных сказках подавленное желание девочки выйти замуж за своего отца трансформируется посредством проективной инверсии в образ отца, стремящегося жениться на собственной дочери.

В ситуации взаимоотношений общественного большинства и меньшинства обычно именно меньшинство подвергается виктимизации посредством стереотипического восприятия меньшинства большинством. Чернокожие виктимизируются, поскольку они должны соответствовать «белым» стереотипам в восприятии «черных»; женщины виктимизируются, поскольку они должны соответствовать мужским стереотипам в восприятии женщин; а в нашем случае евреи виктимизируются, поскольку они должны соответствовать христианским стереотипам в восприятии евреев.

Я хотел бы артикулировать эту мысль как можно более четко. Я утверждаю, что именно христиане, а не евреи хотели бы совершить ритуальное жертвоприношение, и это — в определенном смысле — у них получается. В конце концов именно римляне, а не евреи убили Спасителя, и именно христиане используют Его кровь в своем ритуале. Евхаристия — один из центральных христианских ритуалов, и она остается таковым независимо от того, верят ли ее участники, что хлеб и вино действительно превращаются в тело Иисуса Христа или просто служат напоминанием о последней трапезе Иисуса. В любом случае это акт неприкрытого каннибализма. Вкушение крови и плоти Спасителя нельзя назвать иначе как символическим каннибализмом. Доктрина пресуществления в том виде, в котором она исповедуется Римско-католической и Православной церквями, очевидно подразумевает скорее буквальный, нежели фигуральный каннибализм.

С символической точки зрения евхаристия представляется довольно сложным ритуалом, поскольку она подразумевает не только каннибализм, но и мужскую узурпацию женской питающей роли. В данном случае именно мужчина питает последователей своей плотью и кровью (ведь у мужчин не бывает молока). Вероятно, поэтому женщинам не дозволено совершать ритуал причастия. Это сугубо мужской ритуал, включающий имитацию женского вскармливания¹⁹.

¹⁹ Данный аспект евхаристии был отмечен Шустером [Schuster 1970] в его психоаналитическом исследовании этого ритуала.

Участники евхаристии должны были бы чувствовать вину за совершение акта каннибализма²⁰, однако, насколько мне известно, никто никогда не предполагал, что католику следует чувствовать себя хоть сколько-нибудь виновным во вкушении причастия. Куда же переносится вина за этот акт? Я утверждаю, что она целиком и полностью проецируется на другую группу, идеально подходящую для роли козла отпущения. Благодаря такой проективной инверсии не мы, христиане, виновны в убийстве индивидуума с целью использования его крови для ритуальных религиозных целей (евхаристия), но, скорее, вы, евреи, повинны в убийстве индивидуума с целью использования его или ее крови для ритуальных религиозных целей — чтобы приготовить мацу. То, что Иисус был евреем, еще больше способствует такой проективной инверсии. Происходит полная трансформация: вместо христиан, убивающих еврея, мы получаем евреев, убивающих христианина²¹!

Другое указание на то, что в основе «кровавого навета» лежит проективная инверсия, мы находим в мотивации, которая якобы заставляет евреев совершать ритуальное убийство. Почти во всех антисемитских сочинениях объявляется, что евреи убивают невинных христианских младенцев, потому что они (евреи) ненавидят христиан²². По формулировке написанного в 1759 г. доклада кардинала Ганганелли, младенцы Симон и Андреас были убиты евреями «из ненависти к Вере Иисуса Христа» [Roth 1934: 83]. Мы знаем, что обычная проективная инверсия превращает «я ненавижу тебя» в «ты ненавидишь меня». Благодаря перестановке субъекта и объекта исходный актант получает свободу ненавидеть своего врага и к тому же полностью избавляется от чувства вины за эту ненависть. Таким образом, ненависть христиан в отношении евреев искусно трансформируется в ненависть евреев к христианам. (Другой современный пример этого типа проективной инверсии находим в ситуации, когда мужчина, обвиняемый в изнасилованиях женщин, утверждает, что его жертвы сами стремились к сексуальным контактам. Очевидная сила этой проективной инверсии столь велика, что жертвам изнасилования иногда кажется, будто они, а не насильники предстают перед судом.)

Проективная инверсия также позволяет объяснить любопытный мотив, согласно которому евреи нуждаются в христианской крови для приготовления мацы. Прежде всего, евреям не разрешается использо-

²⁰ Розенман упоминает «замешательство, которое испытывают отправители мессы — ритуала, столь сходного с отцеубийством» в связи с легендой об осквернении евреями гостии, но не в связи с кровавым наветом [Rosenman 1977: 19].

²¹ М. Шульц справедливо указывает, что «кровавый навет» является следствием проекции, однако она не объясняет эту легенду в терминах проективной инверсии [Schultz 1986: 13].

²² Типичный пример см. [Desportes 1889: 252–253].

вать кровь в пищу. «Только плоти с душою ее, с кровию ее, не ешьте» (Быт. 9, 4); «Это постановление вечное в роды ваши, во всех жилищах ваших; никакого тука и никакой крови не ешьте» (Лев. 3, 17); «Потому Я и сказал сынам Израилевым: ни одна душа из вас не должна есть крови» (Лев. 17, 12). Как отмечали многие авторы, евреям твердо воспрещено вкушать кровь, и поэтому поставщики кошерного мяса придают большое значение тому, чтобы из любого животного, предназначенного в пищу, вытекла вся кровь²³. Английская фольклористка Винишиа Ньювалл даже предполагает, что именно непонимание ритуальных правил освящения пищи от крови могло привести к первоначальному формированию «кровавого навета» в нееврейской среде [Newall 1973: 114]²⁴.

Не исключено, что ветхозаветный запрет на вкушение крови может быть противопоставлен следующим словам Иисуса: «Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни; ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день; ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье; ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне и Я в нем» (Ин. 6, 53–56). Пуант здесь очевиден: в то время как евреям особенно запрещается пить кровь, христианам специально предписывается это делать. Поэтому прав Раппапорт, говоря: «„Кровавый навет“ парадоксален, поскольку христиане обвиняют евреев во вкушении крови, что соответствует христианской ритуальной традиции, но является нарушением Закона Моисеева» [Rappaport 1975: 103]. Однако теперь благодаря теории проективной инверсии мы в состоянии понять этот парадокс. *Христианская* проекция заставляет евреев действовать в соответствии с христианскими, а не еврейскими представлениями. Остается только сравнить крайне *отрицательный* образ зловещих евреев, ожидающих с сосудами в руках крови невинно убиенного ребенка, с чрезвычайно *положительным* образом христианской иконографии: Иосиф Аримафейский собирает драгоценную кровь Иисуса в чашу (Святой Грааль) (ср. [Bebbington 1971: 33]).

Исходно христианская природа этой проекции также объясняет, почему, как нам напоминает Мэккоби, «обвинение [в ритуальном убийстве] ассоциируется с христианской, а не с еврейской пасхой;

²³ Ср. [Strack 1909: 124], где приводятся дополнительные библейские цитаты касательно запрещения использовать кровь в пищу. Отсутствие библейской либо талмудической санкции на вкушение крови не составляет проблемы для настоящего антисемита. Предполагается, что использование крови санкционировано тайным устным преданием, передающимся от поколения к поколению. Ср. [Desportes 1889: 252–253].

²⁴ Это построение отчасти сходно с гипотезой Рот, согласно которой происхождение «кровавого навета» связано с непониманием христианами еврейского Пурима [Roth 1933].

ведь эти преступления якобы совершаются именно в пасхальные дни: по христианскому календарю» [Massoby 1982: 153]. Поскольку пасха — время распятия (а также воскресения) Христа, можно предположить, что именно в этот период у христиан усиливается или доходит до предела чувство вины за вкушение тела и крови их собственного божества. Еще одно доказательство действия проективной инверсии мы находим в знаменитом случае с Симоном Трентским (1475 г.), когда евреи якобы сознались в том, что им была нужна «свежая христианская кровь», поскольку наступил «юбилейный год». Но, как проницательно замечает Трахтенберг, это был юбилейный год по католическому, а не по еврейскому календарю [Trachtenberg 1966: 131]. Под давлением и пытками евреи были вынуждены «сознаться в своем преступлении» в сугубо христианских терминах.

Так как же обстоит дело с кровью, используемой или необходимой для приготовления мацы? Если рассматриваемый сюжет нуждается в функциональном эквиваленте христианской евхаристии, где используются вино (т.е. кровь) и облатки, то ближайшей аналогией евхаристическому причастию в иудейской обрядности оказывается маца. Очевидные параллели между евхаристией и еврейским ритуальным убийством («кровавым наветом») были отмечены уже давно, однако параллели эти объяснялись исключительно с христианской точки зрения, подразумевавшей, что евреи намеренно пытаются имитировать Страсти Господни [Roth 1933: 525; Trachtenberg 1966: 131]. Мэккоби формулирует это следующим образом: «Евреи... изображались осуществляющими на практике то, что верующий христианин совершал в своем воображении, т.е. убивающими младенца и пьющими его кровь» [Massoby 1982: 155].

Теперь нам становится легче понять, почему легенда о ритуальном убийстве столь часто смешивается с родственными ей сюжетами об осквернении гостии (ср. [Browe 1926; Despina 1971b]). В символическом смысле приготовление мацы с использованием крови не столь разнится с попытками заставить гостию кровоточить. Вера в то, что евреи пронзают облатки, чтобы те кровоточили, восходит, по всей видимости, по крайней мере к концу XIII в. [Strack 1909: 59]. Известно, что евреев преследовали и сжигали в наказание за это якобы совершавшееся ими «чудодейственное преступление».

Возвращаясь к проективной инверсии, можно сказать, что именно христиане оскверняют иудейскую пасхальную трапезу, утверждая, что евреи используют кровь для приготовления мацы. Скорее всего, Тайная Вечеря была именно иудейской пасхальной трапезой, однако проективной фантазии мало дела до этого исторического факта. Евреи не профанировали и не профанируют христианский евхаристический обряд. На самом деле христианами движет исходное чувство вины за вкушение крови и плоти их божества, обычно представляемого в виде

младенца Христа; эта вина проецируется на самого подходящего козла отпущения — на евреев.

Как замечает Мэккоби в своем исследовании о Вечном Жиде, христиане хотят, чтобы евреи приняли роль, навязываемую им христианской же фантазией, например — роль убийц Христа [Massobu 1982: 167; Cohen 1983]. Вспомним краткую характеристику основного подтипа «Рассказа приорессы»: эта история заканчивается обращением евреев в христианство. Здесь прямо эксплицируется скрытое желание христиан. Виновный еврей должен быть наказан и обращен в христианство. Возможно, именно поэтому столь многие варианты легенды о «кровавом навете» включают мотив обращения или отступничества евреев. Когда евреи отказываются действовать в соответствии с ролью, приписываемой им этой христианской фантазией, то христиане сердятся, очень сердятся — точно так же, как сердятся белые, когда черные не соответствуют «белым» представлениям о них, и как сердятся мужчины, когда женщины не соответствуют мужским представлениям о женщинах.

Ясно, что «кровавый навет», так же как и легенда о Вечном Жиде, не является значимой частью еврейского фольклора²⁵. «Кровавый навет» и легенда о Вечном Жиде — это часть христианского фольклора о евреях. К сожалению, сама специфика жанра легенды — т.е. истории, соотносимой с современностью, а не с эпохой первотворения и рассказываемой в качестве повествования о реальных событиях, — привела к тому, что «кровавый навет» произвел разрушительное действие на христианско-еврейские отношения в Европе и во всех остальных частях света.

Для поддержки предложенной здесь интерпретации легенды о ритуальном убийстве может быть приведено и еще одно доказательство. Насколько резонно предполагать, что совершение христианской евхаристии воспринимается в качестве ритуального каннибализма или убийства? Существуют ли документированные свидетельства такого восприятия? В данном случае уместно вспомнить, что и самих христиан в первое время существования их религии обвиняли в убийстве младенцев и использовании их крови для жертвоприношений [Levinsohn 1841: 171; Labriolle 1913; Schultze 1953–1954; Cohn 1977: 1–9]. Мы вправе высказать предположение, что это обвинение исходило от нехристиан, опознававших кровавые и каннибалические осно-

²⁵ См., однако, еврейские варианты легенды о ритуальном убийстве [Noy 1967; Alexander 1987]. Известен также примечательный персонаж по имени Голем (мотив АТ: D 1635) — глиняная человекоподобная кукла, которая, как полагали в Праге, была создана раввином, использовавшим ее для разоблачения «кровавого навета» на евреев и для поимки тех, кто пытался расследовать подобные случаи (ср. [Bloch 1925: 37; Goldsmith 1981; Sherwin 1985]). Выражаю благодарность профессору Дану Бен-Амосу из университета Пенсильвании, указавшему мне на эти работы.

вания евхаристии, хотя не все исследователи согласны с таким объяснением (ср. [Harris 1914: 200])²⁶. Эти обвинения относятся к очень ранним периодам истории христианства. Около 110 г. н.э. Плиний Младший писал императору Траяну о своих допросах арестованных христиан, твердо отрицавших, что они убивали детей и пили кровь^{vii} [Pliny 1925: 168 (письмо XCIV)]. Тертуллиан, родившийся в середине II в. и являющийся одним из важнейших раннехристианских авторов, ссылается на это письмо Плиния в своей знаменитой «Апологии» (написана в конце II в.), а затем воспроизводит соответствующие обвинения с довольно кровавыми подробностями. Он начинает седьмую главу своего сочинения следующим образом: «Нас называют величайшими преступниками за таинство убийства детей и за то, что потом мы их поедаем»^{viii}. Далее следует хорошо построенная критика этого слуха, который он вполне уместно именует «кровавым обвинением». Затем, в следующей главе, Тертуллиан пытается показать всю абсурдность этого обвинения, воспроизводя его: «Приди, вонзи нож в дитя, которое ни к кому не относится враждебно, которое есть сын всех. Если же все это лежит на обязанности другого, то ты только будь при человеке, который умирает прежде, чем начал жить; выжидай выхода молодой души; лови невинную кровь; напой ей хлеб свой, ешь его с наслаждением». Тертуллиан даже рисует воображаемую сцену, как некто, руководящий ритуальным убийством^{ix}, дает соответствующие словесные инструкции: «Тебе необходимо дитя, и притом молодое, которое бы не знало, что такое смерть, которое смеялось бы при виде твоего ножа; необходим также хлеб, чтобы им собрать кровяную жижу» [Tertullian 1917: 25, 29]. Это позволяет нам понять волну преследований христиан в Южной Франции в 177 г. н.э., когда толпы обвиняли христиан в каннибализме. Рассказы о евхаристии приводили к слухам, что христиане поедают человеческую плоть и кровь [Schuster 1970: 231].

Любой, кто хотя бы немного знаком с примитивным способом, при помощи которого маленькие дети отвечают на оскорбление, адресуя обидчику произнесенные им самим обидные слова («сам такой»), в состоянии понять, как христиане пытались отклонить предъявляемые им обвинения в ритуальном убийстве, утверждая, что в кровавом жертвоприношении повинны не они, но другая группа. Как пишет

²⁶ Кон, однако, убежден в верности этого объяснения. Он пишет: «Существовала одна черта христианской обрядности, которую легко можно было интерпретировать в качестве каннибализма. Это — евхаристия» [Cohn 1977: 8]. В свете построений, предложенных в настоящей работе, я испытываю большое искушение увидеть связь между временем возникновения доктрины пресуществления и первоначальным развитием «кровавого навета» в XII в. Сама идея пресуществления, по-видимому, появилась в IX в., однако она не получала полного официального признания до Четвертого Латеранского собора 1215 г. Штрак выдвигает предположение о связи этой доктрины с легендами о евреях, оскверняющих гостию, но не с «кровавым наветом» как таковым [Strack 1909: 59].

один исследователь, «к сожалению, после того как христианская религия стала господствующей, христиане обратили против других клевету, некогда адресованную им самим» [Strack 1909: 283]. Как уже было сказано, благодаря проективной инверсии оказывается, что не христиане виноваты в убийении сына-еврея, рожденного от еврейского бога-отца, но евреи повинны в убийстве невинного христианского младенца (обычно — мальчика).

До появления психоаналитической теории и до осознания (или формулирования) таких концепций, как проективная инверсия, некоторые исследователи интуитивно понимали психодинамические основы «кровавого навета». Голландский правовед и философ Гуго Гроциус в своем письме, датированном 12 декабря 1636 г., предположил, что источником обвинения в ритуальном убийстве служит просто ненависть христиан к евреям и что это обвинение странным образом похоже на соответствующие обвинения против самих ранних христиан [Balaban 1930: 88]. Исидор Лоеб, одним из первых осознавший, что эта проблема имеет психологическую, а не историческую природу, резко отзывался о массовой одержимости в отношении мистического значения крови. «Те, кто обвиняет евреев, обвиняют или выдают сами себя. Еврей им нужен только для того, чтобы реализовать живущую внутри их мечту (кошмар). Обвинители заставляют евреев разыгрывать за них драму, привлекающую и ужасающую одновременно» [Loeb 1889: 184–185]. Очевидно, Лоеб понял, что легенда о ритуальном убийстве представляет собой христианскую фантазию, в которой евреи вынуждены идти против своей воли.

Сходным образом исследователи XX в. понимали эту проблему, даже если они не использовали психоаналитические понятия, подобные проективной инверсии. Так, Рене Жирар в провокационной статье «В поисках козла отпущения»^x не останавливается на «кровавом навете» специально, однако красноречиво говорит о «воображаемых преступлениях и реальном наказании» жертв, а также — что для нас более важно — обращает внимание на инверсию ролей преследователя и жертвы: «Преследователи рассматривают себя в качестве пассивных жертв преследуемого; они считают преследуемого в высшей степени активным и, несомненно, способным их уничтожить» [Girard 1987: 87, 91]. Именно так христиане воспринимали и, коли на то пошло, до сих пор воспринимают евреев.

Печальная правда касательно легенды о ритуальном убийстве не столько в том, что эта легенда была выдумана — потребность христиан в подобной психологической проекции вполне очевидна, — сколько в том, что ее принимали как правду, верили в ее истинность, а также в том, что некоторые кровожадные христиане, верившие или делавшие вид, что верят в историчность «кровавого навета», попортили кровь многим евреям.

Я хотел бы закончить тем, с чего начал, и еще раз сказать, что не всякий фольклор представляет собой позитивную и конструктивную социальную силу. Фольклор — могущественный инструмент фантазии, и, к несчастью, он может действовать как опасная и слишком действенная сила зла. Я хотел бы быть оптимистом и думать, что легенда о ритуальном убийстве постепенно уходит в прошлое. Однако несомненная живучесть этой пагубной легенды на протяжении последних восьми столетий вызывает определенную тревогу. Возможно, лучше всего резюмировал эту проблему знаменитый исследователь еврейских легенд Луис Гинзберг в первой фразе своего неопубликованного «Ответа господину Пранайтису» (эта рукопись на 24 страницах была написана по поводу дела Бейлиса): «Август Дильманн, знаменитый востоковед и профессор гебраистики в Берлинском университете, однажды заметил: „Я не вижу никакой пользы в опровержении кровавого обвинения. Те, кто распространяет его, не верят в него, а верящие в него фанатики не читают опровержений. Да если бы они и прочли опровержение, оно бы не имело для них никакого значения“»²⁷.

Комментарии

¹ Пеп. по: Dundes A. The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion // The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore / Ed. A. Dundes. Madison, 1991: 336–376. Первая публикация: *Temenos*. 25 (1989): 7–32.

² Нужно пояснить, что англоязычная фольклористика опирается на достаточно простую базовую таксономию фольклорной прозы, где термином «легенда» (legend) обозначаются все тексты, претендующие на истинность, а не на вымысел. В русской, как, впрочем, и в западноевропейской, фольклористике существует несколько противоречащих друг другу классификаций прозаического сказочного фольклора. Термин «легенда» понимается различными отечественными исследователями по-разному. См.: *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. С. 50–52; *Азбелев С.Н.* Отношение предания, легенды и сказки к действительности // *Славянский фольклор и историческая действительность*. М., 1965. С. 5–25; *он же*. О подразделениях сказочной прозы // *Фольклор народов РСФСР*. Межвузовский научный сборник. Уфа, 1978; *Чистов К.В.* К вопросу о классификации жанров устной народной прозы. Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1964; *он же*. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967.

²⁷ Пранайтис был никому не известным католическим священником, написавшим брошюру с целью доказать, что иудейская религия защищает практику ритуальных убийств. Его пригласили в качестве эксперта «по делу Бейлиса» в 1913 г. Подробности см. [Tager 1935: 199–212; Polak 1949: 266; Samuel 1966: 87]. Копия неопубликованной статьи Луиса Гинзберга находится в Нью-Йорке в Еврейской теологической семинарии.

С. 5–14; Штырков С.А. Несказочная проза в фольклоре: проблемы классификации и терминологии // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 18–20 февраля 1998 года. СПб., 1998. С. 196–209.

ⁱⁱⁱ Цитата приводится по русскому переводу В. Рынкевича: *Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. Москва–Иерусалим, 1998.

