

РУССКИЙ ХРИСТИАНСКИЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ
INSTITUTIO ROSSICA CHRISTIANA

К. А. Богданов

ОЧЕРКИ
ПО АНТРОПОЛОГИИ
МОЛЧАНИЯ
Homo Tacens

Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
1998

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект 97—03—16012*

К. А. Богданов

Очерки по антропологии молчания. Homo Tacens.—
СПб.: РХГИ, 1997.— 352 с.

«Очерки по антропологии молчания. НОМО ТАЦЕНС» — исследование идеологических практик тематизации молчания в культуре. Описываются актуальные подходы к молчанию в традициях литературного, фольклорно-этнографического, религиозного и социо-политологического дискурса. Обосновывается авторская концепция, генерализующая сущностные и специфические характеристики молчания в сфере индивидуальной и общественной психологии: опыт «иног» и его роль в повседневном.

Лицензия № 071122
от 04. 01. 1995 г.

ISBN 5—88812—059—6

© К.А.Богданов, 1997
© РХГИ, 1997

Никакими словами, никакими стихами,
Ни молчаньем, ни криком — ничем
Не расскажешь о том, что ты слышишь ночами,
О том, что закрытыми видишь очами,
Когда неподвижен, и нем,
И глух, ты лежишь, как в могиле, в постели,
На грани того бытия,
И в темном, надземном, надзвездном пределе,
Над жизнью и смертью, без страха, без цели
Душа пролетает твоя.

В. А. Смоленский

... говорение и писание о молчании порождает
развратнейшую болтовню...

Кто способен просто молчать о молчании?

М. Хайдеггер, "Из диалога о языке"

ПРЕДИСЛОВИЕ

Молчание — факт речевой культуры, считается с которым приходится всякому, кто имеет отношение к самой этой культуре. Молчание вездесуще и неигнорируемо. Существуют неговорящие члены общества, но не существует таких, которые бы никогда не молчали. Можно сказать поэтому, что в известном смысле молчание доминирует над словом и довлеет слову: оно очевидно и — в этой очевидности — не менее парадоксально, чем слово.

Рассуждавший более полутора тысяч лет назад над природой божественного слова, Ориген писал: "Слово по сути своей всегда пребывает словом, и только ради нас делается как бы плотью и плотски ведет свои разговоры до тех пор, пока тот, кто принимает его поначалу в таком виде, постепенно не поднимается словом выше и не оказывается, наконец, в состоянии, — если можно так выразиться, — созерцать начальный и высочайший его образ".¹

"Спущенная на землю" ситуация, сформулированная Оригеном, отражает известный парадокс языкового сознания, с одной стороны, утверждающего себя в слове, а с другой, требующего отвлечения от слова именно с тем, чтобы оставаться сознанием. Для Оригена — как и для нас — отношение к слову включает в себя определенную умозрительную перспективу, дополняющую обиходность речевого узуса. Мировая культура на протяжении всей своей истории разрабатывает возможности этого "дополнения". Житейски конкретное словоупотребление в той или иной степени возводится к своего рода внесловесной конвенции, обязывающей полагать за всяким произнесенным словом слово произнесенное, за конкретным словоупотреблением его "идеальный" прототип. Умозрительность в отношении к произнесенному слову вполне практична — как по причинам лингвологического, так и психофизиологического порядка.

Имея дело с текучестью и подвижностью мира, "человек разумный" прилагает к осознаваемой им динамике статичность языковых средств: слова, жеста, письменного знака. Психологизируя — и тем самым символизируя — мир, носитель языка символизирует и сам язык, бесконечно разотождествляя его в воспроизводимых им контекстах. Любой языковой факт предстает поэтому как конкретный и абстрактный одновременно, требуя повторения себя же и повторяясь каждый раз по-новому.²

В ряду такого рода повторений молчание обнадёживает возможностью своей перспективы —

не менее умозрительной "по положению" и не менее естественной "по природе". Анализ этой перспективы (или, может быть, перспектив — в аспекте их социокультурного выражения) и будет занимать нас далее.

Что касается названия настоящей работы, то, как заметит читатель, оно отчасти претенциозно, приводя на память дюжину иных, более привычных и давно уже соседствующих в науке *homines*. Определенный расчет на эти воспоминания делался. Главным был однако не он, а предмет и метод предлагаемых ниже очерков (как это мыслилось автору) — "человековедческих" по основному сюжету и содисциплинарных по их тематической спецификации.

Автор благодарен друзьям и книгам, давшим смысл начать настоящую работу. Знакомство с Мариной Черных позволило ее закончить. Доведением работы до печати автор обязан Российскому гуманитарному научному фонду.

Глава первая

ОПЫТ МОЛЧАНИЯ И ТЕМЫ ОПЫТА. СЛОВО СКАЗАННОЕ И СЛОВО МЫСЛИМОЕ. ВЕЩЬ. ВРЕМЯ. ЖЕСТ

Соотношение знака и фона в системе языка взаимодополнительно: информационно фон относится к знаку так же, как и знак к фону. Если условиться, что молчание играет роль фона по отношению к речи, то, в общем виде, взаимодополнительный характер их информационного взаимодействия представляется очевидным.¹ Менее очевидным — и, вместе с тем, гораздо более существенным — представляется "качество" этого взаимодействия.

В области психофизики восприятие светового спектра зависит от фона репроекции, но и сам этот фон не в меньшей степени зависит от своего "встречного (физически постулируемого и психологически допускаемого) освещения".² Понятно, что в сфере культуры "фон", принимаю-

щий на себя высвечиваемый им же знак, никогда не будет "однотонным" уже потому, что угол "высвечивающего" его зрения будет различным при различном семантическом "освещении". Кроме того знак (в данном случае язык) проецируется в культуре не на один фон, а сразу на несколько, зависящих от различных систем коммуникативного обнаружения как знака, так и самого фона: в речи, письме, музыкальном выражении, в "свете" различных поведенческих и социокультурных нормативов и т. д.³

Иными словами, одному языковому знаку в контексте культуры соответствует фон не одного молчания, а нескольких, делая справедливым и обратное: одно молчание проецируется на разные — по-разному семантизируемые и по-разному выявляемые — языковые знаки.

Характерно, что попытки описания феномена молчания с позиции какой-либо узкоспециализированной отрасли гуманитарного знания оказываются не только неспособными прояснить социокультурную семантику молчания "в целом", но и оказываются недостаточными, чтобы прояснить ее и в частностях — в пределах собственных схем верификации. В поисках "позитивного объекта" и соответственно позитивных выводов специалисту, рассматривающему молчание в рамках своей специализации, волей-неволей приходится выходить за ее границы. Лингвисты в данном (и лучшем) случае протягивают руку психологам, философам — социологам и т. д.⁴

Понятно, что в качестве оптимального подхода к теме молчания резонно декларировать ком-

плексный анализ, учет многоразличных факторов, опосредующих семантику "конкретного" молчания. Но кроме того, что нельзя объять необъятное, остается вопрос, требующий своего первоначального разрешения: чем одно "конкретное" молчание в культуре отличается от другого? Методологически в данной ситуации нам не видится иного выхода, кроме почти метафизического — допустить существование такого молчания, которое является — и вместе с тем одновременно не является — самим собою, будучи общим для всех "конкретных" молчаний и особенным для каждого. Назовем его, если угодно, идеальным. С оглядкой на Платона и критиков аристотелевской логики, подобная метафизика не покажется слишком эксцентричной.

Подобно идеальному слову, идеальное молчание выявляется только как условная абстракция, но назвать ее по этой причине ни к чему не обязывающей фикцией было бы так же неверно, как не видеть за словом его "идеального" прототипа.

В системе языкового опыта идеальное молчание необходимо, как и идеальное слово. Общее, что сближает их психологически и коммуникативно, может быть сведено к гомеостатической, стабилизирующей роли, до определенной степени уравнивающей в языковом сознании актуальный дисбаланс между подвижным означаемым и поневоле статичным означающим. Различия между "идеальными прототипами" молчания и слова коренятся в психологической эффективности конкретных реализаций того и другого и,

рискнем так выразиться, их социокультурном КПД. Психологически, позволительно думать, молчание в гораздо большей степени, чем слово, обнадеживает возможностью лингвологического соответствия между объектом и его коммуникативным означением. Декларация этого убеждения — общее место языковой рефлексии. Особенно часта она в поэзии, где находим (в парадоксальном противоречии с самой темой) весьма красноречивую аргументацию коммуникативных преимуществ молчания.

В русской поэзии среди примеров такого рода аргументации замечательно стихотворение В. А. Жуковского "Невыразимое" (1819):

Что наш язык земной пред дивною природой?
С какой небрежною и легкою свободой
Она рассыпала повсюду красоту
И разное с единством согласила!
Но где, какая кисть ее изобразила?
Едва-едва одну ее черту
С усилием поймать удастся вдохновенью...
Но льзя ли в мертвое живое передать?
Кто мог создание в словах пересоздать?
Невыразимое подвластно ль выраженью?..
Святые таинства, лишь сердце знает вас.
Не часто ли в величественный час
Вечернего земли преображенья,
Когда душа смятенная полна
Пророчеством великого виденья
И в беспредельное унесена, —
Спирается в груди болезненное чувство,
Хотим прекрасное в полете удержать,
Ненареченному хотим название дать —
И обессиленно безмолвствует искусство?

Что видимо очам — сей пламень облаков,
По небу тихому летящих,
Сие дрожанье вод блестящих,
Сии картины берегов
В пожаре пышного заката —
Сии столь яркие черты —
Легко их ловит мысль крылата,
И есть слова для их блестящей красоты.
Но то, что слито с сей блестящей красотой —
Сие столь смутное, волнующее нас,
Сей внемлемый одной душою
Обворожающего глас,
Сие к далекому стремленье,
Сей миновавшего привет
(Как прилетевшее внезапно дуновение
От луга родины, где был когда-то цвет,
Святая молодость, где жило упованье),
Сие шепнувшее душе воспоминанье
О милом радостном и скорбном старины,
Сия сходящая святыня с вышины,
Сие присутствие создателя в создание —
Какой для них язык ?.. Горе душа летит,
Все необъятное в единый вздох теснится,
И лишь молчание понятно говорит.⁵

Тема, заявленная В. А. Жуковским в русской литературе, наследует одну из основных тем романтической поэтики, настойчиво противопоставляющей язык чувств языку мыслей и слов. Развернутые рассуждения по данному поводу встречаются у многих романтиков. В частности, находим их у таких значительных теоретиков немецкого романтизма, как Карл Мориц и Вильгельм Вакенродер, рассматривавших природу и подражающее ей (по аристотелевскому канону)

искусство в качестве неких "высших" языков, абсолютно превосходящих любые словесные описания и интерпретации.

Наименование природы и искусства "языками", по Морицу, условно и вызвано нашей "обреченностью" на язык, так что, говоря о высших языках, следует разуть внесловесное чувство и нерационализируемую мысль и речью интуицию.⁶

Областью наглядного проявления "высшего языка", по Морицу и вслед за ним Вакенродеру, представляется музыка — искусство, которое, в отличие от бедного языка слов, кардинально размыкает любые вменяемые ей смыслы.⁷ Примечательный пассаж на этот счет читаем в "Фантазиях об искусстве" Вакенродера (1799): "Где найти мне слова, чтобы достойно прославить тебя, небесное искусство? Я чувствую, что здесь слова еще более бессильны, нежели при всех прочих видах искусства. Как мне соединить все богатство образов, всю дерзновенность и смелый полет языка, дабы искренно высказать то, что говорит мне мое глубочайшее чувство? <...> Человек обычно превыше всего кичится тем, что ему дано в словах построить хитроумную систему, что он может изложить обыкновенным языком мысли, которые представляются ему весьма тонкими и смелыми. Однако же каково его самое великое стремление? Его величайшее торжество в том, чтобы вновь и вновь побеждать созданные им самим полчища мыслей и представлять как существо, не дающее наложить на себя оковы

никакой внешней силе, ни даже и себе самому. Ибо человек с великой душой всегда слишком хорошо чувствует, что даже самые тонкие его мысли — всего лишь средство, что рассудок со всеми его умозаключениями все же остается независимым от существа, которое есть он сам и с которым он в своей здешней жизни никогда полностью не сольется.

Так не все ли равно, думает ли он при помощи музыкальных звуков или так называемых мыслей? — Тем и другим он может лишь играть, и музыка, как язык более загадочный и тонкий, наверняка будет чаще удовлетворять его, чем язык слов.

Если некогда надежный,
Рвется якорный канат
В пору бури, в час тревожный
И свиреп валов раскат —
Предоставь корабль пучине,
Дай снастям в волнах тонуть,
О себе лишь не забудь,
Унесись на звуках ныне,
И ко берегу благостыни
Ты узнаешь верный путь:
Был правдив язык едва ли,
Неизменно мысли лгали —
Так привержен берегу будь.⁸

К сказанному Вакенродером о музыке мы еще вернемся ниже. Пока отметим, что музыка, с одной стороны, вроде бы уподобляется языку, а с другой, кардинально отличается от него правдивой "бессмысленностью", но и определенностью эмоциональной интенции (образ бури и берега).

В свете противопоставления правды чувства и лжи слов неизбежен знаменитый пример из русской литературы — стихотворение Ф. И. Тютчева (которому, кстати сказать, сочинение Вакенродера вполне могло быть известно как по значительности последнего, так и по множественности его публикаций) "Silentium!" (1830), вносящее в тему молчания уже прямо экзистенциальный нюанс:

Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои —
Пусть в душевной глубине
Встают и заходят оне
Безмолвно, как звезды в ночи, —
Любуйся ими — и молчи.

Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.
Взрывая, возмутишь ключи, —
Питайся ими — и молчи.

Лишь жить в самом себе умей —
Есть целый мир в душе твоей
Таинственно-волшебных дум —
Их оглушит наружный шум,
Дневные разгонят лучи —
Внимай их пенью — и молчи!..⁹

Молчание, к которому призывает и которое закликает поэт, с психологической точки зрения не кажется шокирующим: в структуре эмоцио-

нально окрашенной рефлексии над природой слова, цепи "разрыв в глоттогенетической мысли — слова — дела" находит лишь более очевидное выражение и требует более радикального преодоления.¹⁰ Для нас важно, что средством такого преодоления — средством, которое можно назвать в известной мере и психотерапевтическим, — утверждается молчание, равно известное в этой роли как "высокой", так и массовой культуре. Из примеров последней — для контраста к вышеприведенным примерам — возьмем песенный текст популярной рок-группы 80-х годов XX века "Депеш Мод":

Радуйся молчанию
Слова подобны насилию
Разрушая молчание
Они сокрушают мой маленький мир (...)
Слова совсем не нужны
Они способны лишь причинять боль
Хватит слов и клятв
Достаточно чувств
Слова тривиальны
Остаются лишь удовольствия
Причиняющие боль
Слова бессмысленны
И забываемы
Все, чего я хочу ...
Радуйся молчанию.¹¹

Романтическая тематизация молчания остается актуальной и в теории. Так, мнению о спасительности молчания — но уже в весьма интеллектуализированном камертоне — вторит Сюзанна Зонтаг, распространяющая это убеждение

на область литературной критики и эстетического философствования: "Наиболее развернутым и тщательным описанием формы было бы молчание".¹²

Сама Зонтаг альтернативу описательного отношения к форме видит в эротике "вчувствования" и "соития" — молчаливом "вживании" в материал природы. Замечательно при этом, что установка на молчание оказывается в данном случае не только элементом ни к чему не обязывающей риторики, но и определенным "руководством к действию", созвучным, в частности, методике обучения молодых критиков в школе изящных искусств при Нью-Йоркском университете. Декан этой школы Р.-У. Корригэн считает первоочередной задачей обучения "восстановить у студентов почти полностью атрофированные органы чувственного восприятия", для чего требуется "только четыре обязательных курса: зрительного и слухового восприятия, чтения, двигательных упражнений".¹³

В "сексологическом" ключе идеи критического "сайлентизма" С. Зонтаг развивает Ролан Барт, полагающий, что критика подменяет удовольствие от текста идеологическим эрзацем, вынося за скобки описание природное (и в этом смысле эротическое) содержание объекта. Поскольку означение последнего есть "смысл, порождаемый чувственной практикой", постольку полноценное эстетическое восприятие только тогда релевантно объекту, если оно не претендует на иллюзию тождественности.¹⁴ (Обращаясь к психоаналити-

ческим работам, можно думать при этом, что сама эротизация такого объекта/текста тем выше, чем насильственнее его умолчание: в структуре речи, опредмечивающей реальность воображаемого, умолчание сдерживает — и тем как бы усиливает эротизацию дискурса в целом¹⁵.) Что же касается литературной критики, то коль скоро она не молчит, большее, что от нее возможно требовать, это безоценочного указания на объект немого потребления: "Это так, или точнее, это так для меня".¹⁶

У критики, по Барту, «существует две возможности: либо сблизить текст с "удовольствиями" повседневной жизни (удовольствие от пищи, от пейзажа, от встречи, от голоса, от того или иного мгновенья и т. п.), включив его в наш личный каталог ощущений, либо пробить с помощью текста брешь, куда хлынет наслаждение, огромная волна субъективного беспамятства, и тем самым приравнять этот текст к самым истым моментам перверсии, к ее потаеннейшим зонам. Главное — разравнять саму территорию удовольствия, уничтожить мнимую оппозицию между жизнью практической и жизнью созерцательной.»¹⁷

В логике данных рассуждений ничего сколько-либо нового мы не найдем (нова подача прежних аргументов). Как Зонтаг, так и Барт проблематизируют призыв к критикам, известный уже из романтической эстетики. Рассуждения на ту же тему, помимо вышеприведенных, при этом прямо обращенные к судьям литературы и, в частности,

к критикам поэзии, находим, к примеру, вложенными в уста одного из лирических героев Ростана:

Когда вы пишете уж больно мудро,
Так, что нельзя понять, чего бы вы хотели,
Любезные друзья, сдается вам ужели,
Что вам одним любить поэзию дано?..
Да, плоской пошлости страшна, конечно, шутка,
Но бойтесь с ней смешать, но бойтесь как-нибудь
Вы с нею те сердца случайно оттолкнуть,
В которых чувство есть: оно важней рассудка.
Люби тех, кто молчит, кого презренье ждет,
Кто, выслушав стихи, не скажет громко мненья,
Но в чьих глазах слеза горячего волненья:
Так мысли чувственной воспринял он полет.¹⁸

Очевидно, что если продумать бартовскую мысль до конца (чего он сам не делает), практическое условие уничтожения оппозиции "между жизнью практической и жизнью созерцательной" столь же немо в языковом выражении, как и его следствие (коль скоро язык всегда топос, а текст всегда атопичен).¹⁹

Бартовская рефлексия, вообще говоря, показательна для нашей темы как пример непреднамеренных выводов из преднамеренной аргументации. Языковое означение, взятое в качестве предмета языкового же анализа, сразу же становится рискованным, если смысл самого означения понимается не условным смыслом текста, но абсолютным смыслом включающей его в себя среды — культуры, истории, природы и проч. Онтологизация качеств текста как физиономических или эмерджентных (т. е. свойств целого) в

языковом преломлении ведет либо к отказу от самого языка (и тем самым к апологии молчания), либо к безграничному расширению его виртуального объема, — к языкам тела, мысли, вещи, "голосам" под- и бессознательного и т. д.

Результируя собою процесс гносеогенного овеществления, опредмечивания мира, всякий язык изначально парадоксален, иллюстрируя, в частности, и такой парадокс языкового сознания (так называемый "парадокс сингулярного существования"), как неизбежность автоматической онтологизации мыслительного самооформления.²⁰ В приложении к слову данный парадокс — помогающий, может быть, нашему сознанию справиться с понятием существования — означает следующее: если нечто названо, оно уже тем самым начинает существовать.²¹ В исторической ретроспективе мышление "традиционного" человека в значительной степени характеризуется тем обстоятельством, что мыслимое, говоримое и слышимое им предстает как существующее "само по себе". Для языкового сознания названное живет собственной жизнью, часто вне зависимости от того, что названо и о чем шла речь, порождая и воспроизводя соответствующие себе контексты (см. пословицы: "Сказанное слово обратно не вернешь", "Сказанного не проглотишь", "Что вылетело изо рта, туда уже не вернется", "Сказанное слово — выпущенная стрела", "Слово — не птица: вылетит — не поймает", "Слово — не мел: скажешь — не сотрешь" и т. д. и т. п.²² Пус-

топорожные речи с научных кафедр и политических трибун — пример того же явления²³). Даже ненарочно, случайно сказанное слово способно оказывать разрушительное, или наоборот, благотворное воздействие. Так, леший и черт в русских быличках забирает отданное ему неосторожным словом, неосторожная же похвала вызывает порчу.²⁴ Эффективность в данном процессе именно звучащего слова становится понятней, если учитывать не только логицизирующую, но и собственно эмоциональную энергию звучащей речи — психофизически существенное соответствие между звуком и смыслом, животворящую силу самой фонологии.²⁵

Слово действует самостоятельно, закономерно обретая в рефлектирующем сознании его владельцев более или менее надмировую силу. Таков "Логос" древних греков и библейское "Слово — плоть бысть" (Ин. I:1) (заметим в скобках, что в русском языке "логос" еще и анаграмматичен "голосу", давая дополнительный повод к фонологической метафизике²⁶). Образцом детальной рефлексии над овеществляющим себя словом может служить теософия иудаизма, делающая при этом особенный упор на акустических критериях речевой семантики. Слово Божие (ха давар) дает о себе здесь знать лишь в полноте его акустической репрезентации: несказанное слово — даже если это слово Бога — несостоятельно. Действительное слово ориентировано на голос, а голос на слух. Диалог человека и Бога есть прежде всего акт слушания и слышания, поэтому

и сам этот диалог должен предувещиваться особым "акустическим настроением", особого рода "призывным", в данном случае это: "Шма исраэль" — "Слушай, Израиль". По толкованию равнодушного свидетеля иудейского традиционализма, "Шма исраэль" значит «навести уши, будь готов услышать неожиданное слово, по-новому уразуметь слово, давно записанное, изученное, затвержденное (не забудем, что и записанный текст Торы становится говорящим, во-первых, потому, что иврит предполагает устную огласовку, во-вторых, потому, что текст этот предполагает контекст устной Торы. <...> "Шма" — которое иудей должен повторять себе утром, и вечером, и много раз на дню, — означает, в частности, напоминание: перед тобой не закругленное совершенство (завершенность) умного бытия, а открытость неслыханного».²⁷ В этом смысле "еврейский путь" в теософии прямо характеризуется как "путь голоса и слуха".²⁸

Сказанное и услышанное слово приближает к названному им. Голос, наполняющий и овеществляющий тварный мир, осуществляет и себя самое как нечто видимое. "День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка и нет наречия, где не слышался бы голос их", — восклицает псалмопевец (Пс.18: 3-5). Тора абсолютизирует звучащее слово, утверждая за ним атрибутику видимого, осязаемого, вещного, — а тем самым и вечного — объекта. ("Образ речений вы слышите, а образа не видите, кроме голоса" (Втор. 4:12), "Слово Мое не подобно ли огню,

говорит Господь, и не подобно ли молоту, разбивающему скалу?" (Иер.23:29))

Итак, именующее и тем самым опредмечивающее и животворящее мир слово "раз и навсегда" подтверждает режим и инвариантность любви — а ргіогі отождествляющей само слово с реальностью, а реальность со словом²⁹. Можно, однако, заметить, что в динамике уже этого отождествления, молчание соучаствует в последнем и "на правах" слова и "на правах" мира.

В плоскости психолингвистики эвристическим показателем "единосущности" мира и слова кажется прежде всего фонетическая соотносимость означающего и означаемого, наиболее явная в ряду звукоизобразительной лексики — так называемых ономатопоов (скажем, в английском языке слово со значением "шипеть, свистеть" — hiss само "шипит" и "свистит").³⁰ В плане логики с парадоксом "сингулярного существования" связан и другой — так называемый "гетерологический парадокс". Если, согласно Вригту, различать слова, выполняющие функцию условно назывных (гетерологических) и самореферентных (автологических), только указывающих на денотат и также наделенных его свойствами (например, слово "старый" подразумевает понятие старости и само является старым, "протяженный" указывает на протяженность и само "протяженно")³¹, то придется согласиться, что по отношению к молчанию гетерологичность и автологичность принципиально неразличимы. Виртуально утвер-

ждаемая молчанием референция гетерологична и автологична одновременно: о каком бы референте молчание ни молчало ("говорило"), оно наделяется "умолчанным" свойством этого (так или иначе "молчащего") референта. Поэтому указывая нечто — или даже ничего не указывая, — молчание в большей степени релевантно самому этому "нечто" (или "ничто").

В русле эстетико-философской рефлексии частным следствием данного обстоятельства становится то, что аргументация в пользу молчания весьма часто вытекает из концепций, прямо к молчанию не призывающих, но занятых проблемами, сама постановка которых оказывается возможной и оттеняется в виду такого — "более чем простого" — решения.

Среди концепций, вольно или невольно стимулировавших теоретическую заинтересованность в молчании, особое место занимают работы исследователей, объединяемых популярным (прежде всего в США) направлением "Общей семантики". В качестве широкого интеллектуального течения движение "Общей семантики" характеризуется и как теоретическая дисциплина и как практическая методика историко-культурного и антропологического "радиуса действия", определяясь вместе с тем единой концептуальной ориентацией (с 1935 года, впрочем, также и организационной: "Международным институтом Общей семантики" и "Международным обществом Общей семантики") на оценку прагматического аспекта

различных форм социальной и индивидуальной коммуникации.³²

В отличие от исследователей, ограничивавшихся в своем изучении коммуникации ее звуковой и письменной формами, "общие семантики" сделали упор на изучение коммуникативного пространства как такового, — на объектах и отношениях как вербализуемого, так и невербализуемого плана, на символике любого, потенциально возможного для человека, коммуникативного окружения.³³ При этом утверждение о важности нелингвистических символов в жизни человека, проявляющихся, например, в живописи или музыке, обернулось у общих семантиков закономерным обнаружением нелингвистической символики также в формах звуковой и письменной коммуникации³⁴, дополнившихся теперь различного рода визуальными, тактильными, кинетическими и другими составляющими, — языками взгляда, поведения, дистанции, прикосновения и, наконец, внешне синтезирующего их молчания.³⁵

Пафос данных классификаций (заданный уже первой и до сих пор, несмотря на всю критику, теоретически программной для этого направления работой А. Кожибского "Наука и здоровье: введение в неаристотелевскую систему и общую семантику", 1935) диктуется, с одной стороны, психотерапевтическим, а с другой, определенным антисциентистским намерением их авторов методически приблизить человека к "динамической" сути природных и общественных процессов, со-

вершенствуя его физически и духовно.³⁶ Само это приближение мыслится как осознание и оценка субъектом прежде всего своей собственной реакции на окружающий его мир, непосредственное и практическое сопереживание его динамическому осуществлению в пространстве и во времени, а основной помехой подобного сопереживания определяются при этом категории, абсолютизирующие ту или иную статику объекта, фиксирующие его лингвологическое и предметное соотношение. Так что дробность классификаций и признание множества языков коммуникации призваны поддерживать как бы динамическую подвижность самого объекта, предостерегая агента коммуникации от главных грехов аристотелевской логики — лингвологического отождествления знака и объекта, полноты презентивности объекта в знаке и смешения различных уровней абстракции.

Мир объектов и отношений, вовлекающих человека — и вовлекаемых человеком — в общую коммуникативную орбиту, с психотерапевтической (или даже "гигиенической", как у А. Раппорта) точки зрения, утверждается общими семантиками "позитивным" не тогда, когда он описывается, а когда оценивается с позиции многоязычного (в вышеуказанном смысле) сопереживания. В плоскости эстетики и критики подобная точка зрения ставится во главу угла при оценке литературы и искусства. Провозглашенное Аристотелем и подхваченное европейской культурой "подражание природе", будучи изначально ста-

тичным в своем выражении (по терминологии влиятельного представителя "Общей семантики" О. Бладштейна, "интенциональным"), оказывается неадекватным той роли, которую оно должно было бы играть, а именно — служить средством коммуникативной психотерапии для человека и общества. Искусством позитивным с этой точки зрения является искусство "экстенциональное" — прежде всего искусство авангарда и модернизма: абстракционизм, кубизм, сюрреализм, дадаизм, фовизм и т. д., — не подражающее, а принципиально "разотождествляющее" реальность.³⁷

Отвлечение от дискурсивности описания в пользу сопереживания с природой заставляет, таким образом, множить либо языки описания, либо языки оценки (коль скоро оценка есть еще и самоописание), но в любом случае (и в этом — теоретическая парадоксальность всякой апелляции к природе как объекту психотерапевтической рефлексии) ведет дело к устранению какого бы то ни было языка вообще.

Для нас в данном случае интересно, что даже если молчание понимается как язык какого-либо из описаний, в структурном отношении оно оказывается первым и обязательным условием всякого языкового отрицания. Если нам приходится иметь дело с языком — будь это даже язык жеста, дистанции, замещающего поведения, взгляда, наконец, того же молчания, — он может получить свое отрицание не иначе как в молчании же: молчанию на жест, на взгляд, — молчанию на само молчание.

Во многих западноевропейских языках "молчание" омонимично "тишине" (англ., франц. *silence*, исп. *silencio*, итал. *silenzio*). Знак антропологического содержания в данном случае совпадает со значением натурально физического ряда, так что "молчание" оказывается прямо превосходящим человека, распространяясь за счет феноменологии, которая, казалось бы, даже и не подразумевает человека как такового. Между тем "невключенность" человека в тишину мнима: не столь явно как молчание, тишина так же антропологична и слита со стоящим за ним языковым содержанием. То, что в одном случае понимается симптомом психического, а в другом симптомом естественного состояния среды³⁸, не меняет главного — антропоцентричности их коммуникативной оценки.

В системе социальной коммуникации утрата тишины равносильна отказу от молчания. В этом плане показательным кажется мнение шведского философа Макса Пикара, полагающего, что в ретроспективе социокультурной эволюции именно утрата тишины (и молчания) в наибольшей степени изменила природу человека.³⁹ Изменение это длящегося и воспроизводящего себя ряда. Каким и как бы этот ряд не осмыслялся — естественно-природным, социальным, психологическим и проч., будь этот ряд онтогенетического или филогенетического свойства, — в мире языкового мышления он так или иначе ориентирован на человека.

В сравнении с тишиною молчание отличается как будто бы активностью его субъектного при-

урочения, но и это отличие достаточно условно и порождено не сутью денотативного значения, а лишь формами грамматикализации и, соответственно, контекстами употребления (существенными опять же лишь в отдельных языках: ср. в русском языке отсутствие глагольных форм от существительного "тишина", тогда как в английском: *he is silent* — он молчит). Подобно молчанию тишина отягощена субъектным значением — при этом иногда даже более весомым, нежели молчание (ср. к примеру: "Я вошел в аудиторию. (Наступило) молчание" — "Я вошел в аудиторию. (Наступила) тишина." Заметим, что лексическое различие этих слов в славянских языках отражает динамику их коммуникативного опосредования, возможно, лишь постольку, поскольку оно связано с аксиологией субъектно-объектного взаимодействия; например: "множественность" субъекта / объект, субъект / "множественность" объекта и т. д.).

Обнажение психологического драматизма речи делает молчание излюбленным свидетельством драматизма вообще, ситуаций и контекстов, где чувство доминирует над разумом, сердце — над рассудком. Именно в таких ситуациях и контекстах молчание более чем где-либо играет роль очевидного аргумента в искренности решающего чувства. Релевантность подобной "аргументации" постоянно корректируется культурой. На сегодня она кажется наиболее естественной для выражения траурной и любовной топики.

Не касаясь здесь молчания в траурном контексте (его мы рассмотрим ниже), напомним лишь о такой широкораспространенной примете траурного церемониала, как "минута молчания".

Что касается молчания в контексте любовной топики, то литературная тематизация такового в европейской культурной традиции восходит по крайней мере уже к Сапфо (VI в. до н. э.), к одному из ее наиболее известных стихотворений (сохранившемуся в анонимном трактате I в. н. э. "О возвышенном"):

Богу равным кажется мне по счастью
Человек, который так близко-близко
Пред тобой сидит, твой звучащий нежно
Слушает голос
И прелестный смех. У меня при этом
Перестало сразу бы сердце биться:
Лишь тебя увижу, уж я не в силах
Вымолвить слова.
Мой немеет тотчас язык, под кожей
Быстро легкий жар пробегает, смотря,
Ничего не видя, глаза, в ушах же —
Звон непрерывный.⁴⁰

Переповторений Сапфо в европейской литературе не перечесать. Среди наиболее "программных" — Катулл:

Едва лишь тебя увижу, —
Голос теряю,
Мой язык немеет, по членам беглый
Заструился пламень, в ушах заглохших
Звон стоит и шум.⁴¹

Шекспир:

Как тот актер, который оробев
Теряет нить давно знакомой роли,
Как тот безумец, что впадая в гнев,
В избытке сил теряет силу воли, —
Так я молчу, не зная, что сказать,
Не от того, что сердце охладело.
Нет, на мои уста кладет печать
Моя любовь, которой нет предела.⁴²

Пьер де Ронсар:

Лучистый взор твой встретить я не смею,
Я пред тобой безмолвен, я немею,
В моей душе смятение царит,
Лишь тихий вздох, прорвавшийся случайно,
Лишь грусть моя, лишь бледность говорит,
Как я люблю, как я терзаюсь тайно.⁴³

А. С. Пушкин:

Я вас любил безмолвно, безнадежно,
То робостью, то ревностью томим;⁴⁴

и т. д.

С медико-психолингвистической точки зрения тематизацию молчания в контексте траурных и любовных переживаний (при том, что иногда это одно и то же) допустимо рассматривать как иллюстрацию речевой патологии, результирующей (в пределах неорганических расстройств) нарушение волевой координации между индивидуальной и коллективной конвенционализацией языковых средств.⁴⁵

Из массы ассоциаций, в большей или меньшей степени бесконтрольно всплывающих в сознании говорящего, субъект речевой коммуникации принужден отбирать лишь те, которые по значимостным и валентным связям могут быть коммуникативно узаконены и социально обобществлены. Повышенная чувствительность к этому — всегда так или иначе невольному (и в этом смысле требующему от говорящего как раз-таки определенной воли) — обобществлению часто становится действительной помехой в механизмах речепорождения, приводя к явлениям, классифицируемым в специальной литературе как различные виды или типы мутизма (отказ от речевого общения) и афазии — брадифазии (замедление речи), эхололии (повторение реплик собеседника), дислексии (или амнестической афазии — словесного дефицита, связанного с забыванием слов и выражений), аграматизма (несостыковки грамматических структур высказывания) и т. д.⁴⁶

Психологически молчание страшит говорящего от возможных — в большей или меньшей степени осознаваемых — ошибок речи (и шире — коммуникативного поведения). Чем выше степень и потребность этого осознания, тем вероятнее сбой в лексико-грамматической и семантической организации текста, тем вероятнее отказ (активный или пассивный) от речевой деятельности вообще. (Таковы, в частности, случаи мутизма при психогениях, истериях, когда болезненная симптоматика истерической немоты фиксируется и поддерживается самим больным как прагматически выгодная.)⁴⁷

С теми же психологическими факторами мы сталкиваемся в ситуациях, когда важна абсолютность повторения однажды сказанного. Молчание здесь — одна из мер, препятствующих вольному или невольному искажению канонического текста и означаемой этим текстом информации. Замечательно, что в данных ситуациях — ситуациях различного рода информационных запретов и табу — роль молчания не столь тривиальна, как это могло бы показаться на первый взгляд.