^{iv} Считаю необходимым добавить несколько слов по поводу риннского культа. История Андреаса из Ринна должна быть хорошо знакома фольклористам еще и потому, что она была включена братьями Гримм в сборник «*Deutsche Sagen*». Локальный культ малолетнего Андреаса (Андерля) Окснера существовал в Юденштайне по меньшей мере с начала XVII в. Согласно преданию, в 1462 г. он был продан евреям, которые замучили его до смерти на большом плоском камне и повесили тело на березе. Мать Андерля отнесла его тело в местную церковь, впоследствии туда же был перенесен и камень (отсюда — название Юденштайн). Что до березы, то, когда некий пастух срубил ее и попытался отнести к себе домой, он сломал ногу и умер от раны (*Grimm J. und W. Deutsche Sagen. B., 1956. S. 331–332, Nr. 353*). Скандал, поднявшийся в 1950-х годах по поводу этого культа, не привел к каким-либо переменам, и юденштайнская святыня сохранялась до середины 1990-х годов, когда культ Андерля из Ринна был официально запрещен (статья Дандеса написана до этого — в конце 1980-х). Юденштайн попытались превратить в мемориал жертв антисемитизма, а также детей, страдающих от преступлений и жестокого обращения взрослых, однако консервативная часть прихожан по-прежнему сохраняет приверженность юденштайнскому культу в его старинном значении (см.: *Halsall Paul* (Fordham University). *Medieval Sourcebook: A Blood Libel Cult: Anderl von Rinn, d. 1462* (<http://www.fordham.edu/halsall/source/rinn.html>)).

^v «Причисление к лику блаженных» (beatification) — первая ступень канонизации у католиков, отчасти напоминающая местную канонизацию в русском православии. Производится лично папой Римским.

^{vi} Говоря о Дале, Дандес пользовался не совсем надежными источниками и поэтому допустил несколько существенных ошибок. Во-первых, речь, конечно, идет о министерстве внутренних, а не иностранных дел, где Даль благодаря покровительству министра графа Л.А. Перовского работал чиновником по особым поручениям. На этом посту Даль подготовил две экспертные записки, посвященные вопросам историко-культурного и этнографического характера. Первая — обсуждаемое Дандесом «Розыскание о убийении евреями христианских младенцев и употреблении крови их», изданное в 1844 г. небольшим количеством экземпляров для служебного пользования (см.: *Кровь в верованиях и суевериях человечества* / Сост., примеч. В.Ф. Бойкова. СПб., 1995. С. 369–444, 467–474; *Мельников П.И.* Владимир Иванович Даль. Критико-биографический очерк // Полное собрание сочинений Владимира Даля (Казань Луганского). Т. I. СПб.–М., 1897. С. LIII–LIV; <Гессен Ю., Вишницер М., Карпин А.> «Записка о ритуальных убийствах» (приписываемая В.И. Далю) и ее источники. СПб., 1914). Вторая — также изданная крайне малым тиражом (не более 20 экз.) и опубликованная в том же году — была посвящена «скопческой ереси» (см.: *Мельников П.И.* Владимир Иванович Даль. С. L–LV; Переписка В.И. Даля и М.П. Погодина. Ч. I / Публикация А.А. Ильина-Томича // Лица: Биографический альманах. Вып. 2. М.–СПб., 1993. С. 343, 345). Справедливости ради нужно отметить, что применительно к «Розысканию...»

авторство Даля является дискуссионным. Так, Ю. Гессен полагал, что оно написано не Далем, а директором департамента иностранных исповеданий Скрипицыным или генерал-майором Каменским (<Гессен Ю., Вишницер М., Карпин А.> «Записка о ритуальных убийствах»... С. 30–31). Однако аргументы Гессена нельзя признать достаточно вескими. Во-вторых, Дандес ошибается, думая, что работа Даля «основана на полевой работе среди так называемых старообрядцев». На самом деле в «Розыскании...» используются отечественные и западные публикации XVII–XIX вв., а также следственные материалы по велижскому делу 1823 г. Никакие полевые, в том числе старообрядческие материалы там не упоминаются.

^{vii} Дандес имеет в виду 96-е (а не 94-е) письмо X книги писем Плиния Младшего, где, в частности, говорится следующее: «Они утверждали, что вся их вина или заблуждение состояли в том, что они в установленный день собирались до рассвета, воспевали, чередуясь, Христа как бога и клятвенно обязывались не преступлении совершать, а воздерживаться от воровства, грабежа, прелюбодеяния, отказа выдать доверенное. После этого они обычно расходились и сходились опять для принятия пищи, обычной и невинной, но что и это они перестали делать после моего указа, которым я, по твоему распоряжению, запретил тайные общества. Тем более счел я необходимым под пыткой допросить двух рабынь, называвшихся служительницами, что здесь было правдой, и не обнаружил ничего, кроме безмерного уродливого суеверия» (Письма Плиния Младшего / Изд. подг. М.Е. Сергеевко, А.И. Доватур. М., 1984. С. 205). Мы видим, что обвинения христиан в детоубийстве и ритуальном использовании крови здесь нигде не эксплицируются, однако вполне вероятно, что именно ими были спровоцированы отдельные ответы допрашиваемых (в частности, об «обычной и невинной» пище). Именно так интерпретирует это письмо Плиния Тертуллиан.

^{viii} Здесь и далее цитирую «Апологию» по русскому переводу Н. Щеглова: Творения Квинта Септимия Флорента Тертуллиана. Ч. 1. Апологетические сочинения Тертуллиана / Пер. с библиогр. и коммент. Н. Щеглова. Киев, 1910 (Библиотека Творений Св. Отцев и Учителей Церкви Западных, издаваемая при КДА. Кн. 31. Ч. 1). С. 101, 104, 105.

^{ix} У Тертуллиана — *pater sacrorum*, т.е. верховный, или главный, жрец.

^x Оригинальное название статьи — “Generative Scapegoating” — с трудом поддается переводу на русский язык.

Кровавая Мэри в зеркале: ритуал и половое созреваниеⁱ

Одна из самых печальных особенностей фольклористики — научной дисциплины, занимающейся исследованием фольклора, — состоит в преобладающем отсутствии анализа или интерпретаций. Речь идет не только о популяризаторах, выпускающих все новые и новые антологии «чистых текстов» без внимания к контексту или возможному значению (значениям) публикуемого, но и о профессиональных фольклористах, которые, несмотря на претенциозные дебаты о перспективах использования термина «фольклор» или многословные заявления о необходимости репрезентировать фольклор в качестве «перформанса» (исполнения) (даже если называть этот подход «теорией исполнения», то в чем, собственно, состоит «теоретический фундамент» этой теории???)ⁱⁱ, преимущественно ограничиваются публикациями памятных фольклора, полностью лишенными какого бы то ни было намека на содержательный комментарий. Конечно, вполне оправданный интерес к исполнению фольклорных текстов привел к более точной их фиксации, но тем не менее трудно найти примеры, когда эта возросшая точность повлекла за собой понимание значения или значимости «фольклорного события».

Я хотел бы проиллюстрировать это безрадостное свойство фольклористики на примере одного традиционного ритуала, принадлежащего к американскому фольклору. (Этот ритуал был также зафиксирован на полуострове Ньюфаундленд [Hiscock 1996].) После обзора того немногого, что известно об этом ритуале, я предложу интерпретацию, которая, как мне кажется, сделает совершенно очевидным его значение.

Обсуждая так называемые «страшилки» в своей антологии американского детского фольклора [Knapp 1976], Мэри и Герберт Кнэпп посвятили целый абзац следующей теме [ibid.: 242]:

Одна девочка рассказывала нам, что всегда слишком трусила, чтобы вызывать Мэри Вёртⁱⁱⁱ. «Я знала, что я по-настоящему испугаюсь», — говорила она. А в том, чтобы испугаться по-настоящему, нет ничего забавного.

Чтобы вызвать Мэри Вёрт, иначе Кровавую Мэри, иначе Мэри Джейн, ребенок должен ночью в одиночку отправиться в туалет, потушить свет и, глядя в зеркало, тихо, но отчетливо повторять «Мэри Вёрт» 47 раз. Она приходит из-за зеркала, в руке у нее нож, а на носу — бородавка. Когда мы читали комиксы о Мэри Вёрт, нам и в голову не могло прийти, что почтенная хлопотунья работает по совместительству ведьмой из Зазеркалья!

Здесь мы наблюдаем большинство первичных элементов этого ритуала: ребенок (почти всегда — девочка) отправляется в туалет ночью (если дело происходит в школе, то помещение должно быть затемнено) и повторяет имя Мэри с тем или иным добавлением, что должно привести к появлению из-за зеркала пугающего создания по имени Мэри.

Фольклорист Саймон Дж. Броннер включил в свою работу «Американский детский фольклор» целую страницу, посвященную обсуждению того, что он называет «ритуалами Мэри Вёрт» [Bronner 1988]. Он описывает этот ритуал как «традицию, распространенную среди учениц начальной школы» и создающую «атмосферу спиритического сеанса» [ibid.: 168]. Кем бы ни была эта Мэри, Броннер отмечает, что участники ритуала «обычно теснятся в туалете, где погашен свет» и что «они должны действительно „верить“ в нее — в противном случае она не появится» [ibid.]. В примечаниях к опубликованным текстам Броннер указывает, что Кровавая Мэри — это еще одна из вариаций «ритуалов Мэри Вёрт» [ibid.: 266, п. 24]. Один из пяти текстов, приводимых Броннером, был записан от информанта мужского пола из Мидлтауна (Пенсильвания) в 1984 г. и выглядит следующим образом [ibid.: 168–169]:

Кровавая Мэри была убита в лесу позади здания начальной школы «Пайн Роуд». Чтобы вызвать ее дух, девочки идут в туалет. Они колют свои пальцы булавкой, чтобы выпустить по капле крови. Потом они соединяют две капельки крови вместе и, закрыв глаза, десять раз повторяют: «Мы верим в Кровавую Мэри». Потом они открывают глаза и смотрят в зеркало. Там должен появиться призрак Кровавой Мэри. Говорят, что она выглядит как девушка с длинными волосами, очень бледная, по лицу которой струится кровь из большой раны на лбу.

Броннер, так же как и Кнэппы, не предлагает никаких интерпретаций, но опубликованный им текст включает элемент, отсутствующий в кратком сообщении Кнэппов, а именно наличие крови. Эта деталь представляется наиболее важной для интерпретации обряда. Хотя работа Броннера не слишком способствует пониманию «ритуала Кровавой Мэри», она по крайней мере отсылает читателя к единственному тщательному исследованию на эту тему — к статье «Мэри Вэйлз, я верю в тебя», опубликованной фольклористкой Дженет Ланглуа в 1978 г. в журнале “Indiana Folklore”. Очевидно, что статья Ланглуа была высоко оценена другой фольклористкой — Линдой Дег, пере-

печатавшей эту работу в своей антологии «Фольклор Индианы» [Dégh 1980].

В своем исследовании Кровавой Мэри Ланглуа основывается на 17 великолепных текстах, 12 из которых были записаны в Индианаполисе в 1973 г. (остальные получены из фольклорного архива университета Индианы). Почему-то исследовательница упорно именует этот обычай «игрой», будучи при этом прекрасно осведомлена о том, что он часто связан с «легендой». По сути дела, пафос работы Ланглуа состоит в попытке разрешения давнишнего и всем надоевшего вопроса о соотношении «мифа» и «ритуала» (об этой проблематике см. [Segal 1980; Grimes 1985; Ackerman 1991])^{iv}.

Суть этой многолетней полемики, напоминающей спор о курице и яйце, состоит в вопросе о том, порождает ли миф ритуал или же сам миф происходит из первоначального ритуала. Ни одно из этих генетических построений не может быть признано удовлетворительным. Если ритуал порождается мифом, то что порождает миф? А если миф происходит из ритуала, то откуда берется исходный миф? Так или иначе, Ланглуа интервьюировала не менее 80 учащихся из «Холи Энджелс», экспериментальной католической начальной школы для афроамериканских детей, расположенной на северо-западе Индианаполиса. Примерно 20 из 80 информантов знали о Мэри Вэйлз, а около половины из этих двадцати активно участвовали в этой «игре» и были знакомы с «легендой» [Langlois 1978: 6]. Нет ничего удивительного в выводе, который неохотно делает Ланглуа: «Ни легенда, ни игра не может быть признана первичной в контексте этой группы... установить направление трансформации не представляется возможным» [ibid.: 9]. Хотя, вероятно, Ланглуа и не удалось достичь первоначальной цели, т.е. преуспеть в разрешении или хотя бы прояснении общего вопроса о мифе и ритуале, она сделала одно довольно ценное наблюдение, касающееся рассматриваемого обряда. Говоря о функции зеркала, Ланглуа отмечает: «Оно в буквальном смысле отражает идентификацию участников игры с вызываемым духом. В нормальной ситуации, когда какая-либо из девочек смотрит в зеркало, она видит себя; в рассказах об игре она видит Мэри Вэйлз или по крайней мере ожидает ее увидеть. В некотором смысле Мэри Вэйлз, таким образом, оказывается отражением самой девочки» [ibid.]. Это наблюдение Ланглуа представляется совершенно справедливым, однако, сколько бы блистательным оно ни было, не объясняет скрытого значения ритуала.

Наблюдения Ланглуа вызвали своеобразную реакцию фольклориста Яна Брунванда; в своем трехстраничном анализе «феномена Мэри Вёрт» исследователь саркастически замечает, что эти соображения «должны бы дать фрейдистам материал для долгих раздумий» [Brunvand 1986: 81]. Однако, к сожалению, сам Брунванд никаких

дальнейших умозаключений не делает. Фактически он просто разводит руками: «Какое же отношение все это имеет к добрейшей Мэри Вёрт — героине комиксов? Как мне кажется — никакого... Так что точно определить источник „феномена Мэри Вёрт“ не представляется возможным» [ibid.: 82].

Очевидно, что фольклористы Броннер, Ланглуа и Брунванд полагают обширными материалами о «ритуале Кровавой Мэри», но столь же ясно, что его фундаментальное скрытое значение — если, конечно, оно существует — от них ускользает. И это как раз частный случай той самой ситуации, на которую я сетовал в начале статьи, говоря о преобладающем отсутствии анализа или интерпретаций в фольклористике. Более того, поскольку сами фольклористы не могут или не хотят интерпретировать фольклор, они вряд ли могут винить всех остальных в том, что фольклористика имеет столь низкую интеллектуальную репутацию.

Что же все-таки означает отражение Кровавой Мэри? Или оно не имеет *никакого значения*? И почему этот ритуал почти всегда совершается *в туалете*? Каково значение, если оно есть, имен Мэри Вёрт, Мэри Вэйлз, Кровавая Мэри? Никакое аналитическое исследование фольклорного явления не может считаться законченным, пока оно не объясняет *всех* особенностей и деталей этого явления.

В текстах, опубликованных Ланглуа, есть важные ключи к решению этой проблемы, однако они не были адекватно использованы фольклористами. Например, более половины текстов, зафиксированных этой исследовательницей (в отличие от тех, что получены из университетского архива), объединены с сюжетом об «исчезающем хичхайкере»^v. Здесь возникает еще один вопрос: почему «ритуал Кровавой Мэри» соотносится именно с этой легендой? Давайте обратимся к первому из текстов, опубликованных Ланглуа. Он был записан от 12-летней Энны Л. в феврале 1973 г. [Langlois 1978: 13]:

Собиратель: Ты слышала когда-нибудь об умершей девочке, которую звали Мэри Вэйлз или Мэри Вёрт?

Энна: Да, я слышала о Мэри Вэйлз. Сказать по правде, я о ней не очень много знаю. Все, что я знаю, — это что она стояла на углу во время дождя и на ней было длинное белое платье, и когда кто-нибудь останавливался, чтобы подвезти ее, она исчезала с заднего сиденья, оставив кровавое пятно на сиденье, а в машине ее больше не было.

Самое примечательное в этом кратком изложении легенды — указание на «кровавое пятно», остающееся на заднем сиденье машины. Известно большое число записей этой широко распространенной легенды (мотив E 332.3.3.1^{vi}, «Исчезающий хичхайкер»; см. [Bennet, Smith 1993: 338], где указано более 100 пунктов библиографии). Но в тех вариантах, где в качестве «доказательства» достоверности легенды

упоминается оставленный предмет, речь идет о «кошельке, чемодане, одеяле, свитере, шарфе, другом предмете одежды или просто о мокрых следах ног, оставшихся в машине» [Brunvand 1981: 27]. О крови нигде не говорится. Следы от мокрых ног в машине «часто упоминаются в связи с американскими исчезающими хичхайкерами, — отмечает Брунванд, признанный авторитет в области изучения этой и других современных легенд, — однако как и почему привидение может намочить ноги, не объясняется» [ibid.: 251]. Мотив влаги не объясняется ни фольклористом Брунвандом, ни носителями фольклора.

Проницательный читатель, вероятно, уже подозревает, каким может быть значение «ритуала Кровавой Мэри». Однако в интересах тех, кто еще блуждает впотьмах, я позволю себе воспроизвести небольшую, но показательную коллекцию: 10 из более чем 75 текстов, записанных преимущественно в 1996 г. от слушателей моих лекций по фольклористике в Беркли (если текст получен иным образом, это особо оговаривается)¹.

Текст 1

Во время перемены в школе ты идешь в женский туалет. Твои подруги ждут снаружи, поскольку за один раз войти может только один человек. Одна девочка стоит в дверях, чтобы потушить свет, когда ты встанешь перед зеркалом. Когда свет гаснет, ты закрываешь глаза и трижды поворачиваешься. Потом ты открываешь глаза, смотришь прямо в зеркало и говоришь нараспев: «Кровавая Мэри, напугай меня! Напугай меня этой звездной ночью!»^{vii}. Это нужно произносить медленно, чтобы у нее было время прийти из мира духов. Потом ты ждешь, пока не увидишь ее лицо. Когда ты увидишь ее, нужно выбежать из туалета туда, где тебя ждут подруги. Если ты грешила или делала что-то злое в своей жизни, на щеке у тебя появятся три кровавые царапины.

[Информантка (20 лет) узнала об этом обряде в 1983 г., когда училась в 3-м классе начальной школы «Аполло» в Босси-сити (Луизиана).]

Текст 2

Наша компания, состоявшая из девочек, ходила в туалет вызывать Кровавую Мэри. Мы выключали свет, пятикратно поворачивались, повторяя нараспев: «Кровавая Мэри», потом быстро останавливались и смотрели в зеркало. Предполагалось, что мы увидим обезглавленную женщину в белом платье с окровавленным ножом в одной руке и отрезанной головой — в другой.

[Информантка (20 лет) узнала об этом обряде в Калифорнии, когда ей было 10–12 лет.]

¹ Из 50 моих студентов-фольклористов я хотел бы особенно поблагодарить Аманду Фейрабэнд, Питера Норби, Марию Виллавивенсио, Динну Рамсэй, Сару Паллейбланк, Росио Феррейра, Шейлу Р. Чанг, Кортни Левин и Мунью Энн Қим за ценные сведения о «ритуале Кровавой Мэри».

Текст 3

Компания девочек обычно идет в темную комнату, где есть зеркало. Все начинают повторять нараспев «Кровавая Мэри», пока она не появится. Окровавленное женское лицо возникнет в зеркале.

[Информант — американка мексиканского происхождения (19 лет); узнала об этом обряде в Ривербанк (Калифорния), когда училась в 6-м классе (ок. 1989 г.).]

Текст 4

Ну вот, ты идешь в туалет, и ты выключаешь свет, и ты поворачиваешься кругом три раза, и ты говоришь: «Кровавая Мэри, Кровавая Мэри, Кровавая Мэри», и тогда в зеркале должна появиться голова Кровавой Мэри.

[Информант — американка китайского происхождения, 16 лет; она узнала об этом обряде, когда училась в 6-м классе и участвовала в «ночных девичниках»^{viii} в Пало-Вердес в Южной Калифорнии.]

Текст 5

Если ты внимательно смотришь в зеркало в туалете три ночи подряд и трижды повторяешь «Кровавая Мэри», то тогда в первую ночь появится кровавое пятно, на следующую ночь оно будет немного больше, а на третью ночь оно должно превратиться в женское лицо.

[Записано в 1994 г. от американки ирландского происхождения (22 года); она узнала об этом обряде на «ночном девичнике» в Лос-Альтос (Калифорния) в 1979 г., когда училась во 2-м классе.]

Текст 6

Чтобы появилась Кровавая Мэри, ты смотришь в зеркало в полночь и трижды повторяешь «Кровавая Мэри». Предполагается, что после этого ты увидишь в зеркале собственное окровавленное лицо.

[Информантка (23 года) узнала об этом обряде в Фэрфилд (Калифорния), когда училась в 6-м классе.]

Текст 7

Когда я училась в школе (примерно в 5-м классе), я вместе с двумя или тремя подругами ходила в женский туалет в школе св. Фомы Аквинского [в Монтеррей-парк, Калифорния], чтобы увидеть Кровавую Мэри. Мы гасили свет, подходили к зеркалу (оно было четыре фута^{ix} в ширину) и брызгали на него водой. После этого мы трижды повторяли «Кровавая Мэри», надеясь увидеть ее в зеркале. Потом мы спускали воду во всех унитазах и выбегали из туалета. Метка Кровавой Мэри должна была появиться в тот же день в виде крови. Например, после того как я совершила обряд Кровавой Мэри, я пошла на перемене поиграть во фрисби. Пытаясь поймать тарелку, я защемила указательный палец, и из него пошла кровь. Все девочки, которые вместе со мной участвовали в обряде, связали это с Кровавой Мэри.

[Информант — женщина, 20 лет.]

Текст 8

Это можно делать в любое время суток, но обычно это происходит ночью. Ты идешь в туалет — там должна быть горячая вода. Нужно открыть кран с горячей водой до упора — и в туалете должно быть зеркало. Потом ты спускаешь воду в унитазе, и пока ты спускаешь ее, говоришь «Кровавая Мэри, Кровавая Мэри, Кровавая Мэри». Трижды ты повторяешь «Кровавая Мэри» и трижды поворачиваешься, пока говоришь это. И потом ты смотришь в зеркало и, говорят, увидишь Кровавую Мэри... Если ты видишь ее, значит, она живет в твоём доме.

[Записано в 1995 г. от девятилетней девочки; она узнала об этом обычае, когда училась во 2-м классе женской школы «Хэмлин» в Сан-Франциско.]

Текст 9

Ты идешь в туалет в школе, выключаешь свет и закрываешь дверь. Ты можешь пойти одна или с двумя-тремя подругами. Я не уверена, но думаю, что мальчики тоже могут это делать — если хотят. Ты зажигаешь несколько красных свечек — вроде бы три — и ставишь их перед собой треугольником: две по сторонам и одну прямо перед собой. Потом ты говоришь нараспев «Кровавая Мэри» вроде бы три раза или около того. Ты сидишь там, смотришь на воду в унитазе и повторяешь. И говорят, она появится — ее лицо в воде. Потом ты попадаешь под власть сверхъестественных сил или чего-то такого, и она сталкивает тебя в унитаз и утаскивает тебя за голову. И ты никогда не сможешь вернуться или что-то вроде того.

[Записано от 11-летней девочки вьетнамского происхождения; она узнала об этом обряде в 1992 г., когда училась в 3-м классе начальной школы «Хелльер» в Сан-Хосе, Калифорния.]

Текст 10

Когда я училась в 3, 4 и 5-м классах, многие девочки устраивали на свои дни рождения (9, 10, 11 лет) «ночные девичники». Я помню, что в эту игру можно было играть по-разному. Идея состояла в том, что ты шла в одиночку в туалет, и там или свет должен был быть выключен, или находиться свечка, или у кого-то быть фонарик — чтобы в туалете едва можно было видеть. Потом нужно было сказать нараспев «Кровавая Мэри, Кровавая Мэри, Кровавая Мэри», глядя в зеркало. После того как ты трижды повторяла «Кровавая Мэри», могло произойти несколько событий:

1) В зеркале мог появиться призрак окровавленной женщины.

2) В зеркале ты видела свое отражение, но оно вскоре покрывалось кровью, поэтому это выглядело так, будто это ты заливаешься кровью. В этот момент девочки или с визгом убегали из туалета, или, как я помню, на некоторых вечеринках они должны были спустить воду в унитазе, прежде чем убежать. Я думаю, что звук спускающейся воды должен был заставить призрак исчезнуть. Но никто ни разу не задержался в туалете, чтобы увидеть, как что-то исчезает. Как только девочки спускали воду в унитазе, они сразу же испуганно с визгом убегали.

Другой вариант Кровавой Мэри, который я помню, состоит в следующем. Ты трижды повторяешь «Кровавая Мэри» в темном туалете, но в этом случае вместо того, чтобы смотреть в зеркало, ты смотришь в унитаз. После того как ты

замолчишь, вода в унитазе должна стать красной или кровавой, и затем тебе нужно спустить воду. Или, кончив говорить, ты спускаешь воду, и после этого она становится красной.

[Информант — американка корейского происхождения, 21 год; она узнала об этом обряде в Дауни (Калифорния) в 1978 г.]

Представляется, что этих 10 текстов достаточно для демонстрации и традиционных черт, и диапазона вариаций «ритуала Кровавой Мэри». Более того, вполне очевидно, что этот девичий ритуал как-то связан с началом первых менструаций. Драматическое превращение девочки в женщину физиологически маркируется именно менструацией. Наиболее лаконично это было сформулировано антропологом Маргарет Мид: «Первая менструация обозначает границу между ребенком и взрослой женщиной. Как бы те или иные культуры ни моделировали это событие, ни одна из известных нам культур не отрицает его значимости» [Mead 1955: 136].

Во многих культурах начало половой зрелости маркируется различными инициационными ритуалами; применительно к женщинам такие ритуалы часто сводятся к тем или иным формам принудительной изоляции. Значительная часть исследований, посвященных «менструальному фольклору», тяготеет к рассмотрению многообразных ритуалов и обычаев, связанных с этим событием (ср. [Crawford 1915; Novak 1916; Vosselmann 1935; Delaney, Lupton, Toth 1977: 22–30; Malmberg 1982; 1991]). В американской культуре подобного обряда номинально не существует, но я полагаю, что «ритуал Кровавой Мэри» выполняет аналогичную функцию для американских девочек, вступивших в пору полового созревания. В одной работе, посвященной отношению девочек этого возраста к менструации, сообщается следующее: «Согласно наиболее частому ответу, менструация — это волнующее событие, поскольку она связана с взрослением» [Williams 1980: 40]. Несомненно, что «ритуал Кровавой Мэри» вызывает у ряда его участниц волнение, окрашенное и страхом, и ожиданием одновременно.

Существует несколько оснований для «менструальной» интерпретации «ритуала Кровавой Мэри». Возраст девочек, принимающих участие в ритуале, варьируется от семи до двенадцати лет. Согласно одному авторитетному источнику, у средней американской девочки менструация впервые появляется в двенадцать с половиной лет [Delaney, Lupton, Toth 1977: 42]. В этом контексте «ритуал Кровавой Мэри» предстает «предварительным обрядом», по существу дела предупреждающим девочек о том, что им следует ждать от наступающей зрелости.

Предлагаемая здесь интерпретация позволяет вполне ясно объяснить, почему этот ритуал всегда совершается в туалете и почему в нем присутствует такой явный и настойчивый акцент на внезапном появлении крови. Другая любопытная деталь, встречающаяся в некоторых

вариантах (тексты 7, 8, 9 и 10), подразумевает, что в одном или нескольких унитазах необходимо спустить воду. Поскольку один из сильнейших страхов вступившей в пору созревания девочки связан с потенциально смущающей возможностью «протечки», девочка старается, чтобы вся выделяющаяся из урино-генитальной области кровь вытиралась и попадала в унитаз. Иногда туда же выбрасывают и прокладку или тампон. Таким образом, мотив *спускания воды в унитазе* может быть легко понят в контексте «менструальной интерпретации» «ритуала Кровавой Мэри».

Есть и другие элементы этого ритуала, которые также можно объяснить посредством предлагаемой теории. Имя Мэри здесь, по-видимому, является константой, но при этом в записях фигурируют Кровавая Мэри, Мэри Вёрт, Мэри Вёртингтон, Мэри Лау, Мэри Джейн [Brunvand 1986: 81]. Почему так происходит? Можно допустить, что тут играет роль аллюзия на Деву Марию — ритуал часто практикуется в католических начальных школах. Девственность все еще представляет собой определенную проблему для девушек, особенно когда опасность беременности понимается как нечто, сопутствующее половой зрелости. Кроме того, гласный звук в имени Mary в некоторых диалектах американского английского произносится так же, как и гласный в глаголе marry («выходить замуж, жениться»). Культурные коннотации превращения девочки в женщину подразумевают, в частности, что рано или поздно она выйдет замуж. «Обезглавленность» Мэри в некоторых вариантах (текст 2) может быть связана с образом шотландской королевы Марии Стюарт (1542–1587), которая действительно была обезглавлена по приказу королевы Елизаветы. Однако вряд ли стоит утверждать, что ученицы начальной школы должны быть непременно знакомы с этой исторической фигурой. (На самом деле была и другая королева Мария, а именно — Мария I Тюдор (1516–1558), дочь Генриха VIII и Екатерины Арагонской, получившая позорное прозвище Мария Кровавая из-за большого количества казней, совершенных во время ее царствования.) Если же интерпретировать образ «обезглавленной Мэри» с фрейдистской, а не с исторической точки зрения, утрату «девичьей головы» можно было бы истолковать как символ потери девственности; этот процесс, как известно, может сопровождаться кровотечением. Предполагаемые эротические коннотации выражения «Кровавая Мэри», возможно, подразумеваются и названием известного коктейля. В состав «Кровавой Мэри» (Bloody Mary) входит томатный сок, водка и капля острой перечной приправы. Коктейль «Дева Мария» (Virgin Mary) состоит из тех же ингредиентов, за исключением водки.

Более правдоподобным представляется гипотетическое объяснение имени Мэри Вёрт. Социализация девочки связана с представлениями о том, что ее «достоинство»^x как женщины будет реализовано, когда

она достигнет зрелости, выйдет замуж, будет воспитывать детей и т.д. Следовательно, для того, чтобы быть «достойной», необходимо стать женщиной, т.е. иметь менструацию. Я предполагаю, что именно поэтому имя Мэри Вёрт было избрано в качестве альтернативы Кровавой Мэри. Если рассматривать ситуацию с точки зрения символического замещения и предположить синонимичность этих двух наименований, получается, что имя Мэри постоянно, а предикат «кровавая» эквивалентен фамилии Вёрт и слову *worth*; это прямо соответствует вышеизложенным соображениям. (Любопытно, не является ли Мари Вэйлз (Mary Whales) замещением *Mary wails* («Мэри плачет»)^{xi} — в связи с идеей, что плач может быть эмоциональной реакцией на менструацию, особенно если девушки находятся в неведении относительно последней; возможно, что это неведение, в свою очередь, подразумевается «выключением света», предваряющим ритуал^{xii}.)

Использование зеркала в «ритуале Кровавой Мэри» только подтверждает наблюдение Ланглуа, что образ, который девочка видит в зеркале, это в определенном смысле — она сама. (Тексты 6 и 10 прямо эксплицируют эту идею.) Испытывая влияние целого ряда культурных факторов — от кукол Барби до рекламы в средствах массовой информации, — девочки начинают беспокоиться о своей внешности уже в младшем школьном возрасте. «Хорошо выглядеть» и перед подругами, и перед представителями противоположного пола становится для них насущной потребностью. В этом смысле зеркало — очевидный источник нарциссического удовольствия (или заботы). Любопытно, что Аристотелю приписываются следующие слова: «Если женщина во время месячных смотрит в зеркало, то не только зеркало потеряет глянец, но и следующий, кто взглянет на свое отражение, будет заколдован. Плиний, упоминая, в свою очередь, о потускневших зеркалах, сообщает, что глянец может быть возвращен, если та же самая женщина будет пристально смотреть на обратную сторону зеркала» [Novak 1916: 272]. Антрополог Уоллес сообщает, что у мохаве^{xiii} девушка во время менструации «не должна смотреть на свое отражение в воде или зеркале, иначе она станет косоглазой» [Wallace 1948: 37].

Имея в виду предполагаемый колдовской эффект, возникающий из-за того, что женщина во время месячных смотрит в зеркало, можно вспомнить удивление Кнэппов: почему героиня комиксов о Мэри Вёрт превратилась в ведьму из Зазеркалья [Knapp 1976: 242]? Об этом же пишет и Брунванд [Brunvand 1986: 82]. В одной замечательной работе о «менструальном фольклоре» высказывается следующее предположение: «фольклорная логика подразумевает, что во время менструации женщина ведет себя как ведьма» [Delaney, Lupton, Toth 1977: 124]. Деверо даже утверждает, что основной вопрос психоанализа менструации — это «менструирующая женщина в качестве ведьмы»

[Devereux 1950: 252]. Тезис Деверо о том, что «все виды генитального кровотечения представляются, пускай и на бессознательном уровне, результатом агрессии» [ibid.: 251], вероятно, подтверждается тем, что во многих описаниях «ритуала Кровавой Мэри» вызываемый дух представляет опасность для участниц церемонии: как правило, он может покарать их или нанести порезы, приводящие к кровотечению. Если говорить о причинах, по которым дух Кровавой Мэри, так сказать, преследует девочек препубертатного возраста, то из некоторых материалов явствует, что это наказание за грехи, реальные или воображаемые: «Если ты грешила или делала что-то злое в своей жизни...» (текст 1). Возможно, тем самым подтверждается предположение Карен Хорни: «Для девочки, испытывающей страх перед вредными последствиями мастурбации, начало менструации является — на эмоциональном уровне — очевидным подтверждением действительности этих последствий» [Horney 1973: 241].

Исходя из гипотезы о том, что «ритуал Кровавой Мэри» является препубертатной фантазией на тему надвигающегося начала менструаций, мы можем теперь перечитать вышеприведенный текст из публикации Броннера. Чтобы вызвать привидение, девочки идут в туалет и колют свои пальцы иголкой, выпуская по капле крови. «Истечение» крови должно привести к тому, что в зеркале появится бледная девушка, «по лицу которой струится кровь из большой раны на лбу» [Bronner 1988: 168—169]. В терминах фрейдизма эту ситуацию можно охарактеризовать как случай «восходящего замещения», где источником крови вместо урино-генитальной области оказывается голова. Это восходящее замещение обосновывается не только исторической связью между словами *maidenhood* и *maidenhead*^{xiv}, но и приписыванием вагине черт человеческого лица (например, рот с губами — *labia*), что подтверждает символическую эквивалентность головы и генитальной области.

Мы можем вернуться и к более сложному тексту, опубликованному Ланглуа. Частичное объединение образа Кровавой Мэри с «исчезающим хичхайкером» теперь также может получить объяснение. Вспомним, что, «путешествуя автостопом», Кровавая Мэри оставляет «кровавое пятно на (заднем) сиденье». Одна из главных причин беспокойства для девушки, вступившей в пору полового созревания, состоит в том, что «она может протечь». Как правило, нервные девушки периодически проверяют, не появились ли сзади на юбке, платье или нижнем белье предательские кровавые пятна. Результаты полевых исследований показывают, что девушки «считают необходимым скрывать менструацию и высказывают беспокойство по поводу возможного появления пятен» [Williams 1980: 16]. Опасения по поводу «протечки» имеют всеобщее распространение [Ernster 1977: 21]. Согласно любопытной феминистской идее, все менструальные табу первоначально

навязаны женщинам мужчинами и являются составляющей мужского шовинизма, направленного на подчинение женщины, — женщина кровоточит, потому что она «низшее существо». Более того, даже попытки женщин скрыть менструацию от мужчин могут быть целиком и полностью соотнесены с мужской, а не женской эстетикой [Laws 1990: 128–130].

Страх оставить пятно крови (которое могут увидеть мужчины), возможно, объясняет появление влажного кровавого пятна вместо более распространенных знаков (шарф, кошелек и т.п.), оставляемых, согласно традиционной легенде, «исчезающим хичхайкером». Но почему именно эта легенда контаминируется с представлениями и рассказами о Кровавой Мэри? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо кратко остановиться на скрытом содержании легенды «об исчезающем хичхайкере».

Одна из популярных антологий легенд, составленная Брунвандом, так и называется «Исчезающий хичхайкер». Исследователь приводит значительное количество интересных версий этой легенды [Brunvand 1981: 24–46], однако, несмотря на привлекательный подзаголовок издания — «Американские городские легенды и их значение», — вы тщетно будете пытаться найти в нем анализ возможного значения (или значений) городских легенд. Майкл Госс, посвятивший целую книгу легенде об «исчезающем хичхайкере», утверждает, что «эта история должна иметь *какое-то* (курсив мой. — А.Д.) значение» [Goss 1984: 30, 32]. Однако основная задача Госса состоит в парапсихологическом стремлении «доказать», что духи, возможно, действительно существуют и что эта легенда может репрезентировать «подлинную реальность», а не «фольклорную фантазию». Подробно рассмотрев легенду, Госс не нашел ничего лучшего, чем предложить следующую невнятную теорию о том, «что стоит за магией легенды о призраке хичхайкера». Согласно Госсу, это «не сексуальность и не особый культ машин, хотя они могут играть дополнительную или подчиненную роль, но чувство приключения: бесконечного приключения, Романтики Большой Дороги» [ibid.: 136–137]. По крайней мере Госс заслуживает одобрения за то, что он понимает — такие легенды могут что-то значить. Но «романтика большой дороги» не имеет реального отношения к специфическим деталям этой легенды.

Поскольку легенда об «исчезающем хичхайкере» связана с «ритуалом Кровавой Мэри», логично предположить, что она имеет какое-то отношение к превращению девочки в женщину. Если мы рассмотрим эту легенду с метафорической точки зрения, то сможем интерпретировать ее как символический нарратив моралистического характера, как рассказ-предостережение. Девушка, путешествующая автостопом, т.е. позволяющая «подвезти» себя совершенно незнакомому человеку (мужчине), подвергается риску лишиться девственности (на это

указывает кровавое пятно на заднем сиденье автомобиля, хорошо известном как место для подростковых и даже детских объятий и поцелуев). Для девочек и мальчиков препубертатного возраста машина представляет собой потенциальную передвижную спальню. Автомобили с увеличенной мощностью двигателя на жаргоне обычно называются *hot rods*, что подразумевает фаллические коннотации^{xv}. Более того, что особенно важно, девушка, которая позволяет себя подвезти, в каком-то смысле уже никогда не сможет вернуться домой. Говоря более ясно, девушка, однажды потерявшая целомудрие, наказана вечным и безнадежным стремлением вернуться к «домашней святине» со всеми ассоциирующимися с ней семейными ценностями. Исходя из такого понимания легенды, можно постулировать вероятную связь между «ритуалом Кровавой Мэри», где девочка превращается в девушку брачного возраста, и рассказом об опасных для девушки последствиях поездки автостопом с мужчиной — водителем и обладателем *hot rod*.

Я полагаю, что моя интерпретация «ритуала Кровавой Мэри» (а также и легенды об «исчезающем хичхайкере») достаточно обоснованна и вполне правдоподобно объясняет специфические черты этого широко распространенного фрагмента американского фольклора. Но я понимаю, что многие консервативные фольклористы-буквоеды, равно как и информанты, осведомленные о Кровавой Мэри, могут со мной не согласиться. Я могу представить, что такие информанты говорят: «Я участвовала в этом сама и никогда не думала о менструации» или: «Я знаю легенду об исчезающем хичхайкере, но никогда не думала в связи с ней о той опасности, которой подвергается девушка во время поездки в машине незнакомца». Совершенно верно! Именно поэтому большинство фольклористов неспособны распознать «бессознательное» содержание фольклорной фантазии. Если бы человек *знал*, осознанно понимал, что он делает, когда участвует в символических ритуалах, рассказывает анекдоты, поет фольклорные песни и т.д., он бы просто не смог этого делать. Фольклор, будучи социально санкционированным клапаном, позволяющим человеку делать то, что обычно не разрешается обществом, сверх-я, сознанием, нормативной моралью, нуждается в облике или маске фантазии. Поэтому именно табуированные темы так часто лежат в основе фольклорного творчества и фольклорной традиции. Таким образом, то, что участницы «ритуалов Кровавой Мэри» не могут четко сформулировать свои страхи, связанные с менструацией, ни в коей мере не обесценивает теорию, предложенную в настоящей работе. Совсем наоборот: я бы меньше всего ожидал, что девочки в возрасте от семи до двенадцати лет согласятся с результатами моего анализа.

Табуирована ли тема менструации в американском обществе? Как отмечают Бакли и Готтлиб в своем весьма полезном обзоре антропо-

логических исследований по этому вопросу, «мы, на Западе, привыкли думать о менструации как о чем-то преимущественно негативном. Это — „проклятие“» [Buckley, Gottlieb 1988: 32]. Тут нет никаких сомнений. Изобилие традиционных эвфемизмов — а их больше сотни — свидетельствует о табуированности менструации. Некоторые из этих терминов используются мужчинами, другие — женщинами; немногие — и мужчинами, и женщинами. Применительно к массовой речевой практике показательное существование отчетливой гендерной дифференциации в самом произношении слова «менструация» (menstruation). Американские мужчины тяготеют к произношению четырех слогов, тогда как женщины обычно ограничиваются тремя, произнося menstruation без *u*. Большинство словарей (по-видимому, составленных преимущественно мужчинами) включают только «мужское» произношение.

Вероятно, можно утверждать, что чем больше существует массовых речевых форм (иносказаний, эвфемизмов) для обозначения того или иного явления или действия, тем больше его вероятная табуированность. В данном контексте, без сомнения, примечательно, что одно из 90 таких выражений, опубликованных Джоффе в 1948 г., было записано от женщины-военнослужащей и звучало следующим образом: «Сегодня я — Кровавая Мэри» [Joffe 1948: 183]. Это прямое свидетельство того, что «ритуал Кровавой Мэри» может иметь отношение к менструации.