С одной стороны, молчание охраняет "количество", объем табуируемого текста, его информационную полноту, с другой — его "качество", истинность, действительность, актуальную чистоту выражаемого им знания. В историко-культурной ретроспективе последнее мы наблюдаем, в частности, у квакеров, молчаливость и неразговорчивость которых — требование конфессионально понимаемой "правды" (truth), соответствия помысленного, сказанного и сделанного⁴⁸ (ср. в евангельском послании от Иоанна (I-е Иоанна, 3: 18): "Дети мои! Станем любить не словом или языком, но делом и истиною."). Заметим при этом, что истинность вменяется молчанию в силу его метаязыковых характеристик. Участник коммуникации верифицирует истинностные суждения как в пропозициональном (т. е. в дискурсивно соотносительном), так и в интенциональном (психологически-причинном) отношении. Утверждаемая же молчанием потенциальность в известной степени оттягивает, ретардирует результат какой-либо верификации и в то же время упреждает его искомую эффективность. Говоря

проще: молчание подменяет следствие провоцирующей его интенцией, выдавая тем самым желаемое за действительное. Психологической особенностью подобной подмены — особенно характерной в магической практике ритуала и мифа — является временная парадоксализация объекта умолчания: сам объект постулируется в настоящем времени, а его истинность — в будущем. (Одно из следствий данного парадокса — грамматические формы призыва к молчанию: см., в частности, вышеприведенные примеры из Тютчева и Евангелий.) Истинность молчания полагается в настоящем, но эффективность его метаязыковой реализации переносится в будущее. Молчание обещает (в популярном советском шлягере 70-х годов так и пелось: "Верю молчанию как обещаю"), но само обещание оказывается всецело зависящим от обещавшего. В этом пункте молчание смыкается с так называемыми перформативными высказываниями, утверждающими себя не только в качестве текста, но также действия (как то: "верю", "надеюсь", "клянусь" и т. п.), — с той однако разницей, что семантическая весомость самого действия в данном случае выступает безусловной доминантой возможных вариаций сопологаемого с ним текста (в отношении прямых перформативов, например: "не слишком верю", "надеюсь с недавних пор", "клянусь здоровьем" и т. д.).

В научной литературе указывалось на связь афазии и табу, равно выражающихся в вытеснении означающих сторон знаков устного языка.

При этом "представляется, что само наличие этих явлений предполагает параллельное существование хотя бы одной другой знаковой системы наряду со звуковым языком".⁴⁹

Закономерность этого предположения объясняется невольной "перформативизацией" любой коммуникативной недостачи. В системах преимущественно слухо-речевой коммуникации в первую очередь воспринимался, надо думать, именно дефицит звукового означения, требовавший какого-то иного коммуникативного замещения и — в свою очередь — требуемый уже самим этим замещением.

Известна гипотеза, согласно которой "ручной язык" диахронически предшествовал языку звуковому (в отечественной науке настойчиво утверждавшаяся усилиями академика Н. Я. Марра и его учеников⁵⁰). Верна она или нет, нельзя не согласиться, что в ситуации представимого отсутствия звуковой речи, поиск наличного заместителя языка "естественным образом" приводит к руке и, в свою очередь, к жесту, к акциональным языкам дублирующей слух и речь кинетики.⁵¹

О коммуникативном значении руки (см., например, важность рукопожатия или инвективных жестов в современных евро-американских культурах) можно судить, между прочим, по тому, что "в некоторых случаях рука, подобно голове, рассматривается как субститут всего человека. Индейцы южно-американского племени мундуруку, например, возвращаясь из военного похода, могли оставить труп убитого соплеменника на пору-

гание врагам, но должны были принести домой его правую руку, даже если для этого требовалось отрезать ее у еще живого, но тяжело раненного родича".⁵² На изображениях мочика (культуры I—VII вв. н. э. северного побережья Перу) "музыканты играют на свирелях, украшенных изображением то человеческой головы, то руки с отогнутым большим пальцем".⁵³ В последнем случае жест уже прямо "звучит", отождествляя руку и голову.

Представляется, что в целом интерес к языкам жеста в истории культуры стимулируется, по-видимому, не столько реальными потребностями тех, кто лишен иных способов коммуникации, сколько развитием зрелищных форм искусства — театра, танца, не как замена, а как дополнение уже существующих языков голоса и даже письма.

В акционально "чистом" виде жест выступает в искусстве пантомимы и оказывается в этом качестве предметом многосторонней рефлексии уже в античности. Зарождение собственно пантомимы как искусства "говорящего" жеста исследователи относят ко временам Августа (I в. до н. э.). Для зрителя, воспитанного на практически всевластном диктате звучащего слова, пантомима представлялась, насколько можно судить по отзывам о ней современников, поразительным зрелищем. Сохранилась анонимная эпиграмма об игре актера-мима:

Столько же уст у него,
сколько членов; с дивным искусством
Тело его говорит все, хоть уста и молчат.⁵⁴

У Сидония Аполинария в "Похвале Консентию" читаем:

Пред тобой Карамол и Фабатон,
Чьи речисты безмолвные движенья
Рук и ног, головы, и плеч, и шеи.⁵⁵

Римские авторы либо восторгаются, либо сокрушаются по поводу размаха пантомимических представлений (фактически вытеснивших с римских подмостков классическую драматургию). О впечатлении, производимом пантомимой на зрителей, свидетельствуют тексты Ювенала (6; 63-70), Апулея (Суд Париса в "Метаморфозах", кн. 10: 31-32). Позже Кассиодор, ратуя за восстановление театра Помпея, будет писать префекту Рима Симмаку, так объясняя искусство пантомимистов: "У танцоров красноречивые руки, болтливые пальцы, громогласное молчание, молчаливое повествование; изобрела его, по преданию, муза Полигимния, показав, что люди могут и без единого вздоха уст своих объяснить все, что пожелают."⁵⁶ (Обратим внимание на показательное — при всей риторичности — положение Кассиодора о независимости мысли и слова: тривиальность данного положения для античности еще не несомненна.)

У Лукиана находим рассуждение на эту тему в диалоге о философе-кинике ("О танце"). Философ, считающий пантомиму пустой забавой, всецело зависящей от музыки и театрального антуража, меняет свое мнение после того, как один из актеров разыгрывает перед ним безо всякого

музыкального и театрального сопровождения сцену любви Марса и Венеры.

Стоит отметить еще один нюанс, вольно или невольно сопровождавший пантомимические представления в Риме и, соответственно, связанные с ними социокультурные стереотипы (в том числе и стереотипы "говорящего молчания"). Этот нюанс заключался в своеобразной "асексуализации" пантомимы: мастерство мимов связывалось в общественном сознании с их сексуальной неполноценностью. Жак-Батист Дюбо, первый из ученых обративший внимание на это обстоятельство, в своем дотошном разборе римской пантомимы (1719 г.) восклицает: "Надо было тому случиться, что в головы римлян пришла мысль, будто операция, делавшая Пантомимов евнухами, может сохранить в их телах гибкость, недоступную настоящим мужчинам. Следствием этой мысли или, вернее, этой прихоти было то, что детей, предназначенных для этой профессии, стали подвергать той же самой жестокой операции, какая до сих пор производится над ними в некоторых странах, чтобы сохранить у них детский голос".⁵⁷ (Отметим между прочим, что и в первом и во втором случае кастрация — прямо или косвенно — связывается с голосом и его психофизиологическим усовершенствованием — в "идеальном" жесте или же "идеальном", "ангельском" звучании.) Св. Киприан, поносящий пантомиму как одно из проявлений языческого мракобесия, негодует: "Мужчин лишают мужского естества, позорно ослабляется сила пола в хилом теле, и

больше всего успеха имеет тот, кто лучше других искалечит мужчину и превратит его в женщину".⁵⁸ Искусство пантомимы предстает неким бесполом действием, искусством, лишенным определенной сексуальной, половозрастной и, тем самым, элементарной социальной идентификации: "Человек, все члены которого расслаблены, мужчина, изнеженностью превосходящий самых изнеженных женщин. Искусство его — произносить слова руками; и вот ради этого — не знаю, как и сказать, ни мужчины, ни женщины — приходит в волнение весь город: лишь бы он проплясал распутные истории сказочной древности".⁵⁹

По логике Киприана, пантомима — вопиющий вызов естественному порядку вещей: актер — ни мужчина, ни женщина, речи "произносятся руками". Мир, выражаемый пантомимами, превращается с ног на голову и в этом смысле богохулен и порочен. Следуя этой логике, понятно мнение Зосимы (византийского историографа V в. н. э.) считающего, что пантомима стала одной из причин "многих продолжающихся и по сию пору бедствий".⁶⁰

"Асексуальное" искусство пантомимического жеста и связываемое с ним молчание вовлекаются в ситуации представляемого ими "текста" в структуру некой социально независимой, первоначальной коммуникации. В идеале это коммуникация не социально опосредованного слова, но самодостаточного и самоценного поведения (что, может быть, объясняет нелюбовь христианской

догматики к театру вообще: всякий театр утверждает не столько идеологически однозначную ценность слова, сколько многозначность его поведенческого контекста).

Для понимания перформативной природы молчания в свете вышесказанного важен тот факт, что сама проблематизация молчания по меньшей мере предполагает его ситуационную (и, соответственно, этическую, эстетическую и проч.) оценку. Коль скоро о молчании не молчат, его описание не обходится без поведенческих характеристик.

Противопоставление слова действию и вместе с тем сопоставление последнего с молчанием не миновало важной абсолютизации, требующей для всякого "действительного" действия того или иного молчаливого обоснования: часто действие мыслится тем более эффективным, чем более далека от слов его коммуникативная этиология. Примеры, иллюстрирующие данное убеждение, обнаруживаются без труда и наугад: от приводившихся выше евангельских строк (1-ое Иоанна. 3:18) и их бесчисленных парафраз (напр. у Шекспира⁶¹) — до анекдотических сценок, вроде следующей: "Как вас постричь? — Молча".⁶²

Оценка молчания как предвосхищающего и предопределяющего эффективность деятельностных стратегий рефлексивно намечается уже у Платона: образ внутреннего "демона" (*daimon*), таинственно советующего Сократу выбор "правильных" поступков (диалог "Феар": 128d — 131), предстает как апология некой субъективной и не

нуждающейся в словах интенции, молчаливо упорядочивающей хаос "внешней" каузальности и "внешнего" красноречия. "Доводы" сократовского "демона" — иррациональны и невокализуемы, и тем не менее, акционально безошибочны, что практически ставит молчание над словом (а идеологически, как заметил С. Кьеркегор, над традиционной нормативностью божественных и социальных предписаний⁶³). Как далеко может заводить подобная рефлексия, в истории философии свидетельствует, в частности, американская "философия действия" (в русле "трансцендентализма" Ральфа Эмерсона), утверждавшая целесообразность практики в качестве итога неверифицируемой словами — и в этом смысле безмолвной — интуиции. В индивидуальном и социальном плане всеобщее содержание практического взаимосвязано с ощущением бытия. Однако действительное ощущение бытия, по Эмерсону, возникает в душе "лишь в минуты покоя"⁶⁴, в акте бессознательного озарения, путь к которому лежит через уединение и своего рода беспредметное размышление (сопоставимое, по мнению некоторых исследователей трансцендентализма, с буддистской медитацией⁶⁵). Яркое описание подобного уединения находим у друга и сподвижника Эмерсона Генри Торо в его знаменитом "Уолден, или Жизнь в лесу" (1855 г.) — сочинении, с одной стороны, превозносящем трансцендентальное доверие к интуиции, а с другой, отстаивающем на основе этого доверия что-то вроде теории "малых дел" (и напоминающем в этом отношении уже не

столько о буддизме, сколько о позднем Л. Н. Толстом и сектантстве толстовцев). Истины практического опыта не выражаются словесно: слова есть только "конечные органы бесконечной души. Они не могут передать всех граней того, что есть истина. Они разбивают истину, разрубают и обедняют ее".⁶⁶ "Правильная" деятельность результируется в этом смысле не иначе, как акт упреждающего ее молчания — в процессе интуитивного вживания и всматривания "через себя" в мир природы. Прагматически здесь доминирует не семантика слуха и голоса, а семантика зрения. "Разум есть высшая способность духа или то, что мы часто называем собственно душой, — он никогда не рассуждает и ничего не доказывает, он просто воспринимает, он представляет собой зрение."⁶⁷

Европейский современник трансценденталистов и один из наиболее популярных авторов интеллектуальной Европы середины—конца XIX века. Томас Карлейль, разделяя схожее умонастроение, дополнит прагматику американцев этикой религиозного традиционализма. "Пчелы работают не иначе как в темноте; мысли работают не иначе как в молчании, и добродетель точно так же действует не иначе как втайне. Да не узнает твоя правая рука того, что делает левая! Даже собственному своему сердцу ты не должен выболтать тех тайн, которые известны всем".⁶⁸ Молчание освобождает от суетной опеки словомудрия. Дело вызревает из мысли, правота которой определяется не произволом "смущающих душу" слов, но правотой самозаконного и сопри-

родного мысли молчания. "Молчание — стихия, в которой формируются великие вещи для того, чтобы в готовом виде и величественно предстать в дневном свете жизни, над которым они сразу должны господствовать"⁶⁹. Выдающиеся люди, подчеркивает Карлейль, поучительно молчаливы (о чем говорят даже их имена — например: Вильгельм Молчаливый). Подлинный творец знает, что слова не столько предвосхищают, сколько отменяют задуманное. Сопрягая мысль и слово, человек ограничивает словом самую мысль, исчерпывающую в своем креативном, творческом потенциале только молчание, и не исчерпываемую молчанием.

Молчанию, по Карлейлю, стоило бы молиться как тому, что спасает от тщеты вечного самопроговаривания и, тем самым, тенет губительного хаоса: "Молчание и молчаливость! Если бы в наше время строили алтари, то им были воздвигнуты алтари для всеобщего поклонения".⁷⁰ Слова деструктивны и те, кто им вполне доверяет (т. е. в первую очередь поэты, писатели), вольно или невольно делят опасную иллюзию подмены действительного дела его вербализованным зрзацем. Оценивая молчание как спасительное средство от пагубного самопроговаривания, позволительно мечтать, что "на поприще литературы дойдут еще до того, чтобы платить писателям за то, что они не писали".⁷¹ Принять молчание как должное человеку мешает сила привычки, противостоять которой приходится также через силу — подобно тому, как христианин принимает догматическую

пользу поста. "Да, в твоих собстзненных обыкновенных затруднениях, молчи только один день, и насколько яснее покажутся тебе на следующее утро твои намерения и обязанности — какие остатки и какую дрянь выметают эти немые работники, если отстраняется назойливый шум."⁷² Человек не знает, по Карлейлю, иной панацеи от страданий кроме труда. Важно, однако, понять, что природа труда таинственна и не может быть выражена словами: "То, что мы формулируем в виде высказываемых нами мыслей, есть лишь внешняя, поверхностная сторона, под областью логического доказательства и сознательного выражения мыслей лежит область размышления, здесь, в ее спокойной, таинственной глубине, живет жизненная сила, которая есть в нас, и здесь, если нужно что-нибудь создать, а не только изготовить или сообщить, должна происходить работа <...> Поэтому, если спорящий или демонстрирующий, которых мы можем считать наиболее проницательными среди настоящих мыслителей, — знает, что он сделал и как он это сделал, то, наоборот, художник, которого мы ставим на самую высокую ступень, — не знает этого; он должен говорить о вдохновении и тем или иным способом назвать свое произведение подарком Божества".⁷³

Позже аналогичные послышки, уже в откровенно мистическом ключе, но еще без полного отрыва от философии, будет развивать Рудольф Штейнер. По Штейнеру, при восприятии духовного состояния другого человека "многое будет

зависеть от того, насколько осторожно наблюдаемый относится к подобным духовным восприятиям. Самое лучшее совсем не говорить об этом ни с кем, кроме своего Учителя, если его имеешь. Потому что, пробуя описывать подобные явления обыденными словами, неминуемо впадешь во всевозможные искажения. Обыденные слова слишком грубы и тяжеловесны для подобных явлений, они совсем не назначены для них. Последствием такой попытки облечь виденное в неподходящие слова будет невольный соблазн прибавить к действительно испытанному различные фантастические добавления. Отсюда исходит еще одно важное для ученика правило: научись молчать о своих духовных прозрениях. Молчи о них даже перед самим собою и не пробуй созерцаемое в духе облекать в слова или доискиваться его смысла обычным рассудочным путем. Духовному созерцанию нужно отдаваться просто и непосредственно и не мешать ему рассудочным размышлением".⁷⁴

Итак, субъект молчания в культуре оказывает либо утрированно бездейственным (мертвым, больным и т. п.), либо наоборот, утрированно активным. Однако и в том, и в другом случае он выражает некую "предельную деятельность", в достаточной степени оцениваемую без слов.

На наиболее элементарном уровне молчание результирует собою полноценность подлинного переживания — и проживания — действительности. В литературе эта мысль — общее место романтической поэтики. Так, например, у

Ш.-О. Сент-Бева бессловесный покой у камина ценнее велеречивого суемудрия, безмолвные ласки возлюбленной "результативнее" любых слов (10-й сонет, "Желание"). Молчание выражает полноту экзистенциального сопричастия человека и мира, человека и природы (см. хотя бы "Античные стихотворения" Леконта де Лиля (1852), "Романсы без слов" Верлена (1881). Показательно кстати, что в формальном плане "молчание" Верлена о вещной действительности, немногословность и неопределенность ее внешних описаний воспринимаются исследователями творчества этого поэта приемом, "повышающим роль лирического героя"⁷⁵).

В более осложненном виде тема дематериализующего мир и, вместе с тем, приближающего нас к миру молчания утверждается символистским развитием той же рефлексии. Таково, к примеру, стихотворение Мориса Роллина (1846 — 1903):

Безмолвие — это душа вещей,
Которым тайна их исконная священна,
Оно бежит от золота лучей,
Но розы вечера зовут его из плена;
С ним злоба и тоска безумная забвенна,
Оно бальзам моих мучительных ночей,
Безмолвие — это душа вещей.
Которым тайна их исконная священна.
Пускай роз вечера живые горячей, —
Ему милей приют дубравы сокровенной,
Где спутница печальная ночей
Подолгу сторожит природы сон священный ...
Безмолвие это — душа вещей.
(Le silence. Перевод Ин. Анненского, 1898 ⁷⁶)

Установка на онтологическое первенство молчания, тишины, характеризует поэзию Альберта Самэна (1858-1900; особенно сборник стихотворений "В саду инфанты", 1893), в значительной степени — творчество Жана Мореаса (1856-1910), Лорена Тайяда (1854-1919), Гюстава Кана (1859-1936, сборник "Кочующие дворцы"). В русском символизме французским символистам в этом пункте наследует поэзия Юргиса Балтрушайтиса (1873-1944; "Земные ступени" (1911), "Горная тропа" (1912)).

"Деятельностная" сторона молчания предстает как условие его онтической реализации: "действительная" деятельность, не имеющая отношения к словам, мыслится как "действительное молчание". А последнее, обратным образом, открывает дорогу к подлинной и "еще более действительной" действительности: *ab realibus ad realiora*.⁷⁷ Замечательный пример поэтической резиньяции такого рода — стихотворение Вяч. Иванова "Молчание" (посв. Л. Д. Зиновьевой-Анибал, 1904-1907), с одной стороны, "формализующее" молчание как поведенческий синтез разнонаправленных путей к единству и полноте реального (отождествление нисхождения и восхождения), а с другой (в соответствии с принципом *forma dat esse rei*) — онтологизирующее само это реальное как акциональное доверие молчанию:

В тайник богатый тишины
От этих кликов и бряцаний,
Подрута чистых созерцаний,
Сойдем — под своды тишины,

Где реют лики прорицаний,
Как радуги в луче луны.

Прильнув к божественным весам
В их час всемирного качанья,
Откроем души голосам
Неизреченного молчания!
О, соизбранница венчанья,
Доверим крылья небесам!

Души глубоким небесам
Порыв доверим безглагольный!
Есть путь молитве к чудесам,
Сивилла со свечою смольной!
О, предадим порыв безвольный
Души безмолвным небесам!⁷⁸

Молчание акцентирует виртуальное действие (тип и стиль социально оцениваемого поведения): либо это действие самого молчащего, либо это действие по отношению к молчащему (заметим, что стихотворение Вяч. Иванова ведется от 1 лица множественного числа).

Замечательно, что приложение метафоры молчания к словам со значением неодушевленных объектов полагает семантическую определенность этих объектов именно как объектов деятельности. Леса, море, звезды и т. п. "молчат" или, напротив, "говорят" в зависимости от того, насколько они актуальны в семантической практике субъекта действия. Природа равнодушна (или неравнодушна) прежде всего к делам человека и лишь постольку является для него и по отношению к нему агентом речевой коммуника-

ции. Симптоматичное рассуждение на этот счет в устах самой природы находим у Плотина: "Не вопрошать меня должно, а разуметь самому в молчании, как и я молчу и не имею обыкновения говорить".⁷⁹ Для Плотина существенен контекст религиозно-мистического альтруизма, "сомолчание" с природой понимается им как условие равноправного контакта с нею и с Богом, но возможность иного отношения к этому общению очевидна. В любом случае, оно допускает деятельность и, эже, утилитарную оценку. Так, уже у Энния (III в. до н. э.) безмолвие подчеркивает, с одной стороны, обширность небесного свода, а с другой, является каким-то ответом богов на деятельность Сципиона (Сципион, I):

Небесное пространство безграничное
безмолвием объято.⁸⁰

В безмолвии природы слышится то, что подсознательно мучит и тревожит, напоминая человеку о пугающих или манящих тайнах его собственной жизни (тогда как звук, напротив, способен помешать этому напоминанию). У Г. Ибсена в пьесе "Когда мы, мертвецы, пробуждаемся" (1895), безмолвие природы, с разговора о котором начинается пьеса, предваряет пробуждение героев к действительной правде жизни: "Да ты послушай только, какое здесь безмолвие! А ты можешь это слышать? <...> Еще бы! Вот когда оно так все подавляет, как тут <...> Правда, там, в городе, довольно шуму и гаму. И все-таки по-

моему, в самом шуме и гаме — что-то мертвое" ⁸¹.

В русской литературе любопытна антитеза "разговаривающих" звезд в стихотворении М. Ю. Лермонтова (1841):

Выхожу один я на дорогу <...>
Ночь тиха. Пустыня внемлет богу,
И звезда с звездою говорит. ⁸²

и "принципиально молчащих" у О. Мандельштама (1921):

Нельзя дышать, и твердь кишит червями,
И ни одна звезда не говорит. ⁸³

Для первого важен акцент на трансцендентальной сопричастности человека и природы, человека и Бога, для второго насущнее социальная метафизика (хоть "ни одна звезда не говорит. Но видит Бог, есть музыка над нами. Дрожит вокзал от пеня аонид" ⁸⁴).

Предполагая текст, молчание заявляет о себе как о действии, оказываясь тем самым — даже в пределах одного коммуникативного контекста — в сфере различных аксиологических парадигм, коррелирующих оценку молчания, с одной стороны, оценкой "скрытого" текста, а с другой — ситуационной оценкой "явного" действия (ср. здесь образы Молчалина и Чацкого в "Горе от ума" А. С. Грибоедова; напомним также об этикетной благопристойности Онегина, умеющего "хранить молчание в важном споре" хотя бы и "с ученым видом знатока", и т. п. примеры).

Сознательный выбор молчания в контексте любой коммуникации — действие, акцентирующее само себя, мотивированное ситуационно и поведенчески. Нагляднее всего последнее проявляется в русле культурных традиций, генерализующих и — что еще важнее — прогнозирующих такого рода мотивации.

Из античных источников известен обет молчания, существовавший в пифагорейских сообществах. По словам Диогена Лазертского (конец II — начало III в. н. э.), ученики Пифагора "пять лет проводили в молчании, только внимая его речам, но не видя его, пока не проходили испытания; и лишь затем они допускались в его жилище и к его лицезрению".⁸⁵

Что касается собственно пифагорейской школы, то едва ли сообщение Диогена следует понимать буквально: возможно, молчание в данном случае предполагало лишь определенную и резонно ожидаемую от учеников сдержанность в речах и умение выслушать собеседника.⁸⁶ Любопытно другое. Картина, рисуемая Диогеном, — в рамках донесшей и сохраняющей ее традиции — вполне этнографична. Эзотеризм пифагорейского молчания дублируется примерами ритуального молчания, засвидетельствованного у многих народов мира. В телеологии обрядов, обосновывающих кардинальные для общества иммунологические нормативы социального знания, молчание выступает наиболее очевидной метой, маркирующей границы относящегося к этому знанию языка. Ограждая сказанное, молчание пре-

дотвращает его профанацию, — профанацию, способную в силу магической или действительной эффективности слова нанести вред как говорящему, так и его окружению.⁸⁷

Из исторически ранних примеров подобного ограждения показателен зороастрийский обычай "взятия вадж" (персидское "бадж" — слово, изречение), когда произнесение мантр, призванных защитить предполагаемые за ними действия (включая еду и сон), прерывалось обязательной и по-особому значимой паузой — молчанием, защищающим "чистоту" самой молитвы.⁸⁸

В античной традиции та же символика молчания, помимо полулегендарной практики тайных мистерий или упомянутых выше пифагорейцев, иллюстрируется хорошо документированным религиозным официозом Древнего Рима. Хрестоматийное стихотворение Горация упоминает молчание весталок как атрибут важнейшего религиозного церемониала ежегодного восхождения верховного понтифика на Капитолий молить Юпитера о благоденствии Рима (Оды, 3: 30):

<...> пока жрец с девой безмолвно
Всходит по ступеням в храм Капитолия. ⁸⁹

Предосудительность слов, выражений, тем, как и связанных с ними действий (в отечественной традиции, к примеру, жестов, усиливающих "иллокутивную" весомость мата, инвективной лексики), отражает стремление общества — или конкретных социальных групп внутри общества — к сохранению определенного status quo, —

будь то генеалогия богов или парадигматика теории относительности, — в сфере своего собственного воспроизводства. В этом смысле очень показательно, что языковые табу весьма часто связываются именно с "демографической" топикой — с семантикой брака, рождения, смерти и т. п. Характерен пример вышеупомянутых весталок, символизировавших собою своего рода абсолют девственности, эталон актуально длящегося и виртуально результирующего себя предбрачия.⁹⁰

Непосредственно этнографической и при этом весьма распространенной иллюстрацией речевых запретов служит отмеченный Дж. Фрззером уже на библейском материале обычай, предписывающий вдовам хранить молчание в течение определенного срока после смерти мужа (обычай, зарегистрированный в Латинской Америке, Африке, Северной и Центральной Австралии).⁹¹ Аналогичный обычай наблюдается и в конверсивной к похоронной — свадебной обрядности славян, народов Кавказа, Сибири и других районов, где невеста — символически контаминирующая "жизнь" и "смерть" — соблюдает перед браком целый ряд поведенческих и, в том числе, языковых табу.⁹²

В целом, говоря о речевых запретах, стоит заметить, что сама полисимия, в высокой степени присущая уже наиболее древним языкам, может рассматриваться в качестве превентивной меры языкового сознания, с одной стороны, противящегося какому-либо искажению — а значит и изменению — конституирующего себя в слове

мира, а с другой, вынужденного мириться с возможностью такового искажения.⁹³

Вместе с тем, если всякое сказанное сказано изначально "не так", то всякое иное, сказанное о "том же", будет иным по отношению к иному же, а не к тому, о чем оно сказано. Сказанное "не так" поэтому может найти замену в "так и не сказанном", создавая иллюзию лингвологического соответствия и психологического "покоя". "Не сказанное" в конечном счете может быть осознано даже как "несказанное"⁹⁴, но иллюзия все же остается иллюзией. Покой оказывается покоем до известного гносеологического, а именно коммуникативно-антропоцентрического предела.

Психологи и этнологи настаивают на исключительной важности невербальной (паралингвистической) стороны человеческого общения. Психологически очевидно, что никакое общение не может получить своей адекватной оценки, если она осуществляется без учета внесловесных компонентов коммуникативной репрезентации.⁹⁵ Данное обстоятельство (заставляющее в общем считаться с собой ежедневно) становится еще более очевидным в ситуации иноэтнических и инокультурных контактов. Паралингвистическая сторона речевой коммуникации в различных обществах различна: один и тот же молчаливый жест, одна и та же манера поведения в разных обществах оценивается по-разному. Различие этих оценок влияет и на оценку молчания: выступая общим знаменателем паралингвистического обихода

(дополняющего или заменяющего собою язык), молчание предстает "тем же самым" и вместе с тем всегда "другим".

В палеопсихологической ретроспективе информативная валентность молчания возвращает к универсалиям генетических механизмов сигнализации. Если коммуникативный сигнал в своем функционировании есть прежде всего "сигнал последствий", то в плане понимания многообразия этих последствий чрезвычайно важным кажется механизм потенциального отбора не только дозволенных, ожидаемых, но и "недозволенных" реакций на данный сигнал. Короче, важно не только частичное "повторение" исходного сигнала, но и его частичное "замалчивание". Б. Ф. Поршнев, один из пионеров отечественной палеопсихологии, определял развитие данного отбора существованием механизма, возводимого им "к финалу чисто суггестивной стадии эволюции второй сигнальной системы", и прямо определяемого как "ответ молчанием".⁹⁶ Паузация, сменившая, по Б. Ф. Поршневу, эхологическое повторение "неопределенно длящегося звучания", стала кардинальным этапом в развитии словесных сигналов. Стоит заметить, однако, что картина усложняется, если учитывать не фонические, а эмоционально кинетические способы самовыражения.⁹⁷ "Одно и то же" молчание в качестве отменяющего фонический сигнал оказывается разным, если рассматривать его в категориях поведенческого коммуницирования. «Мы понимаем "тревожное" метание рыб, "угрожающие" стойки

петуха или кошки, "стремление уклониться" от столкновения со стороны змеи или птицы, "удовлетворенность" — выражение собачей морды и т. д. и т. п.),⁹⁸ — но все это при том, что, например в силу дрессуры, молчаливый "испуг" кошки может не препятствовать ей тереться о ноги хозяина в ожидании кормежки. Можно думать, что в мире человека вербальный и паралингвистический способы общения также не соответствуют друг другу непосредственно, а находятся в состоянии сложного эмоционально-динамического дополнения, при котором слово может значить одно, а паузный "фон" этого слова — совершенно другое.

В условиях "коммуникативной неизбежности" — в виду конкретного или умоглядного диалога — всякое молчание есть молчание о чем-то, молчание кого-то, к кому-то и т. д. Так, молчание Христа в ответ на сакраментальный вопрос Пилата "Что есть истина?" возможно понимать в зависимости от трех "составляющих": самого Христа, личности Пилата и сути вопроса. Показательно, кстати, что схоласты прочитывали в вопросе Пилата криптограмму и как бы озвучивали тем самым "излишний" ответ Христа: *Quid est veritas? — Est vir qui adest* — "муж, который здесь стоит".⁹⁹

Иначе говоря: в пределах самого молчания имплицитно репродуцируются те же коммуникативно конвенциональные нормы речи, которые сами собой разумеются для ее "слышимого" варианта.

ни, ими занятых, и о соотношении этих промежутков так, как если бы мы все это произносили вслух.»¹⁰²

Перефразируя набоковского героя, рассуждающего о проблеме времени, можно было бы сказать, что молчание в своем хронотопическом выражении есть не что иное, как "пустой резервуар, наполняемый постоянно прибывающим прошлым"¹⁰³. Молчание обременено временем — временем буквальным и культурным, — его исчислением и его феноменологией. Длительность и протяженность оказываются атрибутами молчания: поэтому неудивительно их "обратное" обнаружение в молчании. Там, где длительность и протяженность актуализируются в чистом виде, важны сами по себе, молчание соотносится с ними по определительному принципу.

Так, у Овидия в контексте быстротечности и невозвратимости жизни:

Время уходит и мы молчаливо с годами стареем
Дни убегают и нам их невозможно сдержать.¹⁰⁴

Стоит сравнить с этим такие идиомы, как "молчание пространств (полей, моря, и т. п.)", где действительный топос — не место, а его мыслительная абсолютная протяженность — в пространстве и во времени (так, весьма определенно, у Паскаля: "Вечное молчание бесконечных пространств меня ужасает" или у Гюго в "Небесном огне": "Пространство стирает шум"). Всякая репрезентация молчания поэтому заведомо "архаична" и вместе с тем анахронична, осовременивая нечто, осовремениванию, строго говоря,

уже не подлежащее. (Заметим, что в плоскости семантического выражения дешифровка смыслов молчания наиболее адекватна формам сослагательного наклонения, образуемого как в русском, так и во многих других языках через лексическую амплификацию прошедшего времени (в русском яз.: прошедшее время плюс частица "бы"), так что умолчанное молчанием, с одной стороны, это всегда как бы у ж е с к а з а н н о е, а с другой — всегда сказанное к а к б ы. Повторенное молчанием воспроизводит контекст, тогда как причина его возникновения всегда — и на- всегда — остается в прошлом. Если прибегнуть в данном случае к бахтинской терминологии, именно молчание, а не слово, как у Бахтина, корректнее считать виртуально "многоголосым", сохраняющим актуальную память о коннотациях и всегда потенциальную о денотате.¹⁰⁵ Хронотопический парадокс молчания состоит как раз в том что будучи обречено на "всегда прошедшее" время, молчание приобретает смысл только в ситуации структурирующего его воспоминания¹⁰⁶ (в "идеальной" ретроспективе оказывающегося неожиданно близким платоновскому "анамнесису": поиску исходной каузальности и экзистенциальной прототипичности).¹⁰⁷ Аксиология молчания выражает онтологию состоявшегося бытия. Интуитивно данное обстоятельство тонко подметил В. Хлебников, говоря в одном из стихотворений о "бешенстве бываний в страданиях немоты" (ср. с этим слова из популярной песни М. Исаковского: "И каждый думал и молчал о чем-то дорогом").

В самом деле: память выражает себя в молчании в той мере, в какой забвение выражается в слове. Опережая слова, молчание ограждает вспоминаемое (ср. у А. С. Пушкина: "Воспоминание безмолвно предо мной / Свой длинный развивает свиток" ("Воспоминание", 1828)). При этом ситуационно инкорпорированное в память, молчание оборачивается универсальной всеохватностью субституированного памятью хронотопа: если в плоскости внутреннего восприятия молчащего молчание тематизируется памятью о настоящем и прошедшем (см. об этом выше), то в плоскости внешнего восприятия, при взгляде на молчащего, память тематизируется молчанием на будущее воспоминание самого этого акта (ответа). Неудивительно поэтому, что "феноменальная" память парадоксальным образом оказывается тождественна феноменальному молчанию (см. в этой связи, например, контекстуальное родство церемониального молчания на Пискаревском кладбище Санкт-Петербурга с выбитыми там же на гранитной стене хрестоматийными строками Ольги Бергольц "Никто не забыт и ничто не забыто").

Онтологическая зависимость памяти и молчания взаимообратима. Молчание, указывающее на память, в структурном отношении само оказывается памятью, связующей прошедшее и настоящее. Будущее, виртуально наделенное багажом состоявшегося воспоминания, гарантируется (в силу той же связи) однородностью соотносимого с этим воспоминанием молчания. О чем бы мол-

чание не молчало, оно по меньшей мере отягощено памятью о связи соотносимых с ним времен. (В этом смысле показательно, кстати говоря, употребление глагола "молчать" в значении "ждать", обычное — особенно в формах повелительного наклонения — для северных областей России.¹⁰⁸)

Парадоксом в данном случае является то, что именно тогда, когда память, по расхожему определению, "молчит", онтологический статус самой памяти оказывается непреложен как никогда: факт экзистенции (забвение, беспамятство) оборачивается онтологией самого факта. Если прошлое может оказаться забытым, то забвение оказывается фактом, забвению не подлежащим и, строго говоря, никоим образом не связанным с тем, что забывается. Забвение может быть отнесено к прошлому, настоящему или даже будущему, ничего не меняя в факте памяти, а значит, и факте включающей этот факт реальности.¹⁰⁹ Уже Бозций (нач. V в.) в "Утешении философией" включает в пространные ламентации о преходящей славе слов показательную своим контекстом историю о горе-философе, опрометчиво велеречивом тогда, когда наилучшим свидетельством искомой идентификации служит именно молчание — перед лицом вечности. "Ведь если предположить то, что наш рассудок отказывается допустить, будто люди умирают полностью, слава вообще ничто, поскольку тот, кому она воздается, вообще больше не существует. Если же душа, осознающая самое себя, освободившись из зем-

ной темницы, устремляется в небо, разве она не смотрит с презрением на все земные деяния, она, которая, вкушая радости неба, ликует, что освободилась от земных пут!"¹¹⁰ Утверждая память как онтическую данность — "здесь" и "теперь" — молчание оказывается тем самым противостоящим не реальному, а именно тому, что эту реальность сужает — забываемому слову, образу, эмоциональной "пунктуации" психофизического опыта ("следов", схем, фреймов, операций, архетипов и т. п.¹¹¹). Так что если мыслить молчание в терминах движения (например, как "движущееся вместе с нами" в обороте "обойти молчанием"), "всякое" молчание утверждает себя в движении не от реального, а как раз напротив, навстречу реальному, приближая реальность к нам, а нас к реальности (вероятно, можно было бы сказать и так: спасая — или возвращая — реальность для нас, а нас для реальности)¹¹².