Табуированность менструации и связываемый с нею «ложный стыд» означают, что даже в конце XX в. девочки зачастую остаются в неведении об этом физиологическом процессе. Эта метафора находит свое соответствие в темноте, подразумеваемой в качестве одного из условий подготовки «ритуалов Кровавой Мэри», которые совершаются либо ночью (например, в полночь), либо днем, но в туалете, где погашен свет^{xvi}. Некоторые родители и учителя, находящиеся под воздействием репрессивной американской культуры, отказываются открыто говорить о менструации с девочками. В результате эта тема остается загадочной, окруженной атмосферой тайны. Это нечто «страшное», но это явление, с которым каждая девочка рано или поздно столкнется.

Согласно одному исследованию, из-за того что «благовоспитанные дамы не говорят о таких вещах», многие девушки немного знают о менструациях или вообще таковой информацией не располагают. Одна женщина с Юга США «вспоминала послеобеденное время, которое она провела в укомном месте, повторяя библейский стих, обладавший, как ей было сказано, кровоостанавливающим действием» [Snow, Johnson 1977: 2737]. Эта сцена вызывает воспоминание об эпизоде из кинофильма «Кэрри» (1976), снятого по мотивам романа Стивена Кинга (1974), где простодушная главная героиня стоит под

душем, потрясенная, не понимая, что с ней происходит, — а у нее началась первая менструация! Особая сверхъестественная сила, которой обладает Кэрри (такие силы часто приписываются женщинам в период менструации, ср. [Devereux 1950: 253]), а также драматическая финальная сцена студенческого бала, где на героиню неожиданно выливается ведро крови, позволяют предположить, что сам сюжет фильма основан на развитии менструальной фантазии. Когда в марте 1997 г. я спросил Стивена Кинга о моей интерпретации «Кэрри», он не ответил ни утвердительно, ни отрицательно, сказав лишь, что, по его мнению, им использована пресловутая ассоциация между девушками в период менструации и полтергейстом (ср. [Houppert 1999: 116–121]).

Ввиду отсутствия достоверной и подробной информации о физиологическом процессе менструации девочки обращаются за «фактами» к фольклору — точно так же, как мальчики черпают свои первые знания о половой жизни из «пошлых» анекдотов. Возможно, «ритуал Кровавой Мэри» не изображает менструацию с научной точностью, но, он действительно воспроизводит предварительный образ грядущего важного события в жизни женщины. Если «пошлые» анекдоты вовсе не обязательно должны изображать сексуальную активность с неприкрашенной объективностью, то и «ритуал Кровавой Мэри» может искажать действительные подробности менструации. Фольклор, относящийся к тому или иному событию, может (очень часто так и происходит), таким образом, предшествовать этому событию. Точно так же девочки узнают одно или несколько эвфемистических обозначений менструации прежде, чем она у них наступит [Ernster 1975: 12].

Очевидное преимущество предложенного объяснения основных причин и функций «ритуала Кровавой Мэри» состоит в том, что оно позволяет осветить многочисленные детали этого обряда. Будучи препубертатной фантазией на тему отчасти пугающего, но неизбежного наступления менструаций, он совершается одной девочкой (или группой девочек) в туалете, подразумевает появление кровавого призрака (иногда — окровавленного отражения самой девочки) и должен завершиться спусканием воды в унитазе. Я хочу надеяться, что тот, кто предложит альтернативное объяснение этого ритуала, сможет объяснить весь спектр его характерных особенностей.

Теперь нам будет лучше понятна атмосфера, окружающая этот ритуал. Девочки признаются, что они предварительно испытывают определенный страх. Некоторые так пугаются, что отказываются от участия в ритуале; другие входят в туалет с искренней надеждой, что кровавый призрак не появится. Можно задаться закономерным вопросом: почему, если этот ритуал столь «страшен», девочки все же участвуют в нем? Я полагаю, что дело — в воздействии группы. Хотя ритуал может быть индивидуальной инициативой или совершаться

в одиночку, гораздо чаще в нем участвует небольшая группа девочек (от трех до пяти человек), теснящихся в темном туалете. Сильное желание быть «в команде» мешает девочке дать отрицательный ответ подругам, приглашающим ее участвовать в ритуале. И конечно, рассуждая с биологической точки зрения, ни одна девочка не может отказаться от опознания признаков менструации, когда та наконец наступает. В некоторых группах девочек-подростков существует даже негласное соревнование: у кого раньше начнется менструация.

Если есть какой-то смысл в феминистской гипотезе о том, что именно мужчины определили менструацию как нечто «отталкивающее» и «противное», вынуждая угнетенных женщин принять это «мужское» определение нормального физиологического отправления женского организма — что, в свою очередь, способствовало развитию так называемого чувства ненависти к себе [Laws 1990: 207], — то «ритуал Кровавой Мэри» может функционировать в качестве позитивного обряда перехода для девочек предменструального возраста. Возможно, его стоит интерпретировать как попытку празднования первых менструаций — взамен стыда и замешательства, вызываемых давлением культуры в связи с этим физиологическим процессом.

Позволю себе закончить тем же, с чего я начал. Хотя потребность в публикациях фольклорных текстов будет существовать всегда (маловероятно, что массовый интерес к фольклору когда-нибудь сойдет на нет), в профессиональные обязанности фольклористов входит не только составление антологий детского или городского фольклора. В конечном счете должен же быть и профессиональный анализ^{xvii}!

Общий комментарий

«Кровавая Мэри в зеркале...» — сравнительно недавняя статья Дандеса, продолжающая его разыскания в области «психоаналитической фольклористики». Примечательно, что в качестве «риторических рамок» этой работы используются те же приемы (фольклор что-то *означает*, он требует анализа и интерпретации, тогда как фольклористы обычно ограничиваются коллекционированием и публикацией фольклорных текстов), что и в манифесте «психоаналитической семиотики» — статье «Проекция в фольклоре», опубликованной Дандесом в 1980 г. (см. наст. изд.). Из методологических новаций «Кровавой Мэри» — частичная опора на гендерный дискурс, получивший широкую популярность в западной гуманитарной науке 1990-х годов.

Возможно, «Кровавая Мэри» наиболее ярко демонстрирует и достоинства, и недостатки «фольклористического психоанализа» Дандеса. Можно только солидаризироваться с общим пафосом его статьи, тем более что отсутствие научного аналитического подхода и ориентация на бессмысленное и бесконечное коллекционирование текстов характерны для русской фольклористики не в меньшей, а в большей степени, нежели для фольклористики американской. Не менее

актуальной представляется и основная объяснительная посылка этой и других работ Дандеса: фольклор представляет собой социально санкционированную «отдушину», позволяющую обществу и его отдельным подгруппам выражать, преодолевать и трансформировать свои страхи, подавленные желания, неразрешимые конфликты, властные или деструктивные стремления и т.п. Вместе с тем Дандес унаследовал у психоаналитической традиции один из ее самых серьезных методологических изъянов: стремление редуцировать все особенности интерпретируемого явления к одному и тому же «подсознательному» фактору, постулируемому при помощи гипотетико-дедуктивного метода.

Вероятно, Дандес прав, интерпретируя «ритуал Кровавой Мэри» в связи с «препубертатным беспокойством», «менструальными табу» и т.п. Однако далеко не все элементы его яркой и изящной объяснительной схемы кажутся одинаково верными и убедительными. Начнем с того, что ритуал «вызывания» демонического персонажа не уникален для культуры американских девочек-подростков. В современной русской традиции отыскивается довольно близкая аналогия Кровавой Мэри. Это школьный фольклор о Пиковой даме, специально исследовавшийся А.Л. Топорковым (см.: Пиковая дама в детском фольклоре. Предисл. и публ. А.Л. Топоркова // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М., 1998, с. 15–55). Русское «вызывание Пиковой дамы» также практикуется школьницами в возрасте 9–12 лет. «Как правило, для вызывания используют зеркало и карту — даму пик. Обычно это делают в компании в темной комнате, дома или в пионерском лагере, иногда в школьном кабинете, где зашториваются окна, реже — в одиночку в постели под одеялом. Лучше всего вызывать Пиковую даму в полночь. Нужно трижды повторить: „Пиковая дама, появись!“; смотреть в зеркало и ждать того, что произойдет дальше... Хотя все вызывание устраивается именно для того, чтобы появилась Пиковая дама, этот момент считается чрезвычайно опасным. Увидев ее, нужно сразу включить свет или сказать: „Пиковая дама, сгинь!“ Если не успеешь этого сделать, Пиковая дама может задушить... Согласно разным сообщениям, в присутствии Пиковой дамы нельзя молчать, шевелиться, кричать, смотреть на нее. Говорят, что того, кто нарушит запрет, Пиковая дама задушит или ударит по лицу» (Пиковая дама в детском фольклоре, с. 21). Очевидно, что основные элементы ритуального сюжета Кровавой Мэри находят соответствие в русском «вызывании». Однако это последнее не подразумевает никаких ассоциаций с кровью или туалетом. Пиковую даму вызывают в любом закрытом затемненном помещении. Лишь в одном из текстов, опубликованных Топорковым, упоминается ванная комната. Надо сказать, что и в «ритуале Кровавой Мэри» важно не столько то, что он совершается в туалете, сколько наличие в этом помещении большого зеркала. Важно иметь в виду, что американская bathroom представляет собой, так сказать, «совмещенный санузел», одновременно выполняя функции и туалета, и умывальной (ванной) комнаты. Думается, что «мотив спуска воды в унитазе» может быть интерпретирован не только в связи с урино-генитальной символикой, но и в более широком контексте урбанистической мифологии, где туалет и ванная выступают в качестве локусов, пограничных с «иным миром», а зеркало, унитаз, ванна, раковина, водопроводный кран служат непосредственными точками контакта с «потусторонним». В этом смысле американский унитаз эквивалентен зеркалу еще и потому, что в отличие от унитаза европейского он всегда заполнен водой примерно на две трети и заглядывающий в него может увидеть свое отражение.

Наконец, стоит заметить, что Дандес напрасно уделил столь мало внимания Мэри Вёрт — той «разновидности Кровавой Мэри», с которой он начинает свою работу. Похоже, что недоумение Кнэппов касательно превращения почтенной героини комиксов в «ведьму из Зазеркалья» разрешить не так уж сложно. Достаточно обратить внимание на ее, так сказать, «иконотип» (см. коммент. III). Перед нами пожилая американка с достаточно строгим выражением лица. При этом первое, что бросается в глаза при взгляде на «портрет» Мэри Вёрт, — ее седые волосы и шейный платок ярко-красного цвета. Последний может вызывать прямые ассоциации с кровавой раной на шее и отрезанной головой. Таким образом, «почтенная хлопотунья» вполне подходит для роли старухи с отрезанной головой: демона, появляющегося из Зазеркалья в школьном туалете.

Все сказанное не значит, что «менструальная интерпретация» Дандеса представляется мне в корне неправильной. Думаю, однако, что он ошибается, утверждая, что генезис «ритуала Кровавой Мэри» непосредственно обусловлен «препубертатными фантазиями на тему надвигающегося начала менструаций». Типологическое сопоставление американской Кровавой Мэри и русской Пиковой дамы убеждает, что речь идет не просто о «менструальном демоне», но о более сложном механизме современной культуры девочек-подростков, подразумевающим ритуальное «вызывание» демонической женщины при помощи зеркала. Вероятно, этот обряд действительно связан с символикой взросления, социализации, превращения девочки в женщину и т.д. Не случайно одно из ритуальных предписаний русской Пиковой дамы подразумевает, что вызывающие ее должны тщательно покрывать волосы. Функциональный и типологический анализ этого типа обрядов мог бы дать интересные результаты, но это — тема для отдельной работы. Остается еще раз сказать, что хотя интерпретация Дандеса в целом выглядит достаточно убедительно, постулируемая им «менструальная символика» Кровавой Мэри, вероятно, все же вторична по отношению к самому ритуалу «вызывания» и не столь уж однородна и устойчива, как это представляется американскому исследователю.

Комментарии

ⁱ Пер. по: Dundes A. Bloody Mary in the Mirror: A Ritual Reflection of Pre-Pubescent Anxiety // WF. 1998. 57: 119–135.

ⁱⁱ Критика Дандеса направлена против течения в американской фольклористике, известного как “performance theory” или “performance-oriented approach” и получившего широкое распространение в 1970-х годах. Согласно этому подходу, любой фольклорный текст необходимо рассматривать в качестве «события исполнения», подвергающегося при записи и публикации «интерсемиотическому переводу». Кроме того, Дандес упоминает ожесточенные дискуссии о значении и перспективах употребления термина «фольклор», ведущиеся в мировой фольклористике с 1980-х годов.

ⁱⁱⁱ Мэри Вёрт (Worth), что может быть переведено и как «Достойная Мэри» (так сказать, дальняя родственница Умной Маши из советского журнала «Чиж»), — главная героиня одноименного комикса, впервые появившегося в 1938 г. и продолжающегося по сей день. Согласно «легенде» комикса, Мэри Вёрт «родилась около 60 лет назад в Дженнингсе, Огайо. Мэри — выпускница университета

Денисон, бывшая учительница и вдова Джона „Джека“ Вёрта, оставившего значительное количество ценных бумаг, что обеспечивает Мэри приемлемую, хотя и небольшую ренту. Хотя некогда Мэри жила в Нью-Йорке, теперь она обитает в Санта-Ройале, Калифорния, где подвизается в качестве волонтера в местной больнице» (<http://www.kingfeatures.com/features/comics/mworth/about.htm>).



^{iv} Среди отечественных работ, подробно освещающих эту проблематику, наиболее авторитетной остается монография Е.М. Мелетинского «Поэтика мифа» (М., 1976).

^v «Исчезающий хичхайкер», или «исчезающий автостопщик» (*vanishing hitchhiker*), — сюжет городской легенды, получившей широчайшее распространение в американском фольклоре второй половины XX в. Суть его состоит в том, что молодой человек (чаще девушка), путешествующий автостопом, таинственно исчезает из подвозящей его машины, оставив в ней какой-либо материальный знак своего присутствия (бумажник, часть верхней одежды и т.п.). Таким образом, оказывается, что водитель подвозил не живого человека, а «призрак хичхайкера». Генезис и функции этого сюжета вызывают дискуссии. Ниже Дандес приводит основную библиографию вопроса.

^{vi} Номер мотива приводится по указателю Ст. Томпсона “*Motif-index of Folk Literature*”.

^{vii} В оригинале труднопереводимый стихок: “*Bloody Mary, show your fright. / Show your fright this starry night*”, где обыгрывается и литературное, и разговорное значение слова *fright* (и «сильный внезапный испуг, страх», и «пугало, страшилще»).

^{viii} «Ночной девичник» (*slumber party*) — ночевка школьниц в доме одной из них, преимущественно проводится в разговорах.

^{ix} Фут — мера длины, равная 30,48 см.

^x Фамилия Вёрт (*Worth*) омонимична слову *worth* («цена, стоимость, ценность, достоинства, достойный, заслуживающий, обладающий чем-л.» и т.п.). Дандес пытается интерпретировать имя персонажа, опираясь на эту омонимию. См. также коммент. III.

^{xi} Слова *Whales* и *wails* произносятся почти одинаково.

^{xii} В оригинальном тексте игра слов: *to be kept in the dark* «быть в неведении» с опорой на слово *dark* («темнота, тьма, тайна, неизвестность, неведение» и т.п.). Использование этого фразеологизма позволяет Дандесу перейти к темноте как одному из условий рассматриваемого сюжета. Справедливости ради замечу, что такие способы аргументации не имеют научного характера.

^{xiii} Племя индейцев юмэ, обитающее по берегам р. Колорадо.

^{xiv} Оба слова означают «девство, девственность, девичество» (в значении и физического состояния, и жизненного периода). *Maidenhead*, кроме того, может обозначать девственную плеву, а также изображение головы или бюста Девы Марии. Согласно Оксфордскому словарю английского языка (издание 1989 г.), *maidenhead* образовано посредством присоединения староанглийского суффикса *-head* к существительному *maiden* («дева, девственница, девочка» и т.п.). Суффикс *-head* омонимичен существительному *head* («голова»), однако этимологически с ним не связан и имеет значение условия или качества. Такое же значение имеет и родственный *-head* суффикс *-hood*, при помощи которого образовано слово *maidenhood*.

Не берусь судить, можно ли считать «историческую связь» maidenhood и maiden-head доказательством верности тезиса Дандеса.

^{xv} Это американское жаргонное выражение может быть буквально переведено как «горячий прут» или «горячий стержень».

^{xvi} См. коммент. XII.

^{xvii} В оригинале игра слов: In the final analysis, there should be refined analysis!

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

AA	— American Anthropologist
AE	— Acta Ethnographica
AI	— American Imago
AS	— American Speech
FFC	— Folklore Fellow Communication
JAF	— Journal of the American Folklore
JFI	— Journal of the Folklore Institute
IFR	— International Folklore Review
MF	— Midwest Folklore
NYFQ	— New York Folklore Quarterly
WF	— Western Folklore

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Aarne A. 1928. Verzeichnis der Märchentypen. The Types of the Folk-Tale. Helsinki (FFC. Vol. 74).
- Aarne A., Thompson S. 1961. The Types of the Folktale. Helsinki (FFC. Vol. 184).
- Abrahams R.D. 1962. Ghastly Commands: The Cruel Joke Revisited // MF. 11: 235–246.
- Abrahams R.D. 1963. The Bigger They Are, The Harder They Fall // Tennessee Folklore Society Bulletin. 29: 94–102.
- Abrahams R.D. 1969. Jump Rope Rhymes: A Dictionary. Austin.
- Abrahams R.D., Dundes A. 1969. On Elephantasy and Elephanticide // Psychoanalytic Review. 56: 225–241.
- Abrahams R.D., Hickerson J.C. 1964. Cross-Fertilization Riddle // WF. 23: 253–257.
- Ackerman R. 1991. The Myth and Ritual School. N.Y.
- Albrecht R. 1982. “Was ist der Unterschied zwischen Türken und Juden?”. (Anti-) Türkenwitze in der Bundesrepublik Deutschland 1982: Versuch über ein gesellschaftliches Dunkelfeld // Zeitschrift für Volkskunde. B. 78.
- Alexander T. 1987. A Legend of the Blood Libel in Jerusalem: A Study of a Process of Folk-Tale Adaptation // IFR. 5.
- Anderson M.D. 1964. A Saint at Stake: The Strange Death of William of Norwich, 1144. L.
- André-Michel R. 1914. Une accusation de meurtre rituel contre les Juifs d'Uzés en 1297 // Bibliothèque de l'Ecole des Chartes. Vol. 75.
- Anon. 1882. Christliche Zeugnisse gegen die Blutbeschuldigung der Juden. B.
- Anon. 1883. The Blood Accusation, Its Origin and Occurrence in the Middle Ages: An Historical Commentary on the Tisza Eszlar Trial. L.
- Anon. 1900. Die Päpstlichen Bullen über die Blutbeschuldigung. München.
- Anon. 1913. Der Fall Justschinski: Offizielle Dokumente und private Gutachten. B.
- Anon. 1934. Zur Ritualmordbeschuldigung. B.
- Anon. 1938. The Ritual Murder Accusation. Chicago.
- Anon. 1967. Arab Antisemitism—Blood Libel Revived // Wiener Library Bulletin. 21 (3).
- Anon. 1975. Persistence of Ritual Libel Charges // Intellect. 103.
- Apollodorus. 1921. The Library / Trans. by J.G. Frazer. L. (The Loeb Classical Library).
- Apple R. 1972. Pesach and the Blood Libel // Common Ground. 26 (1).
- Archer J. 1984. The Structure of Anti-Semitism in the Prioress Tale // Chaucer Review. 19: 46–56.
- Armstrong R. 1959. Content Analysis in Folkloristic // Trends in Content Analysis / Ed. by S. Pool. Urbana.
- Bach A. 1960. Deutsche Volkskunde. Heidelberg.
- Baer J.T. 1972. Vladimir Ivanovič Dal as a Belletrist. The Hague.