Абсолютность такой реальности (*realissima*) — назовем ее "реальностью молчания" — равно выражается как абсолютная пустота и как абсолютная целостность. С точки зрения личного опыта — единственного что, собственно говоря, у нас есть, — молчание защищено как достижением искомой (скажем даже: соприродной нам) целостности¹¹³, так и снятием негативной и довлеющей нам избыточности ("тяжести недоброй", по Мандельштаму).¹¹⁴

Существенно, что эпистемологически и в том и в другом случае молчание объективируется

временным и пространственным топосом, то ли сочленяющим в сознании (см. показательный в этом смысле термин "шизофрения" — греч. *shizo* расчленять и *phren* — разум), то ли аннулирующим реальность Целого.

В теориях целостности (как и в мистике Целого) молчание "собирает" реальность, входящую в него как позитивное "нечто" (эффективность этого сочленения с практической точки зрения совершенно "объективна": ее демонстрируют, в частности, специалисты по телекоммуникации, использующие микромолчания человеческой речи в телефонных разговорах как трансляционный и энергетический резерв). В отличие от слова, соотносимого с этим "нечто" в порядке его "хронотопонимического" замещения, молчание не означает, а как бы предъявляет само "нечто" — нечто, не условно именуемое в замещающем его знаке, но автономно репрезентативное и, в сумме таких репрезентаций, абсолютно самодостаточное. "Подытоживая" мир, молчание обязывает к тому, к чему оно обязывало лапутянских мудрецов Дж. Свифта, общавшихся посредством молчаливой демонстрации не именуемых, но зато налично предъявляемых вещей, — к необходимости носить все эти вещи с собою (в оправдание молчаливой действительности *omnia portare* с акцентом на *omnia*¹⁵). Именно в молчании мир оказывается, таким образом, "равным самому себе", будучи весь при молчащем, в потенциальном наличии для молчащего.

М. К. Мамардашвили, веско проблематизировавший "самонедоступность" человека в его це-

лостности, предварил однажды свои рассуждения на эту тему стихотворением Г. Бенна "Целое", некоторые строфы из которого поучительны здесь и для нашей темы:

Часть в опьянении была, другая часть — в слезах,
В какие-то часы — сиянье блеска, а в другие — тьма,
В одни все в сердце было, а в другие грозно
Бушевали бури — какие бури, чьи ?

Всегда несчастлив и редко с кем-то,
Все больше был укрыт, раз в глубине варилось это,
И вырывались потоки, нарастая, и все,
Что вне, к нутру сводилось.

Один сурово на тебя глядел, другой был мягок,
Что строил ты, один то видел, другой —
лишь то, что разрушал.

Но все, что видели они, — виденья половинок:
Ведь располагаешь целым только ты.¹¹⁶

Стихотворение Бенна ничего не говорит о молчании, но очень хорошо демонстрирует контекст и тот ход мысли, благодаря которому молчание естественным образом инкорпорируется в любую целостную структуру (здесь для нас не важно, позитивную или негативную). "Целое" включает молчание как целостность множимой молчанием проективности, по сути же — многозначности и неопределенности самого человека.¹¹⁷

В концепциях абсолютного Ничто или абсолютной Пустоты молчание выступает как эпистемологический признак виртуального вакуума, экспликат античеловеческого и антибытийного, своего рода окно в Не-мир. Показательны рас-

суждения на этот счет основателя школы микропсихоанализа С. Фанти, отстаивающего теорию абсолютной пустоты на всех уровнях антропологического содержания. Фанти призывает "не путать молчание, обусловленное пустотой, с молчанием, вызванным отвлечением внимания, усталостью, эмоцией, обработкой и трансфертом", а также с тремя типичными, как он считает, видами молчания, посредством которого анализируемый психоаналитиком "пытается: а) понять смысл некоего толкования; б) рассмотреть фрагмент ативной практики; в) усвоить определенный момент учения".¹¹⁸

Молчание, обусловленное пустотой, по Фанти, "сопротивляется тому, что есть первичного в анализируемом", а именно — сопротивление самой пустоте, агрессивно определяющей, согласно его теории, всю психосматику человека. «Микропсихоаналитик, который "вошел во вкус" этого молчания и понял, что непосредственно за ним скрывается континуум пустоты, не вмешивается в него. Не нарушает его, даже если оно длится часами. И если оно продолжается до конца сеанса, он встает и прощается, говоря, как обычно, "До завтра". В особенности он обращает на это молчание внимание анализируемого во время прослушивания записей сеанса. И предлагает ему восстановить то, что происходило у него в голове, когда он молчал.»¹¹⁹

Очевидно, что восстановление это так или иначе должно быть признано условным. Само различение видов молчания, как их понимает

Фанти, проблематизирует редукцию "сопутствующего" им содержания и речевого опыта (в плоскости лингвологического или психосоматического выражения). Молчание, указывающее таким образом на "ничто", само по себе предстает как условное "нечто", преодолевающее себя в ином (но столь же условном) по отношению к самому себе молчании.

Согласно психолингвистическим подсчетам, информационной единице языка, т. е. наименьшему "блоку смысла", соответствует временной интервал в 2.5—3 секунды: считается, что именно в пределах этого времени "информация может быть охвачена как единство и тем самым закреплена в сознании".¹²⁰ Понятно, однако, что с психологической точки зрения семантический вес информации, укладываемой в одни и те же временные промежутки, вовсе не однозначен. Для различных носителей языка молчание "молчит" (и "звучит") по-разному, завися как от них самих, так и от наличного контекста коммуникации. Очевидно, что траурная "минута молчания" не только не равна минутной паузе спонтанной речи, но не равна и самой себе в ушах ее различных свидетелей. Соблюдение агитационного призыва во времена войны о необходимости молчания ("Молчи — тебя слушает враг")¹²¹ наполняется совсем иным смыслом, если оценивать его с позиции иной хронологии и иной ситуации.

Единственным критерием информационной вакантности молчания (возвращаясь к рассужде-

ниям Августина) остаются тем не менее именно паузы текста — синкопируемая молчанием прерывистость обстоящего его дискурса. Отсутствуя в “присутствующем” тексте, очевидность “сказанного” молчанием подменяется “контекстом отсутствия”, этиологией “оправдывающих” его факторов. Молчание “аннексирует” все то, что, б ы т ь м о ж е т, за ним стоит, суммируя реальность уже тем, что заставляет определять ее “методом от противного” (предположим, по известному признанию Ж. Дю Белле:

“О страсти я молчу (в оригинале: “не пишу” — К. Б.),
когда я не влюблен,

О красоте молчу, когда не знаю страсти,

О радости молчу, когда попал в несчастье,

О нежности молчу, когда я уязвлен”

и т. д.¹²²).

“Умолчанное” молчанием — фактологично для сознания и, значит, фактично для выражаемой сознанием действительности.

Не говоря здесь о бессознательном воздействии данного обстоятельства на рецепцию молчания вообще, подчеркнем, что для европейской традиции, вероятно, не в меньшей степени существенно его методическое закрепление в стратегиях целеноправленных интерпретаций и поэтологических (риторических, литературных, коммуникативных) практик текста.

Пиши, поэт! Слагай для милой девы
Симфонии сердечные свои!
Переливай в гремучие напевы
Палящий жар страдальческой любви!
Чтоб выразить таинственные муки,
Чтоб сердца огонь в словах твоих изник,
Изобретай неслыханные звуки,
Выдумывай неведомый язык!

В. Бенедиктов

— Если хотите что-то сказать, стойте и молчите!

Из армейского фольклора

Глава вторая

СОЦИОПОЭТИКА МОЛЧАНИЯ. ТЕКСТ. КИНО. МУЗЫКА. ГЛУХОНЕМОТА

В античных риториках фигура умолчания (*aposiopesis*) использовалась для усиления выразительности сказанного. В трактате Деметрия (ок. I в. н. э.) умолчание, наряду с краткостью, характеризуется как прием, способствующий величавости речи: "Ведь порой не высказанная, но подразумеваемая мысль кажется более значительной", хотя "в других случаях это приводит к обратному".¹ Замечательным образом прием умолчания (задолго до его нормативной оценки Деметрием) использовал уже Лисий (445-380 гг. до н. э.), заканчивающий одну из своих обвинительных речей против Алкивиада таким — вполне поддающимся риторическому тиражированию — способом: "Я составил свое обвинение, насколько мог лучше. Знаю, что все

слушатели удивляются, как это я мог так аккурратно указать его преступления, а он посмеивается надо мною, потому что я не упомянул и со-той доли совершенного им в действительности зла. Поэтому сложите вместе и упомянутое мной, и пропущенное, и тем более осудите его".²

В современном литературоведении нарочитые умолчания автора и его персонажей осознаются как одна из существенных проблем формы и содержания.³ Классический пример "формального" умолчания в русской литературе — так называемые "пропущенные" строфы "Евгения Онегина" А. С. Пушкина. Что касается "содержательного" умолчания (при всей условности самого этого деления), то образцы такового находят уже в текстах Платона (всцело доверившего свою мысль мысли Сократа и поэтому не высказавшего ее в полной мере).⁴ Ср. с этим известное признание В. Маяковского:

<...> и мне бы строчить романсы на вас —
доходней оно и прелестней.
Но я себя смирял, становясь
на горло собственной песне.⁵

В психоаналитическом ключе тематизация фигур умолчания — как "формальных", так и "содержательных" — понимается некоторыми исследователями как бессознательное проявление "кастрационного комплекса", замещающего страх кастрации иррефлексивной инвариантностью "присутствующего отсутствия".⁶ По мнению И. Смирнова, так, к примеру, дело обстоит у Пушкина, объясняя его страсть к поэтическим шифрам (10

глава "Евгения Онегина") и недомолвкам ("Напрасно на тебя гляжу: /Того уж верно не скажу,/ Что говорит Воображенье" и т. п. примеры).

Если молчание результирует собою кастрационные страхи, то придется признать, что последние свойственны всей мировой литературе, при этом не просто отдельным произведениям, а целым жанрам литературы, использующим приемы умолчания как в композиционном, так и в фабульном отношении. Произведения литературы, где сюжет прямо строится как цепочка различного рода умолчаний, "загадывающих" читателю их последующее договаривание, бессчетны.⁷

Другое дело, что договаривание это может мыслиться как необходимым так и, напротив, принципиально неопределенным и значимым лишь как его виртуальная возможность, — знак не того, что должно или может быть сказано, а того, что всякого сказанного — недостаточно.

Среди примеров такого использования молчания один из наиболее показательных — драматургия М. Метерлинка (1862–1949), настойчиво и сознательно тематизировавшего коммуникативный "перевес" молчания над словом, драматическую недостаточность последнего. Ранние пьесы Метерлинка, по заслуженно утвердившейся за ними характеристике, предстают парадоксальным "театром молчания".⁸ Персонажи его пьес больше молчат, чем говорят (см., напр.: "Непрошенная", "Слепые", "Пелиас и Мелисанда", "Смерть Тентажиля", "Там внутри" и др.). Сам Метерлинк декларировал тематизацию фигур

умолчания как наиболее соответствующую воспроизведению единственно релевантной коммуникации, не ограниченной сферой физической видимости и телесной будничности. Материальность слова преодолевается психизмом безмолвия, физика тела — метафизикой бессловесного духа. Общение, согласное с природой человека, двояко, как и он сам: материально выраженный текст (в звуке, графике) результирует собою только один, антропологически первый, внешний, физический диалог, молчание — второй: таинственный и многозначный, а точнее, инозначный, — "диалог душ".⁹

Но вернемся к сказанному выше. В целом, в пределах любой художественной структуры, "умолчания" определяют хронотоп по сути всякого текста, семантические координаты его временных, пространственных и иных ориентаций.

Очевидно, что паузная прерывистость текстового пространства варьирует смысловой объем текста в самых широких, в принципе произвольных, пределах. (Один из образцовых примеров такого рода варьирования, приведенный в статье "умолчание" в Краткой литературной энциклопедии, — текст из "Дворянского гнезда" И. С. Тургенева (сцена встречи Лаврецкого с Лизой в монастыре): "Что подумали, что почувствовали оба? Кто узнает? Кто скажет? Есть такие мгновения в жизни, такие чувства... На них можно только указать и пройти мимо".¹⁰) Неудивительно, что привычно и сознательно используемый одними поэтиками прием умолчания решительно отвер-

гается другими, ставящими во главу угла содержательную определенность сказанного. (В русской литературе в этом отношении может быть показательна полемика символистов и акмеистов. См., напр., полемический выпад О. Мандельштама по поводу "Записок чудака" Андрея Белого: "<...> в общем русский символизм так много и громко кричал о "несказанном", что это "несказанное" пошло по рукам, как бумажные деньги».)¹¹

Любопытно, что "факультативным" рецидивом той и другой тенденции предстает пунктуационная практика — употребление многоточия, очень характерное для одних поэтов и крайне редкое в других. Замечательно, что ориентированное (например, в том же символизме) на означение многозначительно неопределенных лакун текста, само многоточие воспринимается как преимущественное указание на эстетику, поэтику контекста, а не на смысл конкретного текста.¹² Последнее обстоятельство интересно сравнить с исторически озадачивающим пунктуационным узусом отечественной цензуры, когда отточию подвергаются даже не слова, а отдельные слоги или даже буквы в тех лексических единицах, которые, будучи вполне понятными читателю, считаются "неприличными" при их полном воспроизведении (так, к примеру, до сих пор печатаются некоторые тексты Пушкина и Лермонтова). Очевидно, что цензурирующее отточие в данном случае призвано в сущности не столько замолчать сказанное, сколько указать на нормативность — в данной системе идеологического (эс-

тетического, этического) контроля — допустимого и обязательного, необходимого и должного.

В общем, в свете различного рода аналитических методологий, смыслонесущая роль паузного молчания отстаивается теориями, интересующимися как звучащими, так и письменными текстами. В традициях литературоведения тон этому интересу задали структуралисты. К примеру, для М. Бахтина (связанного со структурализмом гораздо глубже, чем это обычно представляется), равнодушного именно к звучащему слову, значение пауз актуально коррелирует с интонационным означением текста, получающим через интонацию, а значит, и организующее ее молчание, виртуальную множественность "диалогического" развертывания, множественность потенциализируемых молчанием смыслов. Восприятие текста предполагает считаться не только со словом говорящего, но и со словом слушающего, скрытым за звучащей "половиной" диалога, но инкорпорированным в единую структуру некоего общего звучания. От участников диалога (разреженного на "поверхности" текста интонацией, ритмом, лексическими и стилистическими синкопами разноголосой речи персонажей и автора) как бы изначально ожидается нечто схожее с тем, что когда-то ожидал от идеального актера М. С. Щепкин (а вслед за Щепкиным требуют современные театральные педагоги): "Когда тебе говорят, ты слушаешь, но не молчишь. Нет, на каждое услышанное слово ты должен отвечать

своим взглядом, каждой чертой лица, всем своим существом: у тебя тут должна быть немая игра, которая бывает красноречивее самих слов, и сохрани тебя бог взглянуть в это время без причины в сторону или посмотреть на какой-нибудь посторонний предмет — тогда все пропало!"¹³

Чтение оказывается в этом смысле такой формой восприятия и познания мира, в которой молчание выступает в роли прямо регенеративного для текста фактора. Реализуя себя в качестве интонации, "сумма молчаний" возрождает звучащий текст в новом для него качестве (чтения) и в новом обличье (в наиболее явном виде — в метре и ритме поэзии). То же можно сказать о процессе письма: будучи актом, обратным чтению, актом самочтения, письмо "молчит", чтобы быть по иному сказанным. Так молчит Иисус, слушающий блудницу и что-то пишущий на песке пальцем (Иоанн, 8: 1—11): "красноречивое слушание, в котором слышание и письмо срослись всеедино", по словам Розенштока-Хюсси¹⁴, молчаливый акт "писательско-читательской" кинестезии, предсуществляющий, но, значит, уже и результирующий последовавшую за ним речь. "Немое" чтение, будучи производным от "озвучивания" текста, оказывается смыслопорождающей моделью иных звучаний, а значит, и иных смыслов того же текста (В самом деле: что все-таки писал на песке Иисус?).

Как Бахтин, так и примыкающие к нему в этом пункте структуралисты, отводят молчанию роль интертекстуального "заполнителя", связую-

щего текстовой и "диалогизирующий" с ним вне-текстовой, вынесенный за скобки текста дискурс. Важно подчеркнуть, что паузность текста — данность, не только сопряженная самому тексту (содержательно и формально), но еще и то, что постоянно осуществляется и пересоздается его потребителем — читателем, слушателем, самим автором. Утверждаемая в ходе чтения прерывистость реализуется ритмом, по Барту, "мало пекущимся о целостности текста": «ненасытное желание узнать, "что будет дальше", заставляет нас опускать целые куски, перепрыгивая через те из них, которые кажутся "скучными", чтобы поскорее добраться до наиболее захватывающих мест <...>, мы совершенно безнаказанно (ведь никто за нами не следит) перескакиваем через всевозможные описания, отступления, разъяснения, рассуждения. <...> Такой зазор имеет сугубо функциональное происхождение; он не принадлежит структуре самих повествовательных текстов, а рождается уже в процессе их потребления; автор не способен предугадать возникновения подобных зазоров, поскольку во все не желает писать то, чего не станут читать. Тем не менее удовольствие от великих повествовательных произведений возникает именно в результате чередования читаемых и пропускаемых кусков.»¹⁵ Интонация, пауза, молчание постоянно трансформируют динамическую структуру текста, в позитивном преломлении — расширяя, а в негативном — распыляя его содержание.¹⁶

В рамках деконструктивистских концепций, акцентирующих преимущественное внимание на

природе письменных текстов, молчание оборачивается, понятным образом, не фонической, а графической паузой — интервалом, "пробелом" текста (*blanc* в терминологии Ж. Дерриды).¹⁷ Пауза или "пробел", обозначая разрыв текста, возвращают тексту его исходную открытость и прозрачность. Прежде всего это свобода от монологической экспансии "автора" по отношению к "читателю". "Пробеленный" текст артикулируется в неопределенности "внешних" к нему голосов, "обратных" монологов — от иных читателей и иных авторов.

Деррида подчеркивает, что выявляемые в тексте голоса дискретны и независимы друг к другу. В экзистенциальном плане обособленность их друг от друга — условие неотчуждаемости "пользователя" текста от самого себя. Читатель-автор сохраняет собственную индивидуальность, только зная о чужой — о наличии иных голосов, заявляющих о себе (*in potentia*) за молчанием паузных пробелов. Молчание оставляет тексту текст, не отчуждая при этом "Я" от "не-Я" (как это происходит при монологе, возвращающем "Я" адресанта в "не-Я" адресата), напротив, переводя "не-Я" на язык переводящего и восстанавливаемого тем самым "Я". Понятое в таком смысле молчание формализует полилогичность текста, — полилогичность, "спасающую" автора от читателя, а читателя от автора, и высветляет тем самым не взаимоотношения последних (как это невольно происходит в традиционной герменевтике), а "текст как таковой".¹⁸

При всем различии теоретических установок, понимание молчания у структуралистов и деконструктивистов оказывается схожим в главном: будь то молчание звучащего или молчание письменного текста, оно выступает в роли необходимого условия его содержательной реальности.

Смысл текста ставится в зависимость от смысла входящего в этот текст молчания. Чем более многозначным признается такой смысл изначально, чем больший акцент ставится на самой многозначности, тем большая роль — как в теории, так и на практике — может отводиться "оправдываемому" этой многозначностью молчанию. Примером поэтического эпатажа, доводящим до предела это в общем-то довольно тривиальное положение в истории литературы XX века, может служить забавное (или, скорее, как бы забавное) стихотворение Кристиана Morgenштерна "Ночная песнь рыб" (1900-1904; "глубочайшее немецкое стихотворение", по каламбурной характеристике автора,¹⁹⁾ — пример молчания, наделенного вакантной, но при этом "конкретной" метрико-ритмической структурой:



"Герменевтическая" установка (авторская или читательская) на выявление все новых, дополняющих друг друга смыслов, наделяет молчание определенной логикой "смыслообнаружения" и "смыслодополнения" ("исправляя" тем самым известный ошибочный силлогизм: *post hoc ergo... propter aliud*). Под таким углом зрения поэзия, к примеру, уже прямо выявляет себя "не в самих словах", но, по рассуждению считающего так К. Свасьяна, "в межсловесных промежутках, в паузах, и чем ярче слова, тем озаренней выхватываются из мрака эти промежутки, тем сильнее выражаются они в наших переживаниях".²⁰ Слова при этом "суть светильни, озаряющие межсловесное пространство невыразимого", необходимое условие поэзии, но не сама поэзия.²¹ Он же приводит показательное рассуждение Рильке о стихотворении Тракля "Гелиан": "Оно как бы все построено на паузах — несколько колышков, окаймляющих безгранично-бессловесное: так расположены в нем строки. Это подобно оградкам на плоской местности, через которые перекачивается огороженное пространство, непрерывно сливающееся с великой, никому не принадлежащей равниной".²²

В теоретическом плане метафора, используемая Рильке, хорошо проблематизирует ситуацию соотношения вербальных и невербальных компонентов текста. О чем, собственно, идет речь в стихотворении того же Тракля: о "равнине" или "огороженном пространстве"? На чем ставится акцент читателем и чем он должен при этом ру-

ководствоваться: "колышками" (слов) или (бессловесной) "равниной"? Должен ли читаться текст в первую очередь с учетом "умолченного" в нем или, напротив, с учетом сказанного? Как реализует себя содержание текста: благодаря умолченному или вопреки ему?

В этом пункте деконструктивисты склонны упрекать структуралистов в спекулятивном вычитывании содержания текста из структурно всеядного молчания, структуралисты деконструктивистов — в отдаче содержания на откуп читательскому релятивизму, игнорирующему абсолютизм "основных структур" и, в частности, универсальных структур умолчания.²³

Важно заметить, что методики, соориентированные на молчание текста и на выявляемую этим молчанием внетекстовую реальность, в целом вынуждены прибегать к инструментарию не столько традиционно литературоведческого, сколько междисциплинарного свойства, к аппарату философии и социологии по преимуществу. Помимо структурализма, деконструктивизма, как и упоминавшегося выше "общесемантического" направления, поучительным примером на этот счет может служить так называемая "социокритика текста" — теоретическое направление, активно заявившее о себе во Франции в начале 70-х годов. Основной задачей "социокритики текста" объявлялось "не просто истолковать систему символов, а дойти до чего-то такого, чего сам текст о себе не знает, до дискурса, не оформленного в слове или же незаметного в силу са-

мой своей очевидности, уловить социальное содержание не на уровне Закона, а на уровне переживаемых, но не осознаваемых социокультурных закономерностей".²⁴ Симптоматично, что в качестве комментария к постановке данной задачи автор вышеприведенного пассажа Клод Дюше цитировал социологический постулат П. Бурдьё, согласно которому "всякое произведение есть эллипсис, в нем опущено самое главное: то, на чем оно держится, в нем лишь подразумевается. <...> Такое красноречивое умолчание как раз и выдает ту культуру (в субъективном смысле слова), благодаря которой создатель текста оказывается причастен своему классу, обществу, эпохе."²⁵

Неопределенно социологический пафос "социокритики текста" сыграл в конечном счете двоякую роль. По признанию самих социокритиков, предельно широкое понимание текста как феномена идеологии легко превращает социокритику во "вместилище для какого угодно содержания".²⁶ Ясно, что в плане теоретического (по своим истокам — структуралистического) ригоризма ориентация на сторонний к тексту, но тем не менее существенный для текста фон по меньшей мере предполагает какую-то детерминацию этого фона. Приметами последнего в разное время виделись психологические, материально объективные и ситуативно референциальные архетипы социального опыта. Сегодня ревизия социокритической теории мыслится через введение новых и, как предполагается, фундирующих ее понятий (социотекст, котекст, социограмма), корректирующих понима-

ние природы текста от моделируемого к нему горизонта сознательной (прагматической, эстетико-аксиоматической) рецепции данного текста автором и его читателем (реципиентом), встречающимися на конфликтном пересечении выражаемых ими идеологий.²⁷ При этом смысл текста, будучи результатом такого конфликта (и в этом качестве утверждая свою текучесть и трансформативность), обещает выявляться социокритиками по-прежнему из того, о чем сам текст так или иначе молчит — из актуальности выражаемой им суммы опосредующих друг друга социальных действий.

Говоря об аналитических концепциях спорящих между собою теорий, важно подчеркнуть, что они как результируют, так и стимулируют практический опыт претворяющих их в жизнь литературных и, шире, социокультурных стратегий коммуникации. Озадачивающим в данном смысле остается факт, что именно XX век оказался столь равнодушен к теме молчания в сфере теоретической рефлексии и культурной практики.

Показательно место, занимаемое темой молчания в эстетике литературного авангарда 20-30 годов (например — у Д. Хармса или у дадаистов) и позже в литературе сюрреализма и абсурда (у С. Беккета, А. Арто, лидера "театра молчания" 30-50 годов Ж. Ж. Бернара, Т. Тцара, Ф. Пикабиа, П. Супо и др.). В отличие от своих предшественников в этом пункте, романтиков и символистов, для которых умолчание выражало по

преимуществу или паузную недоговоренность (договариваемую читателем), или слишком явную — и потому конфликтную — избыточность объекта по отношению к небезразличному для него слову, для авангардистов 20-30 годов и для наследующих им здесь абсурдистов "искушение молчанием" опричинивается не столько этой избыточностью, сколько экзистенциальной взаимопроизвольностью самой связи означаемого и означающего. В "Манифесте к первому вечеру дадаистов в Цюрихе" Г. Балль с категоричностью программного пафоса выражал, вероятно, общее умонастроение своих единомышленников, отказываясь от "слов, которые изобретены другими": "Стих — это повод по возможности обойтись без слов и языка. Этого проклятого языка, липкого от грязных рук маклеров, от прикосновения которых стираются монеты. Я хочу владеть словом в тот момент, когда оно исчезает и когда оно начинается. У каждого дела свое слово; здесь слово стало делом. Почему дерево после дождя не могло бы называться плюплюшем или плюплюбашем? И почему оно вообще должно как-то называться? И вообще, во все ли наш язык должен совать свой нос?"²⁸ Ни объект, ни смысл прилагаемого к нему слова никак не мотивированы по отношению друг к другу. Их связь сутобо условна. Проблема не в том, что объект "больше" или "меньше" описывающего этот объект словаря, а в том, что сам словарь (будучи сам при этом объектом) вполне произволен к любому другому — условно связываемому с ним — объ-

екту. Ясно поэтому, что если объект наделен каким-либо смыслом, то динамика этого смысла (в известном соответствии с весьма популярными в это время идеями Бергсона) может быть означена по сути какими угодно означающими (см., напр., "Каскандо" С. Беккета или "Я вам хочу рассказать ..." Д. Хармса), так же отрицающими их обрыв — и тем самым остановку в повествовании, — как и допускающими их молчаливую замену.²⁹

Легкость разрыва и остановки повествования в любой из его частей результирует собою только отвлечение от дискретности уже состоявшегося дискурса. "Говорит" текст или "молчит", онтологически он равно независим по отношению ко всякому бесконечному по своей природе денотату. Смысл этого последнего во всяком случае существует "сам по себе", вне субъективности его вербального или фонического (а шире — в живописи и скульптуре — графического или пластического) означения. Любое присутствие подобного означения через слово или молчание безусловного смысла не имеет (хотя бы в субъективном плане оно и было осмысленно, например, по производимому им эмоциональному эффекту). Слово, таким образом, оказывается равным молчанию, а молчание слову.³⁰

Среди современных направлений, в значительной степени ориентирующихся в своей практике на ту же традицию авангарда и абсурда, устойчивой рефлексией на тему молчания выделяются различного рода минималистские

течения, прежде всего, так называемой визуальной и акциональной литературы. Приравнивание слов молчанию (и наоборот) в рамках традиционного дискурса текста прочитывается как возвращение к "началу начал" самого этого дискурса — к началу поэзии, прозы, вообще культуры. Восприятие текста как бы изначально определяется возможностями подобного возвращения, "открытого" читателю в плане лексики, синтаксиса, графики, и т. д. Пусть это "те же" слова и "то же" молчание — их восприятие предполагается радикально иным (см., к примеру, лексически и графически "молчаливый" текст О. Гомрингера:

молчание	молчание	молчание
молчание	молчание	молчание
молчание		молчание
молчание	молчание	молчание
молчание	молчание	молчание ³¹⁾ .

Наиболее радикальной в этом смысле кажется "вакуумная поэзия", предельно расширяющая границы текстового пространства за счет паузности его интегативных составляющих. Сам текст, в традиционном понимании такового, в данном случае скорее смыкается с живописными, графическими, скульптурными или даже просто предметными артефактами, получающими определенную визуальную и акциональную феноменологию. Ею может быть восприятие книги "как целого" (книга-монолит без страниц, течение "бук-арт", Д. Тоццоли, К. Бертола), возвращение

страниц (книги-пластинки, книги-цилиндры и т. п. объекты, например, Л. Каппеляри), их перелистывание, загиб (Р. Никонова), создание новых смыслов в процессе разрывания, переклеивания, топтания страниц подошвами (С. Сигей), даже их расстреливания (Д. Брой, перформанс, предполагающий "чтение" уже буквально дыр текста) и т. п.

Предполагается, что паузы подобных текстов не вторичны, а именно первичны к этим самым текстам. Не паузы зависят от текста, а текст от пауз. Тем самым "смысл" пауз, вытекавший ранее из связывающего их текста, определяется теперь как диктующий выявляемый ими же текст. Сама паузность полагается при этом как предсуществующая тексту в пространстве неограниченного числа рецепционных измерений — не только фонетических и визуальных, но также тактильных, обонятельных и т. д.³² Если в русле идей Р. Барта суть поэтической образности характеризуется иммагинативным видением отсутствующего на уровне слова³³, то читатель, или, точнее сказать, реципиент вакуумного текста в этом смысле творец даже не столько текста, сколько пауз предполагающих его рецепций, редуцирующих не столько "текст", сколько самого этого реципиента к исходному для него вакууму (напомним в этой связи об уже упоминавшейся выше теории С. Фанти). В предельном своем выражении подобная редукция должна быть признана, вероятно, онтическим "ничто", но коль скоро ее экзистенциальное воплощение в любом случае остается для "читателя" неполным и не-

окончательным, эпистемологическая роль такой не выглядит только негативной. Предполагая "ничто", в своем частичном выражении она неминуемо наполняется аксиологией экзистенциального (в том числе и эстетического) "нечто".

В истории современной культуры "вакуумная поэзия" далеко не одинока, находя себе многочисленные аналогии в живописи, графике, скульптуре, театральном и "беспредметном" искусстве. Для России в данном случае наиболее показательны параллели в области живописи, в первую очередь, минималистские течения начала XX века, также акцентировавшие внимание на "пустотах" и "молчании" художественного объекта. Классиком в этом смысле, вероятно, может быть признан Малевич, "Черный квадрат" которого, как подчеркивают сами апологеты литературного "вакуума", остается не столько примерным образцом, сколько "упорной и упрямой формой искусства": "Если рассматривать шедевр Черного квадрата как литературный коллапс, вместивший в себя все слова всех языков всех времен и народов, то выход снова в вербальную сферу становится излишним. Зато, может быть, именно благодаря этому открываются другие пути: векторной, жестовой поэзии".³⁴

"Поэтическим" развитием темы Черного квадрата может служить уже ближайшая к нему хронологически "Поэма конца" Василиска Гнедова (1913) — кусок вакантного книжного пространства, чистые страницы "ничевоков".³⁵ Из более близких к нам примеров любопытен поэтический

опус Х. Гаппмайера, представляющий собою три графически "такие" посередине белой страницы слова weiss (белое). Распространение той же темы в русле поэтического перформанса — многократное наложение повторяющейся фразы до ее полного графического зачернения (М. Кюн). Чисто "фонетическим" эквивалентом "Черного квадрата" и примером уже буквального молчания предстает "произведение" С. Нишимуры: магнитофонная кассета с записью "авторского" дыхания.³⁶

Не касаясь эстетической ценности подобных артефактов, отметим, что художественная телеология вероятного чтения с чистой страницы и слушания "чистого молчания" находит любопытное обоснование в объективно встречном к этой телеологии психологическом опыте. Психиатрические наблюдения над галлюцинирующими пациентами, к примеру, фиксируют как вероятность "чтения" несуществующего текста (симптом Рейхардта), так и "озвучивание" неслышимого голоса (симптом Ашаффенбурга).³⁷ Так что, иронизируя по этому поводу или нет, приходится признать, что "спрос" на данную литературу с психологической точки зрения определенно предвосхищает ее предложение.

Как в теории, так и на практике пункт, кардинально разделяющий спорящих о молчании в структуре художественного текста, сводится к фундаментальным различиям в отстаивании семантики самого текста — в признании неких самодостаточных и универсально структуриро-

ванных "основ" произведения или в акцентировании внимания на тех или иных (синхронных или диахронных) "структурах опосредования" (как на "выходе", так и на "входе" текста, с точки зрения адресанта и адресата). Последняя позиция кажется нам более корректной и более эффективной. Исторически предпочтительнее видеть за текстом не только определенную логику структуры, но и сами структуры прилагаемых к текстам логик.

Об изменчивости последних определенное представление дает среди прочего история кинематографа, факт появления и развития которого нельзя не учитывать при оценке масштабов тематизации молчания в культуре XX века.

Немое при зарождении и все более говорливое впоследствии, кино утвердило прежде всего очевидную трансформативность виртуальных доминант коммуникативного опыта. Немой кинотекст "заговорил" со зрителем через образ, жест, мимику актеров, краткую ремарку в ряду сменяющих друг друга кадров, музыку тапера. Ю. Н. Тынянов, посвятивший эстетике немого кинематографа ряд показательных для сегодняшнего дня статей, полагал, что если разобраться, немота кино предстает всего лишь терминологической условностью, навязанной диктатом звучащего слова. Отсутствие этого самого слова — отсутствие, составляющее, по Тынянову, "конструктивный принцип кинематографа"³⁸, — с лихвой окупается видеорядом, представляющим

собой эстетически не менее информативный способ коммуникации. Язык кино складывается из отдельных элементов мимики, жеста, музыки (элементов, которые, если вспомнить "общих семантиков", можно было бы дополнять и дополнять), давая ощущение все различающей и тем самым все дополняющей абстракции. Экран "выдает речь", ценную не тем, что ее "говорит" актер, а тем, что ее договаривает зритель. Кино, лишенное такого договаривания, собирающего воедино разрозненные и рассосредоточенные по "составным элементам" слова, есть для Тынянова уже и не кино, а "несчастное изобретение", "хаос слов, и только".³⁹

Прием договаривания кинотекста — прием, порождающий множественность смыслов, обаянных своим "тотальным разотождествлением" дифференцирующей силой речевой абстракции. Абстракция организует схему кино и вместе с тем поддерживает внимание зрителя, "оплотняющего" эту схему материалом своего собственного коммуникативного опыта. Динамика (и синтагматика) восполняемых зрителем пауз — одна из загадок линейного кинотекста (а значит, также сюжета и фабулы): вне этих пауз исчезнет загадка, а вместе с ней, по Тынянову, и искусство самого кино. Стоит заметить, что схожим образом рассуждали в те годы и многие практики кино, в частности, такие мастера советского кино, как С. Эйзенштейн, В. Пудовкин, Г. Александров.⁴⁰

Вопреки Тынянову, обретя звук, кино не перестало быть искусством, переакцентировав вни-

мание зрителя на иные паузы и иное синкопирование видео- и звукоряда (парадоксальным образом и вопреки самому Тынянову подтвердив правоту его же теоретической интенции).⁴¹ При всех изменениях кино сохранило парадокс своего изначального происхождения — очевидный диссонанс означения и означающего, подвижного и статичного, хотя и воспринимаемый в иной историко-культурной и эстетической перспективе. Теоретики кинематографа неслучайно отмечают, что «язык современного фильма несет в себе следы преодоленной немоты — и, если понадобится, без труда обходится без разговоров: вспомним фильм Э. Сколы "Бал"».⁴²

Любопытно между прочим, что одним из основных элементов, обеспечивающих речевую "достаточность" кинематографа, Тынянов утверждал музыку: "Как только музыка в кино умолкает, — наступает напряженная тишина <...>, речь героев, лишенная одного из элементов (подчеркнем, что речь идет о немом кино — К. Б.) становится мешающим недоноском". "Второй важный пункт" заключается здесь и в том, что "музыка в кино ритмизует действие".⁴³

Но что такое кино-действие? В опыте обычной коммуникации ритмизация действия, как отмечает сам Тынянов, связана с мимикой и жестикulyацией, либо дополняющими, либо сигнализирующими собою слова (так, по мнению Вундта, в безличном предложении "Горит" жест, сопровождающий это восклицание, играет роль подлежащего; по мнению же Шахматова, роль подле-

жащего играет речевая интонация, тогда как жест остается "бесхозным").⁴⁴ Заметим, однако, что если коммуникативная функция первого типа "обязательна" слову, то вторая вполне условна: с тем же правом ритмизованное музыкой действие может относиться не к слову, а к молчанию (подтверждающему тем самым свою исконную — для немого кино — феноменологию). Говоря иначе: музыка через действие (жест, мимику) так же указывает на слово, как и на молчание.

Приглядимся к этому вопросу более пристально — и не со стороны слова, а со стороны самой музыки.

Соотношение звука и молчания в речи, на первый взгляд, вполне аналогично тому же соотношению в музыке, где отсутствие звучания — необходимый элемент структурирования самого этого звучания.⁴⁵ Однако подобие это на поверку оказывается далеко не столь очевидным, выявляя не только существенные отличия в семантическом весе музыкального и речевого молчания, но и проблематичность определения молчания вообще.

Понятно, что основное отличие речевого и музыкального молчания определяется разницей смыслового "допуска" в музыке и речевом тексте. Вытекая, казалось бы, подобно языку, из молчания, для языкового сознания музыка не отрывается от молчания окончательно: связь звука и молчания в данном случае обнаруживает себя не как семантическая (даже учитывая пси-

хофизическую "приятность" тех или иных звуков, тона и т. д.), а как формальная, структурно-подчинительная. Поэтому оценка музыкального молчания гораздо в большей степени оказывается приуроченной к конкретному факту музыкальной структуры,⁴⁶ которая в свою очередь оценивается (сколь бы музыковеды не пытались доказать обратное⁴⁷) не психофизической "репутацией" звука, а семантической репутацией сопряженного с ним дискурса (пусть и в предельно широком, например, психоаналитическом понимании такового).⁴⁸ В самом деле, даже если рассматривать музыку как язык, то это всегда некий язык отсылки к языку уже воспринятой части.⁴⁹ (Так что "распознавание смысла" музыкального произведения как произведения связанного и целокупного предстает, если искать здесь аналогии с восприятием литературного текста, как рекурсивное, возвратное по преимуществу.⁵⁰) Стоит заметить, однако, что и эта часть получает свою эмоциональную оценку лишь в системе сложившихся средств музыкальной репрезентации. Но каковы эти средства? Должна ли в данном случае вестись речь о каких-то минимальных эмоционально значимых элементах интонации или о системе семантически (т. е. и словесно) характеризуемого "синтаксиса" (как гармонического, так и мелодического плана)?

В структурном отношении музыка выражает содержание не прямо, а опосредованно, будучи знаком, если воспользоваться терминологией Р. Коллингвуда, "небуквальной репрезентации",

но при этом знаком, отчасти схожим с иконическим знаком в понимании Ч. Пирса, на такое выражение рассчитанным.⁵¹ Вместе с тем в плоскости перцепции музыка ближе всего репрезентирует эмоции, поскольку предстает не столько конвенциализируемым сообщением, сколько актом действия, сопряженным с коннотациями поведенчески-коммуникативного различения.⁵²

Противоречивое отношение к музыке как к языку и в то же время чему-то, что кардинально отлично от каких-либо свойственных любому языку ограничений, наметилось уже в эстетике раннего романтизма. Музыка есть нечто, что вроде бы "говорит", но вместе с тем "сказанное" музыкой не поддается никакому адекватному описанию. Показательны рассуждения на этот счет В.-Г. Вакенродера: "Подобно тому как можно представить себе мировой дух вездесущим во всей природе, а всякий предмет считать свидетельством и залогом его дружественной близости, так и музыка — откровение языка, на котором говорят небесные духи, непонятным образом вложившие в железо, дерево и струны всемогущество, дабы мы могли искать и найти скрытую в них искру. Мастера искусства часто таинственным образом обнаруживают и воспроизводят их речь на этих инструментах, сами не зная, что звучащий, одухотворенный мир инструментов говорит на древнем языке, который некогда мы понимали и когда-нибудь поймем вновь, и наша душа до самых ее глубин прислушивается, и вспоминает, и узнает то, что стремится ей на-

встречу в несказанной прелести, и, находясь в плену земного и телесного, пытается сохранить и удержать эти тончайшие, чистейшие мысли при помощи земных мыслей и слов, этих более грубых инструментов, однако это ей, конечно, не удастся".⁵³ Музыка не описывается посредством слов и более того: эмоционально и мировоззренчески музыка противостоит тому, что сколь-либо адекватно выражается языком. Так музыку, к примеру, можно сравнить с верой — т. е. с тем, что либо нерелевантно и запредельно, либо первично по отношению к языку: "Когда другие ссорятся из-за выдуманных ими самими причуд, или предаются мучительной игре ума, или в одиночестве вынашивают уродливые мысли, которые, подобно мифическим воинам, в отчаянии пожирают самих себя, — о, тогда я закрываю глаза, дабы не видеть этой всеобщей борьбы, и тихо удаляюсь в страну музыки, в страну в е р ы, где все наши сомнения и страдания теряются в звучащем мире, где мы забываем людской гомон, где у нас не кружится голова от пустой болтовни, от путаницы букв и иероглифов и где сразу легким прикосновением врачуется весь страх нашего сердца".⁵⁴

Итак, в плане восприятия музыка — это сначала эмоционально воспринимаемое поведение, а потом уже — выражающее эмоции сообщение. Если это так, то в стратегиях социокультурной коммуникации музыка в гораздо большей степени адекватна — и может быть уподоблена теоретически — не языку, а именно молчанию.

Проблематизация временной онтологии музыкальной формы уже радикально корректирует "представление о музыкальном материале как о чисто звуковом явлении".⁵⁵ Данность музыкального звучания, выявляемая как данность временного пространства, есть данность его физической и психической непрерывности. Но коль скоро музыка не только звучит, но и осуществляет себя во времени, то действительной формой музыкального становления оказывается интенциональность самого сознания, артикулирующего конкретные элементы музыкальной непрерывности, зависящей от проективных структур интенциональной креативности и в целом остающейся за порогом антропологически дискурсивной акустики.

По рассуждению М. Аркадьева, «важно обратить внимание на следующее: в сфере нашего внутреннего слуха мы, по крайней мере в принципе, в состоянии воспроизвести всю структуру музыкального произведения. И если нам это удалось, в этом внутрислуховом поле, естественно, уже ничего физически не звучит, т. е. все превращено усилием нашего сознания и памяти в чисто интенциональную "психологическую" форму. Но при этом мы всегда в состоянии отделить то, что может физически звучать, от того, что принципиально не подлежит акустически-звуковому оформлению, оставаясь при этом необходимым и реальным внутренним элементом музыкальной ткани, "подводной" частью того "айсберга", которым является целостная структура

произведения. И фундаментальным феноменом, который мы тогда обнаруживаем, оказывается незвучащая пульсирующая непрерывность музыкального процесса».⁵⁶

В свете сказанного очень показательна эволюция и общетеоретическая рефлексия А. Скрябина, ставившего — как в словесных, так и в собственно музыкальных декларациях — предельное усложнение музыкального языка в прямую зависимость от предельного же упрощения гармоний. Особенно это видно на примере 10 сонаты и прелюдий (опус 74), характеризующихся, с одной стороны, удивительной скоростью гармонического ритма (т. е. последовательностью фундаментальных тонов внутри одного и того же звукового комплекса), а с другой — едва уловимым, как бы "пунктирным" звукодвижением, оставляющим на поверхности звучания минимальное количество непосредственно слышимых звуков. Остальные звуки слушатель по необходимости переводит в воображаемую плоскость, следуя в этом пункте, как считают исследователи скрябинского творчества, принципиальной установке самого композитора.⁵⁷

Подчеркнем, что скорость звукодвижения трансформирует, но не разрушает традиционных структур мелодического уровня, хотя последние предстают в данном случае скорее в аспекте их домысливания, как некие идеальные мнимости (в смысле математического термина П. Флоренского), — таковы, например, знаменитые скрябинские "псевдотрезвучия" с "расщепленной" тер-

цией (фа диез — ля ля диез — до диез). Сам Скрябин, судя по всему, связывал ускорение звукодвижения — отягощающее тональные "количества", к примеру, исходного шестизвучия в восьмитоновый и при этом лишь частично выраженный звукоряд (во Второй прелюдии) — с достижением нового гармонического "качества", предвосхищающего собою неоднократно декларированную композитором "дематериализацию" музыки — некое (не лишенное мистики) энергетическо-экстатическое отождествление бытия и небытия, времени и пространства, момента и вечности.⁵⁸ Существенно заметить, что, если сравнить представления Скрябина о музыкальной "дематериализации" как итоге предельного усложнения и ускорения звукодвижения с физической дематериализацией в плоскости уравнений Г. Лоренца (исчезновение Пространства — Времени — Материи при движении со скоростью света), единственной субстанцией, представимой как Все и Ничто одновременно, остается именно Свет, столь важный в творческой рефлексии композитора ("Прометей", 1909-1910), — энергия, обладающая бесконечной массой и при этом не имеющая объема.⁵⁹

Эстетическая природа света в его внешней ("энергетической") феноменологии столь же "музыкальна", сколь и "молчалива". Коренья, по Скрябину, в музыке, она, по нему же, изначально прорастает любые вменяемые ей "языки" стороннего или "внутриструктурного" описания. Молчание "внутри" музыки в этом смысле лишь

высветляет их онтологическое родство (частные следствия которого — "иноебытие музыки в незвучащих знаковых системах": зрительное восприятие партитуры, применение немой клавиатуры и т. п. Показательно, что даже понятие тона этимологически воспроизводит не "звучащую", а "деятельностную" этимологию (греч. *tonos* от глагола *teino* — натягивать, держать) ⁶⁰).

Известным примером молчания, прямо наделенного статусом музыкального произведения, является вызвавший в свое время скандал в музыкальном мире опус Д. Кейджа "4 минуты 33 секунды" (1952), предполагающий присутствие на сцене пианиста, сидящего за инструментом в течение этого времени и не прикасающегося к клавишам. ⁶¹ Вопреки широкораспространенному мнению, эксперимент Кейджа был, как теперь ясно, не спонтанной причудой склонного к эпатажу композитора, но закономерным шагом отстаиваемой им музыкально-эстетической программы, в которой молчанию отводилась роль единственного гармонического абсолюта, противостоящего тотальной вариативности музыкальной структуры. ⁶²

Другой пример, на этот раз литературный, — отождествление молчания (немоты) и музыки, восходящее, вероятно, к поэтической декларации П. Верлена: "Музыки прежде всего" (в "Искусстве поэзии") и к сборнику "Романсы без слов", находим у О. Мандельштама ("Silentium", 1910):

Да обретут мои уста
Первоначальную немоту,

Как кристаллическую ноту,
Что от рождения чиста!
Останься пеной, Афродита,
И слово в музыку вернись <...> ⁶³

Кажущееся противоречие — звук музыки и его отсутствие в молчании — как в умозрительном, так и практическом опыте снимается на личным противостоянием музыки и молчания конкретному дискурсу и, в частности, их социокультурной взаимообратимостью. Можно ли считать молчанием игнорирующее насвистывание мелодии в ответ на заданный вопрос? В обществоведческой перспективе сравнение молчания с музыкой проясняет любопытное и не сразу очевидное обстоятельство: молчанием в культуре является не то, что лишено звукового выражения, а то, что лишено непосредственного и легко узнаваемого смысла.

Немец в русской культуре именуется немцем, т. е. "немым", не потому, что он физически нем, а потому, что он иноязычен.⁶⁴ (Хотя это может значить и обратное: по одному из фольклорных сюжетов, глупый дьячок откусывает попадье язык, так что попадьа "по-немецки заговорила"⁶⁵.) Презрительное отношение к иноязычию характерно для самых древних обществ. Определенные свидетельства на этот счет находим уже в одном вавилонском тексте 2 тыс. до н. э.⁶⁶ При этом зависимость прав и обязанностей в оценке языковой способности члена общества оказывается двусторонней: если говорящий на другом

языке (и тем самым фактически глухонемой в чуждом ему обществе) предстает изгоем, лишенным идеологически признаваемых черт его равноправной идентификации, то и те, кто почему либо считаются таковыми вне прямой связи с языком, оказываются обязанными соответствовать своему бесправию также и в отношении языка. У Марка Аврелия читаем сказанное о рабах: "Рабом рожден — и бессловесен ты".⁶⁷ Рабы немы либо потому, что не знают общеобязательного языка — и тогда они "варвары", т. е. в буквальном смысле "бормочущие", говорящие не по-гречески и не по-латыни, — либо потому, что лишены социального права голоса.

В народной культуре до определенного возраста "немые" дети, что видно, в частности, по этимологии индоевропейских слов, обозначающих ребенка (в русском: "отрок" — тот, кому (пока) отказано говорить; "юнец", "юный" (в древнерусском "уный") — аналогично латинскому *infantis* (*enfant*, *infant* в романских языках) "неговорящий").⁶⁸ По этимологическому объяснению Варрона (I в. до н. э.): "Говорит человек, когда он впервые произносит осмысленные слова. Вот почему детей до того, как они овладели связной речью, называют неговорящими, но когда они начинают это делать, полагают, что они уже говорят".⁶⁹

Общество приравнивает к молчанию как физически, так и социально "иные" типы коммуникации, невоспринимаемые или "непризнаваемые" языки, руководствуясь при этом не

только и не столько психофизиологическими, сколько именно социологическими, идеологически коннотативными критериями. Пресловутая тема "суесловного молчания" является в этом смысле не только данью идеологической риторике, но (и это — прежде всего) идеологической повседневности. В социальном контексте даже понятная и общедоступная велеречивость может оказаться формой молчания⁷⁰, преодоление которого требует не иного языка, но иного идеологического дискурса — иного "доступа" к тому, что может и должно быть сказано (см. уже в библейском тексте: "Утроба моя! утроба моя! скорблю во глубине сердца моего, волнуется во мне сердце мое, не могу молчать; ибо ты слышишь, душа моя, звук трубы, тревогу брани" (Иеремия, 4: 19)).

Если согласиться с М. Фуко, что "основой рационального поведения в любой форме активной жизни" является "забота о себе"⁷¹, то можно сказать, что обществам, построенным "по принципу духовной рациональности" (а таких обществ, по-видимому, большинство⁷²), свойственен, прежде всего, своего рода коммуникативный гедонизм. Общество заботится о том, чтобы названное могло быть узнанным, "сказанное" — "услышанным" и соответственно понятым.

Между тем, говорим ли мы о принципах или об аппарате индивидуальной ориентации человека в мире, мы прибегаем к социальной оценке, выражая социальное, а значит, и идеологическое понимание как этих принципов, так и этого аппарата. Иной действительности кроме действи-

тельности социальной нам не дано. В этом смысле даже простейшие "приборы" индивидуальной ориентации — слух, зрение, язык, органы обоняния и осязания — при всей своей "отприродности", даны человеку именно социально и идеологически, как нормативный эталон "естественных" возможностей человека.⁷³

Горы книг, написанных по проблемам понимания, визируют (часто вопреки желанию автора) аксиоматику социальной профилированности чувственных способностей. *Quod licet Iovi, non licet bovi*. Понимание, осуществляемое через эти способности, имеет смысл только как социальное понимание. И то знание, которое общество "овеществляет" в пределах этого понимания, так или иначе обладает социальным и идеологическим статусом. В плане "естественного" опознания молчания наиболее элементарной формой его психофизиологического различения предстает глухонмота — явление, заслуживающее, в свете сказанного, не только внимания медика, но также историка культуры и общества.

Факт медицинского интереса к проблемам глухоты и немоты сам по себе является фактом идеологического, социокультурного свойства. Невеселая максима Р. Барта о неразрывном переплетении в языке рабства и власти⁷⁴ выглядит справедливой прежде всего в том отношении, что общество никогда не бывает равнодушно к языку своих сограждан. Судьбы кипплинговского Маугли, киномифического Тарзана или такого исторически реального персонажа, как Каспар Хау-

зер⁷⁵ в этом смысле весьма показательны: очевидно, что власть общества над отдельным человеком есть также и власть общества над его языком и ушами.

Если социальное "опознание" члена общества зависит от того, что он говорит и слышит, то немота и глухота, по меньшей мере, обозначают определенную социальную обособленность неговорящего и неслышащего.

Немота понимается как заслуженное (или незаслуженное) наказание, результат вины или трагической ошибки. Вина Кассандры, воспротивившейся домогательствам Аполлона, была оплачена, по античному мифу, даром предсказания и трагическим непониманием этих предсказаний окружающими — т. е. заявляющей, или даже кричащей о себе социальной немотою.⁷⁶ В фольклоре испытывающий собственную мать Соломон проклинается ею и немеет до тех пор, пока снова не выслуживает "право голоса".⁷⁷ Немотою же, согласно народной легенде, поплатилась за свой проступок крестница Пресвятой Девы, нарушив ее запрет заходить в одну из комнат дома. Дар речи она обретает вновь, лишь пройдя ряд испытаний и выстрадав прощение.⁷⁸

Примечательно, что в древней фольклорной и литературной традиции немота обычно предстает как кара, ниспосылаемая свыше. Функции общества передоверяются в данном случае силам, стоящим "выше" человека — богам, судьбе и т. д., однако симптоматично заинтересованным в этом самом человеке. В терминологии новейшего вре-

мени доверенность такого рода есть, конечно, аналогия "социальной защиты" и "идеологической необходимости" самого общества, корректирующего динамику нормы и патологии, должного и возможного, абсолютного и достаточного и т. п.

Очень интересным в этом смысле представляется описание немоты, содержащееся в одном из хеттских текстов 2 тыс. до н. э. (едва ли не первое упоминание немоты в письменной традиции вообще); текст описывает эволюцию и, в частности, сомнамбулический "дубляж" травматического состояния героя:

"Так говорит Мурсилис, Мое Солнечное Божество, Великий Царь. Я направлялся в старый разрушенный город Кунну. Разразилась гроза. Бог Грома прогремел ужасающе. Я испугался. Слов, что были в моем рту, стало меньше, и слово с трудом выходило из моего рта. Но я не обратил тогда внимание на это свое состояние. Потом пришли и прошли годы. И так случилось, что это мое состояние стало мне сниться. И во сне меня коснулась рука бога, и дар речи от меня ушел. Я обратился к оракулу. Оракул ответил, что это был бог грозы города Мануцци. Тот мне ответил, что божеству надо дать обменного быка, дабы сжечь его в огне, и птиц, дабы сжечь их. Тогда я обратился к оракулу с вопросом по поводу обменного быка. Оракул мне ответил, что его надо привести в назначенное место в стране Куманни в храм божества. Тогда обменного быка украсили. И я, Мое Солнце, положил свою руку на него. И быка повели в страну Куманни. Я же,

Мое Солнце, перед ним склонился. В тот самый день, когда украшали обменного быка я, Мое Солнце, совершил омовение. Перед этим же в предыдущую ночь я, Мое Солнце, избегал женщины. Когда же наутро рано я, Мое Солнце, совершил омовение, после того только я, Мое Солнце, наложил руку на обменного быка.

Когда же обменного быка увели, я, Мое Солнце, после отправления обменного быка семь дней совершал омовения в обрядово чистой воде. В тот же день, когда я наложил руку на обменного быка, тогда же были отправлены прочь все праздничные одежды, которые я в тот день одевал, а вместе со всеми этими одеждami были отправлены прочь пояс, кинжал, и обувь. И их унесли прочь. Также и запряженную колесницу вместе с луком, колчаном и конями они отправили. И их увели прочь. Тот стол, за которым я сидел, когда ел; ту чашу, из которой я пивал; и то ложе, на котором я спал, и тот кувшин из воды, откуда я брал воду для умывания, и всю ту утварь, какую только можно назвать, — все это стало негодным к употреблению: так определил оракул божества. Праздничные одежды, колесницы и кони были взяты прочь по этому слову божества. Те же одежды, в которых я был в тот день, когда Бог грома страшно прогремел и когда разразилась гроза, и ту колесницу, на которой я в тот день стоял, все одежды, и ту запряженную колесницу, все это отправили прочь".⁷⁹

Онемение, постигшее героя этого текста, осмысливается в данном случае провиденциальным

результатом божественного вмешательства, прерывающего жизнь и предполагающего ее ритуальные проводы. Последние заключаются однако в том, что ритуалы, обеспечивающие госмертное сопровождение умершего, оказываются и ритуалами его "рождения", результирующими также и "новый" дар речи. Герой излечивается от онемения, но теряет значимые признаки "прежней" жизни — одежду, предметы обихода и утвари, становясь — через свое ритуальное замещение (в данном случае быком) — социально "иным" и вместе с тем онтологически "тем же самым" членом общества. Исследователи справедливо указывают на параллели к данному тексту в обрядах коронации и инициации, освящающих мотив умирания и возрождения в целом и тему "царского возрождения" в частности.⁸⁰

Для нас здесь существенно, что уже в столь раннем тексте немота служит не только экзистенциальным, но и социальным, идеологическим символом, знаменующим не только индивидуальное, но "общественнозначимое" событие. Интересно, что время немоты отсчитывается в данном случае семью днями очистительных обрядов, являясь в определенном отношении — хронотопом Чистилища и Творения одновременно.

Подчеркнем еще раз: метафизическая кара немотой в социологическом смысле есть не что иное как "социальное решение", а уже в качестве такового она есть и предмет общественного интереса и объект идеологической рефлексии.

Среди примеров общественного наказания немотой наиболее недвусмысленны случаи бук-

вального лишения языка — физического вырезания языка у преступника. Цивилизованным вариантом наказания глухонемой в истории пенитенциарных систем Европы предстает одиночное заключение. Кажется очевидным, что сама по себе изоляция осужденных не связана обязательно именно с такой формой заключения, так что актуальность последней получает свое объяснение лишь с учетом аксиологии психофизических норм коммуникации. Показательно, что исторически и идеологически аксиология эта не неизменна: то же самое одиночное заключение кажется сегодня гораздо более щадящей формой заключения, чем массовая совместная изоляция⁸¹. Однако в любом случае, если изоляция как таковая получает объяснение как репрессивное право власти контролировать членов общества, то одиночное заключение прямо выражает такой аспект этого контроля, как право общества распоряжаться не только телом, но также "слухом" и "голосом" осужденных.⁸²

Связь немоты и глухоты в этом пункте показательна. "Глохни" на языке тюремного жаргона значит "замолчи"⁸³ (ср. диалектное "глухой" в значении "одинокый, такой, которому не с кем слова молвить"⁸⁴). "Глухой" — безнадежный наркоман, вор, обкрадывающий пьяных (и позорящий тем самым воровскую честь), новичок в тюрьме.⁸⁵ "Дать по ушам" — изгнать из воровской среды.⁸⁶ "Заглушить" — лишить сознания, ограбить, иногда — убить, но в любом случае — наказать, понизить в социальном статусе.⁸⁷

Интересно сообщение (идеологически само по себе симптоматичное) о том, что во время второй мировой войны в штрафных батальонах советской армии в условия наказания входил запрет кричать "ура" на поле боя.⁸⁸ В Китае была известна казнь, при которой осужденного убивали грохотом барабанов, т. е. в буквальном смысле глухотою. В Индокитае осужденному на смерть замазывали грязью уши.⁸⁹

Заметим, что дети, утрирующие в общем "взрослые" правила, демонстрируют "наказательную" эффективность глухонемой, отказываясь разговаривать с теми (и слушать тех), кто того, на их взгляд, не заслуживает.

Отношение к глухоте и немоте на протяжении истории менялось. Понятно, что в условиях, где хранение и передача информации осуществлялась устным путем по преимуществу, звучащая речь наделялась особыми и сегодня уже в полной мере, вероятно, труднооцениваемыми полномочиями. Лингвистический, фольклорный, этнографический материал дает представление об этих полномочиях, иллюстрируя, как мы уже отмечали выше, прежде всего животворящую, вещественную функцию произнесенного и услышанного слова. Важную роль в отношении к слову звучащему играло также социальное и идеологическое противостояние устной и письменной речи, которое на протяжении длительного времени в той или иной форме определяло социальную повседневность европейской истории. Для средневековой Европы противостояние устного и пись-

менного выражалось как противостояние народных языков идеологическому официозу латыни. В России аналогичную роль играло противопоставление официальной грамотности, городского письма — деревенской и потому народной устности. Устное слово тем легче связывалось с естественностью своего массового приурочения (и, соответственно, происхождения), чем сложнее пробивалось в массы слово письменное — слово производное и вторичное.

Функционально слух и голос распространяют субъекта коммуникации "вовне" и получают аксиологическую оценку как по объектному, так и по субъектному типу верификации, т. е. отсутствие голоса и слуха связывается, с одной стороны, со статусом объекта, а с другой, со статусом субъекта. В зависимости от конкретных коммуникативных приоритетов глухота может пониматься как невозможность слышать и как нежелание слушать (характерно само различие этих глаголов в языке). То же относится и к немоте. В зависимости от коммуникативного ракурса немота есть то ли невозможность, то ли нежелание говорить. Объективная оценка в данном случае слишком затруднена ее субъективной очевидностью (сложность, как представляется, во многом определяющая социокультурный статус глухонемоты вообще). Психологическая сложность приурочения глухонемоты то ли к "самому" слуху и голосу, то ли к их агенту, сильно проблематизирует "очевидность" коммуникации, дезориенти-

руя как адресата, так и адресанта коммуникативного диалога.

Возможность подобной дезориентации не осталась незамеченной уже в фольклоре, служа материалом для многочисленных рассказов о притворно немых и глухих, вообще о ситуациях, вызванных вольным или невольным смешением коммуникативных причин и аксиологических следствий в отношении слуха и голоса. Замечательной иллюстрацией такого смешения может служить индийская притча "Средство от глухоты" (известная по сборнику Бхаратакадвартимшика — "Тридцать два рассказа о монахах"; XIV-XV вв.):

«В деревне Корантака жил старый глухой монах. Его ученик горевал о глухоте учителя и искал средства его от нее излечить. Раз он пришел за подаванием в дом одного ученого лекаря. А в доме того ученого отец в первый раз посылал в школу восьмилетнего сына. Но хотя отец в гневе на него кричал, сын не двигался с места. Тогда, очень разгневавшись, отец его к столбу крепко привязал и побил. Побитый тотчас говорит: "Батюшка, слышу, слышу". Стоя в дверях, монах услышал это и подумал: "Это — лекарство, как избавиться от глухоты. Так я сделаю с моим учителем." Пришел в келью и так и сделал.

Тогда люди у ученика силой учителя отняли и сказали: "Ах, дурак, скверный ученик, почему дряхлого своего наставника бьешь?"

Тогда он говорит: "Вы — дураки, что вы понимаете? Я лечу моего наставника от глухоты. Почтенные, вам-то какое дело?"

Люди сказали: "Малый, кто же тебе указал это лекарство?" Он сказал: "Я сегодня пришел в дом ученого лекаря, видел, как ученый так сына своего лечил. И тотчас мальчик излечился." Тут люди его хорошенько выбрали. Так разумным не подобает поступать.»⁹⁰

Но вот вопрос: как им следует поступать? Каковы (перефразируя терминологию Н. Хомского) координаты необходимого различения "слуховой способности" и "слуховой активности"? Само по себе желание найти "средство от глухоты" и в том и в другом случае психологически оправдано. Всякая глухота, как и всякая немота, в ситуации доминирования форм слухо-речевой коммуникации не может восприниматься иначе, чем явление особого коммуникативного напряжения, поведенческого конфликта. Психосоциологическая подоплека последнего, может быть, объясняется обстоятельством, которое тонко подметил О. Э. Мандельштам, говоря об отношении к сумасшедшим: "Нет ничего более страшного для человека, чем другой человек, которому нет до него никакого дела. Глубокий смысл имеет культурное притворство, вежливость, с помощью которой мы ежеминутно подчеркиваем интерес друг к другу".⁹¹ В симптоматике аутизма молчание — один из первых признаков патологии (даже если в остальном она и не определяется какими либо очевидными дефицитарными симптомами⁹²).

Рецепция молчания травматична — и в этой травматичности есть своя логика (ср. у того же О. Мандельштама: "Мы напряженного молчанья

не выносим —/Несовершенство душ обидно наконец!"). С психоаналитической точки зрения в данной логике позволительно видеть логику кастрационного комплекса — ощущение недостатка, препятствующей органической самоидентификации.⁹³ Обособленность глухих и немых от "нормальных" членов общества — факт социального общения, и чем в большей степени подобный факт осознается как "интеллектуально сформулированное событие" (говоря словами С. Лангер⁹⁴), тем большее внимание он к себе привлекает. Наличие слуха и голоса связывается с наличием ушей и рта. "На то два уха, чтобы слушать", на то "рот, чтобы говорить". Этиология здесь наглядна и физиологически репрезентативна. К примеру, в мифологических сказаниях маринд-аним первые люди безголосы. Но «Нггиве взял бамбуковый нож, надрезал им те места, где сейчас у людей рот, и сказал: "Теперь вы сможете разговаривать". И тогда люди издали свой первый крик».⁹⁵ Нарушение в подобном соответствии должно было поражать тем сильнее, чем менее наглядно оно подтверждалось. Даже слепота, не говоря уже о других внешних дефектах, объясняется в этом смысле много проще, чем "очевидная" немота при очевидном же наличии рта, а глухота — при наличии ушей. Не удивительно поэтому, что проблемы, возникавшие при объяснении глухоты и немоты, ставились уже не как проблемы очевидного, а, напротив, как проблемы тайного при явном, сокрытого при наглядном.

Психологи отмечают: "Обладающий слухом не противится присутствию глухого рядом с собой, но последнее бессознательно заставляет его чувствовать, что тот не часть его мира".⁹⁶ То же можно сказать о немых. Мы не можем не истолковывать очевидное как некую структурную организацию, там же, где структура непредставима, "наш ум создает ее, видя бабочек в чернильных кляксах и верблюдов в облаках".⁹⁷ Показательно, что народная медицина, знающая огромное количество средств и снадобий от всевозможных болезней, дефекты речи и слуха пользуется по сути лишь одним — магическим — образом. Глухонемой насылается колдунами или демонической нечистью. (По сборнику Л. Н. Майкова, насылающая глухоту Глухая представляется: "Мне есть имя Глухая. Та ложится у человека в головы и уши закладывает, тот человек бывает глух".⁹⁸) Известны заговоры против глухоты и немоты, но почти неизвестны средства, которые, со всеми оговорками, мы могли бы назвать "хирургическими", "терапевтическими", даже "гомеопатическими" (за редкими исключениями). Если глухота и немота рассматриваются как болезни, в любом случае, они врачуются как болезни внутренние, скрытой природы и, по меньшей мере, проблематичной этиологии.⁹⁹

В свете сказанного кажется закономерным, что именно в сфере отолорингальной патологии философы-обществоведы сделали первый шаг навстречу медицине (может быть, лишний раз подтверждая тем самым когда-то высказанное

М. Фуко убеждение в кардинальном родстве медицины и гуманитарного знания¹⁰⁰), встав перед одним, хотя и различным образом формулируемым вопросом: как возможна глухота и немота в системах, волей-неволей, коммуникативного мирообъяснения? И что значит последнее — вне форм слухо-речевого опыта — в мире физиологически (казалось бы, слухом и речью) укорененного смысла?

То ценное, что можно почерпнуть из медицинских наблюдений над глухотой и немотой, в рамках нашей темы касается известной взаимозависимости этих двух форм патологии, не случайно наблюдаемых общим подотделом практической медицины. Помимо собственно физиологических причин, вызывающих глухоту и немоту, широко распространены случаи немоты, явившейся психологическим следствием потери слуха, и глухоты, развившейся в результате нарушения речевых функций.¹⁰¹ Интересна также отмечаемая психологами и психотерапевтами связь глухоты и немоты с истерией,¹⁰² связь, к которой позже нам еще предстоит вернуться.

В структуре социальной коммуникации явления глухоты и немоты зеркальны друг к другу. Коммуникативно глухота "обратна" немоте: то, что "не слышит" (и значит, "не понимает"), противостоит тому, что "не говорит" (и тем самым не может быть понято). (Показательно, например, что исповедь, "при которой больной, лишенный языка, словами отвечать не может", на-

зывалась в русской традиции "глухой".¹⁰³ Травестийное осмысление этой зеркальности находим в различных анекдотах о глухих и немых. "Глухому с немой нечего толковать", по русской поговорке.¹⁰⁴ Ситуация подобной встречи в мире необходимого коммуницирования и коммуникативно "профилированных" детерминат слуха и голоса естественным образом должна расцениваться как глупость и абсурд. Не удивительно, что уже при обращении к лексикологическому материалу, мы сталкиваемся с семантической связью концептов глухоты, немоты, вообще молчания и глупости.

В русском языке "глупость" соотносится с "глухотой" как этимологически,¹⁰⁵ так и фразеологически (например, по поговоркам; "глух да глуп — два увечья").¹⁰⁶ Во французском "вести себя глупо" — *etre etourdi*, т. е. буквально "быть оглушенным".¹⁰⁷ Английское *dumb* ("немой") значит также (особенно в американском варианте) "медленно соображающий" и, в свою очередь, восходит к этимологическим параллелям средневековья: *gotn.dumbs*, *dan. dum*, *G. dumm*, *dumb* — глупый *to dim*, *G. dumm*, *gotn. daubs* — глухой.¹⁰⁸ То же видим во французском.¹⁰⁹ В немецком этимологически сопоставимы *dumpf* ("глуховатый, не ясно слышащий") и *dumm* ("глупый"), *stumm* ("немой") и *stumpf* ("тупой"), также и в переносном значении — "неспособный чувствовать" (*stumpfsinnig*). Аналогичная картина прослеживается и для других языков. В греческом "тупой", "немой" и "глухой" — одно слово (ко-

fos). Готское baups ("немой") по-видимому, соотносимо с ирландским baoth ("глупый").¹¹⁰ Очень вероятна связь праславянского тълсати (русское "молчать") и литовское tulkis ("дурак").¹¹¹ Опосредованное выражение связи глухоты с глупостью находим во фразеологических оборотах (таких, например, как "глухая тетеря", встречающемся уже в античности).¹¹²

Не менее показательное соответствие глупости и глухоты прослеживается в художественной литературе, где глупец тут на ухо, и наоборот. Например у современного поэта:

Я стал немного глуховат,
А значит, малость глуповат.
Ладонь приставлю к уху:
Все "что" да "как", да в шутку "ась"...
Поистрепалась с миром связь —
Все звуки легче пуха.