- Baer Y. 1966. A History of the Jews in Christian Spain. Vol. 2. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Baillie J. 1950. The Belief in Progress. L.
- Balaban M. 1930. Hugo Grotius und die Ritualmordprozesse in Lublin (1636) // Festschrift zu Simon Dubnows siebzigstem / Ed. Ismar Elbogen, Josef Meisl, Mark Wischnitzer. B.
- Banc C., Dundes A. 1986. First Prize: Fifteen Years! An Annotated Collection of Romanian Political Jokes. Rutherford, N.J.
- Barnes H.E. 1965. An Intellectual and Cultural History of the Western World. N.Y.
- Barnouw V. 1963. Culture and Personality. Homewood.
- Barrick M.E. 1964a. The Shaggy Elephant Riddle // Southern Folklore Quarterly. 28 (4): 266–291.
- Barrick M.E. 1964b. Yon Can Tell a Joke with a Vigah, if it's about a Niggah // Keystone Folklore Quarterly. 9: 166–168.
- Barrick M.E. 1970. Racial Riddles and the Polack Joke // Keystone Folklore Quarterly. 15.
- Bascom W. 1954. Four Functions of Folklore // JAF. 67: 333–349.
- Bascom W. 1955. Verbal Act // JAF. 68: 245–252.
- Bascom W. 1964. Folklore Research in Africa // JAF. 77: 12–31.
- Bascom W. 1965. The Forms of Folklore: Prose Narratives // JAF. 78.
- Bastide R. 1962. Sens et usages du terme "structure" dans les sciences humaines et sociales. The Hague.
- Beatty J.J. 1963. "Tradewinds" // Saturday Review. August, 3:7.
- Bebbington B. 1971. Little Sir Hugh: An Analysis // Unisa English Studies. 9.
- Beckwith M.W. 1951. The Jews Garden // JAF. 64.
- Beidelman T. 1961. Hyena and Rabbit: A Kaguru Representation of Matrilineal Relations // Africa. 31: 61–74.
- Beilis M. 1926. The Story of My Sufferings. N.Y.
- Bellak L. 1944. The Concept of Projection: An Experimental Investigation and Study of the Concept // Psychiatry. 7.
- Ben-Sasson H.H. 1972. Blood Libel // Encyclopedia Judaica. Vol. 4. Jerusalem.
- Benedict R. 1931. Folklore // Encyclopaedia of the Social Sciences. Vol. 6. N.Y.
- Bennett D.J. 1964. The Psychological Meaning of Anti-Negro Jokes // Fact. 1(2): 53–59.
- Bennet J., Smith P. 1993. Contemporary Legend: A Folklore Bibliography. N.Y.
- Berger S. 1897. Le prétendu meurtre rituel de la Pâque juive (II) // Melusine. 8: 169–174.
- Bewwster P.G. 1953. American Noising Games. Norman.
- Bischoff E. 1929. Das Blut im jüdischen Schriftum und Brauch: Eine Untersuchung. Lpz.–L.
- Bishop C.H. 1974. How Catholics Look at Jews: Inquiries into Italian, Spanish and French Teaching Materials. N.Y.
- Bitton-Jackson L. 1982. Madonna or Courtesan? The Jewish Woman in Christian Literature. N.Y.
- Blake K. 1964. 101 Elephant Jokes. N.Y.
- Bloch C. 1925. The Golem: Legends of the Ghetto of Prague. Vienna.
- Bloch J.S. 1973. My Reminiscences. 2 vols. N.Y.
- Bloomfield M. 1923. Joseph and Potiphar in Hindu Fiction // Transaction and Proceeding of the American Philological Association.

- Boas F. 1916. Tsimshian Mythology // *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. 31. Wash.
- Bødker L. 1965. Folk Literature (Germanic) // *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore*. Vol. 2. Copenhagen.
- Bogatyrev P., Jakobson R. 1929. Die Folklore als besondere Form des Schaffens // *Verzameling van Opstellen Oud-Leerlingen en Bevriende Vakgenooten Opgedragen Aan Mrg. Prof. Jos Schrijnen (Donum Natalicum Schrijnen)*. Nijmegen-Utrecht.
- Botkin B.A. 1944. *A Treasury of American Folklore*. N.Y.
- Bouissac P. 1970. Pour une sémiotique du cirque // *Semiotica*. 3: 93–120.
- Bouissac P. 1971. Poetics in the Lions Den: The Circus Act as a Text // *Modern Language Notes*. 86.
- Bouissac P. 1973. On Jugglers and Magicians: Some Aspects of the Semantics of Circus Performances // *Journal of Symbolic Anthropology*. 1.
- Boyd B. 1987. A Variorum Edition of the Works of Geoffrey Chaucer // *The Canterbury Tales*. The Prioress's Tale. Vol. 11. Pt 20. Norman: Univ. of Oklahoma Pr.
- Braun R. 1973. La fin d'une légende de crime rituel: Une plaque à Judenstein // *Rencontre: Chrétiens et Juifs*.
- Bravo G.L. 1972. Propp e la morfologia della fiaba // *Folklore e Antropologia* / Ed. by A.M. Cirese. Palermo.
- Brémond C. 1973. Logique du récit. P.
- Brémond C., Verrier J. 1982. Afanassiev et Propp // *Littérature*. 45 (février).
- Breymayer R. 1972. Vladimir Jakovlevic Propp (1895–1970) — Leben, Wirken und Bedeutsamkeit // *Linguistica Biblica*. 15.
- Bronner S.J. 1988. *American Childrens Folklore*. Little Rock: August House.
- Browe P. 1926. Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter // *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*. 34: 167–197.
- Brown C. 1906. Chaucer's Prioress Tale and Its Analogues // *Publications of the Modern Language Association*. 21.
- Brunvand J.H. 1960. More Non-Oral Riddles // *WF*. 19: 132–133.
- Brunvand J.H. 1964. "Have You Heard the Elephant (Joke)?" // *WF*. 23: 198–199.
- Brunvand J.H. 1970. Some Thoughts on the Ethnic-Regional Riddle Jokes // *Indiana Folklore*. 3.
- Brunvand J.H. 1981. *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*. N.Y.
- Brunvand J.H. 1986. *The Mexican Pet*. N.Y.
- Brunvand J.H. 1993. *The Baby Train and Other Lusty Urban Legends*. N.Y.
- Buchanan W., Cantril H. 1953. *How Nations See Each Other*. Urbana.
- Buchler J. (ed.). 1955. *Philosophical Writings of Pierce*. N.Y.
- Buck C.D. 1949. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago.
- Buckley T., Gottlieb A. 1988. A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism // *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation* / Ed. by T. Buckley, A. Gottlieb. Berkeley: Univ. of California Pr.
- Burbage T.H. 1916. Ritual Murder Among the Jews // *Catholic Bulletin*. 6.
- Burton R.F. 1898. *The Jew, The Gypsy and El Islam*. L.
- Bury J.B. 1955. *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. N.Y.
- Caillois R. 1961. *Man, Play and Game* / Trans. by H. Barash. N.Y.
- Caldwell 1945. A Tale Actualized in a Game // *JAF*. 58.

- Campbell J. 1972. *Myths to Live By*. N.Y.
- Cardigos I. 1996. In and Out of Enchantment: Blood Symbolism and Gender in Portugese Fairytales. Helsinki (FFC. Vol. 260).
- Carroll M.P. 1978. Lévi-Strauss on the Oedipus Myth: A Reconsideration // AA. 80.
- Chambers C. 1937. The Adventures of Little Audrey // *Straight Texas* / Ed. by J.F. Dobie, M.C. Boatright (Publ. of the Texas Folklore Society. Vol. 13).
- Champagne R.A. 1992. *The Structuralists on Myth: An Introduction*. N.Y.
- Chang M.J. 1984. Jung and Lévi-Strauss: Whose Unconscious? // *Mankind Quarterly*. 25.
- Chazan R. 1968. The Blois Incident of 1171 // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 36.
- Child F.J. 1962. *The English and Scottish Popular Ballads*. Vol. 3. N.Y.
- Chistov K. 1986. V. Ya. Propp — Legend and Fact // IFR. 4.
- Chwolson D. 1901. Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden: Eine historische Untersuchung nach den Quellen. Frankfurt.
- Cleaver E. 1972. As Crinkly as Yours // *Mother Wit from the Laughing Barrel: Readings in the Interpretation of Afro-American Folklore* / Ed. by A. Dundes. Englewood Cliffs.
- Clements W.M. 1969. The Types of the Polack Joke. *Folklore Forum*. 3 (A Bibliographical and Special Series).
- Cochran R., Cochran M. 1970. Some Menstrual Folklore of Mississippi // *Mississippi Folklore Register*.
- Cohen J. 1982. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca: Cornell Univ. Pr.
- Cohen J. 1983. The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, From Augustine to the Friars // *Traditio*. 39.
- Cohn N. 1977. *Europe's Inner Demons*. N.Y.
- Copeland L. 1936. *The World's Best Jokes*. N.Y.
- Corvé K.I. 1840. Ueber den Ursprung der wider die Juden erhobenen Beschuldigung bei der Feier ihrer Ostern sich des Blutes zu bedienen. B.—L.
- Cox M.R. 1892. *Cinderella*. L. (Publications of the Folk-Lore Society. Vol. 32).
- Crawford R. 1915. Notes on the Superstitions of Menstruation // *The Lancet*. 189.
- Cray E. 1962. Ethnic and Place Names as Derisive Adjectives // WF. 21.
- Cray E., Herzog M.E. 1967. The Absurd Elephant: A Recent Riddle Fad // WF. 26 (1): 27–36.
- Crombie J.F. 1895. Shoe-Throwing at Weddings // *Folklore*. 6.
- Dahl R. 1964. *Charlie and the Chocolate Factory*. N.Y.
- Davis D.M. 1967. *The World of Black Humor*. N.Y.
- Dégh L. (ed.). 1980. *Indiana Folklore: A Reader*. Bloomington: Indiana Univ. Pr.
- Delaney J., Lupton M.J., Toth E. 1977. *The Curse: A Cultural History of Menstruation*. N.Y.
- Despina S.M. 1971a. Le Culte d'André de Rinn historique et situation actuelle // *Rencontre: Chrétiens et Juifs*. 5.
- Despina S.M. 1971b. Les accusations de profanation d'hosties portées contre les Juifs // *Rencontre: Chrétiens et Juifs*. 5.
- Desportes H. 1889. Le Mystère du sang chez les Juifs de tous les temps. P.
- Dessauer R. 1928. Das Zersingen. Ein Beitrag zur Psychologie des deutschen Volklieses. B. (Germanische Studien. No. 61).

- Devereux G. 1950. The Psychology of Feminine Genital Bleeding: An Analysis of Mohave Indian Puberty and Menstrual Rites // *International Journal of Psycho-Analysis*. 31.
- Doren C. van. 1967. *The Idea of Progress*. N.Y.
- Dorson R.M. 1955. *The Eclipse of Solar Mythology* // *JAF*. 68.
- Dorson R.M. 1959. *American Folklore*. Chicago.
- Dorson R.M. 1972. *Folklore: Selected Essays*. Bloomington: Indiana Univ. Pr.
- Drake C.C. 1967. Jung and His Critics // *JAF*. 80.
- Dudden A.P. 1962. *The Assault of Laughter: A Treasury of American Political Humor*. N.Y.
- Duijker J.C.H., Fridja N.H. 1960. *National Character and National Stereotypes*. Amsterdam.
- Duker A.G. 1980. Twentieth-Century Blood Libels in the United States // *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume* / Ed. by L. Landman. N.Y.
- Dundes A. 1962a. The Binary Structure of "Unsuccessful Repetition" in Lithuanian Folk Tales // *WF*. 21: 165–174.
- Dundes A. 1962b. From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales // *JAF*. 75: 95–105.
- Dundes A. 1963a. Advertising and Folklore // *NYFQ*. 19: 143–151.
- Dundes A. 1963b. The President's Statue and the Promised Land // *Midcontinent American Studies Journal*. 4: 52–55.
- Dundes A. 1963c. The Elephant Joking Question // *Tennessee Folklore Society Bulletin*. 29: 40–42.
- Dundes A. 1963d. Structural Typology of North American Indian Folktales // *Southwestern Journal of Anthropology*. 19: 121–130.
- Dundes A. 1964a. On Game Morphology: A Study of Structure of Non-Verbal Folklore // *NYFQ*. 20: 276–288.
- Dundes A. 1964b. *The Morphology of North American Indian Folktales*. Helsinki (FFC. Vol. 15).
- Dundes A. 1964c. Texture, Text and Context // *Southern Folklore Quarterly*. 28: 251–265.
- Dundes A. 1965a. On Computers and Folktales // *WF*. 24: 185–189.
- Dundes A. (ed.). 1965b. *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs.
- Dundes A. 1966. The American Concept of Folklore // *JFI*. 3: 226–249.
- Dundes A. 1971. On the Psychology of Legend // *American Folk Legend: A Symposium* / Ed. by W. Hand. Berkeley, Los Angeles.
- Dundes A. 1975a. *Analytic Essays in Folklore*. The Hague.
- Dundes A. 1975b. On the Structure of the Proverb // *Proverbium*. 25: 961–973.
- Dundes A. 1976. Projection in Folklore: A Plea for Psychoanalytic Semiotics // *Modern Language Notes*. 91: 1500–1533.
- Dundes A. 1977. Jokes and Covert Language Attitudes: The Curious Case of the Wide-Mouth Frog // *Language in Society*. 6: 141–147.
- Dundes A. 1981. Life is Like a Chicken Coop Ladder: A Study of German National Character through Folklore // *Journal of Psychoanalytic Anthropology*. 4: 265–364.
- Dundes A. 1987. *Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes*. Berkeley.
- Dundes A., Leach J.W., Özkök B. 1970. The Strategy of Turkish Boys Verbal Dueling Rhymes // *JAF*. 83: 325–349.
- Dundes A., Pagter C.R. 1975. *Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Austin.
- Eberhard W. 1965. Chinese Regional Stereotypes // *Asian Survey*. 5: 596–608.

- Eckert W.P. 1964. Beatus Simonius — Aus den Akten des Trienter Judenprozesses // *Judenhass — Schuld der Christen?! / Ed. by W.P. Eckert, E.L. Ehrlich. Essen.*
- Ehrman A. 1976. The Origins of the Ritual Murder Accusation and Blood Libel // *Tradition. 15. N. 4.*
- Eidelberg L. (ed.). 1968. *Encyclopedia of Psychoanalysis. N.Y.*
- Eikel F. 1946. An Aggie Vocabulary of Slang // *American Speech. 21: 29–36.*
- Elkins S. 1959. *Slavery. Chicago: Univ. of Chicago Pr.*
- Ellis J.M. 1983. *One Fairy Story Too Many. Chicago: Univ. of Chicago Pr.*
- Ernester V.L. 1975. *American Menstrual Expressions // Sex Roles. 1.*
- Ernester V.L. 1977. Expectations About Menstruation Among Premenarcheal Girls // *Medical Anthropology Newsletter. 8 (4).*
- Esar E. 1952. *The Humor of Humor. N.Y.*
- Esposito M. 1938. Un Procès contre les Juifs de la Savoie en 1329 // *Revue d'Histoire Ecclésiastique. 34.*
- Ezekiel J. 1900. Persecution of the Jews in 1840 // *Publications of the American Jewish Historical Society. 8.*
- Fischer J.L. 1963. The Sociopsychological Analysis of Folktales // *Current Anthropology. 4.*
- Fisher J.L. 1960. Sequence and Structure in Folktales // *Men and Cultures / Ed. by A.F.C. Wallace. Philadelphia.*
- Frank F. 1901. *Der Ritualmord vor den Gerichtshofen der Wahrheit und Gerechtigkeit. Regensburg.*
- Franz M.L. 1970. *An Introduction to the Interpretation of Fairy Tales. N.Y.*
- Frazer J.G. 1913a. Dr. Frazer's Disclaimer // *Times. 11 November. P. 8.*
- Frazer J.G. 1913b. *The Scapegoat. The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Vol. 9. L.*
- Freimut B. 1895. Die jüdischen Blutmorde von ihrem ersten Erscheinen in der Geschichte bis auf unsere Zeit. Münster.
- Freud S. 1917. Introductory Lectures on Psychoanalysis // *The standard edition of the complete works of Sigmund Freud. Vols. 17 and 16 / Ed. by J. Strachey. L.*
- Freud S. 1938. *The Basic Writings of Sigmund Freud. N.Y.*
- Freud S. 1953. *General Introduction to Psycho-Analysis. N.Y.*
- Freud S. 1958. *Civilization and Its Discontents. Garden City.*
- Freud S. 1959. *Collected Papers. Vol. 3. N.Y.*
- Freud S. 1960. *Jokes and their Relation to the Unconscious / Trans. by J. Strachey. N.Y.*
- Friedman A.B. 1974. The Prioress's Tale and Chaucer's Anti-Semitism // *Chaucer Review. 9.*
- Friedman S.S. 1978. *The Incident at Massena: The Blood Libel in America. N.Y.*
- Gaidoz H. 1892–1893. Le prétendu meurtre rituel de la Pâque juive (I) // *Melusine. 6.*
- Gaidoz H., Sebillot P. 1884. *Blason populaire de la France. P.*
- Gardner G. 1986. *All the Presidents Wits: The Power of Presidential Humor. N.Y.*
- Gaster M. 1937. Review of Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens // *Folklore. 48.*
- Geertz C. 1972. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight // *Daedalus. 101.*
- Geertz C. 1973. *The Interpretation of Cultures. N.Y.*
- Georges R.A., Dundes A. 1963. Towards a Structural Definition of the Riddle // *JAF. 76: 111–118.*
- Gerould G.H. 1957. *The Ballad of Tradition. N.Y.*
- Gerrold D. 1973. *The World of Star Trek. N.Y.*

- Giffin F.C. 1980. American Reactions to the Beilis' Case // *Social Science*. 55.
- Gilbert E. 1963. Elephants Lead the Head of Teener Jokes // *AP Newsfeature*. November, 14.
- Ginsberg M. 1963. The Idea of Progress: A Revaluation. L.
- Girard R. 1987. Generative Scapegoating // *Violent Origins* / Ed. by R.C. Hamerton-Kelly. Stanford: Stanford Univ. Pr.
- Glade D. 1966. Zum andersonten Gesetz der Selbstberichtigung // *Fabula*. 8.
- Glanz R. 1961. The Jews in the Old American Folklore. N.Y.
- Goja H. 1920. Das Zersingen der Volkslieder. Ein Beitrag zur Psychologie der Volksdichtung // *Imago*. 6.
- Goja H. 1964. The Alteration of Folksongs by Frequent Singing: A Contribution to the Psychology of Folk Poetry // *The Psychoanalytic Study of Society* / Ed. by S. Axelrad, W. Muensterberger. N.Y.
- Goldsmith A.L. 1981. The Golem Remembered. 1909–1980: Variations of a Jewish Legend. Detroit: Wayne State Univ. Pr.
- Gomme A.B. 1964. A Guide for Field Workers in Folklore. Hathboro, Pennsylvania.
- Goodland R. 1931. A Bibliography of Sexual Rites and Customs. L.
- Goss M. 1984. The Evidence for Phantom Hitch-Hikers. Wellingborough.
- Graham H. 1961. Ruthless Rhymes for Heartless Homes and More Ruthless Rhymes for Heartless Homes. N.Y.
- Gresham F.B. 1934. The Jew's Daughter: An Example of Ballad Variation // *JAF*. 47.
- Grieger P. 1961. La caractérologie ethnique. P.
- Grimes R.L. 1985. Research in Ritual Studies. Metuchen.
- Grunewald M. 1906. Zur Psychologie und Geschichte des Blutritualwahnnes. Vienna–London.
- Halliwell-Phillips J.O. 1849. Ballads and Poems Respecting Hugh of Lincoln, A Boy Alleged to have been Murdered by the Jews in the Year MCCLV. Brixton Hill: for private circulation only.
- Hamm P. (ed.). 1966. Aussichten. München.
- Handler A. 1980. Blood Libel at Tiszaeszlár. Boulder, Colo (East European Monographs. Vol. 68).
- Hans M., Babcock L. 1963. "There's an Elephant in my Sandwich". N.Y.
- Harris J.R. 1914. The Blood-Accusations against the Jews in Southern Russia // *Expository Times*. 25.
- Hartland E.S. 1885. The Forbidden Chamber // *Folk-Lore Journal*. 3.
- Hartland E.S. 1890. The Science of Fairy Tales. L.
- Hartland E.S. 1896. The Legend of Perseus. L.
- Hasan-Rokem G., Dundes A. 1986. The Wandering Jew: Essays in the Interpretation of a Christian Legend. Bloomington: Indiana Univ. Pr.
- Hauer N. 1985. Judenstein: Legende ohne Ende. Vienna.
- Hauser J. 1969. A propos de l'accusation de meurtre rituel: La légende d'André de Rinn // *Rencontre: Chrétiens et Juifs*. 3.
- Hauser J. 1973. Les légendes ont la vie dure // *Rencontre: Chrétiens et Juifs*. 8.
- Hayn H. 1906. Uebersicht der (meist in Deutschland erschienen) Litteratur über die angeblich von Juden verübten Ritualmorde und Hostienfrevle. Jena.
- Helfand J.I. 1980. A Megillah for the Damascus Affair // *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume* / Ed. by L. Landman. N.Y.
- Hellwig A. 1914. Ritualmord und Blutaberglaube. Minden.

- Hendricks W.O. 1973. *Essays on Semiolinguistics and Verbal Art (Approaches to Semiotics. 37)*. The Hague.
- Herskovits M., Herskovits F. 1958. *Dahomean Narrative*. Evanston.
- Heuse G.A. 1953. *La psychologie ethnique*. P.
- Hippensteel F. 1969. Sir Hugh: The Hoosier Contribution to the Ballad // *Indiana Folklore*. 2: 75–140.
- Hirche K. 1964. *Der Braune und der Rote Witz*. Düsseldorf.
- Hiscock P. 1996. *Bloody Mary, Bloody Mary...* // *FOAFtale News*. 39.
- Hodgen M.T. 1936. *The Doctrine of Survivals: A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man*. L.
- Holbek B. 1987. *Interpretation of Fairy Tales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica (FFC. Vol. 239).
- Holmes C. 1979. *Anti-Semitism in British Society, 1876–1939*. L.
- Holmes C. 1981. *The Ritual Murder Accusation in Britain* // *Ethnic and Racial Studies*. 4.
- Honigman J. 1959. *The World of Man*. N.Y.
- Honigman J. 1961. *North Africa* // *Psychological Anthropology* / Ed. by L. Hsu. Homewood.
- Honti H. 1939. *Märchenmorphologie und Märchentypologie* // *Folk-Liv*. 3.
- Horner G.R. 1971. *Folklore as a Psychological Projective System* // *The Conch*. 3 (1).
- Horney K. 1973. *Feminine Psychology*. N.Y.
- Houppert K. 1999. *The Curse: Confronting the Last Unmentionable Taboo: Menstruation*. N.Y.
- Hruby K. 1960–1962. *Der Ritualmord von Rinn—Zusammenhänge und Hintergründe* // *Der Judenchrist*. Vol. 7. No. 3. S. 6–16; Vol. 8. No. 1. S. 10–12; Vol. 8. No. 2. S. 10–14; Vol. 9. No. 1. S. 12–15; Vol. 9. No. 2. S. 10–14.
- Hruby K. 1964. *Verhängnisvolle Legenden und ihre Bekämpfung* // *Judenhass—Schuld der Christen?!* / Ed. W.P. Eckert, E.L. Ehrlich. Essen.
- Hsia R.P. 1988. *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany*. New Haven: Yale Univ. Pr.
- Hudson W.M. 1966. *Jung on Myth and the Mythic* // *The Sunny Slopes of Long Ago*. Dallas. (Publications of the Texas Folklore Society. Vol. 33.)
- Hultkrantz E. 1950. *General Ethnological Concepts* // *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore*. Vol. I. Copenhagen.
- Hume A. 1849. *Sir Hugh of Lincoln: or An Examination of a Curious Tradition Respecting the Jews, with a Notice of the Popular Poetry Connected with it*. L.
- Hurvitz N. 1954. *Jews and Jewishness in the Street Rhymes of American Children* // *Jewish Social Studies*. 16.
- Hyamson A.M. 1952. *The Damascus Affair—1840* // *Transactions of the Jewish Historical Society of England*. 16.
- Ingham J.M. 1964. *The Bullfighter: A Study in Sexual Dialectic* // *AI*. 21.
- Jab. 1889. *Le sang chrétien dans les rites de la synagogue moderne*. P.
- Jacobs J. 1894. *Little St. Hugh of Lincoln: Researches in History, Archaeology and Legend* // *Transactions of the Jewish Historical Society of England*. 1.
- Jacobs J. 1902. *The Damascus Affair and the Jews of America* // *Publications of the American Jewish Historical Society*. 10.
- Jacobs M. 1959. *The Content and Style of an Oral Literature*. Chicago.
- Jacobs S. 1979. *The Blood Libel Case at Massena — A Reminiscence and a Review* // *Judaism*. 28.

- Jacobson D.J. 1948. *The Affairs of Dame Rumor*. N.Y.
- Jakobson R. 1945. *On Russian Fairy Tales // Russian Fairy Tales*. N.Y.
- Janovic C.S. 1975. *Introduzione. Vladimir Ja. Propp // Edipo alla Luce del Folklore*. Torino. P. vii–xviii.
- Jansen W.H. 1959. *A Cultures Stereotypes and Their Expression in Folk Clichés // Southwestern Journal of Anthropology*. 13: 184–200.
- Jansen W.H. 1959a. *The Esoteric-Exoteric Factor in Folklore // Fabula*. 2: 205–211.
- Joffe N.F. 1948. *The Vernacular of Menstruation // Word*. 4.
- Judis J.B. 1987. *The Hart Affair // Columbia Journalism Review*. 26 (2).
- Jung C.G. 1958. *Psyche and Symbol: A Selection from the Writings of C.G. Jung / Ed. by V.S. De Laszlo*. Garden City.
- Jung C.G. 1963. *The Psychology of the Child Archetype // Jung C.G., Kerenyi C. Essays on a Science of Mythology*. N.Y.
- Kaplan B. 1962. *Psychological Themes in Zuni Mythology and Zuni TATs // The Psychoanalytic Study of Society*. 2.
- Kardiner A. 1939. *The Individual and his Society*. N.Y.
- Kardiner A. 1945. *The Psychological Frontiers of Society*. N.Y.
- Katz D., Braly K.W. 1958. *Verbal Stereotypes and Racial Prejudice // Readings in Social Psychology / Ed. by E. Maccoby, T.M. Newcomb, E.L. Hartley*. 3rd ed. N.Y.
- Kennan G. 1913. *The Ritual Murder Case in Kiev // Outlook*. 105.
- Kenneth L. 1954. *Pike, Language in Relation to a Unified Theory of the Structure Human Behavior*. Pt I. Glendale.
- Kiell N. 1963. *Psychoanalysis, Psychology, and Literature, a Bibliography*. Madison, Univ. of Wisconsin Pr.
- Kishtainy K. 1985. *Arab Political Humor*. L.
- Klein C. 1974. *Damascus to Kiev: Civiltà Cattolica on Ritual Murder // Wiener Library Bulletin*. 27.
- Kluckhohn C. 1953. *Universal Categories of Culture // Anthropology Today / Ed. by A.L. Kroeber*. Chicago.
- Kluckhohn C. 1959. *Recurrent Themes in Myths and Mythmaking // Daedalus*. 88.
- Knapp M., Knapp H. 1976. *One Potato, Two Potato...: The Secret Education of American Children*. N.Y.
- Kothari U. 1962. *The Animals and Their Symbolic Meanings // AI*. 19.
- Kracauer I. 1887. *Accusation de meurtre rituel portée contre les Juifs de Francfort au XVI^e siècle // Revue des études juives*. 14.
- Kracauer I. 1888. *L'affaire des Juifs d'Endingen de 1470: Prétendu meurtre de Chrétiens par des Juifs // Revue des études juives*. 16.
- Krappe A. 1930. *The Science of Folklore*. N.Y.
- Kris E. 1952. *Psychoanalytic Explorations in Art*. N.Y.
- Kroeber A.L. (ed.). 1953. *Anthropology Today*. Chicago.
- Krohn K. 1926. *Die Folkloristische Arbeitsmethode*. Oslo (Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning. Series B. Vol. 5).
- Kubbovy M. 1964. *Matzoh, Red Wine and the Eucharist // Jewish Spectator*. 29 (November).
- Kurrein A. 1900. *Brauchen die Juden Christenblut? Prague*.
- Kynass F. 1934. *Der Jude in deutschen Volkslied*. Greifswald.
- Labriolle P. 1913. *Le meurtre rituel // Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*. 3.

- Lado R. 1957. *Linguistics across Cultures*. Ann Arbor.
- Lambert W.E., Klineberg O. 1967. *Children's Views of Foreign Peoples: A Cross-National Study*. N.Y.
- Landau J.M. 1973. *Ritual Murder Accusations in Nineteenth-Century Egypt* // Landau J.M. *Middle Eastern Themes: Papers in History and Politics*. L.
- Langlois J. 1978. "Mary Whales, I Believe in You": Myth and Ritual Subdued // *Indiana Folklore*. 11.
- Langmuir G.I. 1972. *The Knights Tale of Young Hugh of Lincoln* // *Speculum*. 47.
- Langmuir G.I. 1977. L'absence d'accusation de meurtre rituel à l'ouest du Rhône // *Juifs et judaïsme de Languedoc (Cahiers de Fanjeaux. Vol. 12)*.
- Langmuir G.I. 1984. *Thomas of Monmouth: Detector of Ritual Murder* // *Speculum*. 59.
- Lapointe F.H., Lapointe C.C. 1977. *Claude Lévi-Strauss and His Critics: An International Bibliography of Criticism (1950–1976)*. N.Y.
- Larsen E. 1980. *Wit as a Weapon: The Political Joke in History*. L.
- Larsen V.L. 1963. *Psychological Study of Colloquial Menstrual Expressions* // *Northwest Medicine*. 62.
- Laws S. 1990. *Issues of Blood: The Politics of Menstruation*. L.
- Lea H.C. 1889. *El Santo Nino de la Guardia* // *English Historical Review*. 4.
- Legman G. 1952. *Rationale of the Dirty Joke* // *Neurotica*. 9: 49–64.
- Legman G. 1975. *Rationale of the Dirty Joke: An Analysis of Sexual Humor*. N.Y.
- Legros E. 1962. *Sur les noms et les tendances du folklore. Liège (Collection d'études publiée par le Musée de la vie wallonne. No. 1)*.
- Lehr S. 1974. *Antisemitismus-religiöse Motive im sozialen Vorurteil: Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland 1870–1914*. Munich.
- Levine R. 1961. *Africa* // *Psychological Anthropology* / Ed. by L. Hsu. Homewood.
- Levinsohn J.B. 1841. *Éfés Dammom: A Series of Conversations at Jerusalem between a Patriarch of the Greek Church and a Chief Rabbi of the Jews, Concerning the Malicious Charge against the Jews of Using Christian Blood*. L.
- Lévi-Strauss C. 1955. *The Structural Study of Myth* // *JAF*. 68.
- Lévi-Strauss C. 1958. *The Structural Study of Myth* // *Myth: a Symposium* / Ed. by T.A. Sebeok. Bloomington.
- Lévi-Strauss C. 1958–1959. *La Geste d'Asdiwal* // *Annuaire*. 3–43. P. Ecole pratique des hautes études.
- Lévi-Strauss C. 1960. *L'analyse morphologique des contes populaires russes* // *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*. 3: 122–149.
- Lévi-Strauss C. 1969. *The Raw and the Cooked, Introduction to a Science of Mythology*. Vol. 1. N.Y.
- Lévi-Strauss C. 1973. *From Honey to Ashes, Introduction to a Science of Mythology*. Vol. 1. N.Y.
- Lévi-Strauss C. 1978. *Myth and Meaning*. N.Y.
- Lévi-Strauss C. 1979. *The Origin of Table Manners, Introduction to a Science of Mythology*. Vol. 3. N.Y.
- Lévi-Strauss C. 1981. *The Naked Man, Introduction to a Science of Mythology*. Vol. 4. N.Y.
- Lévi-Strauss C. 1988. *The Jealous Potter*. Chicago: Univ. of Chicago Pr.
- Lévi-Strauss C. 1995. *The Story of Lynx*. Chicago: Univ. of Chicago Pr.
- Lewin A. 1906. *Die Blutbeschuldigung in oberbadischen Liedern aus dem 15. und 16. Jahrhundert* // *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 50.
- Lewin K. 1941. *Self-Hatred among Jews* // *Contemporary Jewish Record*. 4.

- Lewin L.C. 1964. *A Treasury of American Political Humor*. N.Y.
- Libermann A. 1984. Introduction // Vladimir Propp. *Theory and History of Folklore*. Minneapolis: Univ. of Minneapolis Pr.
- Liefmann E. 1951. *Mittelalterliche Überlieferungen und Antisemitismus: Ein tiefenpsychologischer Beitrag zu seinem Verständnis* // *Psyche* (Stuttgart). 5.
- Lindblom G. 1928. *Kamba Folklore I, Tales of Animals*. Uppsala.
- Lindzey G. 1961. *Projective Techniques and Cross-Cultural Research*. N.Y.
- Liūtostanskii I.I. 1934. *Die Juden in Russland*. Vol. 2. *Jüdische Ritualmorde in Russland*. B.
- Loeb I. 1887. *Le Saint Enfant de la Guardia* // *Revue des études juives*. 15.
- Loeb I. 1889. *Un mémoire de Laurent Ganganelli sur la calomnie du meurtre rituel* // *Revue des études juives*. 18.
- Loge C. 1934. Gibt es jüdische Ritual-morde? Eine Sichtung und psychologische Klärung des geschichtlichen Materials. Graz.
- Lord A. 1965. *The Singer of Tales*. N.Y.
- Lovejoy A. 1957. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass.
- Lovejoy A.O., Boas G. 1935. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore.
- Lowie R. 1908. *The Test-Theme in North American Mythology* // *JAF*. 21.
- Luomala K. 1951. *The Menehune of Polynesia and Other Mythical Little People of Oceania Honolulu*. (Bernice P. Bishop Museum Bulletin. Vol. 203).
- Maccoby H. 1982. *The Sacred Executioner: Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*. L.
- Maccoby S. 1936. *Ritual Murder: The Growth of an Anti-Jewish Legend* // *Jewish Chronicle Supplement*. 168 (April).
- Malamud B. 1966. *The Fixer*. N.Y.
- Malmberg D. 1982. "Sorry, I'm Bloody Mary Today" — synen på menstruation i forskning och i folkliga foreställningar // *Tradisjon*. 12.
- Malmberg D. 1991. *Skammens roda blomma? Menstruationen och den menstruerande kvinnan in svensk tradition* // *Etnolore*. 11. Uppsala: Etnologiska institutionen.
- Mandelbaum D. 1987. *Myths and Myth Maker: Some Anthropological Appraisals of the Mythological Studies of Lévi-Strauss*. *Ethnology*. 26.
- Manzini V. 1930. *La Superstizione Omicida e i Sacrifici Umani con particolare riguardo alle accuse contro gli ebrei*. Padua.
- Maranda E. Köngäs, Maranda P. 1962. *Structural Models in Folklore* // *MF*. 12: 133–192.
- Maranda E. Köngäs, Maranda P. 1971. *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*. The Hague.
- Marcus J. 1900. *Étude médico-légale du meurtre rituel*. P.
- Martin G., Pesovar E. 1961. *A Structural Analysis of the Hungarian Folk Dance (A Methodological Sketch)* // *AE*. 1.
- Martindale D. (ed.). 1967. *National Character in the Perspective of Social Sciences*. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 370.
- Maspero G. 1915. *Popular Stories of Ancient Egypt* / Trans. by C.H.W. Johns. N.Y.
- McCaul A. 1840. *Reasons for Believing that the Charge Lately Revived against the Jewish People is a Baseless Falsehood*. L.
- McCosh S. 1976. *Children's Humour*. L.
- McMillan D.J. 1964. *A Survey of Theories Concerning the Oral Transmission of the Traditional Ballad* // *Southern Folklore Quarterly*. 26.

- Mead M. 1955. *Male and Female*. N.Y.
- Meijer P. de. 1970. Eenvoudige Vertelstructuren: Propp en Lévi-Strauss // *Forum der Letteren*. 11: 145–159.
- Meijer P. de. 1982. Propp in Italy // *Russian Literature*. 12
- Meisl J. 1930. Beiträge zur Damaskus-Affäre (1840) // *Festschrift zu Simon Dubnows siebzigstem Geburtstag* / Ed. I. Elbogen, J. Meisl, M. Wischnitzer. B.
- Menestrina G. 1903. Gli Ebrei a Trento // *Tridentum*. 6.
- Messer R. 1986. The Unconscious Mind: Do Jung and Lévi-Strauss Agree? // *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. 17: 1–26.
- Michel F. 1834a. Ballade anglo-normande sur le meurtre commis par les Juifs sur un enfant de Lincoln // *Mémoires de la Société royale des antiquaires de France*. 10: 358–392.
- Michel F. 1834b. Hugues de Lincoln: Recueil de ballades anglo-normandes et écossaises relatives au meurtre de cet enfant commis par les Juifs en MCCLV. P.
- Mitroff I.I. 1974. *The Subjective Side of Science: A Philosophical Inquiry into the Psychology of the Apollo Moon Scientists*. N.Y.
- Molinier A. 1883. Enquête sur un meurtre imputé aux Juifs de Valréas (1247) // *Cabinet historique*. 29.
- Monriot A. 1914. *Le crime rituel chez les Juifs*. P.
- Monteiro G. 1968. And Still More Ethnic and Place Names as Derisive Adjectives // *WF*. 27.
- More Sick Jokes and Grimmer Cartoons. 1959. N.Y.
- Morris L.K. 1985. *Chaucer Source and Analogue Criticism: A Cross-Referenced Guide*. N.Y.
- Morrow L. 1979. Wandering if Children are Necessary // *Time Magazine*, 5 Marth.
- Moser-Rath E. 1972/1973. Galgenhumor wörtlich genommen // *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*. 68/69.
- Mosko M.S. 1991. The Canonic Formula of Myth and Non-Myth // *American Ethnologist*. 18.
- Mudge-Paris D.B. 1930. Tales and Riddles from Freetown, Sierra Leone // *JAF*. 43: 317–321.
- Newall V. 1973. The Jew as a Witch Figure // *The Witch Figure* / Ed. by V. Newall. L.
- Newall V. 1975. The English Folklore Society under the Presidency of Haham Dr. Moses Gaster // *Studies in the Cultural Life of the Jews in England* / Ed. by Dov Noy, I. Ben-Ami. Jerusalem. (Folklore Research Center Studies. 5.)
- Newell W.W. 1963. *Games and Songs of American Children*. N.Y.
- Novak E. 1916. The Superstition and Folklore of Menstruation // *Johns Hopkins Hospital Bulletin*. Vol. 27. N. 307.
- Noy D. 1967. Alilot Dam bsipurei Haeidot // *Mahanayim*. 110: 32–51.
- Nussbaum A. 1947. The Ritual-Murder Trial of Polna // *Historia Judaica*. 9.
- Ordlik A.J. 1942. "Gallows Humor" — A Sociological Phenomenon // *American Journal of Sociology*. 47.
- Olrik A. 1965. *Epic Laws of Folk Narrative* // *Study of Folklore* / Ed. by A. Dundes. Englewood Cliffs.
- Olrik A. 1992. *Principles for Oral Narrative Research*. Bloomington: Indiana Univ. Pr.
- Omidasalar M. 1987. A Romanian Political Joke in 12th Century Iranian Sources // *WF*. 46: 121–124.
- Opie I., Opie P. 1959. *The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes*. Oxf.

- Oring E. 1987. Jokes and the Discourse on Disaster // JAF. 100.
- Ortutay G. 1959. Principles of Oral Transmission in Folk Culture // AE. 8.
- Palmore E.B. 1962. Ethnophaulisms and Ethnocentrism // American Journal of Sociology. 64.
- Paul G. 1961. La caractérologie ethnique. P.
- Pentikainen J. 1968. The Nordic Dead-Child Tradition: Nordic Dead-Child Beings, A Study in Comparative Religion. Helsinki (FFC. Vol. 202).
- Penzer N.M. 1923. The Ocean of Story: Being C.H. Tawneys Translation of Somadeva's Katha Sarit Sa-gara. L.
- Petzoldt L. 1986. The Eternal Loser: The Jew as Depicted in German Folk Literature // IFR. 4: 8–48.
- Peuckert W.-E. 1935–1936. Ritualmord // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. 7: 727–739.
- Pike K. 1954–1960. Language in Relation to United Theory of the Structure of Human Behavior. 3 parts. Glendale, California.
- Pliny. 1925. The Epistles of Pliny / Trans. by W. Melmoth, ed. by C.H. Moore. Boston.
- Polak I.R. 1949. Mendl Bejlis // Thomas G. Masaryk and the Jews: A Collection of Essays. N.Y.
- Poliakov L. 1974. The History of Anti-Semitism. N.Y.
- Poliakov L., Wulf J. 1959. Le III^e Reich et les Juifs. 3rd ed. P.
- Pound L. 1936. American Euphemisms for Dying, Death, and Burial // AS. 11.
- Pound L. 1959. Nebraska Folklore: Selected Writings of Louise Pound. Lincoln.
- Preston M.J. 1975. A Year of Political Jokes (June 1973 — June 1974), or The Silent Majority Speaks Out // WF. 34.
- Propp V. 1958. Morphology of the Folktale / Trans. by S. Pirkova-Jakobson, ed. by L. Scott. Bloomington (Indiana Univ. Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics. N. 10).
- Propp V. 1966. Morfologia della Fiaba, con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dell'autore. Torino.
- Propp V. 1968. Morphology of the Folktale. Austin: Univ. of Texas Pr.
- Propp V. 1984. Theory and History of Folklore. Minneapolis: Univ. of Minneapolis Pr.
- Prothro E.T. 1954. Cross-Cultural Patterns of National Stereotypes // Journal of Social Psychology. 40.
- Prothro E.T., Melikian L.H. 1955. Studies in Stereotypes: V. Familiarity and the Kernel of Truth Hypothesis // Journal of Social Psychology. 41.
- Puckert W. 1935–1936. Ritualmord // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. 7. B.
- Race Riots: An Anthology of Ethnic Insults. 1966. N.Y.
- Ralston W.R.S. 1879. Cinderella // Nineteenth Century. 6.
- Randolph V. 1976. Pissing in the Snow & Other Ozark Folktales. Urbana: Univ. of Illinois Pr.
- Rank O. 1959. The Myth of the Birth of the Hero. N.Y.
- Rappaport E. 1975. Anti-Judaism: A Psychohistory. Chicago.
- Redlich E.B. 1939. Form Criticism: Its Value and Limitations. L.
- Reed A.W. 1934. An Obscenity Symbol // AS. 9.
- Reik T. 1923. Der Eigene und der Fremde Gott: Zur Psychoanalyse der Religiösen Entwicklung. Lpz.
- Reinach S. 1892. L'accusation du meurtre rituel // Revue des études juives. 25.
- Rex R. 1984. Chaucer and the Jews // Modern Language Quarterly. 45.