Лев Друскин¹¹³

Связь глупости и немоты видна по пословицам: "Глупый гонит, а немой бежит", "Глупый кладет, а немой везет" и т. п.¹¹⁴

Взгляд на глухонемых как на неполноценных в умственном развитии членов общества являлся фактически неоспоримым еще в конце XIX века. Еще Т. Рибо исходил из убеждения, что "умственный уровень глухонемых очень низок", а такой авторитет, как М. Миллер, с высот официальной науки приравнивал глухонемых к обезьянам.¹¹⁵ Споры психологов и философов вокруг глухонемоты определялись в данном случае ар-

гументацией, заданной Аристотелем, жестко связывавшей речевую способность человека и процесс самого мышления. Категория "ума", понимаемого в качестве естественного оператора по производству слов и выражаемых ими понятий, оказывалась, согласно подобной логике, понятным образом, лишней для людей, не удостоверяющих наличия у них этих самых — а priori ожидаемых — слов и понятий. (Насколько ожидаемы были последние, яркое представление дают примеры Рибо, иллюстрирующие, на его взгляд, очевидность умственной неполноценности глухонемых: показателем пример о глухонемом, "которого постоянно водили по воскресеньям в церковь к божественной службе и который обнаруживал примерное благочестие", но "видел в этой церемонии одно только повиновение, оказываемое духовенству."¹¹⁶) С медико-психиатрической точки зрения обеднение словарного запаса до сих пор "отражает степень выраженности и характер эпилептического слабоумия".¹¹⁷

Стоит заметить, что в историко-научной ретроспективе отсутствие у глухонемых привычных для исследовательского уха слов и понятий способствовало важному сравнению глухонемых с теми, кому эти слова и понятия были в том или ином отношении тоже неизвестны — с детьми, представителями "примитивных" племен и т. п.¹¹⁸ (впоследствии данное обстоятельство сыграло не последнюю роль в известной "реабилитации" глухонемых).

В целом отношение к глухонемым в обществе определяется не столько фактом их существова-

ния, сколько фактом вменяемого им "иностранца", расцениваемого либо как смягчающее, либо напротив, как идеологически отягчающее обстоятельство их социального положения. Показательно, что если римское право лишает глухонемых части гражданских свобод (причисляя их тем самым к неполноценным иностранцам), то на следующие этому праву законодательства Нового Времени относят глухонемому к разряду смягчающих вину обстоятельств (ставя тем самым определенный знак равенства между глухонемыми и детьми). Так, к примеру, в Бельгии при рассмотрении дел о преступлениях, совершенных глухонемыми, еще в конце XIX века требовалась постановка особого вопроса об их разумении, но и в случае утвердительного его разрешения, глухонемые осужденные приравнивались по степени ответственности к несовершеннолетним. В Германии до начала судебного разбирательства в применении к глухонемым особо оговаривалась степень их вменяемости. В России, при отсутствии специальных указаний на вменяемость глухонемых, фактически применялась та же практика.¹¹⁹ Заметим, что и опека над глухонемыми в России продолжалась дольше, чем обычно (до 21 года вместо 17-ти).¹²⁰

Очень существенно, что отношение к физически глухим и немым распространяется также на тех, кто признается таковыми по своему социальному или идеологическому статусу. В русской культуре это, в частности, немцы — "немые", согласно этимологии слова, и зачастую "глупые",

согласно описывающей их традиции (в первую очередь фольклорной).¹²¹ Этимологически "немые" дети (см. выше) также назывались "глупыми": "причем эта характеристика <...> относилась иногда к подросткам и даже к молодежи".¹²² Только вступление в брак как бы уравнивало их с остальным социумом, наделяя их "умом" и "голосом".¹²³ При этом бессемейный член общины оставался зачастую социально "нем" до седых волос, оставаясь в глазах общины тем, кто так и не вышел из социально "юного" (т. е. "глупого") возраста.¹²⁴

Глухонемой всегда в той или иной степени маргинален, будучи в определенной оппозиции к гомогенному в языковом отношении сообществу. При этом, похоже, чем более однородно общество по языку, тем в более обособленной роли оказываются его глухие и немые представители.

Показательно, что в отечественной традиции — в условиях революционного "многоязычия" 20-х — начала 30-х годов глухонемые члены общества утверждаются идеологией показательно равноправными участниками социального переустройства (издается, в частности, газета "Жизнь глухонемых", позже "Воговцы (ВООГ — всесоюзное общество глухонемых) на социалистической стройке"). Со сменой идеологической "горизонтали" "вертикалью" — по мере административной и языковой унификации общества — положение глухонемых снова меняется: газеты закрываются, создаются специальные учреждения, фактически изолирующие глухонемых от

становящегося все более "иностраным" для них общества. Идеология "русифицируется", и социальная ущербность глухонемых обосновывается все более "языковедческими" соображениями. Достаточно напомнить, что отдавший известную дань "языковедческой" рефлексии И. В. Сталин просто отказывает глухонемым в каком-либо языке и, соответственно, способности к полноценному мышлению, что в идеологическом контексте эпохи оборачивалось практически директивным руководством к действию по отношению к глухонемым.¹²⁵

В обществе, построенном на силе, всякое знание выступает как знание силы, поэтому оно само, по необходимости, узаконивается как сила. Неудивительно поэтому, что знание, как бы мы не хотели утверждать обратное, в обществе является прежде всего прерогативой власти. Знание властно если не по существу, то по функции: регламентированное обществом — прежде всего через образование — знание является маркированным доступом к власти.¹²⁶ Это своего рода фильтр, или, точнее, система фильтров, отсеивающих посвященных во власть от непосвященных в нее. В древних обществах подобное положение дел просматривается грубее и зримее, чем сегодня, но суть ситуации остается неизменной. Платон, предлагавший поставить во главе государства философа, выразил так или иначе наличную ситуацию: власть, будучи властью, наделена преимущественным правом знания.¹²⁷ Русское слово "знать", как кажется, отражает и эту сто-

рону дела: знать знают постольку, поскольку она сама "знает".¹²⁸ Уставная формула ответа старшему по званию в русской армии "Не могу знать" в этом смысле не упрощает, но лишь подчеркивает местоположение и роль знания в обществе, подразумевая, заметим, не столько "качество" знания, сколько количество тех, кто "знать может".¹²⁹

Возможность понимать и знать есть прежде всего идеологическая способность. Из античной традиции известен замечательный рассказ о коринфском тиране Периандре (конца VII—нач. VI века), отправившем посла к милетскому тирану Фрасибулу за советом о наилучшем способе править городом. По сообщению Геродота, Фрасибул "отправился с прибывшим от Периандра глашатаем за город и привел его на ниву. Проходя вместе с ним по полю, Фрасибул снова и снова переспрашивал о причине прибытия его из Коринфа. При этом тиран, видя возвышающиеся над другими колосья, все время обрывал их. Обрывая же колосья, он выбрасывал их, пока не уничтожил таким образом самую красивую и густую часть нивы. Так вот, проведя глашатая через поле и не дав никакого ответа, тиран отпустил его. По возвращении же глашатая в Коринф Периандр полюбопытствовал узнать ответ Фрасибула. А глашатай объявил, что не привез никакого ответа и удивляется, как это Периандр мог послать его за ответом к такому безумному человеку, который опустошает собственную землю. Затем он рассказал, что видел у Фрасибула.

Периандр же понял поступок Фрасибула, сообщив, что тот ему советует умертвить выдающихся граждан. Тогда-то тиран начал проявлять величайшую жестокость к своим гражданам".¹³⁰ Периандр — тиран и "мудрец на троне" (античность причисляла его к семи мудрейшим мужам Греции): то, как он понимает молчание Фрасибула, лучше всего объясняется тем, что он хочет услышать. Существенно, однако, что молчание в данном случае выгодно как Периандру, так и Фрасибулу, за видимостью ответа освобождающего себя от акциональной ответственности за слова. Знание даруется социально, но именно потому, что идеологические критерии общества не остаются постоянными, дарованное "знание" никогда не есть только выигрышная, а "незнание" только проигрышная социальная позиция. В условиях идеологической ответственности "знающего", демонстрация "незнания" может означать и известного рода свободу — выход из сферы идеологического надзора, освобождение от обязанностей и ожиданий, властно налагаемых обществом и государством на человека. Молчание, выступающее в роли поведенческой альтернативы, позволяющей молчащему поддерживать социальное (прежде всего — интеллектуальное) реноме — идея, отсылающая к библейской дидактике (Иов, 13: 5; Притчи, 17: 28: "И глупец, когда молчит, может показаться мудрым, и заставляющий уста свои — благоразумным") и античным текстам (напр., у Публилия Сира (I в. до н. э.): "Молчание для глупца — замена мудро-

сти", "Мудрее отказать на просьбу молча").¹³¹ Глухонмота в этом смысле может выглядеть еще более верным способом защитить если и не мудрость ее владельца, то самого этого владельца от "мудрости" окружающих. Ограничиваясь литературными примерами, напомним о такой вполне символической с этой точки зрения фигуре, как герой знаменитой повести Кена Кизи "Полет над гнездом кукушки" индеец Бромден, симулирующий глухонмоту и защищающий тем самым свое право быть тем, кем он себя мыслит. По иному, но в этом же ряду стоит Елизавета Смердякова в "Братьях Карамазовых", Молчалин в "Горе от ума" и многие, многие другие. Дети, играющие в "молчанку", данную ситуацию выражают предельно: проигрывает тот, кто заговорит первым. Интересно, что среди свадебных примет есть и такая — заговоривший первым после венца (жених или невеста) будет в семье младшим.¹³²

О преимуществах молчания говорится всерьез и в шутку. В фольклорных анекдотах симулирующий немоту герой выигрывает судебное дело, другой, притворившись глухонемым, поступает на службу к врачу, ревниво оберегающему свои знания, и выведывает его тайны.¹³³ В этом же смысле могут быть понятны сказки о косноязычии, оказывающемся подчас также выигрышнее удобопонятной речи: на расспросы прихожан о Боге даются, к примеру, нарочито невразумительные — и выгодные отвечающему — ответы. Осторожный герой другой сказки отделяется

от судьи тем, что отвечает на вопросы последнего ни о чем не говорящими околичностями.¹³⁴ (По немецкой поговорке, уклониться таким образом от ответа — "молчать на всех языках": *In allen Sprachen schweigen*¹³⁵.) Сама по себе подмена голоса и слуха молчанием, а знания незнанием остается фактом повседневности, реально осуществляемой поведенческой стратегией. Многочисленные примеры рефлексивно целенаправленного осуществления последней демонстрирует церковная и околоцерковная традиция. Так, в практике монашества и отшельничества мы сталкиваемся с одним из наиболее ярких и исторически масштабных случаев, когда молчание предстает не только темой риторики, но и методики социального поведения.

Ты иди себе, молча, к какой хочешь вечерне.
Где душа твоя просит, там молись. <...>

И никто не узнает, о чем молчанье <...>

А Блок

Глава третья

МОЛЧАНИЕ В ЦЕРКОВНОЙ И РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Сознательное обоснование преимуществ молчания в христианской традиции восходит к святоотеческой литературе и в целом связано с зарождением монашества. О сложном и полном драматизма выборе между богопослушанием в миру и идеалом отшельничества читаем в жизнеописании св. Григория Богослова (середина IV века). Вдохновляясь богоугодным пустынноничеством Илии (3 Кн. Царств, 17: 5-6; 19: 4-9) и Иоанна Крестителя (Мтф., 3: 4; Марк, 1: 4), юный Григорий мечтает об отшельничестве, "чтоб неоскверненному беседовать с Богом и чистому озаряться лучами Духа, без всякой примеси дольного и омраченного, без всяких преград для Божественного света".¹ От принятия этого решения Григория удерживает забота о родителях, ответственность

пастырского служения, а также интерес к Библии, заставляющий согласиться, что "любовь к Божественным книгам и свет Духа, почерпаемый при углублении в Божие Слово, — <...> не дело пустыни и безмолвия".² К началу V века апология молчания во всяком случае кажется уже не новой и неслучайной темой богословской рефлексии, о чем можно судить по аргументации Марка Подвижника (или Марка Пустынника) — авторитетного автора ряда духовно наставительных и полемических сочинений, одного из первых отцов-пустынников восточной церкви. Развивая догматическое учение о грехе и спасении, свободе и благодати, Марк отстаивает естественную самообусловленность человеческой свободы, равно открытой греху и добродетели. Самовластие человека, выбирающего между грехом и добродетелью, заключается в осознании данной свободы и вместе с тем в осознании ее границ: грех преодолевается в свободе нравственного выбора, однако к совершенству подлинной свободы человек приближается, когда осознает, что единственное совершенство — есть совершенство Христа и его подвига. Действительное освобождение заключается, тем самым, лишь в мыслимости его предосуществления — в практике молитвенной обращенности ко Христу, в практике целенаправленного "упования", подвижнического "ведения" и "памяти" о Боге. Эффективность этой практики определяется очищением и собранностью ума. Христианину "не только надлежит "затворять чувства" и не развлекаться

внешними впечатлениями, но не следует припомирать с чрезмерным вниманием и прежних грехов или поползновений, чтобы не загрязнять своего воображения".³ Говоря иначе, обращенность ко Христу тем эффективнее, чем сознательней определенность глухонемоты к внешнему опыту мира, не стоящему в глазах молящегося ни его "слуха", ни "голоса", — при этом определенность, обнадеживающая преодолением даже состоявшегося греха (см. в этой связи получающую объяснение пословицу: "Глух и нем — греха не вем"⁴). Умонастроение, проповедуемое и защищаемое Марком Подвижником, при всех его собственно конфессиональных нюансах в целом достаточно хорошо характеризует апологетику богоугодного "укрощения" слуха и голоса. Схожие рассуждения находим у Аввы Исайи, Нила Синайского, Евагрия, Макария Египетского, Исаака Сирина. Последний, в частности, учит: "Блажен, кто удалился от мира и от тьмы его, и внимает себе одному".⁵ Кратчайший путь в молитвенное уединение — безмолвие и глухота к окружающему миру. "Безмолвие умерщвляет внешние чувства и воскрешает внутренние движения".⁶

В иноческих уставах преп. Пахомия, св. Василия, преп. Иоанна Кассиана, преп. Венедикта (Бенедикта) молчание — или по крайней мере немногословие — утверждается уже как правило и иноческая обязанность. Так, в изложении Феофана Затворника, согласно монастырскому

уставу Пахомия, "иноки должны так себя держать, чтобы руки работали, а ум занят был Божественным, по указанию Слова Божия. Это норма их жизни. Беседа между собою разрешалась только для припоминания того, что слышали в поучении от старших <...> Кроме этого разрешенного собеседования, хранилось молчание; и так как в этом собеседовании проходило очень немного времени, то можно сказать, что иноки по уставу всегда должны были молчать. Не только в Церкви и в трапезе должно было молчать, но и идя туда и обратно; не только за домашнюю работу, но и за работою вне монастыря, и в пути туда и обратно; также во время мытья белья, замешивания муки и сажания хлебов, — всегда и всюду должно было молчать, и если требовалось что, давать о том знать знаками. Чтобы не раздражать говорливости, запрещено было передавать братиям какие-либо вести и новости. Так, ходившие к родным или еще куда отлучавшиеся, плававшие куда-либо по реке, работавшие на стороне, не должны были внутри монастыря рассказывать ни о чем, что видели и слышали и что делали сами; строго также было наблюдаемо, чтобы никто не переносил слов из дома в дом, из монастыря в монастырь, из монастыря в поле, и из поля в монастырь. Такое молчание, храня неразвлеченным внимание, сосредоточивало его на едином на потребу, и давало простор невозмутимо вести внутреннее богомыслие и извлекать из обсуждаемых мест Писания всевозможное назидание. Молчание делало то,

что всякий и среди многолюдного братства был будто один".⁷ По уставу Венедикта, "по причине преимущественного достоинства молчания, даже совершенным ученикам редко должно быть даваемо позволение говорить и при том о предметах святых, добрых и назидательных, ибо написано: от многословия не избежиши греха (Прит. 10, 19) и еще: исцеление языка — древо жизни (Прит. 15, 4).⁸ Вторя своим предшественникам, Иоани Кассиан наставляет инока: "По слову Псалмопевца: азъ же яко глух не слышах, и яко нем, не отверзай уст своих (Пс. 37, 14), будь и ты будто глухой, немой и слепой, чтобы кроме того, кто по достоинству будет избран тобою для подражания, ты ни на кого не смотрел, и что бы ты ни увидел в других не совсем назидательное для тебя, так себя имей, будто не видел того, как не видит слепой; дабы увлекшись авторитетом или видностью тех, кои действующими покажутся тебе, ты не низшел к худшему, что и сам осуждал. Если услышишь слова неповиновения, упорства, осуждения, или такие, коими допускается нечто иначе, нежели как тебе предано, не соблазняйся тем, не увлекайся таким примером к подражанию, но пропусти все это без внимания, будто ничего не слышал, как глухой. Если тебя, или другого кого, будет кто злословить, или другим каким образом обижать, — будь неподвижен и не противотвечай ничего, будто немой, поя в сердце следующий стих Псалмопевца: рехъ, сохраню пути моя, ежени согрешати ми языком моим; положих устом моим хранило, внегда вос-

тати грешному предо мною. Онемех и смирихся и умолчах (Пс. 38, 2.3)".⁹

Грех многословия отягощен греховностью слова вообще, в преимуществе своем — случайного, праздного и потому непотребного Господу. Характерные рассуждения на этот счет содержатся в уставе св. Василия: слово "праздное есть всякое слово, которое не клонится к предположенной о Господе потребе. И опасность подобного слова такова, что если сказанное и хорошо, но не направленно к созиданию веры, сказавший оное не приводит себя в безопасность добротой слова, но тем самым, что сказанное не к созиданию клонилось, оскорбляет Духа Божия. Ибо ясно научил сему Апостол, сказав: всяко слово гнило да не исходит из уст ваших: но точию еже есть благо к созданию веры, да даст благодать слышавшим (Еф. 4, 29), и еще присовокупив: и не оскорбляйте Духа Святого Божия, Им же знаменаетесь (Еф. 4, 30). Нужно ли говорить, какое зло оскорбить духа Святого и Божия?"¹⁰

Замечательно, что достоинства немногословия, а в его предельном выражении и молчания, могли обосновываться не только догматическими, вроде вышеприведенных, но и, в дополнение к ним, грамматологическими аргументами. Так, по рассуждению Петра Дамиана, коль скоро грамматика предполагает склонение слова "Бог" как в единственном, так и во множественном числе, то, соответственно, ею предполагается и идея не об одном Боге, а о многих, — идея языческая и

очевидно еретическая.¹¹ Буквальное следование грамматике ведет к ереси и потому требует пересмотра. Дамиану в этом пункте вторит и Григорий Великий: "Недостойно слова небесного откровения подчинять правилам Доната (т. е. правилам нормативной грамматики — К. Б.)".¹²

Другой нюанс, не занимающий, может быть, особо важного места в богословской защите молчания, но все же не оставленный ею в стороне, касается психофизики звукоизвлечения и восприятия речи. По наставлению св. Василия, обращенному к инокам: "Неполезное слово и безвременное рассеяние себя беседою с другими да будут запрещены. <...> Шептания же, собеседования на ухо, знаки, подаваемые манованиями, — все это да будет изгнано; потому что шептание заставляет подозревать в злословии, а знаки чрез поманивание служат доказательством брату, что скрывают от него какой-нибудь худой умысел. Все же это бывает началом ненависти и подозрения. Когда же необходим будет взаимный о чем-либо разговор, тогда меру голоса должна определить самая потребность, и с тем кто близко, надобно разговаривать тихим голосом, а говоря с тем, кто вдали, надобно возвысить голос. Но чтобы советуемый кому, или дающий о чем приказание употреблял голос громкий и грозный — сего, как оскорбительного, да не бывает в обществе".¹³ Акцент в данном случае делается на психологической стороне восприятия, в частности, восприятия звука (замечательно при этом, что и очень тихая речь и

очень громкая равно расценивается Василием как непотребная): фонология — а также жестикуляция — лишь отягощают собою и без того слишком грузный багаж "лишней" семантики произносимого. Всякого рода фонетические и акциональные "дополнения" к слову тем более пагубны, поскольку, будучи физиологическими по существу, они и расцениваются по существу своему чувством, а не разумом, внося в логику сказанного эмоционально противоречащее ему "действие". Выразительную на этот счет картину находим у Иоанна Кассиана, живописующего нам полную "физиологического драматизма" сцену монастырского моления: "Итак когда сходятся они для совершения указанных пред сим богослужений <...>, такое всеми наблюдается молчание, что несмотря на то, что собирается в одно место бесчисленное множество братий, думается, будто кроме того, кто, вставши, отпевает по средине псалом, нет там ни одного человека, — и особенно, когда совершается молитва. В это время не выбрасывается слюна, не брызжит харканье, не перекликается кашель, не выводится сонливая зевота с растянутыми щеками и разинутым ртом, не испускаются никакие стоны и вздохи на помеху предстоящим, не слышится ни чей голос, кроме голоса священника, когда он заканчивает молитву; и разве иногда того, который по избытку душевных движений, нечувствительно исторгшись из сердца, проскальзает сквозь затворы уст, — когда, т. е., возгорится непомерный и неудержимый огонь духа, и воспламенен-

ная душа, не будучи в силах удерживать того в себе, вынуждена бывает испустить то из внутренних клетей груди необычным некоторым стечением. Того, кто во время умной молитвы (между псалмами) станет молиться громко, или испустит из уст своих что-нибудь из того, что указано пред сим, и особенно кто увлечется зевотой, они почитают учинившим двоякий грех: во первых, погрешает он против собственной молитвы тем, что приносит ее Богу с небрежением; во вторых, погрешает против ближнего тем, что своим невежественным шумом прерывает чувство того, кто без этого углубленнее мог бы помолиться Богу. Почему они предписывают скорее кончать молитву, чтобы, если долго будем с ней медлить, напор слюны или мокрот не вынудил нас прервать доброе течение молитвы."¹⁴ Произносимое — и, как видим по Кассиану, даже произносимое — слово слишком отягощено его физиологической репрезентацией, слишком телесно, а тем самым, по аналогии с телесной нечистотою, слишком нечисто в своей телесной избыточности. Так что в дополнение к грамматологическим тонкостям, не только "логика" слова, но и его "телесная" атрибутика предстает мало соответствующей божественной чистоте молитвенного целомудрия.

Следует подчеркнуть, наконец, что помимо собственно "теоретических", вынашивавшихся в монастырской тиши доводов в пользу молчания, убеждение если не в преимуществах последнего,

то, по крайней мере, в том, что слово — рискованно, а сказанное — опасно, подкреплялось соображениями вполне прагматического толка. В миру, в условиях церковного прихода, священник имел дело по преимуществу с людьми неискушенными в ученом филологизировании. Чересчур мудреные экзегезы не только препятствовали общению с прихожанами, но могли вызывать реакцию, обратную ожидаемой, — провоцируя саму паству к идеологически рискованной герменевтике. Понятно, почему христианская традиция полна призывов к простоте языка. Риторические изыски не приветствуются и осуждаются как затемняющие сущность самого вероучения. "Слова о том, что Спаситель выбрал себе учеников среди рыбаков и пастухов, а не раторов и философов, переходят из одного сочинения в другое", выражают, по мнению А. Я. Гуревича, "существенную установку латинских писателей на протяжении длительного периода истории европейской культуры".¹⁵ Кажется парадоксальным, что как на Западе, так и на Востоке призывы к языковому опрощению соседствовали с разработкой весьма сложных и труднодоступных для основной массы населения проблем богословия. Соседство это, при кажущемся противоречии, получает, однако, свое объяснение, если учитывать "общеметодическую" доминанту как первой, так и второй тенденции — изначальную установку на комментарий, на то, чтобы в первую очередь подтвердить право внимающего божественному слову — роль слушателя, читателя, и лишь затем толкователя и дидактика.¹⁶

Кажется очевидным, что в структуре самой коммуникации между прихожанином и пастырем, человеком и Богом психологически необходимым и идеологически достаточным условием оказывается не речь, а именно слушание. Но всякий процесс слушания является прежде всего актом молчания — отказом от собственного слова ради слова, произносимого другим, в данном случае, слова, адресованного человеку Богом. Будучи спроецированной на человека, в антропоцентрически коммуникативном плане, сама изначальность божественного слова, онтическая заданность "первокоммуникации" — "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог." (Захария, 2;13) "да молчит вся земля Оно было вначале у Бога" (Иоанн, 1: 1-2), — отводит человеку роль не того, кто говорит, а того, кто должен слушать и, пока он слушает, молчать: "Да молчит всякая плоть пред лицом Господа пред лицом Его" (Аввакум, 2; 20).

Новый Завет проецирует ту же схему на Христа и внимающих ему апостолов (показательно, что в исламе, в параллель к роли Али при Мухаммаде, "главный" апостол Христа Петр (Бутрус) определяется не иначе как "самит", т. е. "молчащий", а сам Христос (Ису) как "натик" — "говорящий"¹⁷).

Молчание толкуется не только как условие конфессионального послушания (показательно, кстати, этимология самого этого слова — "послушник", "послух", по Фасмеру, объясняемого греч. *martus* "свидетель", "тот, кто слышал"¹⁸), но

и как некая мета, свидетельствующая о богоизбранности молчащего. По тексту Исайи, Господь призывает глухих и слепых: "Слушайте, глухие, и смотрите, слепые, чтобы видеть. Кто так слеп, как раб Мой, и глух, как вестник Мой, Мною посланный?" (Исайя, 42: 18-19).

Литературным примером развития этой темы может служить образ безъязыкого пророка в пушкинском стихотворении ("Пророк"). М. Волошин берет указанные библейские строки в качестве одного из эпиграфов к стихотворению "Демоны глухонемые" (1919), развивая в свою очередь известный тютчевский образ (из стихотворения "Ночное небо так угрюмо") молчаливых исполнителей божественной воли:

Они проходят по земле,
Слепые и глухонемые,
И чертят знаки огневые
В распахивающейся мгле.

Собою бездны озаряя,
Они не видят ничего,
Они творят, не постигая,
Предначертанья своего
Сквозь дымный сумрак преисподней
Они кидают вещей луч...
Их судьбы — это лик господний,
Во мраке явленный из туч!

Любопытен автокомментарий М. Волошина к этому стихотворению (в письме к А. М. Петровой): "Ведь демон, Вы знаете, не непременно

бес, это среднее между Богом и человеком: в этом смысле ангелы — демоны и олимпийские боги — тоже демоны. В земной манифестации демон может быть как человеком, так и явлением. И в той и в другой форме глухонемота является неизбежным признаком посланничества, как Вы видите по эпиграфу из Исаяи. Они ведь только уста, через которые вещает святой дух".¹⁹

Возвращаясь к сказанному выше, подчеркнем еще раз: не человек творит слово, но божественное слово творит человека. Так что вопрошая или ответствуя, христианин в любом случае лишь вторит слову, состоявшемуся прежде в пространстве предшествующего ответу молчания. В контексте богословия и религиозных исканий данное обстоятельство остается предметом актуальной рефлексии до сих пор. Как старые, так и современные теологи не устают напоминать, что "общение человека с Богом основано на общении Бога с человеком, а не наоборот".²⁰ В структуре данного общения сверхзадачей человека является не то, как сказать, а то, как услышать. Что касается теологии, то выступая в роли посредницы в передаче божественного слова, ее задача сводится к созданию таких условий, чтобы возможность адекватного слышания предreshалась отсутствием препятствующих этому слышанию помех.

В плане языка — и в русле традиции текста — обеспечение данной возможности может быть выражено по меньшей мере двояким образом. С

одной стороны, акцент может делаться на логической стороне содержания — на устранении грамматических, лексических, семантических и иных диссонансов, препятствующих идеалу представимо адекватного слову текста. С другой — на психологической подоплеке языкового выражения, на преодолении текстовых неувязок за счет семантического разведения формальных структур выражения и предполагаемого за ними содержания.

В истории русской церкви первая тенденция в значительной степени характеризует теологические стратегии старообрядчества, объясняя, в частности, ту совершенно особую роль, которую старообрядцы отводят текстологически буквальному толкованию Писания. (Так, например, никоновские справщики "последовательно изменяют во 2-м лице единственного числа — при обращении к Богу — аористную форму бысть на был еси с тем, чтобы избавиться от омонимии форм 2 и 3 лица".²¹⁾ Казалось бы, совершенно иное, однако, в этом — грамματοлогическом — пункте вполне схожее отношение к слову встречается и в практике сектантов, также предпочитающих нормативным правильностям грамматики — "правильность" конфессиональной логики. Наиболее радикальны на этом пути, вероятно, баптисты-пятидесятники, прямо отказывающиеся в соответствии нормативного языка людей действительному языку божественного присутствия. Молящийся жертвует грамматически связной речью, предпочитая ей грамматически несвязную,

лексически невразумительную глоссолалию — непонятную профану, но логичную перед лицом Господа.²² Любопытно, что при всем различии между старообрядцами и пятидесятниками методологические посылки тех и других совпадают: если речевое выражение должно и может быть скорректировано, то раз найденная форма (непосредственно грамматическая у старообрядцев) или способ таких корректив (лингвологический у пятидесятников) поддерживаются затем в качестве неизменных. Для тех и других содержание предполагает релевантно адекватное выражение, поэтому задача — найти и закрепить это выражение, хотя бы и вопреки нормативной грамматике, тем более, что и сама эта грамматика, искушая спорами, мало подходит для выражения догмата: см., например, в книге протопопа Аввакума уже известный нам библейский парафраз: "Не ищите риторики и философии да красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите. Понеже ритор и философ не может быть христианин".²³ Парадоксом в данном случае является то, что, обращаясь достаточно вольно с грамматическими нормами, те и другие, несмотря на это, остаются безусловными "формалистами", допускающими — хотя бы теоретически — некое идеальное соответствие формы и содержания.

Другим путем "преодоления" грамматики в богословии предстает тенденция, кардинально противоположная вышеприведенной и заключающаяся в обосновании изначальной нерелевантности содержания и любой выражающей его

формы. В соответствии с этим мнением, дух ка-
нона изначально не может быть выражен бук-
вально, поскольку любой буквализм так или ина-
че условен. Стоит заметить, что обоснование
этой условности может предполагать как аподик-
тическое отрицание грамматики вообще, так и,
напротив, изощренную специализацию в ее пра-
вилах. О последнем, в частности, как и о харак-
тере богословских споров между "формалиста-
ми" и противниками буквализма в понимании
религиозных текстов в целом, дает представле-
ние полемика никонианина Симеона Полоцкого
и старообрядческого протопопа Лазаря. Лазарь
упрекает никониан в логическом, как ему кажет-
ся, противоречии текста: "Христос воскрес не
кто же не верует", видя в нем "великий соблазн:
ибо вси веруем". В ответ Симеон указывает Ла-
зарю на синонимичность и, в этом смысле, грам-
матическую условность самого этого выражения:
"Никто же не верует тождо знаменует еже всяк
верует" (при этом грамматический педантизм
Лазаря Симеон объясняет незнанием именно
грамматики: "Иди прежде научися грамматичес-
товати").²⁴ В контексте таких и подобных им
споров молчание могло служить позитивным ар-
гументом как для первых, так и для вторых. С
одной стороны, молчание табуировало уже ска-
занное и предотвращало его профанацию, с дру-
гой, коль скоро сами средства фиксации интер-
претировались как в той или иной степени ус-
ловные, молчание — в ряду этих средств — ока-
зывалось, по меньшей мере, одним из наиболее

"экономных". Отсутствие звукового или письменного выражения не отменяло стоящего за ним содержания, если последнее за этим выражением (условным или нет) утверждалось как его определяющее. Акцент на поведенческой реализации христианских предписаний заставлял относиться к молчанию в виду акциональных характеристик: будучи или не будучи выражением текста, оно так или иначе выражало оцениваемое каноном поведение.²⁵ Не удивительно, что при всех различиях "вольного" или "невольного" молчания, сознательного отказа от говорения и, например, физической невозможности говорить, в целом, в церковной практике молчание расценивалось прежде всего поведенчески и лишь затем "текстуально" (так: "Скудоумный высказывает презрение к ближнему своему; но разумный человек молчит" (Притчи, 11: 12)).

Отношение к "невольно" молчащим членам общества — немым и глухонемым — со стороны церкви видно из практики исповедования. В России по ходу истории практика исповедования глухонемых менялась, однако в главном она оставалась неизменной. Существовали нормативные документы, определяющие допуск глухонемых к причастию. Согласно русским требникам XVI — первой половины XVII века (содержащим специальные статьи на этот счет: "Разрешение немому человеку и глухому", "Чин како исповедовати глухого или немого, не умеющего о себе отвецати" и др.)²⁶, священник допускал глухонемого прихожанина к причастию на основании

его прихода в церковь и готовности к покаянию. Компромисс между литургической догматикой (пред-полагавшей обычно предшествующую причастию исповедь) и приходской практикой объясняется в данном случае не только прагматическими соображениями (сохранение целостности церковной общины), но и логикой христианского канона, утверждающего именно деятельностные и поведенческие приоритеты вероисповедования. Митрополит Фотий (первая половина XV века) наставляет псковских священников: "А что ми, сынове, пишите, что который человек нем родится, дати ли ему святое причастие: ино, сынове, познав его житие и како будет было прихождение его к церкви божией, ино разъсудив и святое причастие дати."²⁷ Со второй половины XVII века практика исповедывания глухонемых отчасти реформируется. От немых прихожан на исповеди священник мог требовать теперь в дополнение к их приходу еще и мимики, подтверждающей их сознательную готовность к покаянию. Вполне возможно, что требование это диктовалось исторически изменившимся отношением к языку, воспринимавшемуся теперь в перспективе различных способов передачи информации²⁸, но само по себе оно едва ли меняло главное: церковное отношение к глухонемым определяется не тем, что они "говорят", а тем, как поступают. Что касается "теоретических" выгод молчаливого покаяния, то, в соответствии с исходной этимологией молитвы (*meld(h) — "молиться, совершая жертву"²⁹, покаяние предстает в этом смысле еще

и тем жертвоприношением, что кающийся жертвует звуком слова ради мысли слова, и значит, дела молитвы.