- Rezwin M. (ed.). 1962. *The Best of Sick Jokes*. N.Y.
- Ricklin F. 1915. *Wishfulfillment and Symbolism in Fairy Tales*. N.Y.
- Ridley F.H. 1967. *A Tale Told Too Often* // WF. 26.
- Roback A.A. 1944. *A Dictionary of International Slurs (Ethnophaulisms)*. Cambridge, Mass.
- Roback A.A., Simmons D.C. 1966. *Anti-Italian-American Riddles in New England* // JAF. 79: 475–478.
- Roberts R., Sutton-Smith B., Kendon P. 1963. *Strategy in Games and Folktales* // *Journal of Social Psychology*. 61: 185–199.
- Rogger H. 1966. *The Beilis Case: Anti-Semitism and Politics in the Reign of Nicholas II* // *Slavic Review*. 25.
- Röhrich L. 1977. *Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten*. Freiburg.
- Röhrich L. 1977. *Der Witz*. Stuttgart.
- Rokonitz H. 1913. *Die Analyse des Ritualmordglaubens* // *Der Wage*. 16 (47).
- Rooth A.B. 1951. *The Cinderella Cycle*. Lund.
- Rosenberg B., Shapiro G. 1958. *Marginality and Jewish Humor* // *Midstream*. 4.
- Rosenman S. 1977. *Psychoanalytic Reflections on Anti-Semitism* // *Journal of Psychology and Judaism*. Vol. 1(2): 3–23.
- Rosenman S. 1979. *The American Nazi and the Wandering Jew* // *American Journal of Psychoanalysis*. 39.
- Rosenman S. 1982. *Psychoanalytic Knowledge, Jewish Identity, and Germanic Anti-Semitic Legends* // *American Journal of Psychoanalysis*. 42.
- Roth C. 1933. *The Feast of Purim and the Origins of the Blood Accusation* // *Speculum*. 8.
- Roth C. 1934. *The Ritual Murder Libel and the Jew: The Report by Cardinal Lorenzo Ganganelli (Pope Clement XIV)*. L.
- Rowan S. 1985. *Luther, Bucer and Eck on the Jews* // *Sixteenth Century Journal*. 16.
- Rychnovsky E. 1949. *The Struggle Against the Ritual Murder Superstition* // *Thomas G. Masaryk and the Jews: A Collection of Essays*. N.Y.
- Rysan J. 1955. *Defamation in Folklore* // *Southern Folklore Quarterly*. 19.
- Saenger G., Flowerman S. 1954. *Stereotypes and Prejudicial Attitudes* // *Human Relations*. 7: 217–238.
- Sagarin E. 1962. *The Anatomy of Dirty Words*. N.Y.
- Samuel M. 1966. *Blood Accusation: The Strange History of the Beilis's Case*. N.Y.
- Sartori P. 1894. *Der Schuh im Volksglauben* // *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*. 4. S. 41–54, 148–180, 282–305, 414–427.
- Scheffler J.D. 1936. *The Idea of Decline in Literature and the Fine Arts in Eighteenth-Century England* // *Modern Philology*. 34.
- Scholes R. 1974. *Structuralism in Literature: An Introduction*. New Haven.
- Schramm H. 1943. *Der jüdische Ritualmord: Eine historische Untersuchung*. B.
- Schultz M. 1986. *The Blood Libel: A Motif in the History of Childhood* // *Journal of Psychohistory*. 14.
- Schultze W. 1953–1954. *Der Vorwurf des Ritualmordes gegen die Christen im Altertum und in der Neuzeit* // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 65.
- Schuster D.B. 1970. *The Holy Communion: An Historical and Psychoanalytical Study* // *Bulletin of the Philadelphia Association for Psychoanalysis*. 20.
- Schütt P. 1981. *“Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan...”*. Gibt es Rassismus in der Bundesrepublik? Eine Streitschrift. Dortmund.

- Schutz C.E. 1977. Political Humor: From Aristophanes to Sam Ervin. Rutherford, N. J.: Fairleigh Dickinson Univ. Pr.
- Sebeok T.A. 1953. The Structure and Content of Cheremis Charms. Pt I // *Anthropos*. 48.
- Segal R.A. 1980. The Myth-Ritualist Theory of Religion // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 19.
- Seiden M.I. 1967. The Paradox of Hate: A Study in Ritual Murder. N.Y.
- Seidenberg R. 1952. The Sexual Basis of Social Prejudice // *Psychoanalytic Review*. 39: 90–95.
- Sein Maung Than, Dundes A. 1964. Twenty-Three Riddles from Central Burma // *JAF*. 77: 69–75.
- Shepard S. 1968. The Present State of the Ritual Crime in Spain // *Judaism*. 17.
- Sherwin B.L. 1985. The Golem Legend: Origins and Implications. Lanham, Md.: Univ. Pr. of America.
- Sick Jokes, Grim Cartoons & Bloody Marys. 1958. N.Y.
- Silbermann A. 1982. Sind wir Antisemiten? Köln.
- Simmons D. 1961. Analysis of Cultural Reflection in Efik Folktales // *JAF*. 74: 126–141.
- Simons E.R. 1986. The NASA Joke Cycle: The Astronauts and the Teacher // *WF*. 45.
- Slutsky Y. 1972. Blood Libel in Russia // *Encyclopedia Judaica*. 4. Jerusalem.
- Smith H.N. 1957. Virgin Land: The American West as Symbol and Myth. N.Y.
- Smyth W. 1986. Challenger Jokes and the Humor of Disaster // *WF*. 45.
- Sneller A. 1964. Growing up // *NYFQ*. 20 (2): 89–90.
- Snow L.F., Johnson S.M. 1977. Modern Day Menstrual Folklore: Some Clinical Implications // *Journal of the American Medical Association*. 237. N. 25.
- Sorlin P. 1967. La Croix et les Juifs (1880–1899). P.
- Spence L. 1947. Myth and Ritual in Dance, Game, and Rhyme. L.
- Statler M.H. 1950. The Analogues of Chaucer's Prioress Tale: The Relation of Group C to Group A // *Publications of the Modern Language Association*. 65.
- Staut von der March O. 1933. Der Ritualmord: Beiträge zur Untersuchung. Vienna.
- Steinbeck J. 1939. The Grapes of Wrath. N.Y.
- Steiner R. 1929. The Interpretation of Fairy Tales. N.Y.
- Still More Sick Jokes and Even Grimmer Cartoons. 1960. N.Y.
- Stone L. 1954. On the Principal Obscene Word of the English Language // *International Journal of Psycho-Analysis*. 35.
- Strack H.L. 1909. The Jew and Human Sacrifice (Human Blood and Jewish Ritual). N.Y.
- Struck B. 1925. Die Afrikanischen Märchen. Vol. 1.
- Sutton-Smith B. 1959. A Formal Analysis of Game Meaning // *WF*. 18: 13–24.
- Sutton-Smith B. 1960. "Shut Up and Keep Digging": The Cruel Joke Series // *MF*. 10: 11–22.
- Szentpál O. 1959. Versuch einer Formanalyse der Ungarischen Volkstanze // *AE*. 7: 257–334.
- Tager A.B. 1935. The Decay of Czarism: The Beilis's Trial. Philadelphia.
- Taylor A. 1956. The Shanghai Gesture. Helsinki (FFC. Vol. 166).
- Taylor A. 1972. Comparative Studies in Folklore: Asia–Europe–America. Taipei.
- Tegnaeus H. 1952. Blood-brothers, an Ethno-sociological Study of the Institutions of Blood-brotherhood with Special References to Africa. Stockholm — New York (The Ethnographic Museum of Sweden. No. 10).

- Tertullian Q. 1917. *Septimi Florentis. Apologeticus*. Cambridge Univ. Pr.
- Tessadri E. 1974. *Larpa di David: Storia di Simone e del processo di Trento contro gli ebrei accusati di omicidio rituale, 1475–1476*. Milano.
- Thomas L.L., Kronenfeld J.Z., Kronenfeld D.B. 1976. *Asdiwal Crumbles: A Critique of Levi-Straussian Myth Analysis* // *American Ethnologist*. 3.
- Thompson S. 1946. *The Folktale*. N.Y.
- Thompson S. 1951. *The Folktale*. 2nd ed. N.Y.
- Thompson S. 1955–1958. *Motif-Index of Folk Literature*. 1–6 vols. Bloomington.
- Thompson S. 1961. *The Types of Folktale*. Helsinki (FFC. Vol. 184).
- Thompson S. 1965. *The Star Husband Tale* // *Study of Folklore* / Ed. by A. Dundes. Englewood Cliffs.
- Trachtenberg J. 1966. *The Devil and the Jews*. N.Y.
- Tugendhold J. 1858. *Der alte Wahn vom Blutgebrauch der Israeliten am Osterfeste*. B.
- Tylor E.B. 1958. *The Origins of Culture (Primitive Culture. Pt I)*. N.Y.
- Untermeyer L. (ed.). 1946. *A Treasury of Laughter*. N.Y.
- Utikal G. 1943. *Der jüdische Ritualmord: Eine nichtjüdische Klarstellung*. B.
- Vacandard A.E. 1912. *La question du meurtre rituel chez les Juifs* // *Études de critique et d'histoire religieuse*. P.
- Varagnac A. 1965. *Les causes de la décadence du folklore dans les pays industriels* // IV International Congress for Folk-Narrative Research in Athens: *Lectures and Reports* / Ed. by G.A. Megalos. Athens.
- Vinacke W.E. 1957. *Stereotypes as Social Concepts* // *Journal of Social Psychology*. 46.
- Voegelin C.F., Harris Z.S. 1952. *Training in Anthropological Linguistics* // AA.
- Voget F.W. 1967. *Progress, Science, History and Evolution in Eighteenth- and Nineteenth-Century Anthropology* // *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 3.
- Vosselmann F. 1936. *La menstruation: legendes, coutumes, superstitions*. P.: L'expansion scientifique française.
- Wallace W.J. 1948. *The Girls Puberty Rite of the Mohave* // *Proceedings of the Indiana Academy of Science*. 57.
- Welsh R.L. 1967. *American Numskull Tales: The Polack Joke* // WF. 26.
- Wendell H.O. 1955. *The Autocrat of the Breakfast-Table*. N.Y.
- Wentworth H., Flexner S.B. 1967. *Dictionary of American Slang*. N.Y.
- Werner A. 1933. *Myths and Legends of the Bantu*. L.
- Whitney L. 1924. *English Primitivistic Theories of Epic Origins* // *Modern Philology*. 21.
- Wiesenthal S. 1951. *Tiroler Ritualmord-Märchen* // *Aufbau*. 17 (19) (May 11). N.Y.
- Wilde L. 1979. *The Official Book of Sick Jokes*. Los Angeles.
- Wilgus D.K. 1959. *Anglo-American Folksong Scholarship Since 1898*. New Brunswick.
- Williams L.R. 1980. *Beliefs and Attitudes of Young Girls Regarding Menstruation*. M. S. in Nursing thesis. Case Western Reserve Univ.
- Wolff H.A., Smith C.E., Murray H.A. 1934. *The Psychology of Humor: A Study of Responses to Race-Disparagement Jokes* // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. 28: 341–365.
- Wolpe G.I. 1961. *Russia and the Blood Libel* // *Jewish Spectator*. 16 (April): 20–22.
- Woodall J.R. 1955. *"Sir Hugh": A Study in Balladry* // *Southern Folklore Quarterly*. 19: 77–84.

- Wright C.H.H. 1883. The Jews and the Malicious Charge of Human Sacrifice // *Nineteenth Century*. 14: 753–778.
- Z., G. 1967. End of a Blood Libel // *Jewish Observer and Middle East Review*. 16 (5): 17.
- Zeitlin S. 1968. The Blood Accusation // *Jewish Quarterly Review*. 59: 76–80.
- Zenner W.P. 1970. Joking and Ethnic Stereotyping // *Anthropological Quarterly*. 43: 93–113.
- Zewbskewicz E., Kuligowski J., Krulka H. 1965. *Its Fun to be a Polack*. Glandale, California.
- Ziel W. 1995. *Bibliographien zum slawischfolkloristisches Schriftgut aus Vorlesungs-repertoire von Vladimir Propp*. Frankfurt am Main.

ПУБЛИКАЦИИ АЛАНА ДАНДЕСА

1960

French Tongue-Twisters // *French Review*. 33: 604–605.

1961

Parallel Paths (with M. Schmaier) // *JAF*. 74: 142–145.

Brown County Superstitions // *MF*. 11: 25–56.

Mnemonic Devices // *MF*. 11: 139–147.

1962

From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales // *JAF*. 75: 95–105.

The Folklore of Wishing Wells // *AI*. 19: 27–34.

Trends in Content Analysis: A Review Article // *MF*. 12: 31–38.

Some Minor Genres of Obscene Folklore (with R. Georges) // *JAF*. 75: 221–226.

Mother Goose Vice Verse (with J. Hickerson) // *JAF*. 75: 249–259.

The Binary Structure of “Unsuccessful Repetition” in Lithuanian Folk Tales // *WF*. 21: 165–174.

On the Psychology of Collecting Folklore // *Tennessee Folklore Society Bulletin*. 28: 65–74.

Earth-Diver: Creation of the Mythopoetic Male // *AA*. 64: 1032–1051.

Re: Joyce—No In at the Womb // *Modern Fiction Studies*. 8: 137–147.

Some Examples of Infrequently Reported Autograph Verse // *Southern Folklore Quarterly*. 26: 127–130.

Washington Irving’s Version of the Seminole Origin of Races // *Ethnohistory*. 9: 257–264.

The Father, the Son, and the Holy Grail // *Literature and Psychology*. 12: 101–112.

Folklore: A Key to Culture // *Overseas: The Magazine of Education Exchange*. 2(4): 8–14.

1963

Structural Typology of North American Indian Folktales // *Southwestern Journal of Anthropology*. 19: 121–130.

The President’s Statue and the Promised Land // *Midcontinent American Studies Journal*. 4: 52–55.

Toward a Structural Definition of the Riddle (with R. Georges) // *JAF*. 76: 111–118.

The Elephant Joking Question // *Tennessee Folklore Society Bulletin*. 29: 40–42.

Advertising and Folklore // *NYFQ*. 19: 143–151.

Rejoinder to Parker’s Comments on Dundes’ Article // *AA*. 65: 915–917.

Dundes’ Reply to Mann // *AA*. 65: 919–921.

Comment / *Fischer J.* The Sociopsychological Analysis of Folktales // *Current Anthropology*. 4: 276–277.

Summoning Deity Through Ritual Fasting // AI. 20: 213–220.

Kansas University Slang: A New Generation (with M. Schonhorn) // AS. 38: 163–177.

American Indian Student Slang (with C.F. Porter) // AS. 38: 270–277.

Tales of a Tunisian Trickster (with T. Bradai) // Southern Folklores Quarterly. 27: 300–315.

1964

The Morphology of North American Indian Folktales. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica (FFC. Vol. 195).

Twenty-Three Riddles from Central Burma (with M.T. Sein) // JAF. 77: 69–75.

Robert Lee J. Vance: American Folklore Surveyor of the 1890's // WF. 23: 27–34.

A Cheyenne Version of Aarne-Thompson Tale Type 1176 // WF. 34: 41–42.

Some Yoruba Wellerisms, Dialogue Proverbs, and Tongue-Twisters // Folklore. 75: 113–120.

Potawatomi Squaw Dice (with C.F. Porter) // MF. 13: 217–227.

The Passing of the President in Oral Tradition (with R. Abrahams) // Tennessee Folklore Society Bulletin. 30: 127–128.

A Choctaw Tongue-Twister and Two Examples of Creek Word Play // International Journal of American Linguistics. 30: 194–196.

On Game Morphology: A Study of the Structure of Non-Verbal Folklore // NYFQ. 20: 276–288.

Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore (with E.O. Arewa) // AA, 66 (6). Pt 2: 70–85.

Texture, Text and Context // Southern Folklore Quarterly. 28: 251–265.

1965

The Study of Folklore (ed.). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Mythology, Primitive // Encyclopaedia Britannica. 16: 1140–1142.

The Study of Folklore in Literature and Culture: Identification and Interpretation // JAF. 78: 136–142.

On Computers and Folktales // WF. 24: 185–189.

African Tales among the North American Indians // Southern Folklore Quarterly. 29: 207–219.

1966

Introduction // The Complete Bibliography of Robert H. Lowie. Berkeley: Robert H. Lowie Museum of Anthropology. P. 2–5.

Here I Sit—A Study of American Latrinalia // Papers of the Kroeber Anthropological Society. 34: 91–105.

American Folklore // The New Book of Knowledge. N.Y.: 309–314.

Proverbs // The New Book of Knowledge. N.Y.: 487.

Chain Letter: A Folk Geometric Progression // Northwest Folklore. 1: 14–19.

Reply and Commentary / A Symposium Review of Alan Dundes' The Study of Folklore // Keystone Folklore Quarterly. 11: 138–143.

Metafolklore and Oral Literary Criticism // The Monist. 50: 505–516.

The American Concept of Folklore // JFI. 3: 226–249.

1967

- Notes // *Durham M.* Tit for Tat and Other Latvian Folk Tales. N.Y.: 117–126.
Comment // *Sanford B.* Cinderella // *The Psychoanalytic Forum*. 2: 139–141.
Christmas as a Reflection of American Culture // *California Monthly*. 78(3): 9–14.
Some Minor Genres of American Folklore // *Southern Folklore Quarterly*. 31: 20–36.
North American Indian Folklore Studies // *Journal de la Société des Américanistes*. 56: 53–79.

1968

- Every Man His Way: Readings in Cultural Anthropology* (ed.). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
The Number Three in American Culture // *Every Man His Way*: 401–424.
Guide to Research in Cultural Anthropology (with R.E. Pfeiffer) // *Every Man His Way*: 537–551.
Oral Literature // *Introduction to Cultural Anthropology* (ed. J. Clifton). Boston: Houghton Mifflin, p. 117–129.
Ways of Studying Folklore // *Our Living Traditions: An Introduction to American Folklore* (ed. T.P. Coffin). N.Y.: 37–46.
One Hundred Years of California Traditions // *California Monthly*. 78(5): 19–32.

1969

- Folklore as a Mirror of Culture // *Elementary English*. 46: 471–482.
Thinking Ahead: A Folkloristic Reflection of the Future Orientation in American Worldview // *Anthropological Quarterly*. 42: 53–72.
Comment / *Jason H.* A Multidimensional Approach to Oral Literature // *Current Anthropology*. 10: 421–422.
On Elephantasy and Elephanticide (with R. Abrahams) // *The Psychoanalytic Review*. 56: 225–241.
The Devolutionary Premise in Folklore Theory // *JFI*. 6: 5–19.
Introduction to the Second Edition // *Propp Vladimir*. Morphology of the Folktale. Austin: Univ. of Texas Pr., p. xi–xvii.

1970

- Foreword // *Abrahams R.D.* Deep Down in the Jungle. 2nd ed. Chicago: Aldine, p. vii.
The Strategy of Turkish Boys' Verbal Dueling Rhymes (with J.W. Leach and B. Özkök) // *JAF*. 83: 325–349.
Myths, Tales, and Games: What Do They Really Mean? // 1971 *Britannica Yearbook of Science and the Future*. Chicago: Encyclopedia Britannica, p. 324–337.

1971

- The Making and Breaking of Friendship as a Structural Frame in African Folktales // *The Structural Analysis of Oral Tradition* (ed. P. Maranda and E. Maranda). Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr., p. 171–185.
The Sherente Retellings of Genesis // *The Structural Analysis of Oral Tradition*: 295–298.

Laughter Behind the Iron Curtain: A Sample of Rumanian Political Jokes // *The Ukrainian Quarterly*. 27: 50–59.

Folk Ideas as Units of Worldview // *JAF*. 84: 93–103.

A Study of Ethnic Slurs: The Jew and the Polack in the United States // *JAF*. 84: 186–203.

On the Psychology of Legend // *American Folk Legend: A Symposium* (ed. W.D. Hand). Berkeley–Los Angeles: Univ. of California Pr., p. 21–36.

1972

Folklore // *Lands and Peoples*. 7. N.Y.: 45–50.

Comment // *Jones W.T. World Views: Their Nature and Their Function* // *Current Anthropology*. 13: 92–93.

Seeing is Believing // *Natural History*. 81(5): 8, 10–12, 86–87.

Ghost, Ouija Board, Werewolf // 1972 *World Book Encyclopedia*.

Riddles (with R. Abrahams) // *Folklore and Folklife: An Introduction* (ed. R.M. Dorson). Chicago: Univ. of Chicago Pr., p. 129–143.

1973

Mother Wit from the Laughing Barrel: Readings in the Interpretation of Afro-American Folklore (ed.). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Amulet, Divination, Evil Eye, Fetish, Gremlin, Magic, Mask, Omen, Sea Serpent, Superstition, Taboo, Vampire, Will-O'the Wisp, Witchcraft // *World Book Encyclopedia*.

1974

Archer Taylor: A Personal Reminiscence // *American Folk Society Newsletter*. 3(1): 3.

Some Characteristic Meters of Hindi Riddle Prosody (with V.P. Vatuk) // *Asian Folklore Studies*. 33: 85–153.

The Henny-Penny Phenomenon: A Study of Folk Phonological Esthetics in American Speech // *Southern Folklore Quarterly*. 38: 1–9.

Response / *Alonso-Schokel L. Narrative Structures in the Book of Judith* // *Protocol of the 11th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture* (Berkeley): 27–29.