В традициях мистического богословия, в первую очередь — в теории и практике исихазма, молчание — одна из главных добродетелей, способствующих очищению души. Условие, без которого невозможно истинное покаяние. Понятно, что коль скоро таковое есть прежде всего поведенческая стратегия, молчание вполне очевидный аргумент ее наличия. Интроспективная рецепция данной аргументации может осознаваться как движение к Богу до "саморастворения" себя в нем, самозабвенное сопричастие делу Бога в его всеприсутствии и промысле. Исихасты "градуируют" подобное движение как путь от слова внешнего к слову внутреннему, далее к умному безмолвию, от "просительной молитвы" к бессловесному осознанию "зова" молитвы (через столетия после исихастов, у П. Флоренского читаем на этот счет прямо исихиастическое: "Зов как таковой устанавливает онтологическое соприкосновение, а духовная направленность этого зова — любовь или ненависть — дает соприкосновению тот или иной смысл"³⁰), и наконец, к превозможению "сферы психического", когда молчащий ум обретает подлинность "покоя" (греч. *esuhia*), состояние бессловесного "удивления", "изумления", "восхищения".³¹

Восхождение к Богу в умозрении мистически "обратного" к слову "движения" в своих гносеологических посланках уводит к неоплатоникам,

гностикам раннего христианства, или даже к еще более древним временам — к мистериям древнегреческой античности и культам Рима.³² Теологически канонизированная традиция связывает образ подобного восхождения с Дионисием Ареопагитом — апостольским учеником, упоминаемым в Евангелиях (Деяния, 17; 34). В приписываемом Дионисию трактате "О таинственном богословии непостижимости и неизреченности существа Божия" читаем: "По мере восхождения к запредельным вершинам, речь моя становится немногословной, дабы по достижении конца пути обрести полнейшую бессловесность, всецело растворившись в безмолвии".³³ Сыгравший исключительную роль в утверждении традиций исихазма в славянском мире св. Григорий Синаит так описывает практику умного моления: "Тихо и без смятения надо взывать к Господу, чтобы глас не расстроил внимания ума и не пресек молитвы, пока ум не навикнет деланию сему и приав силу от Духа, станет крепко молиться сам в себе. Тогда не будет нужды произносить молитву устно, да и невозможно, — потому что достигший сего довольствуется вполне умным деланием молитвы и не имеет желаний отставать от ней".³⁴ Много столетий спустя русский апологет исихазма преосв. Феофан Затворник резюмирует эту рефлексию: "На пути к живому Богообщению стоит неминуемо безмолвие, если не всегда как известный образ подвижнического жития, то всегда как состояние, в коем внутри собранный и углубленный дух, огнем Духа Боже-

ственного, возводится к серафимской чистоте и пламенению к Богу и в Боге."³⁵

Если очищение души, способствующее означенному восхождению, состоит в преодолении чувственных соблазнов, то, вообще говоря, любой естественный дефект, препятствующий чувственному восприятию, — не бедствие, а благо. Молчание в этом смысле является лишь частным вариантом искомой дефективности, — того, что, подчеркивая внешнюю недостаточность, обнадеживает внутренними преимуществами. Носителями такого рода преимуществ предстают легендарные молчаливники христианской традиции: святые Иоанн, Петр, Исихий Иерусалимский, пресвитер Стефан, "новый столпник" Лука, из русских — затворники Киево-Печерского монастыря, святые Афанасий, Онуфрий, Федор. Богоугодность немоты иллюстрируется опытом святого Христофора, бывшего, по свидетельству некоторых источников (в частности, рукописям Новгородской Софийской библиотеки³⁶), немым от рождения. В католической церкви, также знающей своих "теоретиков" и героев немой аскезы, обет молчания практиковался цистерцианцами и траппистами. Вопрос о молитвенном молчании — мысленно творимой и бессловесно осуществляемой молитве — полемически обсуждался католическими богословами в связи с ересью квиетизма, широко распространившегося в Западной Европе в середине и конце XVII века, учения, полагавшего основой конфессионального избрничества абсолютность пассивного богопри-

ятия. Как и у предшествующих мистиков, самозабвенное обнаружение себя в Боге утверждалось квиетистами в терминах иллюзионизма — результатом бессловесного созерцания и сверхчувственного озарения, при котором молчанию отводилась роль первого шага от внешнего и чувственного к внутреннему и духовному, от материи слова к трансцендентализму света (*lumen gloria*).³⁷

Утверждение догматики византийского, а затем русского исихазма сопровождалось постоянными церковными и общественными конфликтами. Существенной причиной этой конфликтности представляется то, что исихазм (как и "квиетизм" в Западной церкви) подытоживал собою не столько теоретические силлогизмы богословской экзегетики, сколько живой опыт активного богосискательства, открытого парадоксам и тем самым наиболее острым проблемам вероисповедательного канона. В теоретическом плане исихазм предстает поэтому в целом скорее эмоциональным, чем идеологически взвешенным умонастроением, будучи, с одной стороны и весьма привлекательным в силу своей эмоциональной непосредственности, а с другой, — и более уязвимым в аспекте своего логико-апологетического обоснования. Яркой иллюстрацией споров, которые велись вокруг исихазма в византийской церкви, могут служить сочинения Григория Паламы (1296–1359), прежде всего полемические "Триады в защиту священнобезмолвствующих".

Григорий писал свои Триады (т. е. книги, состоящие из трех разделов — по числу разбираемых в них положений оппонента) в ответ на обвинение исихастов Варлаамом Калабрийским в еретическом отождествлении Бога и исходящих от него энергий, созерцаемых исихастами. Основной спор на страницах сочинения Григория ведется соответственно вокруг проблем познаваемости и непознаваемости Божественной сущности, а также тварности и нетварности божественных энергий, Фаворского света. О молчании как таковом Григорий прямо не пишет: это уже как бы та формальная "база" исихазма, о которой — за авторитетностью ее прошлого — говорить не приходится. Тем, однако, интереснее, что основательность этого фундамента вовсе не бесспорна для оппонента Григория. Более того, само боговидение исихастов — утверждающее в светоносности созерцаемого Божества Его самого — Варлаам приписывает именно поведенческой практике исихастов, особым приемам, сопровождающим и усиливающим последствия молчаливой аскезы, — технике специально сдерживаемого дыхания, "внутреннего зрения" и бесконечно повторяемой про себя молитвы (что весьма напоминает, стоит заметить, аналогичную практику мистиков-суфиев³⁸), показательно, по крайней мере, что само по себе молчание исихастов могло вызывать такого рода подозрения. Утверждение о Божественном присутствии "воочию" в этом смысле вполне могло быть списано за счет некоего психофизиологического допущения, оцени-

ваемого либо крайне отрицательно (что и делает Варлаам), либо положительно, как наличное доказательство простоты реального богодостижения. Если предельно спрофанировать данный допуск, получается, что уже не молчание "напрашивается" на Бога, а Бог — на молчание. Показательно, что Григорий, упреждая возможную (и не заставившую себя ждать) критику, пользуется аргументом, который, при всей своей универсальности, поддерживает по сути те же профанные подозрения: "Всякое слово борется со словом, — говорит он в начале Тριάд ученику,ставляя его полагаться на дело и опыт, — то есть, значит, и с ним тоже борется другое слово, и невозможно изобрести слова, побеждающего окончательно и не знающего поражения, что последователи эллионов и те, кого они считают мудрецами, доказали, постоянно опровергая друг друга более сильными на взгляд словесными доказательствами и постоянно друг другом опровергаемые."³⁹ Развивая высказанную посылку, Григорий делает из нее вывод уже от лица всех исихастов: "Поэтому мы не мешали бы обучаться внешней науке желающим из тех, кто не избрал монашеской жизни, но всю жизнь заниматься ею не советуем никому, а ожидать от нее каких-либо точных познаний о божественных предметах и вовсе запрещаем, потому что от нее нельзя научиться ничему надежному о Боге."⁴⁰ В России разногласие между сторонниками византийского аскетизма, возрождавшими безмолвие исихастов, и проповедниками догматически "громогласного"

служения церкви привело к значительному конфессиональному конфликту XVI века между "осифлянами" и "заволжцами". "Заволжцы", последователи преподобного Нила Сорского, исповедовали нравственное служение церкви на путях подвижнического отшельничества, молчаливого невмешательства в мирские дела. "Осифляне", сторонники Иосифа Волоцкого, стояли на позиции активного "религиозно-земского" общежития.⁴¹ В истории русского, в целом государственного охранительного, православия возобладало иосифлянство. Г. В. Флоровский, подводя итоги этому роковому, на его взгляд, противоборству в истории русской культуры, пишет: "В духовном обиходе среднего москвитянина второй половины века уже нет места для созерцательного делания."⁴² Несомненно однако, что традиции заволжских подвижников исихазма продолжали жить и после того, как официальная догматика московского православия отвратилась от греческого наследия. Кочующее по духовным стихам превознесение отшельнической аскезы говорит об этом со всей очевидностью. После смерти, поется в одном из них, "только душе пособит, только ей поможет тайная милослина, ночные земные поклоны."⁴³ Здесь же среди наиболее популярных стихов находим стих о молодом Иоасафе-царевиче, оставляющем блага родного дома ради праведного пустынночества. Пустыня, куда удаляется Иоасаф подражать Христу, поначалу не принимает его, испытывая силу его веры и духа. В подтверждение этой силы герой

зарекается:

Я не дам своим вочам
От себя далече зрити,
Я не дам своим ушам
От себя далече слышать,⁴⁴

тиражируя все те же стереотипы богоугодного (но при этом, повторимся, в реальных исторических условиях России неприветствуемого церковными властями) отшельничества.

Немало молчалников известно среди юродивых, самым своим поведением демонстративно напоминавших о маргинальных стратегиях христианского опыта — опыта, отличного от общепринятого и нормативно предписываемого церковью и государством. В поведении юродивого молчание изначально способ провокации. Если отношение к "безобразиям" юродивого обнаруживает греховность человеческой природы и истинную богоугодность, то молчание способствует этому выявлению как одна из мер провокационного контроля окружающих. Один из первых примеров подобной провокации в истории христианства — легендарный образ Исихасты, безмолвной инокини Тавеннисийского монастыря. Многочисленные редакции жития Исихасты (восходящие к Палладию и Ефрему Сирию, т. е. уже к IV веку) рассказывают, как сносящая оскорбления других монахинь, "безумная" прижималка, отказывающаяся говорить и всячески сопротивляющаяся какому-либо общению с ней, оказывается (по слову возвестившего об этом

уста́ми праведника ангела) святой, чья святость, конечно, выглядит тем более поучительной, что обнаруживается она не где-нибудь, а в стенах монастыря по контрасту с гордыней и суесловием других инокинь.⁴⁵ "Вызывающе" молчаливы в агиографии юродства Василий Новый (сер. X в.), Исаакий Печерский (ум. в 1090 г.), Кирилл Филеот (ум. в 1110 г.), Савва Новый (конец XIII в.).⁴⁶ Знаменитый Василий Блаженный (конец XV в.) соблюдал молчаливый подвиг, руководствуясь словами Соломона Премудрого: "Много говорить — не миновать греха" (Притчи, 10,19), "Кто хранит уста свои, тот бережет душу свою, а кто широко открывает уста — тому беда" (13: 3). Согласно житию Василия, он "в мире живой безмолвствовал, яко в пустыни, в народе пребывая, яко в кающихся обители."⁴⁷ Интересно, что довольно часто юродивыми становились иноземцы, "немцы", — немые если не в буквальном, то в переносном значении, а также монахи и монахини, для которых юродство было одной из ступеней подвижнической "лестницы", зачастую включавшей в себя подвиг пустынничества.⁴⁸

Надо думать, чем более негативную реакцию со стороны церковных иерархов вызывало безмолвное отшельничество (как это произошло, например, на о. Валааме, где отшельничество молчальников было упразднено в приказном порядке), тем более определенные коннотации с ним связывались. Опальные идеалы Нила Сорского, а среди них и проповедь молчания, невольно обретали характерный оттенок религиоз-

ного диссидентства, свободы от принудительности государственно-церковного официоза. Симптоматично, что тот же Г. В. Флоровский, мало кому симпатизирующий в своей замечательной книге о "Путиях русского богословия", но делающий исключение для Нила Сорского, тем не менее вынужден был признать, что заволжское движение «было не только преодолением мирских пристрастий и "миролюбия", но и некоторым забвением о мире, не только в его суете, но и в его нужде и болезнях. Это было не только отречение, но и отрицание».⁴⁹

Для ригориста церковника опасности такого отречения-отрицания определяются прежде всего соблазном конфессиональной свободы, таящейся в апологии отшельнического, вообще мистического опыта. Признавая за пустынником теологическую правоту, должно признать и ее невольную посылку, заключающуюся в признании действительности — и действенности — непосредственного контакта человека и Бога. Посредническая роль самой церкви, таким образом, очевидно проблематизируется. Между тем нельзя забывать, что именно посредничество является идеей, в той или иной мере определяющей догматику любой церкви, если под последней понимается и конкретный аппарат общественной системы. Административная институционализация церкви предполагает по меньшей мере, что человек обращается к Богу внутри данного церковного пространства, в пределах литургически означенной "топографии" (конкретного здания, писанного

канона, освященной хронологии и т. д.). Замечательно, что литургическая практика православия и католицизма, формализующая идею посредничества в исключительной степени, практически не оставляет места для слова, сказанного не во всеуслышание, не верифицируемого в произносимой формуле конкретно приуроченной молитвы. Моление должно быть не просто охвачено словом догмата, но и быть распознанным, "услышанным" в этом слове внутри церкви. Показательно, что В. В. Розанов, высоко ценивший именно эту сторону православной обрядности и потративший немало красноречия на восполнение литургических упущений (например, по поводу отсутствия специальной молитвы для рожениц), сетовал на то, что на практике "почему-то лучшие молитвы наших богослужений священником произносятся молча, их народ не слышит и не знает".⁵⁰

Что касается православной церкви, Розанов едва ли был прав, но замечательно, что слова эти вполне можно отнести к литургике протестантизма, где, казалось бы, принципиальная ориентация на слово экзегета одно из существенных мест в актуализирующем его церковном церемониале закрепляет именно за молчаливой, безмолвной молитвой (*stilles Gebet*).⁵¹ Выражая одну из наиболее интимных сторон протестантского богослужения, молчаливая молитва, молитва про себя, в виду конфессиональной апологии личного опыта богообщения кажется вполне естественной, — но естественность эта становится подозри-

тельной, если рассматривать ее под углом православной или католической, в этом пункте — равно "посреднической" догматики.

Демонстративное отрицание догматики посредничества (например, в сектантской среде духовного христианства) ведет к еще большему произволу молитвословия. Молящийся волен в выборе способа молитвенного обращения к Богу. По одной из хлыстовских легенд, к примеру, основатель хлыстовщины выбрасывает все книги в воду. Для спасения книг так же не нужно, как и соответствующих этим книгам церковных обрядов: нужна одна "книга" — сам Дух святой, которому вполне достаточно непосредственного (и в этом качестве, конечно, почему бы даже и не молчаливого) присутствия верующих.⁵²

В западной традиции подобное присутствие более чем обычно для среды радикального протестантизма, в особенности для квакеров. Единственное богослужение квакеров — воскресные собрания в молитвенных домах — часто проходит в полном молчании, которое в данном случае символизирует и абсолютность подчиненного Господу слуха, и ответственность перед любым словом, так или иначе напоминающем о своем божественном "прототипе".⁵³

С казуистической точки зрения аргументация в пользу молчания дополняется еще и тем доводом, что любая формализация сказанного манифестирует не только само это сказанное, но и его формальную же принадлежность — конкретной церкви, языку, быту и т. д. Всякая речь ут-

верждает себя как чья-то, молчание же, хотя и не избывает вовсе молитвенной принадлежности, если не по сути, то по форме более соответствует богоугодной нестяжательности допускающего его вероучения. Не удивительно, что в миссионерской практике возможность молчаливой молитвы в силу этих причин также может выглядеть более привлекательной, чем необходимость иноязычного экспериментирования "во весь голос". В наши дни эффективность молитвенного сомолчания в целенаправленных стратегиях конфессиональной солидарности утверждается миссионерскими конгрегациями Малых братьев Иисуса (осн. в 1933 г.) и Малых сестер Святого Сердца Иисуса (осн. в 1939 г.), видящими свою задачу в евангелизации наиболее ущемленных в социальном отношении слоев населения. Примером, вдохновляющим адептов молчаливого проповедничества, в данном случае является фигура знаменитого подвижника, "апостола Сахары" — Шарля де Фуко (1858 — 1916), посветившего свою жизнь христианизации арабов Палестины. Суть миссионерской деятельности своих последователей Фуко полагал в том, что, "перенося престол и дарохранительницу в гущу неверующих народов, они освящают этих людей, не произнося при этом ни слова, как Иисус тридцать лет бессловесно освящал мир из Назарета. <...> Да, мы не подвигаемся прямо в прославлении Бога, в трудах Господа нашего, в спасении душ через проповедь Евангелия; но мы достигаем этого весьма эффективно, проповедуя людям присутствие Иисуса в Евхаристии, Иисуса, принесенного в Свя-

той Жертве, а также богословские добродетели, любовь Христова Сердца, стараясь всеми силами воплощать это в жизни. Мы не получили призыва от Бога к служению словом, поэтому мы благословляем и проповедуем молчанием."⁵⁴ В миру "духовно обделенных, самых искалеченных, самых слепых, неверующих народов из стран миссионерской деятельности; не ведающих о Благой Вести; не имеющих ни дарохранительницы, ни священника; самых отверженных душ, самых больных, воистину заблудших овец", по Фуко, необходимо простое присутствие тех, кто своим молчаливым служением, примерами добродетели и молитвы свидетельствует о Христе и Промысле Божьем.⁵⁵

Считается, что мистическое богословие пустынников-исихастов, вообще адептов того или иного "мистического" безмолвия реализует себя как "внутреннее видение", ведущее к осознанию всеобъемлющего и теоретически труднодифференцируемого единства, в котором, с одной стороны, мир оказывается вне субъекта, а с другой — внутри него же (ср. у Ф. И. Тютчева: "Все во мне и я во всем"). Мистицизм подобного типа исследователи определяют как интровертивный (по Е. Стейсу), нуминозный (по У. Уэйнрайту), теистический (по Р. Зенеру) и т. д., в зависимости от того, насколько "объективно" и "объектно" это слияние для опустошающего себя в немоте и зрении сознания, воспринимает ли оно в объекте моления себя как объекту равное ("монистиче-

ский" опыт) или полного отождествления адреса и адресата не происходит ("дуалистический" опыт); наконец, кто именно (номинально) призван заполнить опустошенное сознание: бог, брахман, атман, будда, кто-то, или что-то другое.⁵⁶ Принципиальная проблема классификации мистического опыта состоит тем самым в том, насколько адекватно описание мистического опыта его догматическому приурочению. Но здесь мы и сталкиваемся с той сложностью, что само это описание определяется не столько опытом, сколько правилами его канонической интерпретации. Иными словами, интерпретация мистического переживания не только заведомо условна, но, кроме того, она выступает как регенеративная к самому этому переживанию. Будучи невыразим по существу, в интерпретации (при этом предлагается различать автоинтерпретацию и гетероинтерпретацию (по Н. Смарту), доктринально-ретроспективную рефлексивно-синхронную перспективно-инкорпорированную и "сырую", "профанную" (по П. Муру) интерпретации), мистический опыт — есть некое чистое событие, способное получить и тем самым "перевернуть" на себя неопределенное количество нуминозных, а в результате и конфессиональных признаков.⁵⁷ Монотеистические традиции оказываются в этом смысле достаточно последовательными, отводя мистицизму так или иначе лиминальную роль в утверждении собственной догматики.⁵⁸ Понятно, что если мистическая немота и может каким-то образом вытекать из догматики слова, то сама

немота во всяком случае этой догматики не утверждает.

В плоскости историко-культурной компаративистики небезосновательность догматического остережения мистической немоты хорошо иллюстрируется как прямо еретическими учениями, такую немоту исповедующими, так и достаточно распространенным мнением о некоем онтологическом родстве мистицизма вообще, одинаковом в православии и синтоизме, католицизме и буддизме, протестантизме и иудаизме, суфизме и современном сектантстве.⁵⁹ Очевидно однако, что если это так, то мистическое молчание в пространстве одного догмата оказывается ересью в пространстве другого. Молчание католиков-бенедиктинцев будет еретичным по отношению к молчанию мусульман-суфиев, а немотствование буддистов к немотствованию Мейстера Экхарта (вопреки всему тому общему, что находил у них, например, Д. Судзуки). В России молчание монахов-отшельников, вероятно, не равно молчанию знахарей, руководствующихся силами колдовства, чародейства или мистически толкуемой экстрасенсорики.⁶⁰ В отрыве от догматики слова и не имея алиби конфессии, молчание проваливается в собственное многообразие, грозя или искушая прорасти тем, что в словесной парадигматике догматического повторения легко оказывается сродни не своему, а "чужому". Интерпретация мистического опыта в различных конфессиях ясно показывает, что самих типов этого опыта никак не меньше, чем предполагаемых им интер-

претаций.⁶¹ То же самое можно сказать и о молчании. В структуре различных типов и форм мистицизма молчание в лучшем случае оправдывается компромиссностью выражаемой им рецепции мистического опыта как опыта несказанного, невыразимого и т. п. Вместе с тем, далеко не всякий мистицизм предполагает молчание в качестве поведенческого стереотипа, этот опыт закрепляющего. Характерно, например, что несмотря на возможность сопоставления христианского и исламского мистицизма, поведенческая роль молчания в контексте христианства выглядит неизмеримо большей, чем в суфизме⁶² (хотя и в нем мы находим примеры рефлексии, казалось бы, предполагающей ту же апологию молчания: см., например, стихи суфийского поэта Мирза Галиба:

Тайна единения не переносит слов,
Буквы истины не выразимы в речи ⁶³).

Оценка молчания — результат различных аксиологических парадигм, в одних случаях принимающих, а в других отторгающих молчание в качестве логически ожидаемого (на взгляд извне) следствия из однотипных посылок. На практике, изнутри актуализирующего эти послышки миропереживания, последние так или иначе “переводятся” на язык верифицирующих их смыслов: смыслов культуры, общества, конфессии, быта и т. д. Что касается собственно мистического опыта, попытки разработать доктринальный инструмент различения “действительно мистического”

и немистического известны в католицизме.⁶⁴ Вопрос, интересующий нас, заключается в том, насколько осуществим подобный перевод по отношению к молчанию.

В контексте социальной — хотя бы и метафизической — коммуникации отсутствие человеческого голоса естественно приравнивается к голосам человеческого отсутствия: к голосам зверей, птиц, трав и т. д. Так, практика русских новогодних гаданий включала в себя истолкование различного рода звуков земли, печных труб, амбарных замков (разных на разных "языковых территориях" — у церкви, у проруби, на перекрестках дорог, у могильных крестов и т. п.).⁶⁵ При выборе места для жилья в Малороссии хозяин прислушивался к звукам предполагаемого места проживания: плач, собачий лай свидетельствовали о дурном месте; песня, ржание лошади, мычание коровы — о хорошем.⁶⁶ Каким бы ни был подобный "перевод", его специфика во многом аналогична специфике любого перевода, определяясь факторами как собственно языкового (лексического, грамматического, синтаксического), так и контекстуально привходящего характера — поведенческими, социальными, психологическими обстоятельствами. Существенно однако, что упор в данном случае делается именно на последних.

Сложности, возникающие при неоднозначности — даже одноязычного — истолкования реальности (примеры таковых хорошо иллюстрируются уже сказками, герои которых, называю-

щие одни и те же предметы по-разному, не понимают друг друга, и попадают впросак в ситуациях, требующих не столько языкового, сколько адекватного социокультурного перевода⁶⁷⁾, снимаются знанием самой реальности. Именно так, вероятно, следует понимать "переводческие способности" христианских святых, а также соперничающих с ними лекарей и чародеев фольклорной традиции в истолковании языков зверей, птиц, рыб, цветов, — языков, тождественных для профана просто молчанию.⁶⁸⁾ (Можно заметить при этом, что в традициях романтического (в том числе и религиозного) экологизма апология природы и возможность взаимопонимания между людьми и животными часто свидетельствует о гораздо более радикальных мировоззренческих стратегиях, нежели гуманное сочувствие к "бессловесной твари". Естественность такого взаимопонимания нетрадиционна в рамках антропоцентризма, разводящего душу и тело, страсть и инстинкт, но понятна в контексте представлений, объединяющих человека и природу миром иной, но равно определяющей их действительности.⁶⁹⁾

Элементарный перевод молчания на язык актуального контекста есть прежде всего установление самого этого контекста (аналогичным образом в акустике сила звука высчитывается по формуле: $E = 2\pi^2\rho W\alpha^2N^2$, в которой ρ — есть плотность среды, W — скорость распространения звука, α — амплитуда колебаний, N — число колебаний в 1 секунду⁷⁰⁾, так что сила звука предстает результатом, обусловленным объективным наличи-

ем генеративных к данной силе помех). Молчание реализует себя в утверждении "помех", заглушающих человеческий голос. Довлея этому голосу, бытие полного звука (а тем самым и молчания) оплотняется его собственным инобытием. Кажется симптоматичным, что там, где тема начал и концов проблематизируется в том или ином соотношении со словом, молчание наделяется как "ничтойностным", онтологически "минусовым" содержанием, так и прямо противоположным ему статусом некоей онтологической чреватости, силы и экзистенциальной целокупности.

Если мир связан со словом, то начало мира логично связать с молчанием. Так, по рассуждению неоплатоника Прокла (V в.): "Логосу должно предшествовать молчание, в котором он укоренен"⁷¹. "Прорастая" словом, сущее — *ab ovo* — определяется (в общем — в пределах дилеммы "курицы и яйца") молчанием как своей первопричиной. Не случайно, что религиозно-мистические концепции, с одной стороны, отстаивают как будто изначальность Божественного слова, а с другой, знают об идее негативного развоплощения Бога в том же самом слове, так что живой Бог может символизироваться уже не как Слово, а как предстоящее ему Молчание.⁷²

Среди предшественников и "попутчиков" христианства подобную символику молчания находим, в частности, у гностиков. В спиритуалистической систематике космогенеза абсолютное Молчание (*Sige*) означает абсолютную всепотенциальность, всесозидающую в своей самодоста-

точности силу, или неограниченное и при этом абсолютно устойчивое в себе Божество. Процесс миротворения означает как бы постоянное "проговаривание" Богомолчания, самообъективацию Бога в иерархическом различии Ума, Мысли, Голоса, Имени и т. д. Замечательно, что человек — будучи одним из "производных" в данной иерархии — может мыслить этот процесс только условно и ограничительно. Необусловленное ничем извне, абсолютное Первоначало не допускает о себе и какого-либо внешнего помышления, избегая любого определения и любого наименования, оставаясь вечно "умалчиваемым" в устах человека.⁷³

Если творение есть божественный акт, то начало творения неизбежно редуцирует к абсолютному единству божественного образа и "дословесного" хронотопа. Спустя столетия после гностиков об онтическом предстоянии слову Бога — "Бога в молчании" — скажет Мейстер Экхарт (ок. 1260 — ок. 1327), один из наиболее влиятельных авторов в истории западноевропейского мистицизма и "предпротестантизма": «Только там, где нет ни "теперь", ни "иногда"», где угасают все лики и различия, "в глубоком молчании произносит Бог Свое Слово"⁷⁴. Бог предстоит человеку имманентно как опережающее и сорождающее слово чувство. Креативное "пространство" этого чувства полагается Экхартом "в самом чистом, в самом нежном, что есть в душе, в самом благородном, в основе и в сущности души. Там — глубокое молчание, ибо туда не проника-

ет ни одна тварь или образ; ни одно действие или познание не достигает там души и никакого образа не ведает она там, и не знает ни о себе, ни о другой твари. <...> Только здесь покой и обитель для того рождения, для того, чтобы Бог Отец изрек здесь свое Слово, ибо эта обитель по природе своей доступна только божественной сущности без всякого посредника".⁷⁵ Позже идея молчащего Бога займет немаловажное место в мистике Томаса Мюнцера (ок. 1490—1525), Себастьяна Франка (1499—1542), Якоба Бёме (1575—1624). При всех различиях между ними, всеприсутствие Бога, согласно их учениям, раскрывает себя в бесконечном овеществлении "внутреннего" слова, в замене молчания "внешним" словом. Самоосуществление Бога необходимо выражается в его самопротивостоянии, различении виртуального "ничто" и актуального "нечто". Бог лишен основы (по Бёме, Бог — Ungrund), поскольку он сам есть основание всего сущего. Между тем осуществление сущего не может быть ничем иным, кроме как процессом фундирующего это сущее богопроизволения. Но коль скоро воля Бога необходимо "выходит из себя в различность", то познание бога — и познание Бога Богом — есть познание его саморазличения и самораскрытия в мире. Такое самораскрытие Бога дано человеку как саморазличающее себя слово, или, говоря современным языком, как языковое сознание, разотождествляющее мир (и отождествляющее, в свою очередь, самого человека с Богом). Несмотря на известную противоречивость

своего учения, в данном пункте Бёме вполне последователен: "Истечение единой воли Божией чрез слово привело себя в различность, которая, по вожделении единицы открыть саму себя, вышла из единства во множественность". Понятно поэтому, что весь "видимый мир с тварями своими есть не что иное, как истекшее слово, введенное себя в свойства, из коих произошла особенная воля, из особенной же воли тварная жизнь, вступившая в начале сего мира в способность к тварному началу".⁷⁶

Закономерным, если и не осознаваемым до конца, следствием тех же умозаключений предстает отождествление божественного молчания и божественной очевидности. Богоустановление мира явлено глазам избранных. Откровение не нуждается в словах (М. Фуко, вслед за М. Бланшо, будет развивать ту же рефлексию в приложении к живописи: видеть — это не говорить⁷⁷). В ветхозаветном контексте мысль эта отчасти отсылает к библейской книге пророка Даниила: к словам, таинственно возникающим на стене перед пирующим Валтасаром, как немое, но зримое предначертание его гибели (Даниил, 5: 4-21). В том же смысле может быть понято молчание Христа перед Пилатом и Иродом Антипой (Иоанн: 18; 38; Лука: 9-10) — молчание достаточно красноречивое, чтобы быть понятным для тех, кому очевидны истинность и чудо самого Христа.⁷⁸ В поэтическом шедевре Х. Н. Бялика, в поэме "Заводь" (1905), отталкивающегося в данном

случае как от библейского текста, так и от пушкинского стихотворения "Пророк", в противопоставление к последнему поэт следует за зримостью божественного мироустроения, воочию утверждающего себя на языке божественного молчания:

Есть Божий, внятный нам язык —
Язык молчанья. Всякий лик
Земной и горней красоты
В нем есть, и все цветут цветы;
Но соткан он из эха снов,
И нет ни звука в нем, ни слов.
На нем миры творящий дух
Непостижимо грезит вслух;
И в нем, поэт, своей мечты
Истолкованье ловишь ты.
Глашатай знамений святых,
Он вечно развивает, тих,
Свой свиток огненных словес,
Являя духу свет небес
И снег вершин, и сумрак недр,
И злато нив, и мощный кедр,
Лет горлиц белых и орла,
И стройные людей тела,
И тайну ясную очей,
И по волнам игру лучей,
И ярость бешенных стихий,
Когда огня всклумится змий
Иль хляби вод идут на брег,
И звездочки падучей бег,
И солнца низкого пожар,
И вещий мед закатных чар... 79

В виду вагнеровско-ницшеанской "смерти богов" мысль о молчании Бога начинает пониматься иначе. В компромиссном варианте богоборчества, противопоставляющем Бога и Христа, ветхозаветный Бог молчит на призывы людей и Спасителя (см., например поэтическую резиньяцию на эту тему в "Оливковой горе" А. де Виньи и в "Доме пастыря"), поэтому человеку тоже остается отвечать на немолту Бога молчанием. Парадоксальная дидактика "атеистического сектанства", пантеистически примиряющего библейскую мифологию с "просвещенным" агностицизмом, доводит ту же мысль до логического предела (если не сказать, абсурда). Сектанты-афеяне, к примеру, "доказывают, что вера была необходима в прошлом, когда люди получили прямое откровение о Боге. Но с тех пор, как Бог скрывает себя от людей, следует принять его молчание и "не преследовать Бога своей верой".⁸⁰

Определение пограничности звука/молчания и того, что ему противостоит, есть не что иное как различение действительности в самой этой действительности, определение в ином своего и своего в ином. Именно поэтому мистик-"переводчик" имеет дело прежде всего с самой реальностью (реальностью Бога, мира, себя, другого) и лишь затем с относящимися к этой реальности языками. Среди иллюстраций сказанного показателна антропософская дидактика Р. Штейнера, несмотря на всю свою специфичность оказывающаяся в этом пункте вполне типичным при-

мером мистического перевода целого на языки дублируемых и синтезируемых в молчании частностей. Согласно Штейнеру, «необходимо различать звуки, производимые так называемым безжизненным телом (падающим предметом, колоколом или музыкальным инструментом) и те, которые издают живые существа (животные или человек). Слыша звук колокола, мы воспринимаем его тон и соединенное с ним приятное чувство; слыша крик животного, мы, кроме того, можем воспринять и откровение внутреннего переживания животного — его радости или страдания. На этого рода звуках ученик и должен остановить все свое внимание. Он должен стремиться, чтобы звук открыл ему нечто, что лежит вне его собственной души, и он должен погрузиться в это чужое, слить свое собственное чувство с страданием или с радостью, которые передадутся ему через звук. Он должен избавиться от личного восприятия звука в смысле приятности или неприятности, благоприятного впечатления или неблагоприятного; только то должно достигать его души, что испытывает само живое существо, издающее звук. Делающий подобные упражнения по определенному плану и обдуманно может усвоить способность сливаться, так сказать, с существом, издающим звук. <...> Он должен приучиться слушать так, чтобы свое собственное внутреннее содержание молчало <...> Когда он научиться слушать, не критикуя даже и тогда, когда выслушиваемое мнение принадлежит к числу самых "превратных", с его точки зрения,

тогда он постепенно приобретает драгоценную способность сливаться с сутью другого человека, совершенно в нее входить и слышать через слова самую душу другого. При продолжительных упражнениях звук делается истинным средством для верного понимания души. Но при этом необходимо самое строгое самовоспитание, которое, в свою очередь, приведет человека к высокой цели. Когда описанные упражнения сочетаются с упражнениями по восприятию звуков в природе, в душе развивается новое чувство внутреннего слуха. Душа уже способна воспринимать сообщения из духовного мира, которые не могут быть выражены внешними звуками, доступными для физического уха. И тогда пробуждается восприятие "внутреннего слова".⁸¹

Перевод молчания осуществляется не по объекту, а по субъекту действия, инкорпорируемого в обнаруживаемую этим переводом целостность действительного. Рассуждения Штейнера пристрастно дополняет Андрей Белый, "переводящий" молчание самого основателя антропософии на язык привычного символистского пуантилизма, оправдываемого недостаточностью любого языкового откровения и любой наличной субъективности: «внимали жестам, знакам, и многому уже вовсе невесомому; в интенсификации личного внимания коллективом "внимателей" почти виделось слышимое, как аура; в ауре тишины, сотканной из аур молчаливо внимающих, окрылялось внимание каждого; и ему-то гласило, его будило, ему ставило предметы внимания — ок-

рыляющее молчание доктора <...> учились внимать за словом гласящему звуку молчания в докторе, взывающему к тому, чтобы мы дотягивались до этого звука сквозь субъекцию имажинации: здесь звучали следы инспиративного отпечатка.

Общее внимание о сумме проведенных с другими часов здесь, на этих уроках, как воспоминание о "Голосе Безмолвия", о том, что подымается неким Голосом, отвечающим не тебе, сидящему на стуле рядом с таким-то, в таком-то городе, в таком-то доме, — не тебе сидящему "здесь", а тебе стоящему в глубине, взрытой итогом всех твоих медитаций, являющим уровень суммы узнанного за весь период; в этом смысле каждый "Э. С." ("эзотерический час" Штейнера — К. Б.) был не только экзаменом себя самого, ибо неуспешность медитации, или загрязненность бытом жизни, стояла досадным и стыдным облаком: между тобой и Штейнером; сумма узнанного здесь оживала, становилась организмом, у которого складываются для принятия ответа уже не на вопрос дневного сознания, а на вопрос подгладов в полуосознанное ночное сознание, которое лишь иногда оживает между сном и бодрствованием; не к тебе, сидящему на стуле, а к тебе, может быть с неделю назад нечто увидевшему в минуту, когда астральное тело ... уже выходило; ты — полуспал, но что-то, как подсмотр, как вопрос, — и тебе есть; и вот — Голос, подымающийся из безмолвия: Голос Ответа.»⁸²

Мистик слышит неслышимое или говорит, не говоря. Существенно, однако, что в любом случае у него есть с кем (или — с чем) говорить и есть то, что слышать (или видеть). В пространстве этого онтического "е с т ь" молчание искушает не словом даже, а избыточностью своего собственного осуществления — реальностью "всегда другого", "всего" действительного.

Есть свойства — существа без воплощенья,
С двойною жизнью: видимый их лик —
В той сущности двоякой, чей родник —
Свет в веществе, предмет и отраженье.
Двойное есть *Молчанье* в наших днях,
Душа и тело — берега и море.
Одно живет в заброшенных местах,
Вчера травой поросших; в ясном взоре,
Глубоком как прозрачная вода,
Оно хранит печаль воспоминанья,
Среди рыданий найденное знанье;
Его название: "Больше никогда".
Не бойся воплощенного *Молчанья*,
Ни для кого не скрыто в нем вреда.
Но если ты с его столкнешься тенью
(Эльф безымянный, что живет всегда
Там, где людского не было следа),
Тогда молись, ты обречен мученью!

Э. А. По, "Молчание" (Пер. К. Бальмонта)

Глава четвертая

ОБРАЗ. МЕТАФОРА. МИФ МОЛЧАНИЕ В ФОЛЬКЛОРНО- ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Геродот сообщает нам о социолингвистическом эксперименте египетского царя Псамметиха, обрекшего двух новорожденных младенцев на принудительное немотствование с тем, чтобы узнать, какое слово они скажут первым.¹ Этот же эксперимент позднее повторит Фридрих II Гогенштауфен, пытавшийся разрешить тайну первоначального языка и изолировавший с этой целью несколько детей грудного возраста. "Пока он тщился, все дети умерли", — скупое гласит сообщаящая о том хроника.²

В свете этих экспериментов стоит обратить внимание на значимость вообще той роли, которую играет в культуре вопрошание и, в частности, феномен загадки. Существенный момент загадывания — пауза, предвещающая ответ, раз-

гадку загадываемого. Подчеркнем, что в акте данной паузы реализуется не только семантический "выбор" объекта (метафорический или трансформационный³), но и, не в последнюю очередь, функциональный выбор самого субъекта разгадывания. Эффективность разгадывания дает о себе знать именно в виду структурирующей субъектно-объектную трансформационность паузности, так что молчание загадки предстает как весьма недвусмысленное пространство и время предполагаемой трансформации ("удачной" или "неудачной") по отношению к объекту (тождественность — нетождественность) или к субъекту (с учетом онтологических или социально-компетитивных выгод) разгадывания. Потенциально, таким образом, молчание реализует любую трансформацию, любое потенциальное превращение, изменение объекта и субъекта. (Экзистенциальное свидетельство подобных превращений — молчание о памяти кармических перерождений в индуизме, платоновское "припоминание", мистика метемпсихоза и другие трансформационные теории, операционально преодолевающие молчание о прошлом и будущем.) В ритуальной практике именно поэтому загадка без разгадки не есть загадка: разгадка "снимает" паузу и тем самым как бы налагает вето на виртуальную бесконечность трансформационного круга.⁴

У молчащего разгадчика загадки есть шанс быть правым или неправым (и, соответственно, оказаться в выигрыше или проигрыше), ответив-

шему дано лишь право "стать тем, кто он есть" (так, Эдип, "выигрышно" разрешая загадку Сфинги, выявляет и свою "эдипность", зашифрованную в этом имени хромоту, "озвучивая" тем самым и свою собственную судьбу: роковое прошлое и будущее⁵). Характерно, что именно в ситуациях целенаправленного и поведенчески рискованного выбора (например, в структуре святочного, похоронного, свадебного ритуала) молчание отвечающего и спрашивающего — таинственно и опасно⁶ (можно напомнить здесь попутно об употреблении глагола "молчать" в значении "сохранять, держать что-либо в тайне"; ср. в сербохорватском: *мукао, мукла, мукло* — "немой", и, в переносном значении, "скрывающийся, тайный"⁷). Известно использование молчания в традициях магического врачевания (при кровотечениях, переломах, желудочных коликах, роже, сухоте, эпилепсии). Стоит заметить, что в этих, как и в других случаях, выступая в составе сложноорганизованных лечебных стратегий, молчание предстает необходимым условием реализуемого такими стратегиями "перехода": часто это действительный переход (перевод) больного через перекресток, порог и тому подобные вехи ритуально-инициационной топографии.⁸

В целом, молчание как бы а priori содержит в себе ответственность выбора и игру случая, предначертанность судьбы и неопределенность будущего. Если молчание — текст, то это текст, который никогда не может быть прочитан до конца и "переведен" исчерпывающим образом,

текст, бегущий нашего знания. Замечательно, что магический текст часто осуществляет соответствующее ему действие сам по себе, самым фактом своей формальной актуализации, не только актом произнесения, но и какого-то иного опредмечивания, например поедания или "выпивания" текста⁹ (вполне оправдывая в этом смысле убеждение, что "рукописи не горят", — симптоматично, что в контексте тоталитарного традиционализма магическая практика снова оживает: так, красноармеец, герой рассказа Л. Пантелеева "Пакет" (1932), съедает письменное донесение начальства, чтобы оно не досталось врагу. "Проглоченное" знание тем самым, с одной стороны, еще более повышается в своем идеологическом, а с другой, операционно результативном статусе, — продолжая действие благодаря физиологически репрезентирующему его молчанию).

Небезразличие к слову звучащему порождает безразличие к слову беззвучному, слову мыслимому, существующему вне привычных форм его информативной фиксации. Так, к примеру, детально исследовавшая судебные дела XVII века, касающиеся волшебства и знахарства, Е. Елеонская не решилась сделать однозначный вывод, что "пугало больше, слова или действия, совокупность ли их". В приводимых ею документах слова и действия прямо приравниваются друг к другу наряду с "ведовским мечтанием".¹⁰ Страх "ведовских мечтаний", молчаливого колдовства, напоминая о наблюдаемых психиатрией обсессии-

ях, "навязчивостях" рассудка¹¹, заставлял верить, что для того, чтобы причинить вред, достаточно помыслить последний. Такая мысль — текст, передаваемый и переводимый помимо голоса и слуха, — очевидно, может быть выражена и как "зевание" (охотники-долганы, к примеру, во время охоты затыкают рот кляпом, чтобы мыслимое не оказалось услышанным, тайное и таимое не сделалось явным и пагубным для промысла¹²) и как взгляд, в полноте соотносимых с ним значений (ср., например, "прозевать" и "проморгать" — не услышать, не узнать). Магическая сила молчания соотносима с верою в опасность сглаза, или, в народной терминологии, озева, озевища. Последние слова, синонимичные сглазу, призору, злому умыслу, В. И. Даль понимает солидаризуясь, по-видимому, с их народной этимологией, как первоначально обозначавшие праздное зевание.¹³

По народным представлениям следует, «избегать встречи с заведомо "недобрым человеком" или внешне-сходных с теми, кто относится к разряду гаящих в себе дурные свойства порчи, уроков и других людских озевищ; следует выдворять из своего круга: при свадебных пиршествах, роженьи и т. п. обычных житейских делах и чрезвычайных событиях».¹⁴ Подобное убеждение, дожившее до наших дней и распространенное у самых различных народов мира, связывается, как правило, с символической семантикой зрения. Аргументы для этого (не в последнюю очередь психофизиологические), безусловно, есть.¹⁵

Но не в противоречие с этими аргументами подчеркнем, что семантика зрения сама по себе неотделима от семантики слуха и голоса. Показательно, что простонародным противоядием против сглаза, озева является не взгляд, не сглаз же, а именно слово: заговор или молитва. Характерно и то, что именно юродивые исцеляют глухих и немых, которые во многих отношениях сопоставимы с ними же.¹⁶ "Тексту" сглаза — тексту виртуальному — противопоставляется текст актуальный, немоте озевища — преодолевающее ее слово.

В мифологических традициях семантическая связь зрения и говорения поддерживается общей для них символикой созидания, делания, порождения. Зрение, "высвечивающее" мир, "осязательно" к сфере видимого. Видимое порождается видящими его глазами и испускаемым ими светом.¹⁷ Поэтому глаз и свет оказываются такими же подателями жизни, как и опредмечивающее мир слово.

В египетской иероглифике иероглиф, обозначающий рот, тесно связан с иероглифом глаза (глаз — рот с солнечным диском внутри. Напомним, что Гор воскрешает своего отца Осириса, дав ему проглотить свой глаз. Люди возникли из слез бога Солнца Ра и также изображаются идеограммой глаза).¹⁸ В нововавилонских текстах написание глагола "смотреть" служило для обозначения раба, "того, кто смотрит в глаза хозяину и ждет распоряжений".¹⁹ В древнекитайском

языке "видеть" понимается также как "слушать" и "быть выслушанным" (например: "быть представленным ко двору").²⁰ Аналогичным образом, как кажется, обстоит дело и в корейском языке, где глагол "видеть" выражает различные оттенки зависимости младшего от старшего.²¹

Та же связь зрения, слова и порождения выражается объединяющей их (и объединяемой ими) символикой огня. В Ветхом Завете эпитеты огня распространяются на семантику глаз и рта и, соответственно, на семантику зрения и говорения (такова "пожирающая" и "ласкающая" сила огня; ср. с этим идиомы: "пожирать глазами", "ласкающий голос (слух)" и т. п.). Левиафан характеризуется в Библии тем, что "от его чихания показывается свет" (Иов. 41: 10). Стоит отметить, что типологически родственные Левиафану драконы, контаминирующие в мировых мифологиях негативные и позитивные стороны "производительной агрессии", предстают как воплощающие взаимосвязь зрительного и слухового кода по преимуществу.²² "В роли медиатора дракон общается человечеству знание, как, например, китайский дракон, который принес людям письменность, или небесный огонь, как Прометей."²³

Наконец, напомним, что евангельское "слово стало плотью" (Иоанн, 1:14), став также и светом: "Слово было у Бога, и Слово было Бог <...> В нем была жизнь и жизнь была свет человеков <...> Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир" (Иоанн, 1: 1,4,9; ср. с этим: "ученье — свет, неучение — тьма").

Психофизиологическая параллель, связующая символику света — зрения — голоса находит выражение в явлении "цветового слуха", т. е. способности (иногда весьма развитой) воспринимать звуки как цвета.²⁴ (Вторичное следствие того же явления — цветовое восприятие графики. Любопытно, что в одном из наиболее известных примеров такого рода "классификаций" — в сонете А. Рембо "Гласные", — звуку "о" соответствует синий цвет, символически контаминирующий семантику зрения, голоса и слуха; см. заключительные строки сонета:

О — трубный зов небес и скрежет мироздания,
Молчание миров и ангелов витанье,
Омега, Ока луч лилово-голубой.²⁵

Преизбыточная полнота света, как и избыток цвета (чаще всего небесно-солнечного, цвета глаз или цвета моря), опричинивая молчание, выступают и его онтологически достаточным субститутом. (Экзистенциальный смысл которого означает, в свою очередь, либо жизнь, либо смерть. Так, в "Световой сказке" Андрея Белого герой достигает некоего медитативного осознания своей "генетической" сопричастности Солнцу: "Я остался в голубом, ласковом безмолвии. Я молчал. Я добился своего. Мне оставалось только умереть от счастья".²⁶) Добавим, что в цветной иероглифике рот, как и глаз, изображается синим,²⁷ а психоаналитическое толкование графемы "О" означает рот и вагину, выражая тем самым позитивные и деструктивные интенции — созидательные и разрушительные силы.²⁸)

Семантическое соположение глаз и рта, видимого и произносимого (говоримого и слышимого) важно как отражающее порождающие возможности реализуемого ими знания. Уже ветхозаветная история грехопадения, выражающая кардинальное для европейской культуры утверждение именно социальной природы человеческого знания, предстает в этом смысле как вполне определенная синестезия, где искушение знанием оказывается "сексуализацией" слова и зрения ("глухонмота" Адама и Евы к Змею и реализуемое через слово "зрение" их по отношению друг к другу). Симптоматично, что в семитских языках "познание" означает также "половое совокупление", а "слепота" (в египетском и, возможно, шумерском) означает "кастрацию"²⁹ (ср. с этим русское слово "невеста" — та, которая не знает).

Гносеологически зрение называется и, в известной мере, становится зрением благодаря сказанному и услышанному слову. Взгляд — потенциальный, еще не сказанный, или еще не расслышанный текст,³⁰ но тем не менее текст, обладающий соприродной ему, т. е. именно тексту (знанию), животворящей энергией. Соотнесение семантики зрения и голоса, взгляда и текста (обычное уже на уровне фразеологии, в рядах метафор, а значит и терминов, "смешивающих" языковые и зрительные признаки познания (например: "объявлять" — делать видимым; "умозрение" и т. п.), в ретроспективе сменяющих друг друга мировоззрений популяризуется архитипичной редукцией различных форм

рецепции к некоему предельному обоснованию — сердцу, разуму, душе и т. д.³¹ В русле подобного редукционизма находят свое место не только платоновские "глаза души", "видящий разум" сенсуалистов (см. у Локка: "Разум, подобно глазу, дает нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи"³²), но и марксистско-ленинская теория отражения, — концепции, так или иначе обобществляющие эмпирию целого за счет "зрительной" мистификации частностей. Наиболее последовательными здесь оказываются, понятным образом, мистики, постулирующие смешением метафор зрения и слова (голоса, текста) интеллигибельный синтез интровертивных и экстравертивных координат познающего сознания.³³

Зрение определяет слово и "замещает" его, подобно тому как слово "замещает" зрение. Распространяющее себя и тем самым осуществляющее субъекта "вовне" слово оказывается "перевернутым" к какому-либо действительному видению вне субъекта: слово, сказанное вовне, обращается внутреннею слепотою, истинное зрение — перевернутым внутрь субъекта словом. "Прикладное" понимание этой идеи встречается в западнославянских поверьях, обязывающих хранить молчание при встрече с нечистой силой. Нарушивший молчание в присутствии демонов (как и при окликании человека демоном) лишается способности их видеть и рискует умереть.³⁴ Интересно, что в Древнем Риме против сглаза использовался амулет, буквально символизиро-

вавший молчание, — изображавший фигуры мужчины и женщины, приложивших палец к губам.³⁵

В пределах "взаимозаменяемости" операционных характеристик перцепции недостаток зрения "восполняется" словом, а недостаток слова, дефекты речи — особой остротой зрения и т. п. О давности подобного убеждения свидетельствуют образы античности: слепец-аэд Демодок, которому музы "затмили очи", но даровали искусство песнопения (Одиссея, 8: 63—64), сам Гомер, как непререкаемый авторитет слова поэтического, слепец Тиресий — авторитет слова пророческого, тогда как речистый Эдип, "слепой" в отношении собственной судьбы, кончает настоящей слепотой (которая уже, в свою очередь, возмещается для него словом истинным, истинной мудростью³⁶). По легенде, сохраненной Цицероном, опыт Эдипа, но уже вполне сознательно повторит Демокрит, "думая, что зрение препятствует проницательности ума".³⁷

В свете этих и подобных им примеров безусловного внимания заслуживают клинические наблюдения над особенностями афазии, свидетельствующие, что нарушение речевых зон левого полушария человеческого мозга способно вести (особенно в детстве) к гипертрофированной функциональности правого — неречевого — полушария. Недостаток вербальной репрезентации в подобных случаях может компенсироваться экстраординарным развитием ассоциативно-образного мышления и соответствующих ему зрительных и интуитивных механизмов ориентации.

В свою очередь, органические дефекты правого полушария могут возмещаться отягощением левого правосторонними функциями. Интуиция и образотворческие интенции в этом случае могут способствовать "сверхречевому" проявлению непосредственно соотносимого с ними уровня вербализации.³⁸

Стоит заметить, что социальное признание аксиологии, при которой "лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать", отражает в данном случае не только (и не столько) ценностные различия в чувственном опыте человека, сколько определенную (не в последнюю очередь — идеологическую) взаимообратимость задающих его критериев. Для ранних форм социального мироустройства взаимосоотнесение зрительных и "фонологических" критериев было до известной степени неизбежным. Обстоятельство это (хотя и не без нажима) отметил в свое время М. Бахтин, подчеркивавший определенное тождество между зримым и звучащим для сознания древнего грека.³⁹ Социальное присутствие в традиционных обществах осуществляется, как правило, воочию и "во весь голос". Слух, голос и зрение социализируют члена общества, их лишение — десоциализирует. Характерно, что юридическая практика, руководствовавшаяся принципом "око за око", на деле сплошь и рядом за преступления, совершенные словами, осуждает на лишение зрения, и наоборот (напомним, что уже в греческой мифологии прославленного даром песнопения, но дерзкого на язык Фамир Кифареда музы

лишают слуха и зрения. Аналогичным образом Зевс ослепляет царя Финея, указавшего аргонавтам путь в Колхиду.) По русскому былинному сюжету, невинно оговоренному и потому ослепленному герою ангелы "приставили очи ясные к белу лицу" и, напротив, провинившимся "за неправду за великую" господь "напустил темень на ясны очи".⁴⁰ В том же контексте показательна семантика русского слова "позор", буквально означающего что-то, выставленное на показ, обозрение, но и также (и теперь уже по преимуществу) — осуждение во всеуслышание, дурную молву о ком-либо.

С "механистической" точки зрения, слух и голос есть то, что позволяет "войти" человеку в мир, а миру в человека. Характерно, что "первые люди" в различных мифологиях мира "недоделаны" прежде всего в отношении телесных отверстий: они лишены рта, ушей, ноздрей, глаз, всего того, чье отсутствие подчеркивает их "эмбриональную" непроницаемость и функциональную автономность (ср. с этим "безоконные" монады Лейбница). Таков, к примеру, в китайской мифологии образ дочеловеческого хаоса (хунь-тунь) — монструозное существо, лишенное в своей самодостаточности каких-либо "сквозных" каналов коммуникации.⁴¹ Как и глаза, рот и уши семантизируются в культуре как "вход" и "выход", выступая в качестве телесного порога⁴² и наделяясь семантическими характеристиками, обычными для порога вообще. Это и граница между двумя

мирами и некая промежуточная полоса, контактирующая положительные и отрицательные силы, "доброе" и "злое" пространство.⁴³

Об отождествлении рта (пасти) и порога можно судить по архитектурным примерам инициационных и храмовых комплексов: от зооморфных инициационных построек "примитивных" обществ до арочных масок кала в индонезийских чаньди.⁴⁴ Известно, что среди пифагорейцев, если верить Порфирию, было общепринято молчать, переступая порог и открывая двери.⁴⁵ Нечто подобное — при первом входе в дом — засвидетельствовано в гораздо более близкие к нам времена у немецких крестьянок⁴⁶. У русских до сих пор дожил обычай помолчать перед дальней дорогой при выходе из дома. В том же контексте чрезвычайно любопытно инвективное соотношение неговорящих и неслышащих с предметным обозначением "входа — выхода" — дверью, замком и т. п., которое находим в английских поговорках: *as deaf as a door, as deaf as a door-nail; dumb as a door*⁴⁷ (Ср. с этим русский фразеологизм о человеке, не слушающем или не слышащем: у него "в одно ухо влетает, в другое вылетает", а также обычай замыкать — "зааминивать" сказанное в заговорных текстах "ключом" и "замком": "к тем словам — ключ и замок: аминь".)

Понятно, что если слово есть жизнь, то отсутствие слова есть, по-видимому, нечто отличное от жизни, есть "не жизнь". Проще всего и скорее всего такого рода "не жизнь" может пониматься как смерть. "Приход" человека в мир знаменует-

ся его голосом, "уход" молчанием. "Кто родится кричит; кто умирает — молчит".⁴⁸ У Гомера души умерших немы и получают в царстве Аида способность говорить лишь после вкушения крови:

Та из безжизненных теней,
 которой приблизиться к крови
Дашь ты, разумно с тобой начнет говорить;
 но безмолвно
Та от тебя удалится, которой ты к крови не
 пустишь⁴⁹

(Ср. с этим выражение: "голос крови".) Из области фразеологии известны словосочетания: "онемение тканей" ("омертвление тканей"), "нем как могила". О синонимии молчания и немoty в семантическом ряду немoty — потери движения — смерти свидетельствуют древнерусские тексты: "Рука отмщение сотворивши измолкнет", "И бысть внутрь града сеча велика... яко и руки и плеща их измолкоша и сила изнеможа"⁵⁰; диалектные примеры: рус. нижегородское и ярославское "молкнуть" — неметь (о членах тела), словин. *milknoc*, *talknoc* — неметь, мертветь; *talk* — временная неподвижность в руках или ногах, чешск. диалектн. *ml'knut'* — деревенеть.⁵¹ В пользу той же связи свидетельствует обычай "минуты молчания" как выражение траурной памяти. Общепринятая норма поведения на кладбище — молчание. В Германии на траурных лентах, возлагаемых с цветами на могилу пишут *in stillem Gedenken* (В безмолвной памяти). Одна из возможных этимологизаций слов со значением смерти-умирания в индоевропейских языках

(восходящих к и.-евр. *dheu) — "исчезновение из сферы слуха".⁵² Фонетически и этимологически созвучны англ. *deaf* глухой и *death* [deθ] смерть.

Отождествление смерти и молчания обычно в фольклорной и литературной традиции. Так, по известному фольклорному сюжету, муж и жена молчанием пытаются склонить друг друга к труду: заговоривший первым обязуется работать. Пока они молчат, в доме появляются чужие и, считая молчащих супругов мертвыми, забирают все их добро.⁵³ Ц. Тодоров, говоря о сказках "Тысячи и одной ночи", отмечает, что отождествление молчания и смерти в данном случае выступает как основной сюжетобразующий прием: "отсутствие повествования означает смерть".⁵⁴

В русской мифологической традиции "смертельные" интенции молчания (глухонемы) ярко выступают в образе демонических дев-трясавиц, дочерей иудейского царя Ирода, насылающих болезни и смерть: Глухее, Немее, Лекте (одно из значений греч. *lego* — приводить в оцепенение, усыплять).⁵⁵

Понятно, что наиболее часто мотив немoty и смерти, грозящего смертью молчания встречаются в сюжетах, ориентированных на смертельную тематику вообще, в "романах ужаса", в жанрах "черной" фантастики и т. п. Так, у Х. Лавкрафта, классика подобной литературы, подчеркнуто молчаливы монстры-убийцы ("Герберт Уэст — воскреситель мертвых"): "В полной тишине отключился свет, и в отверстие, на фоне фосфоресцирующей преисподней, стали видны некие

молчаливо трудившиеся существа, которые могла создать только извращеннейшая из фантазий <...>. Они безмолвно — камень за камнем — разбирали замурованную стену <...>. Слуги нашли меня утром без сознания. Уэст исчез. В печи обнаружили непонятного происхождения пепел. Полицейские допрашивали меня, но что я мог сказать? <...> Я рассказал им о подземном ходе, но они со смехом указали мне неповрежденную стену. Тогда я замолчал. Они решили, что я либо сумасшедший, либо убийца. Может, я и правда сошел с ума. Но этого не произошло бы, не будь эти дьявольские отродья такими молчаливыми".⁵⁶

Сама смерть, если позволить себе некую абстрактно резюмирующую интерпретацию, может осозноваться как лишенная слуха и голоса. Чаще всего смерть можно увидеть, но нельзя услышать. Смерть неумолима, она глуха к мольбам и увещаниям. Вместе с тем, по распространенным представлениям, "смерть не всемогуща, не всезнающа; с ней можно до поры до времени теми или иными средствами бороться: ей можно оказать физическое сопротивление, ее можно перехитрить, обмануть"⁵⁷, — возможно, потому, что единственным смертоносным для человека средством оказывается ее зрение (тысячеглазый Аргус в греческой мифологии, Вий, Баба-яга в славянской, великаны-ваюги в осетинской и т. п.; ср. Чезаре Павезе: "Смерть придет — и у смерти будут твои глаза"⁵⁸).

Замечательно, что содержательное распространение метафоры немой смерти в области

психоанализа оказалось столь захватывающим (не обходя, в частности, и семантику зрения), что породило собственную идеологию, где не только явления глухоты, немоты, слепоты но и их эпифеномены предстают как очевидное выражение смертельных интенций (см., например, психоаналитическое прочтение некоторых пьес, как, впрочем, и сами пьесы Беккета (кроме пьес очень показателен в этом смысле его роман "Безымянный") или, например, Боба Уилсона "Взгляд глухого" (1971)). Согласно З. Фрейду, "инстинкты смерти по сути своей немы, а весь шум жизни исходит из Эроса".⁵⁹ При этом прямо воплощающие, по Фрейду и его последователям, "влечение к смерти" — сон и игра — оказываются в данном случае соприсродно контекстуальными глухонемоте (так что "глухонемота" спящего или занятого игрою ребенка предстает в этом смысле эвфемизмом, предупреждающим нас о взыскуемых нами же похоронах).⁶⁰ Важным дополнением к психоаналитическим истолкованиям и амплификациям выявленного Фрейдом "влечения к смерти" кажется предположение о вероятной связи "инстинкта смерти" — как и вообще бессознательного — с правым полушарием человеческого мозга.⁶¹ Согласно нейропсихологическим схемам объяснения, правое полушарие субдоминантно по речи и в норме бессловесно, заведая зрительной и ассоциативно-символической ориентацией личности (по фрейдовской систематике "Сверх-Я" и "Оно", оставляя "Я" левому полушарию). Любовь и творчество в этих схемах

соотносятся именно с правым полушарием, "экспроприрующим" у левого (доминантного по речи) эмоциональную тенденциозность как к "необъяснимой словами" эйфории, так и к депрессии, и в предельном выражении — к смерти.

Самоубийство и ведущие к нему формы поведения (например озадачивающая "тяга к дуэлям" в Европе в XVII—XIX веке) объясняются с этой точки зрения как буквальное убийство левого речевого полушария "немым" правым.

Эвристическое противопоставление слова-жизни молчанию-смерти может считаться в высшей степени устойчивым, отражая определенный стереотип культурноисторических представлений. Молчание ассоциируется со смертью. "Молчи, глухая, меньше греха! Молчи, коли Бог убил"⁶². "Молчат гробницы, мумии и кости, — Лишь слову жизнь дана" (Бунин И. "Слово", 1915)

Однако та же ассоциация может оказаться предметом нетривиальной рефлексии. "Со дня похорон в маленьком домике наступило молчание. Это не была тишина, потому что тишина — лишь отсутствие звуков, а это было молчание, когда те, кто молчит, казалось, могли бы и говорить, но не хотят. <...> И тут только ощутил он глубокую, ни с чем не сравнимую тишину, какая царит на кладбищах, когда нет ветра и не шумит омертвевшая листва. И снова отцу Игнатию пришла мысль, что это не тишина, а молчание" (Л. Андреев, рассказ "Молчание"⁶³).

Отождествление молчания со смертью рефлексивно неоднозначно по причине рефлексив-

ной неоднозначности восприятия самой смерти. Отношение к смерти не может не быть парадоксальным: смерть отрицает жизнь и вместе с тем является ее же фактом. Умершие завершают череду здешнего существования, чтобы закономерно (в частности, в силу лингвологической непреодолимости того же парадокса "сингулярного существования" (см. выше)) начать "жить иначе". Количественные показатели уступают в данном случае место качественным, актуальные характеристики — виртуальным.

Касательно голоса и слуха, "количество" сказанного и услышанного после смерти оборачивается новым качеством того и другого. Так, например, у Горация "вереница годов и бег времени", именно будучи оставленными, дают возможность иного слуха и иного голоса (Оды, Кн. 3,30):

Нет, не весь я умру. Лучшая часть меня
Избежит похорон. Буду я вновь и вновь
Восхваляем, доколь по Капитолию
Жрец верховный ведет деву безмолвную ⁶⁴

Лермонтовская ламентация на смерть Пушкина:

Замолкли звуки чудных песен,
Не раздаваться им опять;
Приют певца утрюм и тесен
И на устах его печать...

уравновешивается убеждением, что умолкнувшее слово поэта отзовется иным, на это раз божественным, словом. Поэт грозит виновникам убийства:

Таитесь вы под сению закона,
Пред вами суд и правда — все молчи!..
Но есть и божий суд <...>
И мысли и дела он знает наперед.

(Смерть поэта, 1837)

Особого разговора в данном контексте заслуживает поэтическая мысль О. Э. Мандельштама, в творчестве которого тема молчания, глухонмоты одна из сквозных и часто лейтмотивных.⁶⁵ Способность слышать, говорить и видеть, по Мандельштаму, семантический аналог жизни, неспособность — смерти. Однако более страшной, чем физическая неспособность говорить, оказывается экзистенциальная и социальная "невозможность голоса": такая невозможность равна не смерти, а довлеющему миру хаосу, по отношению к которому и жизнь и смерть находятся в состоянии некоего взвешенного покоя, определенного динамического равновесия. Замечательным примером с этой точки зрения может служить стихотворение "Я слово позабыл, что я хотел сказать..." (1920), весьма важное для нашей темы, чтобы привести его здесь полностью:

Я слово позабыл, что я хотел сказать.
Слепая ласточка в чертог теней вернется
На крыльях срезанных, с прозрачными играть.
В беспамятстве ночная песнь поется.

Не слышно птиц. Бессмертник не цветет.
Прозрачны гривы табуна ночного.
В сухой реке пустой челнок плывет.
Среди кузнечиков беспамятствует слово.

И медленно растет, как бы шатер иль храм,
То вдруг прокинется безумной Антигоной,
То мертвой ласточкой бросается к ногам
С стигийской нежностью и веткою зеленой.

О если бы вернуть и зрячих пальцев стыд,
И выпуклую радость узнавания.
Я так боюсь рыдания Аонид,
Тумана, зона и зиянья.

А смертным власть дана любить и узнавать.
Для них и звук в персты прольется,
Но я забыл, что я хочу сказать,
И мысль бесплотная в чертог теней вернется.

Все не о том прозрачная твердит,
Все ласточка, подружка, Антигона ...
А на губах как черный лед горит
Стигийского воспоминанье звона. ⁶⁶

Слепая и, кроме того, безъязыкая по мифу ласточка Филомела, рыдание безумных Аонид, заживо погребенная Антигона символизируют в данном случае, как кажется, не только — и не столько — смерть, сколько еще более жуткий, нежели смерть, Хаос (прочитывающийся, похоже, даже анаграмматически — как гнетущее чередование хиазматического А — О⁶⁷). Среди античных ассоциаций к этому стихотворению любопытным представляется упоминание ласточки в схожем контексте у Аристофана. В первой строке "Фесмофориуз" комедийно сетующий на молчание своего спутника герой понимает под ласточкой (в целом не в противоречие с ее "весенней" символикой) символ живого слова и общения:

Дождусь ли ласточки когда-нибудь? О Зевс! ⁶⁸

Там же, несколькими строками ниже, другой герой, витийствующий о различиях слепоты и глухоты, так определяет природу зрения и слуха:

То давно произошло:
Лишь выделяться из Хаоса стал Эфир и
Из себя рождать живые существа,
Сперва придумал он дать орган зренья им
<...>

Потом он просверлил воронку для ушей. ⁶⁹

Дар слова, осознаваемый Мандельштамом также как долг слова, напоминает об ужасе противостоящего слову Хаоса — хаоса экзистенциальной и онтологической неопределенности (глухонмота и слепота, звон и зияние).⁷⁰ Однако осознание этого ужаса есть не только предстояние перед ним, но и искушение им же. Молчание выступает символом негармонизируемой неопределенности бытия, возрождаемого, по Мандельштаму, только словом — речью, слухом и зрением. Если слово дарует спасительную память о жизни и смерти, придавая им определенную структурность, то глухонмота грозит забвением самой памяти, деструкцией, кошмарным "зиянием" античной Ночи. (Ср. в другом стихотворении:

Он сказал: "Довольно полнозвучья —
Ты напрасно Моцарта любил:
Наступает глухота паучья,
Здесь провал сильнее наших сил.

И от нас природа отступила —
Так как будто мы ей не нужны,
И продольный мозг она вложила,
Словно шпагу в темные ножны"⁷¹)

Однако та же глухонмота есть забвение памяти о слове сказанном и тем самым неявное обещание слова нового, еще не сказанного, не бывшего и потому особенно взыскуемого поэтому.⁷² (Отсюда же, видимо, и глубоко противоречивый образ ласточки — образ жизни, весны, любви, радости, и вместе с тем, образ смерти и тщеты.⁷³)

Стихотворение Мандельштама прочитывается как возвращение к протоначалу — к тому, что еще не имеет своей памяти. Для поэта это путь в жуткое беспмятство культуры, туда, где стерты элементарные признаки культурной идентификации ("...не слышно... не цветет..."). Последние превращаются в эпизоды тотальной и непредсказуемой трансформативности ("то вдруг..."), едва ли не ужасавшей поэта, сказавшего однажды, как мы помним: "И сладок нам лишь узнаванья миг" («Tristia»).

Задолго до Мандельштама тема возвращения поэта к истокам поэтического слова была заявлена Ф. Гёльдерлином (стихотворение "Возвращение домой"). Как и у Мандельштама, итогом возвращения у Гёльдерлина становится "онемение" поэта, забвение слова, но, в отличие от Мандельштама, подобная бессловесность как будто не страшит Гёльдерлина. М. Ямпольский, обращавшийся к данному стихотворению при анализе дискурсивных практик телесности, отмечает: "Станным образом возвращение к первоголосу вовсе не означает у Гёльдерлина вновь обретенной речи. Наоборот, поэт как бы посте-

пенно утрачивает всякую речь вообще. Сначала он заявляет: "Речь несвязна моя", затем появляется тема молчания:

Часто должны мы молчать,
имен не зная священных,
Скрытый трепет сердец
может ли выразить речь?⁷⁴

Для Гёльдерлина молчание, выражающее незнание священных имен, искупается местом возвращения — "домом", в котором субъективный голос отменяется причастностью к самим этим именам, зовом "матери, родины", первоопытом переживаемого Бытия.⁷⁵ То, что в поэтической мифологии Мандельштама представляется хаосом немого безличия, в мире Гёльдерлина знаменует молчаливую цель взыскуемого Возвращения. Что в одном случае "хуже" смерти, в другом — "лучше" жизни.

С фольклорно-этнографической точки зрения различие тематизации молчания у Мандельштама и Гёльдерлина (поэтов, чье творчество традиционно рассматривается как релевантное архетипическим моделям мифологизации мира) кажется нам эвристическим как в плане общих истоков, так и специфических сторон этого различия, — различия, с одной стороны, поддерживаемого культурой, а с другой, ею же постоянно преодолеваемого.

"Тривиальный вопрос" о жизни и смерти парадоксализуется культурой: граница между жиз-

нью и смертью синтетически понимается не границей "между да и нет", а границей между различными системами отсчета — наличного и воображаемого, должного и возможного, повседневного и действительного. Повседневное бытие граничит с инобытием неповседневного. Соответственно и молчание оказывается противостоящим не жизни, а ее бытийственной повседневности, символизируя не смерть (в клиническом истолковании таковой), а трансцендентально понимаемое инобытие и неповседневность.

Опосредовано связь между молчанием и инобытием репрезентируют персонажи, сопричастные иному миру. Один из таких персонажей в русском фольклоре — образ кикиморы, через толщу европейской демонологии восходящий, вероятно, к греческим Мойрам, богиням судьбы и смерти.⁷⁶ Кикимора лишена человеческого голоса. Одно из общераспространенных значений кикиморы на русском Севере — "женщина-кликуша", "дух, вызывающий припадки кликушества".⁷⁷ В Белоруссии немота — признак не только "настоящей", но и бывшей кикиморы, если она была поймана и, после магического выстрига волос на темени, продолжает жить человеческой жизнью.⁷⁸ Интересно отметить в этой же связи, учитывая хтоническую природу мойр и кикимор, семантическое соотнесение немоты с мифологической топикой ночи, страха, деторождения.⁷⁹

Немы или притворяются таковыми также "окайнные", обитающие на кладбищах и способные обращаться в людей. "Один окайнный при-

шел в село, сел на лавку и не отвечал ни на какие вопросы. Его били-били, он молчал, затем утопили в реке".⁸⁰ Не отличается членораздельной речью и другая демоническая нечисть. Бегающие друг за другом ночью в поле "полевики" кричат, свистят, хлопают в ладоши, поют песни, но слов их "разобрать нельзя".⁸¹ Схожий персонаж "мифологического подполья" — "бадя": "некто страшный, чаще немой или гутнивый, безрукий, иногда хромой".⁸²

Известная "иностранность" немоты — "немота" немцев в России, варваров в Риме (см. об этом выше) — предстает в каком-то смысле слабым вариантом той же потусторонности. Особенно это видно там, где географические представления осложняются стихией мифологизирования и визионерских надежд. Труднодоступность и отсутствие информации об отдаленных землях делает из их жителей представителей почти потустороннего мира. В отличие от "нормальных" земляков, очень часто они видятся существами таинственной и сверхъестественной природы, понятным образом, лишенных и тех свойств, которые представляются наиболее "общечеловеческими". В русской истории таковыми, в частности, долгое время мыслились жители дальнего Севера. По первому описанию сибирских народов — преданию "О человеках незнаемых в Восточной стране" (конец XV в.) — ее жители, помимо прочего, характеризуются как неговорящие по-человечески или даже прямо немые.⁸³ Заметим, что немота жителей края земли могла пониматься в контексте христианских представлений и как близость этих земель к раю,

или, напротив, к аду. В последнем случае монструозная недочеловечность немых существ предстает — в русле известной экзегезы Августина — как следствие еще одного грехопадения.⁸⁴ В духовных стихах встречаем любопытный образ Давидова дома, сотворенного в Иерусалиме самим Господом "ради душ многогрешных, ради хмельного человека". Каждый год в него пускают по одному человеку: замолившему грехи — "во Царствии Небесном царствовать", незамолившему — погибнуть. Если же кто выходит оттуда обратно, то выходит немым.⁸⁵ Семантика инобытия наличествует во фразеологическом отождествлении открытого рта и ада.⁸⁶ Заметим, что и те, кто в аду — немые для праведных. Их, как поется в одном духовном стихе, "повелит Господь перстом засыпати, Святым Духом замуравити, чтоб от грешных было не слышати ни зыку, ни крику, ни рыдания".⁸⁷

По широкораспространенному у различных народов поверью, открытый рот означает уязвимость перед нечистой силой (ср. с этим: обычай здравиты при чиханьи, крещение рта при зевоте, подвязывание челюсти покойному и т. п. примеры).⁸⁸ Известно также поверье, что если "когда в компании вдруг все замолчат, то говорят, что в это время пролетел ангел".⁸⁹ С другой стороны, в русских духовных стихах уста покойного — выход для души, которую берут на небо (при том, что душа грешника покидает тело через ребра⁹⁰).