1975

La Terra in Piazza: An Interpretation of the Palio of Siena (with A. Falassi). Berkeley: Univ. of California Pr.

Urban Folklore from the Paperwork Empire (with C.R. Pagter). Austin: American Folklore Society.

Analytic Essays in Folklore. The Hague: Mouton.

Slurs International: Folk Comparisons of Ethnicity and National Character // *Southern Folklore Quarterly*. 39: 15–38.

On the Structure of the Proverb // *Proverbium*. 25: 961–973.

1976

A Psychoanalytic Study of the Bullroarer // *Man*. 11: 220–238.

Happy Birthday, Uncle Sam // *California Monthly*. 86(7): 1, 10.

- Folklore, Myth // *Encyclopedia of Anthropology* (ed. D.E. Hunter, Ph. Whitten). N.Y.: 173–174, 279–281.
- The Crowing Hen, and the Easter Bunny: Male Chauvinism in American Folklore // *Folklore Today*. Bloomington: Indiana Univ. Pr., p. 123–138.
- Structuralism and Folklore // *Studia Fennica*. 20: 75–93.
- Projection in Folklore: A Plea for Psychoanalytic Semiotics // *Modern Language Notes*. 91: 1500–1533.
- Getting the Folk and the Lore Together // *John Hopkins Magazine*. 27(1): 23–31.
- African and Afro-American Tales // *Research in African Literatures*. 7: 181–199.
- Folklore Theses and Dissertations in the United States* (compiler). Austin: Univ. of Texas Pr.
- To Love My Father All: A Psychoanalytic Study of the Folktale Source of King Lear // *Southern Folklore Quarterly*. 40: 353–366.
- Folkloristic Commentary / *Kroeber A.L.* Yurok Myths. Berkeley: Univ. of California Pr., p. xxi–xxxviii.

1977

- Who are the Folk? // *Frontiers of Folklore* (ed. W. Bascom). Wash., D.C.: American Association for the Advancement of Science, p. 17–35.
- Fairy, Folklore // *World Book Encyclopedia*.
- The Hero Pattern and the Life of Jesus // *Protocol of the 25th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture* (Berkeley).
- Science in Folklore? Folklore in Science? // *New Scientist*. 76 (1083): 774–776.
- Jokes and Covert Language Attitudes: The Curious Case of the Wide-Mouth Frog // *Language in Society*. 6: 141–147.

1978

- Essays in Folkloristics*. Meerut, India: Folklore Institute.
- Varia Folklorica* (ed.). The Hague: Mouton.
- Marrymaking in *Ulysses*: A Legendary Source for a Lost Pin // *Cahiers du Centre d'Etudes Irlandaises*. 3: 69–73.
- A Potawatomi Version of Aarne–Thompson Tale Type 297A, Turtle's War Party // *Norveg*. 21: 47–57.
- The Gomer: A Figure of American Hospital Folk Speech (with V. George) // *JAF*. 91: 568–581.
- Bar Dice in the San Francisco Bay Area (with C.R. Pagter) // *Papers of the Kroeber Anthropological Society*. 51/52: 1–18.
- Into the Endzone for a Touchdown: A Psychoanalytic Consideration of American Football // *WF*. 37: 75–88.

1979

- Heads or Tails: A Psychoanalytic Study of Potlatch // *Journal of Psychological Anthropology*. 2: 395–424.
- The Dead Baby Joke Cycle // *WF*. 38: 145–157.
- Polish Pope Jokes // *JAF*. 92: 219–222.
- Foreword // *Boyer L.* Childhood and Folklore. N.Y.: Library of Psychological Anthropology, p. vii–ix.

1980

Interpreting Folklore. Bloomington: Indiana Univ. Pr.

Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Semitic and Indo-European Worldview // *Folklore Studies in the Twentieth Century* (ed. V.J. Newall): 37–63.

The Kushmaker // *Folklore on Two Continents* (ed. N. Burkaloff and C. Lindahl). Bloomington, p. 210–216.

Foreword // *Lopez M.L. A Study of Philippine Games*. Quezon City: Univ. of the Philippines Pr., p. xiii–xv.

Folkloristic Commentary // *Kroeber A.L., Gifford E.W. Karok Myths*. Berkeley: Univ. of California Pr., p. xxxiii–xii.

1981

Many Hands Make Light Work or Caught in the Act of Screwing in Light Bulbs // *WF*. 40: 261–266.

The Evil Eye: A Folklore Casebook (ed.). N.Y.

The Wisdom of Many: Essays on the Proverb (co-ed. with W. Mieder). N.Y.

The Art of Mixing Metaphors: A Folkloristic Interpretation of the Netherlandish Proverbs by Pieter Bruegel the Elder (with C.A. Stibbe). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Life is Like a Chicken Coop Ladder: A Study of German National Character through Folklore // *Journal of Psychoanalytic Anthropology*. 4: 265–364.

Introduction // *The Seven Visions of Tyl Ulenspiegel*. Deurge, Belgium: MIM Publications, p. 1–10.

1982

Cinderella: A Folklore Casebook (ed.). N.Y.

Misunderstanding Humour: An American Stereotype of the Englishman // *IFR*. 2: 10–15.

The Symbolic Equivalence of Allomotifs in the Rabbit-Herd (AT 570) // *Arv: Scandinavian Yearbook of Folklore*. 36: 91–98.

Releasing Caged Birds in Iran // *Midwestern Journal of Language and Folklore*. 8: 116–119.

Volkskunde, Völkerkunde and the Study of German National Character // *Europäische Ethnologie* (ed. H. Nixdorff and T. Hauschild). B., p. 257–265.

Introduction // *Dorson R.M. Man and Beast in American Comic Legend*. Bloomington: Indiana Univ. Pr., p. x–xix.

Comment / *Winkelman M. Magic: A Theoretical Reassessment* // *Current Anthropology*. 23: 46–47.

William Russel Bascom (1912–1981) (with D. Crowley) // *JAF*. 95: 465–467.

1983

Oedipus: A Folklore Casebook (co-ed. with L. Edmunds). N.Y.

Couvade in Genesis // *Studies in Aggadah and Jewish Folklore* (Folklore Research Center Studies). 7: 35–53 (Jerusalem).

Defining Identity through Folklore / Identify Personal and Socio-Cultural (ed. A. Jacobson-Widding) // *Uppsala Studies in Cultural Anthropology*. 5: 235–261.

Auschwitz Jokes (with T. Hauschild) // *WF*. 42: 249–260.

Office Folklore // Handbook of American Folklore (ed. R.M. Dorson). Bloomington: Indiana Univ. Pr., p. 115–120.

1984

Life is Like a Chicken Coop Ladder: A Study of German Culture through Folklore. N.Y.: Columbia Univ. Pr.

On whether Weather 'Proverbs' are Proverbs // *Proverbium*. 1: 39–46.

Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth (ed.). Berkeley: Univ. of California Pr.
The *Piropo* and the Dual Image of Women in the Spanish-Speaking World (with M. Suarez-Orozco) // *Journal of Latin American Lore*. 10: 111–133.

The Symbolic Equivalence of Allomotifs: Towards a Method of Analyzing Folktales // *Le Conte. Pourquoi? Comment? P.*, p. 187–197.

1985

The Psychoanalytic Study of Folklore // *Annals of Scholarship*. 3(3): 1–42.

Nationalistic Inferiority Complexes and the Fabrication of Fakelore: A Reconsideration of Ossian, the *Kinder- und Hassmärchen*, the *Kalevala* and Paul Bunyan // *Journal of Folklore Research*. 22: 5–18.

The J.A.P. and the J.A.M. in American Jokelore // *IAF*. 98: 456–475.

Game of the Name: A Quadriplegic Sick Joke Cycle // *Names*. 33: 289–292.

The American Game of 'Smear the Queer' and the Homosexual Component of Male Competitive Sport and Warfare // *Journal of Psychoanalytic Anthropology*. 8: 115–129.

1986

The Wandering Jew: Essays in the Interpretations of a Christian Legend (co-ed. with G. Hasan-Rokem). Bloomington: Indiana Univ. Pr.

First Prize: Fifteen Years! An Annotated Collection of Romanian Political Jokes (with C. Banc). Rutherford, N.J.: Fairleigh Dickinson Univ. Pr.

Fairy Tales from a Folkloristic Perspective // *Fairy Tales and Society* (ed. R. Bottigheimer). Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr., p. 259–269.

The Flood as Male Myth of Creation // *Journal of Psychoanalytic Anthropology*. 9: 3598–3720.

The Anthropologist and the Comparative Method in Folklore // *Journal of Folklore Research*. 23: 125–146.

Pickende Hühner: These zum Weltbild im Spielzeug // *Volkskultur in der Moderne: Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung*. Reinbek bei Hamburg: 323–331.

Comment / Colloquy on National Character // *Focaal: Tydschrift voor Anthropologie*. (April): 33–37.

1987

Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes. Berkeley: Ten Speed Pr.
Parsing Through Customs: Essays by a Freudian Folklorist. Madison: Univ. of Wisconsin Pr.

When You're UP To Your Ass in Alligators: More Urban Folklore from the Paperwork Empire (with C.R. Pagter). Detroit: Wayne State Univ. Pr.

The Psychoanalytic Study of the Grimms' Tales with Special Reference to 'The Maiden Without Hands' (AT 706) // *The Germanic Review*. 62: 50–65.

At Ease Disease — AIDS Jokes as Sick Humor // *American Behavioral Scientist*. 30: 72–81.

1988

The Flood Myth (ed.). Berkeley: Univ. of California Pr.

April Fool and April Fish: Towards a Theory of Ritual Pranks // *Etnofoor*. 1: 4–14.

More on Auschwitz Jokes (with U. Linke) // *Folklore*. 99: 3–10.

Interpreting Little Red Riding Hood Psychoanalytically // *The Brothers Grimm and Folktale*. Urbana: Univ. of Illinois Pr., p. 16–51.

1989

Folklore Matters. Knoxville: Univ. of Tennessee Pr.

Little Red Riding Hood: A Casebook (ed.). Madison: Univ. of Wisconsin Pr.

Foreword // *Muhawi I., Kanaana Sh. Speak, Bird, Speak Again: Palestinian Arab Folktales*. Berkeley: Univ. of California Pr., p. ix–xiii.

Ars Longa, Vita Brevis: Jokes about AIDS // *ZYZZYVA* (the journal of the west coast writers & artists). 5(4): 33–39.

The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion // *Temenos*. 25: 7–32.

Six Inches from the Presidency: The Gary Hart Jokes as Public Opinion // *WF*. 48: 43–51.

1990

Essays in Folklore Theory and Method. Madras: Cre-A.

Coming to Terms with Folkloristics // *Man*. 25: 531.

1991

Never Try to Teach a Pig to Sing: Still More Urban Folklore from the Paperwork Empire (with C.R. Pagter). Detroit: Wayne State Univ. Pr.

The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore (ed.). Madison: Univ. of Wisconsin Pr.

The Psychological Study of Folklore in the United States, 1880–1980 // *Southern Folklore*. 48: 97–120.

Bruno Bettelheim's Uses of Enchantment and Abuses of Scholarship // *JAF*. 104: 74–83.

On the Possible African Origin of *Jigaboo* // *MF*. 17: 63–66.

The Mobile SCUD Missile Launcher and Other Persian Gulf Warlore: An American Folk Image of Saddam Hussein's Iraq (with C.R. Pagter) // *WF*. 50: 303–326.

The Apple-Shot: Interpreting the Legend of William Tell // *WF*. 50: 327–360.

1992

Foreword // *Bascom W. African Folktales in the New World*. Bloomington: Indiana Univ. Pr., p. vii–xx.

Introduction // *Róheim G. Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*. Princeton: Princeton Univ. Pr., p. ix–xxvi.

1993

Gallus as Phallus: A Psychoanalytic Cross-Cultural Consideration of the Cockfight as Fowl Play // *The Psychoanalytic Study of Society*. 18: 23–65.

La Terra in Piazza: Die Erde auf dem Platz: Eine Interpretation des Palio in Siena (with A. Falassi). Siena. 255 p.

1994

Folklore // *Enciclopedia delle Scienze Sociali*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. 4: 158–173.

Textura, texto y contexto // *Blache M.* (ed.). *Narrativa folklórica*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 135–152.

Little Red Riding Hood: A Casebook. 2nd ed. Tokyo. 325 p.

From Jock to Joke: The *Sic Transit* of O.J. Simpson // *ZYZZYVA* (the journal of west coast writers & artists). 10 (4): 33–49.

Ed. Preface // *Roberts W.E.* *The Tale of the Kind and the Unkind Girls*. Detroit: Wayne State Univ. Pr., p. ix–xiv.

Foreword // *Fischer J.* (ed.). *The Folk Art of Java*. Kuala Lumpur: Oxford Univ. Pr., p. vii–ix.

Traditional Male Combat: From Game to War // *Gewalt in der Kultur* (R.W. Brednich, W. Hartinger, eds.). Passau, p. 153–177.

The Cockfight: A Casebook (ed.). Madison: Univ. of Wisconsin Pr. 290 p.

Folk Law: Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta (co-ed. with A.D. Renteln). 2 vols. N.Y. 1037 p.

Towards a Metaphorical Reading of “Break a Leg” — A Note on Folklore of the Stage // *WF*. 53: 85–89.

1995

How Indic Parallels to the Ballad of the ‘Walled-Up Wife’ Reveal the Pitfalls of Parochial Nationalistic Folkloristics // *JAF*. 108: 38–53.

Worldview in Folk Narrative — An Addendum // *WF*. 54: 229–232.

Folk Law: Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta (co-ed. with A.D. Renteln). 2 vols. Madison: Univ. of Wisconsin Pr. 1037 p.

Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth. 2nd ed. Shanghai. 441 p.

1996

Morfologia e estrutura no conto folclórico. São Paulo: Editora Perspectiva. 331 p.

Sometimes the Dragon Wins: Yet More Urban Folklore from the Paperwork Empire (with C.R. Pagter). Syracuse: Syracuse Univ. Pr. 366 p.

The Walled-Up Wife: A Casebook (ed.). Madison: Univ. of Wisconsin Pr. 210 p.

‘Jumping the Broom’: On the Origin and Meaning of an African-American Wedding Custom // *JAF*. 109: 324–329.

Two Applications for Admission to US // *WF*. 55: 155–162.

What’s So Funny? (Political Humor) // *Mother Jones*. 21 (1): 18–19.

1997

The Motif-Index and the Tale Type Index: A Critique // *Journal of Folklore Research*. 34: 195–202.

Binary Opposition in Myth: The Propp/Lévi-Strauss Debate in Retrospect // WF. 56: 39–50.

Madness in Method Plus a Plea for Projective Inversion in Myth // *Myth and Method* (L.L. Patton and W. Doniger, eds). Charlottesville: Univ. Pr. of Virginia, p. 147–159.

Ed. Preface (with S. Blackburn) // *Ramanujan* A.K. A Flowering Tree and Other Oral Tales from India. Berkeley: Univ. of California Pr., p. ix–xv.

From Game to War and Other Psychoanalytic Essays on Folklore. Lexington: Univ. Pr. of Kentucky. 123 p.

Two Tales of Crow and Sparrow: A Freudian Folkloristic Essay on Caste and Untouchability. Lanham. 162 p.

1998

Bloody Mary in the Mirror: A Ritual Reflection of Pre-Pubescent Anxiety // WF. 57: 119–135.

Review / *Maccoby H.* A Pariah People: The Anthropology of Antisemitism // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4: 152.

Foreword // *Prasad Che.* Physician Humor Thyself: An Analysis of Doctor Jokes. Winston-Salem: Harbinger Medical Pr.

New Foreword // *Afanasyev Aleksander N.* Russian Secret Tales. Bawdy Folktales of Old Russia. Baltimore: Clearfield.

The Psychoanalytic Study of Religious Custom and Belief: Ritual Fasting, Self-Mutilation, and the Deus Otiosus // *Southern Folklore*. 55: 3–14.

The Vampire: A Casebook (ed.). Madison: Univ. of Wisconsin Pr. 182 p.

1999

Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore. *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*.

2000

On whether Weather 'Proverbs' are Proverbs // *De proverbio*. 6 (2).

Collected Essays of A.K. Ramanujan (ed.). Oxford Univ. Pr.

2002

Bloody Mary in the Mirror: Essays in Psychoanalytic Folkloristics. Univ. Pr. of Mississippi.

Shabbat Elevator and Other Sabbath Subterfuges. An Unorthodox Study of Circumventing Custom and Jewish Character. Rowman and Littlefield Publishers.

2003

Fables of the Ancients. Rowman and Littlefield Publishers.

Parsing through Customs. Univ. of Wisconsin Pr.

От редколлегии	5
<i>Фольклор Алана Дандеса (А.С. Архипова, А.А. Панченко)</i>	<i>7</i>
Часть I. Сказки и структуры	
От этических единиц к эмическим в структурном изучении сказок (1962).	
<i>Пер. А.В. Козьмина. Комментарий. А.В. Козьмина, А.С. Архиповой</i>	<i>14</i>
О морфологии игры: исследование структуры невербального фольклора (1964).	
<i>Пер. и комментарий. А.С. Архиповой</i>	<i>30</i>
Заключение и расторжение дружбы	
как структурная оболочка африканских сказок (1971).	
<i>Пер. и комментарий. А.С. Архиповой, А.И. Давлетишина</i>	<i>43</i>
Часть II. Семиотика, психоанализ и теория фольклора	
Регрессивный принцип в теории фольклора (1969).	
<i>Пер. и комментарий. А.А. Панченко</i>	<i>57</i>
Проекция в фольклоре: в защиту психоаналитической семиотики (1976).	
<i>Пер. и комментарий. А.А. Панченко</i>	<i>72</i>
Бинарные оппозиции в мифе: ретроспективный взгляд	
на полемику Проппа и Леви-Строса (1997).	
<i>Пер. М.С. Неклюдовой, комментарий. А.С. Архиповой</i>	<i>108</i>
Часть III. Фольклор и его функции в современном обществе	
О слонофантазиях и слоноциде (совместно с Р. Эбрахамсом) (1969).	
<i>Пер. М.С. Неклюдовой, комментарий. А.С. Архиповой</i>	<i>119</i>
Об этнических стереотипах: евреи и поляки в Соединенных Штатах (1971).	
<i>Пер. М.С. Неклюдовой, комментарий. А.С. Архиповой</i>	<i>137</i>
Цикл анекдотов о мертвых младенцах (1979).	
<i>Пер. М.С. Неклюдовой, комментарий. А.С. Архиповой</i>	<i>163</i>
Анекдоты Освенцима (совместно с Т. Хаушильдом) (1989).	
<i>Пер. и комментарий. А.А. Панченко</i>	<i>178</i>
В шести дюймах от президентского кресла:	
общественное мнение в анекдотах о Гэри Харте (1983).	
<i>Пер. М.С. Неклюдовой, комментарий. А.С. Архиповой, С. Грэхема</i>	<i>189</i>
«Кровавый навет», или Легенда о ритуальном убийстве:	
антисемитизм сквозь призму проективной инверсии (1989).	
<i>Пер. и комментарий. А.А. Панченко</i>	<i>204</i>
Кровавая Мэри в зеркале: ритуал и половое созревание (1998).	
<i>Пер. и комментарий. А.А. Панченко</i>	<i>231</i>
Список сокращений	251
Источники и литература	252
Публикации Алана Дандеса	269

Научное издание

Дандес Алан

Фольклор:
семиотика и/или психоанализ

Сборник статей

Редактор *С.В. Веснина*

Художник *Э.Л. Эрман*

Технический редактор *О.В. Волкова*

Корректор *Е.И. Крошкина*

Компьютерная верстка *Е.В. Катыхева*

Подписано к печати 19.11.03

Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная

Усл. п. л. 17,5. Усл. кр.-отт. 17,8. Уч.-изд. л. 20,9

Тираж 1000 экз. Изд. № 8094. Зак. № 9140

Издательская фирма

«Восточная литература» РАН

127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6



Алан Дандес (род. в 1934 г.) — крупнейший американский фольклорист, профессор антропологии и фольклористики в университете Беркли, Калифорния; структуралист, семиотик и сторонник психоаналитических интерпретаций фольклорных текстов; автор 12 монографий, среди которых, например, «Морфология индейских сказок Северной Америки» (1964), «Аналитические эссе о фольклоре» (1975), «Интерпретируя фольклор» (1980), «Священное писание как устное предание: Библия как фольклор» (1999), «От игры к войне» (1997), «Взламывая шутки» (1987), «Кровавая Мэри в зеркале: эссе по психоаналитической фольклористике» (2002). Профессор Дандес написал около 300 статей, которые представляют собой исследования сказочных структур, функций розыгрышей, причин появления этнических и сексуальных стереотипов, культов вокруг американских президентов и проч.

В данном сборнике представлены статьи о структуре вербального и невербального фольклорного текста, а также работы, посвященные теоретическим дискуссиям и общим вопросам эволюции фольклора. В отдельный раздел вошли исследования по современному фольклору (политическим анекдотам, еврейским шуткам, городским легендам и т.д.), основанные на психоаналитическом и семиотическом подходах.

ISBN 5-02-018379-2



9 785020 183797 >