Связывая семантику жизни и смерти, молчание "территориально" и экзистенциально "рас-

пространяет" жизнь за счет смерти. О пограничности молчания ярко свидетельствует практика ритуальной — в первую очередь родильной, свадебной и похоронной — табуизации "иного" знания и иностранного присутствия. К примерам, приводившимся выше, можно добавить аналогичную роль молчания в нарративах об "обмираниях" — в рассказах о посещении людьми того света и возвращении их назад. Н. И. Толстой, анализирувавший подобные рассказы на полеском материале, отмечает общую для последних деталь — полученный "возвращенцем" наказ молчать о чем-либо из увиденного или услышанного на том свете. Нарушение наказа влечет смерть для рассказчика.⁹¹ В современных вариантах рационализируемого "обмирания" (например, в описаниях "предсмертного опыта" клинической смерти) то же молчание оправдывается не дидактическими, а этиологическими факторами: невыразимостью пережитого на языке посюстороннего мышления.⁹²

Граница между жизнью и смертью связывается с границей между словом и молчанием, но и смерть, и молчание — знаки лишь иной реальности, указывающие на сферу неповседневного, сферу "иного". Календарный "переход" подобной границы — например ритуальная трапеза на рождественский сочельник или обычай "прощания" с умершими в последний день масленицы (женщины, отправляющиеся с обрядовой едой на могилы родственников, дорогу к кладбищу и обратно стараются пройти в полном молчании) — обязывает участников ритуала к молчанию в ситуа-

ции "онтологического кризиса" — времени, актуально связующего посю- и потусторонний мир в единстве всеобъемлющей человека действительности.⁹³

Границы календарного цикла есть и время ритуального сопричастия двух миров: мира живущих и мира отживших; время, открытое в "обе" стороны общей для этих миров действительности. Представляется объяснимым, что народная традиция формализует встречу лет как время и пространство игры: удовлетворяя принципу противодействия, игра как ничто иное выражает амбивалентность на уровне единой структуры, сочетающей "иное" как целое.⁹⁴ В славянской традиции начало нового года проигрывается в ритуалах святочного оборотничества — обрядах колядования, ряжения, сакрального святотатства "покойницких игр" и иных форм игрового компромисса, "допускающего" живых в мир мертвых и мертвых в мир живых. Замечательно, что компоненты, структурно определяющие в данном случае обрядовую театрализацию (изменение голоса, походки, ношение масок и т. д.) воспринимаются ее участниками как равнозначные молчанию, воплощающие последнее материально и действенно. Так, по заключению Л. Ивлевой, посвятившей обрядам ряжения глубокую и новаторскую работу, «попытки мотивировать танец в качестве наиболее предпочтительного языка ряжения связаны, как можно предположить, с необходимостью объяснить то, что со временем перестало быть понятным, — ритуальное молчание и ритуальное скакание. <...> По своей кон-

кретной реализации "немой" танец (ср. немое "коло" у болгар) может быть очень поздним (это и "кадрель" и "ланце", и пр.), но в принципе танец как "фигура умолчания", бесспорно, архаичнее этих частных вариантов хореографической артикуляции». ⁹⁵ Л. Н. Виноградова, изучавшая традиции колядования у западных и восточных славян, также считает необходимым "обратить внимание на такую характерную деталь, иногда отмечаемую этнографами, что ряженные изменяют свой природный голос, при обращении к хозяевам дома" ⁹⁶, и приводит примеры, свидетельствующие о типологической близости обрядового "иноголосия" и обрядового молчания, равно выражающих, на наш взгляд, игровую конверсивность "обратного" поведения ритуальных персонажей (мертвые уподобляются живым, а живые мертвым). "В селах словацких Татр парни водили по домам маску "страшка" — ряженого, закутанного в солому, которому запрещалось говорить, парни же высказывали хозяевам традиционные благопожелания и собирали дары". Иногда "дома обходила целая группа молчаливых ряженных, которые не пели и ничего не говорили, а лишь входили в дом, чтобы получить продукты". ⁹⁷ Из неславянского, но близкого по характеру материала, она же отмечает обычай, бытовавший в молдавских селах Одесской обл., называемый "Моший" ("Деда"): «В рождественскую ночь группа колядующих ходила по домам, сопровождая ряженого в маску "Моша", одетого в старый тулуп, на поясе у него колокольчики, лицо закрыто маской, приделаны длинные усы и борода

из овечьей шерсти. "Мош" полностью молчаливый персонаж. Группа, подходя к окну, просила у хозяев колядовать от его имени».⁹⁸

Связь молчания и инобытия, потусторонней изнанки повседневного обихода, вдруг напоминающей о себе неповеряемыми здравым смыслом тайнами и чудесами, проявляется также в отмечаемой фольклористами и этнологами связи молчания и богатства. Подчеркнем, что, согласно фольклорным представлениям само богатство чаще всего таинственно и чудотворно: его природа — вопреки рассудочной и столь соблазнительной трезвости прилагаемого к ней расчета — по сути неподвластна человеческому уму. Сокровище, золото, деньги выступают в фольклоре — да и не только в фольклоре — наглядным (и еще более ярким в силу постоянного соблазна опровержения) свидетельством человеческого скудоумия и неведения о мире. Человек не знает, кто он есть, и богатство, деньги ему об этом нелишний раз напоминают.⁹⁹ О том же, как мы думаем, напоминает человеку и молчание.

Соотнося любые виртуальные голоса, молчание соотносит их виртуальные причины и следствия: в этом единстве голосу и молчанию людей вторят голоса и молчание не(до)человеков и(или) сверхлюдей. Здесь равно опричинивается человеческое и потустороннее. Одним из эпифеноменов этого родства в фольклоре предстает богатство. Судя по фольклорным текстам, молчание способствует обогащению. Так, к примеру, в немецком фольклоре черти и духи, сторожащие сокровища, пытаются заставить заговорить ге-

роя, будучи бессильны восприпятствовать ему завладеть охраняемыми ими сокровищами до тех пор, пока он хранит молчание. Затонувшие драгоценные колокола не удастся поднять из воды, так как не вовремя произносится слово, и т. д.¹⁰⁰ "Прагматическая" обязательность молчания при сообщении с иным миром известна и русскому фольклору: в современных северных быличках, к примеру, находим рассказ о женщине, не выполнившей наказ пастуха соблюдать молчание, если она увидит, что леший уводит ее корову, — при сохранении молчания леший "отхлестнул" бы ей корову обратно; нарушившей запрет он хотя и возвращает корову, на зато "выхлестывает" глаз.¹⁰¹ В фольклорно-этнографической ретроспективе очевидно, что даже такая, на первый взгляд легко объясняемая поговорка, как "слово — серебро, молчание — золото" отражает не только и не столько кажущееся здравомыслие торгового-купеческого обихода (предвосхитившего современную секретность know-how), сколько гораздо более глубинные представления о таинственной "двухмирности" человеческого существования.

В эмоциональном плане столкновение с ирреальным усматривается в расхожей (и поддерживаемой клиническими наблюдениями) диагностике, "опричинивающей" молчание (немоту, глухоту) пережитым шоком, через испуг и ужас (см. выражение "лишаться языка" от страха и т. д.¹⁰²). В западноевропейской демонологии персонификацией немого ужаса представлялся образ Мэры — демона, сажающегося человеку на грудь, насылающего душье и ночные страхи (отсюда

англ. nightmare, фр. cauchemar — кошмар): "Чудовищная старая карга <...> — безмолвная, неподвижная и злобная, воплощение самого дьявола, чей невыносимый вес стесняет дыхание, и чье удушливое, мертвенное и бесчувственное дыхание заставляет окаменеть от ужаса и делает его состояние невыносимым" ¹⁰³. Семантика раскрытого рта прочитывается в этом смысле и как знак чего-то экстраординарного, может быть, губительного (например изображение Медузы Горгоны на картине Караваджо в галерее Уффици), и вместе с тем, чего-то запредельного и "большего, чем жизнь". (Вспомним Пушкина: "Все то, что гибелью грозит, /Для сердца смертного таит, /Неизъяснимы наслажденья".)

С психофизиологической точки зрения открытый рот, по меньшей мере, символизирует дыхание и, соответственно, нечто, отличное от смерти. Важно заметить при этом, что артикуляционная механика живого дыхания по сути безразлична к слову. Для того, чтобы жить, достаточно дышать. Молчание, соответствующее такому дыханию, начинает свидетельствовать также не о смерти, а как раз напротив, о некоей преизбыточности жизни. Согласно фольклорной традиции, молчаливое дыхание, подобно слову, живет и убивает (см. ниже о губительном дыхании легендарных Василисков. Что касается животворящего дыхания, достаточно вспомнить легенды, подобные существующей в мусульманской традиции версии о непорочном зачатии Святой Девы от дыхания архангела Гавриила¹⁰⁴). В качестве символа "телесного присутствия", молчаливое дыха-

ние свидетельствует о статусе родовой идентичности, о теле, максимально, "отприродно" приближенном к самому себе, "удерживающем" слово, и поэтому экзистенциально инверсивном. Показательно, что и сегодня практическая медицина поддерживает биологические функции организма больных, чье сознание, казалось бы, утрачено безвозвратно (при клинической смерти мозга, например). С психоаналитической точки зрения молчаливое дыхание "пустого рта" ("заполнение" которого, интроективно смешивая мотивы говорения и еды, результирует, по мнению Н. Абраама и М. Торок, онтогенетический "переход ото рта, наполненного грудью, ко рту, наполненному словами"¹⁰⁵) оказывается символическим дубляжем половой инверсии: чередование "женского" вдоха (принятие внутрь) и "мужского" выдоха (действия вовне) в этом смысле есть как бы "вторичный" процесс оплодотворения и "самозарождения" тела.¹⁰⁶ В плоскости филологизирующей герменевтики дыхание тождественно памяти о жизни. Так, "легкое дыхание" в одноименной новелле И. Бунина расширяет рамки сюжетно-хронологической канвы рассказанной истории имманентным смыслом невербализуемого события.¹⁰⁷ Для С. Кьеркегора молчаливое шествие Авраама с сыном приближает нас к опыту чистой религиозности, задержка дыхания — к полноте подлинной экзистенции.¹⁰⁸

Отдельного обсуждения в этой связи заслуживает тема сна и вообще онейроидных (грезоподобных) состояний. В психиатрической практике некоторые виды мутизма и аутизма объясняются

как результат галлюцинаторной зачарованности больных сверхъестественностью переживаемых ими событий,¹⁰⁹ но и вне патологии молчание спящего или "грезящего наяву" человека кажется наглядным примером экзистенциальной достаточности одного дыхания. Ограничимся здесь мнением Рене Генона, считавшего открытый рот спящего человека символом целостного сознания.¹¹⁰

Дыхание предшествует слову (в русском языке "думать" этимологически, судя по всему, прямо восходит к "дышать"¹¹¹), и тем самым предшествует порождаемому словом миру. Показательно, что античному космосу мифологической традиции предположен Хаос — пространство немого "зияния", или, проще, следуя этимологии этого слова, пространство "зевания", немота беззвучно открытого зева.¹¹²

Онтологическая избыточность молчания артикулируется в контексте позитивного или негативного возвращения к додискурсивному, как повторение "первичного опыта". Этим опытом — в христианской амартологии — выступает рай, "Сад наслаждений" (*Hortus voluptatis*), "полузабытое" состояние свободы от посредничества языкового опыта вообще, состояние бессловесного единения человека и Бога, человека и природы и т. п. Изгнание из рая при этом может пониматься как принципиальное условие для дискурса как такового.¹¹³

Воспроизводя дискурс в речи или на письме, мы доказываем тем самым необратимость грехопадения и, вместе с тем, навязчивость самой идеи возвращения — то ли в состояние вожде-

ленной бессловесности (см. выше: "удовольствие от текста" Р. Барта), то ли бессловесного вождения (напомним здесь о дидактике "телесного мистицизма" Раджниша¹¹⁴). Последнее обстоятельство достойно отдельного обсуждения.

"Сексологическое содержание" молчания (помимо того, что "секс не нуждается в словах") объясняется не только метафизическими, но и явными социологическими факторами, в частности как идеологический рецидив того положения дел, при котором женщине отводилась (и отводится) роль "молчащего члена общества". Известна античная поговорка, переданная Софоклом (в "Аяксе", ст. 293) и позже повторенная Аристотелем ("Политика", 1, 5, 25): "Лучшее украшение женщины — молчание". Аристотель, с оглядкой на "социологию" Горгия, проблематизирует сказанное: слова о красоте молчания "должны быть приложимы ко всем женщинам вообще, но к мужчине они уже не подходят".¹¹⁵ "Первое слово" в большинстве традиционных обществ принадлежит мужчине. Социальные права женщины на протяжении столетий фактически ограничиваются рамками семьи, но и здесь она выступает по преимуществу в роли ответчицы. При этом этикетное молчание женщины по отношению к мужчине дополняется в некоторых культурах еще и молчанием ее по отношению к родным. Так, на Кавказе еще в начале XX века невеста не могла общаться со свекровью иначе, чем используя особый язык жестов.¹¹⁶ О нормативности женского "безъязычия" ярко свиде-

лствует свадебная и траурная обрядность, прямо отождествляющая молчание женщины с ее социальным послушанием. В христианском мире тон этому послушанию задает новозаветная аксиоматика (и, соответственно, распространяющее ее богословие и социальные институты): "А учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии, ибо прежде создан Адам, а потом Ева (слова ап. Павла: I Тим. 2: 12–13), "Жены ваши в церквях да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как закон и говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том у мужей своих, ибо неприлично жене говорить в церкви" (К коринф. 14: 34–35).

Молчание вменяется женщине в силу ее библейски удостоверенного бездушия (рождение из ребра Адама). В ходе христианского отсчета европейской истории потребовалось немалое время, чтобы назвать женщину человеком и "наделить" ее душою. "Официально" признание за женщиной наличия у нее души состоялось на вселенском соборе 585 года, но в общественном сознании убеждение в противоположном дает о себе знать, конечно, гораздо более долгое время (см. показательные на этот счет русские пословицы XIX века: "В бабе не душа, а веник, которым в раю трубы чистят, в аду пол метут, а потом в баб суют", "В семидесяти двух бабах один козель дух", "У бабы душа меньше мужиковой, оттого бабы глупее мужиков" и т. п.¹¹⁷). Схожим образом обстоит дело в нехристианских традициях (например в исламе¹¹⁸). В целом бездушие и связанное

с ним безъязычие женщины рассматривается в качестве одного из наиболее очевидных и болезненных стереотипов человеческой истории.¹¹⁹

Для нас в данном случае важно, что рефлексия по поводу отсутствия души и языка у прекрасной половины человечества приводит к осознанному или неосознаваемому отождествлению бессловесного и плотского начала, молчания и сфер не (или анти) духовного, не культурного, а "только" природного. Очевидно однако, что именно в этом — природном, "родовом" — пункте бездуховность молчания оказывается весьма обратимой, одухотворяясь за счет вменяемых природе порождений. Иначе говоря, если молчание понимается как нечто изначально природное, то уже умолчанное молчанием выступает в функции его культурного дополнителя, а в пределе и субститута, кардинально меняющего его общую оценку.

Среди этнографических параллелей "родовой" взаимообусловленности молчания и говорения показателен белорусский обычай, согласно которому «если сторонняя женщина придет в дом "родихи" и тут только узнает о родах, то, не говоря ни слова, она "хапаиць ложку и ест страву", попавшуюся под руку, а за неимением ее — кусок хлеба. Сделав глотка два, оно торопливо и "мовчиком" уходит из дому. Это делается для того, чтобы дитя скорее стало говорить.»¹²⁰ Молчание гостьи таким образом как бы дублирует двойное рождение: ребенка и соприродного ему слова. Предшествовавшее рождению самого ребенка молчание гостьи (ее действительное неведение о родах) подкрепляется теперь ее нарочи-

тым "неведением" (молчанием) о "рождающем-ся" слове. Подчеркнем, что речь младенца зависит от сторонней к нему немоты, стороннего молчания. При этом символика еды (проглатывания) наделяет всю эту ситуацию очевидно "физиологической" репрезентацией: "проглоченная" гостьей вместе с едою новость "отрывается" словами ребенка.¹²¹ В том же контексте интересен армянский свадебный обычай "раскрытия рта", когда обещание телки за речь молчащего жениха отражает, по всей видимости, не только традиционное представление о ритуальной идентичности человека и животного¹²², но и семантическую эквивалентность двух ритуальных тем: физического и словесного рождения. (Примечательно, что древнее слово, обозначавшее "сожитительство", "брак" в армянском языке может пониматься также как "разговор"¹²³.)

Родовая символика открытого рта поддерживается метафорическим соотнесением сеяния-говoreния, урожая-слуха и т. п. (Ср. у В. Даля: "Кто говорит, тот сеет, кто слушает, собирает (пожинает)"¹²⁴, или распространенное у русских крестьян правило есть в молчании: "У православных за столом не говорят, а молчат, потому что едим божий хлеб, а не дворянский"¹²⁵). Известен сибирский обычай убирать последний сноп урожая в молчании (сам это сноп назывался "молчальным"¹²⁶). На Украине существовало правило: если в полевых работах принимали участие девушки, им "разрешалось петь песни только на пути в поле и уходя с него", во время самой работы — особенно при жатве — девушки должны

были молчать. Исследователи объясняют подобное молчание известным запретом для девушек участвовать в родах¹²⁷ — запретом, удостоверяющим универсальную для земледельческих обрядов аналогию вообще — актуальное уподобление родов земли и родов человека, в данном случае — взаимосвязь чреватой урожаем нивы и предназначенных к материнству девушек.

В исторической ретроспективе ритуальная взаимосвязь молчания и плодоношения просматривается, по меньшей мере, с античности. В гомеровском гимне "К Деметре" (VI в. до н. э.) — богине урожая, богине "умирающего" и "возрождающегося" зерна — упоминается о посвященных ей элевсинских таинствах:

Святы они и велики. Об них не расспросов
Делать не должен никто, ни ответа давать на
расспросы.¹²⁸

Дочь Деметры Персефона (похищенная Плутоном в подземное царство, но каждый год с наступлением весны возвращающаяся на свет) характеризуется в той же традиции как *aretos koure*: "Дева, которая должна остаться без имени".¹²⁹ По позднему сообщению св. Ипполита (конец II — нач. III в.), во время элевсинских мистерий совершались сакральные манипуляции с проросшим колосом (народная этимология одного из имен Персефоны Кора: *kore* — "девушка", и *koros* — "росток"), который то ли предьявлялся, то ли пожинался в присутствии участников мистерии, — происходило это, по его словам, в полном молчании (*en siope*).¹³⁰ К. Кереньи, про-

вагинальный и, тем самым, психологически пренатальный образ.¹³³ (Очень интересны в той же связи и данные этимологии: лат. *mutus* немой, но *moud* — *membrum virile*; гот. *baups* глухой, но кельт. *bod*, др. *bytill* — *membrum virile*; нем. *stumm* немой, но др.-инд. *duma* — *vulva*.¹³⁴)

Сближением молчания и родовой, "производственной" топики объясняется сообщение об обязательности женского молчания в обрядово-оргиастическом праздновании Ивановой ночи, и в обрядах "опахивания".¹³⁵ В ритуальной практике "проводов весны" — инсценировании похорон и возрождения Костромы (Коструба) — запрет на слова для главных персонажей также воспринимается как структурно значимый элемент карпогонического (или даже космоприродного) олицетворения.¹³⁶ Поведение персонажей, молча показывающих участникам обряда переход Костромы от смерти к рождению, кажется символическим именно тем, что остается "без комментария", как бы символизируя (и стимулируя) "молчаливую" конверсивность самой этой оппозиции: оппозиции смерти и жизни.

Двусмысленность и семантическая обратимость молчания "оволащевствует" соотносимые с молчанием ситуации и культурные контексты. Молчание, глухонмота символизируют тайну и чудо (так, между прочим, этимологически: рус. *глухой*, и. е. *lokkotara* — необычайный, сверхъестественный, запредельный; гот. *dumbs* — немой, ср. ирл. *diama(i)r* — тайна, греч. *thauma* — чудо¹³⁷). "Организуемый" молчанием мир — это мир того,

что не поддается надежному предсказанию, это сфера случая и переменчивой судьбы. Противостоя равновесию повседневного обихода, "мир молчания" включает в себя и все то, что непредсказуемо и маргинально в самом этом обиходе. Связь "объектов молчания" в этом смысле принципиально вторична, они объединены общей для них сферой "иного" — к слову, знанию, телеологии "мужского порядка" и т. п. Так, к примеру, в социологически элементарном ряду отождествления молчания и глупости (см. об этом выше) дает о себе знать, казалось бы, случайная и рационально труднообъяснимая связь глупости и влаги, воды: так, нем. *Narr* — дурак, но и. е. *lakos* — вода; и. е. *mad* — сырой, влажный, но англ. *mad* — сумасшедший; нем. *Tropfen* — капля, но *Tropf* — дурак; англ., *sap* — влага, но англ. диал. *sap* — дурак; рус. дурак и рус. диал. "гурь" — гной; и. е. *petos* — и рус. немой¹³⁸.

В родильной обрядности турок беременной женщине запрещается перешагивать через воду, в противном случае ее будущий ребенок будет эпилептиком.¹³⁹

Связь эта, с одной стороны, может свидетельствовать о понимании глупости (*resp.*, немоты и глухоты) как болезни внутренней, "тайной" природы — о наличии "дурных соков" в организме¹⁴⁰, но может быть и (не в противоречии с вышесказанным) о "родовых водах" — таинственном амниозисе слова и мира.¹⁴¹

Психологи, отстаивающие тезис о так называемом "пренатальном сознании" (Н. Фодор, Л. Пеерболте) объясняют психологическую связь

воды и рождения "содинамичностью" дородового ощущения субъектом того и другого¹⁴², психоаналитики говорят о единстве подсознательной феноменологии воды и речевых дефектов (например, у А. Вердальоне "заикание указывает на язык, искаженный водой, заполняющей рот"¹⁴³, ср. поговорку: "Молчит как воды в рот набрал". В аналогичной немецкой поговорке также упоминается о воде: *Er schweigt wie Stein, den man ins Wasser geworfen* — "Молчит как камень, в воду заброшенный".¹⁴⁴).

В магической практике известно использование так называемой "молчанной воды", смывающей, по широко распространенным представлениям, порчу и обладающей особо целебными свойствами.¹⁴⁵ О связи воды и молчания можно судить по русскому обычаю, согласно которому чрезмерно плачущих младенцев умывают утренней росой ("Господи Владыка! Возьми с младенца крик и вопль, а дай ему тихого ангела!"¹⁴⁶). На Кавказе, чтобы ребенок не плакал, запрещалось выливать воду на ночь после его купания.¹⁴⁷

В перспективе стереотипных генерализаций связь воды и молчания выявляет себя в многообразии семантики отсылок к одним и тем же формулам, архетипам культуры и сознания. В мифологических "теориях" космогенеза таков прежде всего образ Хаоса, традиционно рационализируемый как водное и(или) косно-глухонемое начало творения. В древнекитайском трактате "Хуайнань-цзы" рисуется "дона начало предназначения бытия и небытия" как некое неразделенное

состояние неба и земли, когда "инь и янь еще не разделились. Четыре сезона еще не расчленились. Тьма вещей еще не родилась. Оно ровно и покойно, как морская пучина. Оно чисто и прозрачно, как безмолвие."¹⁴⁸ В греческой мифологии онтология водного безмолвия выражается в топографии рек Смерти (Стикс, Ахеронт, Коцит), в "водах забвения" (Лета: (Вергилий) (Энеида, 6, 713–715), "души, которым Вновь суждено вселиться в тела, <...> с влагой летейской Пьют забвенье они в уносящем заботы потоке"¹⁴⁹) и водах памяти (по сообщению Павсания (Описание Эллады, 9, 39, 8), в Беотии существовал оракул, перед обращением к которому следовало выпить воды из двух источников — Леты, чтобы забыть о горестях, и Мнемозины, чтобы запомнить сказанное оракулом. Водопитие упреждает тем самым эффективность слушания и слышания, а оформляющее их молчание — обязательность еще несостоявшегося будущего).

Вослед фольклорной традиции, сложно связующей молчание и воду противоречивым единством вверяемого им смысла, риторизируются метафоры "моря и берега" (см., в частности, таковые в цитируемом в I гл. стихотворении В.-Г. Вакенродера и сонете Э. По, взятом в качестве эпиграфа к настоящей главе). Схожим образом мифологизируются поглощенные водою цивилизации (см. тему Атлантиды или даже Венеции, какой мы ее находим, к примеру, у Эзры Паунда в "Ночной литании" (1908), утверждающей те же, уже знакомые нам ассоциации: вода и молчание, Бог и смерть, память и забвение:

О Боже молчанья,
Purifiez nos coeurs,
Purifiez nos coeurs!
Ибо мы видели
славу тени подобия
твари твоей.
Да, славу тени
красоты, проходящей
По тени воды
В этой Венеции.
И пред святостью
этой тени творения
я спрятал лицо мое,
о Господи вод.
О Боже молчанья,
Purifiez nos coeurs,
Purifiez nos coeurs.
О Господи вод,
сердце чисто созижди в нас,
ибо я видел
Тень Венеции этой,
Плывущую по водам.
и звезды твои
Видели это,
о Господи вод.
И как твои звезды
Молчаливы для нас на крутах своих,
Так мое сердце замолчало во мне.
Purifiez nos coeurs
О Боже молчанья!
Purifiez nos coeurs
О Господи вод! ¹⁵⁰⁾

Вероятно, наиболее очевидным образом, синтезирующим семантику воды и молчания в культуре, является образ рыбы. Образ рыбы, вообще

говоря, поражает своим символическим багажом. Уже в архаических традициях рыба — символ порождения и взаимосвязи всего сущего. Космологии различных культур и народов отводят рыбе ведущие роли в создании вселенной и человека. Ее природа симптоматично двояка, ей вверяют производительные и духовные функции¹⁵¹, рыба "горька" и "сладка" одновременно¹⁵², мудра и глупа¹⁵³. Как и соприродная ей стихия воды, рыба метаморфична и трансформативна, тяготея ко всякого рода контаминациям (рыбы-птицы, рыбы-девы и т. д.) и символизируя, казалось бы взаимоисключающие друг друга вещи — рождение и смерть, начало и конец¹⁵⁴ (см. показательное в этом смысле изображение зодиакального знака Рыб — последнего и вместе с тем первого знака, предвосхищающего повторение зодиакального цикла: две рыбы, смотрящие в разные стороны).

В качестве христианского символа Рыба означает Христа (символ, формально подкрепляемый аббревиатурой, вычитываемой в греческом слове *ihtus* (рыба): "Иисус Христос Сын Божий Спаситель"). Символика рыбной ловли — символика богоспасения (рыбаки апостолы Петр и Андрей), истинного жизнепознания и откровения (ловящий рыбу Будда; Парсифаль, встречающий короля Грааля в образе рыболова; ср. ту же тему в "Чевенгуре" Андрея Платонова).

Подчеркнем: то, что важно для нас в данном случае, это наличие — при всем многообразии связанной с рыбой семантики — самоочевид-

ности кардинально характеризующего рыбу молчания. Как устойчивый эпитет рыбы, молчание упоминается уже у Эмпедокла ("Очищение", 117); так же у Горация (Оды, 4, 3, 19), исключения здесь лишь подчеркивают правило ("Золотая рыбка" А. С. Пушкина, язык рыб в легендах о Франциске Асизском и т. п.): рыба "должна быть" молчаливой.

Если молчать значит уподобиться — выгодно или невыгодно — рыбе, то верно и обратное: воображаемое отождествление с рыбой предполагает как-либо результирующее себя молчание. По материалам Дж. Фрэзера, известны особые табу, налагавшиеся на рыбаков и их окружение: так, к примеру, на Каролингских островах рыбакам следовало держаться отдельной группой и хранить молчание в течение всех шести-восьми недель промысла.¹⁵⁵ У айнов молчание должны были соблюдать оставшиеся дома жены рыбаков¹⁵⁶ (ср. с этим дожившее до наших дней поверье хранить молчанье во время рыбной ловли).

Согласно соннику Артемидора (II в.), видеть во сне рыбу есть беда для софистов ("отсутствие достойных слушателей, так как рыба безгласна"), и еще большая — для беременных женщин (если ей приснится, что она родила рыбу, ребенок родится немым или недолговечным).¹⁵⁷

С символикой рыбы и воды теснейшим образом связан и другой важнейший культурный символ — символ Змеи (Змея, Дракон).¹⁵⁸ Тема молчания в данном случае выявляется (хотя и в более усложненном и опосредованном виде, чем

на примерах непосредственно "рыбной символики") прежде всего в известной склонности змеи к ценностям гносеологического порядка: представлять позитивные или негативные стороны того или иного знания (см. архетипическое представление о мудрости змеи: уже в греческой мифологии Змея — атрибут богини мудрости Афины). Молчание змеи заворачивает непосвященных, а даруемое ею знание "отменяет" немоту их неведения (помимо "лингвистического" результата библейского грехопадения (см. выше), нечто схожее происходит и в китайской мифологии, где Дракон дарует людям знание письменности¹⁵⁹).

Подобно рыбе змея связана с хтоническими и стихийными "первозлементами" природного и социального миров, символизируя как начало, "роды" сущего (ср. устойчивое смешение в культуре семантики змеи (змея) и женщины), так и гибель, смерть (змея — страж мертвых и, в частности, охранитель кладов). В пределе символического синтеза змея выражает некий всеобщий круговорот вещей — и, кстати сказать, воды — в природе. Что касается нашей темы, в египетской мифологии находим змеиную богиню (изображавшуюся в виде женщины с головой змеи) Меритсегер, олицетворявшую Фиванский некрополь и охранявшую кладбища, имя которой в буквальном переводе значит "любящая молчание"¹⁶⁰. В европейской традиции молчаливым родственником Змеев и Драконов предстают популярные в средневековых бестиариях Василиски ("царс-

кие" змеи, от греч. Basiliskos), убивающие взглядом или дыханием.¹⁶¹ Иначе, но в том же контексте вспоминается образ Орфея, мифического певца, наделенного волшебной силой голоса, покоряющего не только смертных, но и немую природу. С одной стороны, Орфей также сохраняет какую-то глухую связь со змеем (orphos — морская змея; жена Орфея Эвридика, за которой он отправляется в царство мертвых, умирает от укуса змеи), а с другой, доказывает собственной судьбою риск прославившего его голоса и лишается его — "немеет" — в автоматическом противостоянии Дионису, т. е. богу, символизирующему именно экстатику бессловесной одержимости. Показательно, что смерть Орфея, растерзанного неистовыми — и в этом смысле тоже как бы немыми — менадами, оплакивает бессловесная природа: звери, птицы, деревья, и даже камни¹⁶².

Замечательную контаминацию семантики молчания с символикой змеи и рыбы встречаем в кавказском поверии: если речная змея держит в зубах рыбку, нужно разнять палочкой ее пасть и хранить эту палочку как средство против клеветы и неправого слова. В суде владеющий такой палочкой будет всегда оправдан, его судьи будут немые¹⁶³.

Наряду с водой, рыбой, змеей, женщиной, "факультативным" образом молчания в культуре выступает также образ Единорога. Показательны контексты, в которых присутствует Единорог. В "Атхарваведе" во время потопа Ману спасается тем, что привязывает лодку к рогу плывущего

Единорога. В тексте "Физиолога" (II—III вв.) Единорог — символ невинности и чистоты, девственной "немоты" тела и языка. Согласно "Физиологу", Единорога способна приручить только чистая дева, для всех остальных он остается неукротимым (в Ветхом Завете Единорог — "лютый зверь"). Средневековая традиция, отталкиваясь от "Физиолога", связывает Единорога с Девой Марией и Христом (отсюда широкое распространение символа Единорога в изобразительном искусстве и геральдике). В соответствии последним пониманием для мистиков Единорог есть нарождающееся Слово Божие, — молчание, готовое стать делом. Для алхимиков виртуальная чреватость Единорога послужила его амбивалентной символизации в качестве *Monstrum Hermaphroditum*, "двуполого чудовища". Наконец — *but not at least* — в народных поверьях рогу Единорога (несвободному также от фаллической символизации) приписывается целебная сила против укусов змей и отравленной воды.¹⁶⁴

Молчание проблематизирует реальность, заставляя считаться с тем, что в ней не очевидно, но воображаемо. Адресуясь, по Ж.-П. Сартру, к "тому, чего нет", воображение эксплицирует присутствующее, отсылая к той Части (действительного), которая всегда больше Целого (повседневного). В фольклоре пафос подобной экспликации, при всей пресловуто аффективной непосредственности ее творцов, представляется не чуждым ни риторике философского, ни религи-

озно-мистического, ни литературно-поэтического опосредования взаимоотношений человека и выражаемого им мира. Один из знаменитых "героев нашего времени" — персонаж ставших бестселлерами книг К. Кастанеды — индеец-маг Дон Хуан прерывает однажды свойственное ему молчание замечательным и, как нам кажется, прямо относящимся к уже сказанному в этой главе монологом: "Рациональный человек, упорно поддерживаясь образа самого себя, как бы боится свое вопиющее невежество. К примеру, он игнорирует тот факт, что магия — это не фокус-покус, а свобода познавать не только мир как само собой разумеющееся, но и все, что возможно для человека.<...> Человеческое сознание похоже на дом с привидениями. Сознанию повседневной жизни нравится быть запертым в одной комнате этого огромного дома жизни. <...> Но маги <...> избрали быть во всем этом огромном доме с привидениями, а не прятаться в какой-то части его"¹⁶⁵ Признаемся, что магию и магов, о которых говорит дон Хуан, представить нам несравнимо легче, чем противопоставляемого им здесь же "рационального человека". В фольклоре последний и вовсе непредставим.

Подобно языку поэтов и философов, язык фольклора постоянно ведет речь о реальности, о которой, строго говоря, легче молчать, чем вести речь. Фольклор этой строгости, как мы видели, также не чужд. Если социальная повседневность "обречена" на слово, то преодоление повседневного означает и преодоление слова, выход из

сферы слуха и голоса в сферу неповеряемого ими бытия. Психологический механизм такого преодоления — неудовлетворенность повседневным — объясняется косностью социальных и идеологических нормативов, тривиализацией воспроизводимого быта, врожденным утопизмом человеческого мышления, вечно стремящегося к тому, чему "нет места" в социально данном.¹⁶⁶ В сфере языка воображение отменяет обыденную референцию, предполагая, по выражению П. Рикера, референцию "второго порядка", метафоризирующую мысль и тем самым разотождествляющую мир.¹⁶⁷ С религиозоведческой точки зрения разотождествление (детавтологизация) мира есть чудо, с этнографической — миф.¹⁶⁸ Прибегая к такой терминологии, молчание может быть названо чудотворным и мифологичным. Эмоциональный, а значит и эпистемологический, рубеж между повседневным и воображаемым зыбок¹⁶⁹, но он всегда есть, определяясь характером социального самопознания и индивидуального этоса. Явно или нет, для "человека говорящего" молчание указывает на этот рубеж — рубеж, за которым очевидное, поверяемое повседневным опытом, неожиданно напоминает об ином опыте и иной очевидности, реальности мифа и чуда.

Так, дополняя этнографические и фольклорные данные, в наши дни "недостаток" повседневной реальности восполняется заэкраным кибернетическим пространством компьютера (cyberspace), множащим реальность ее виртуальной продуцирующей активностью.¹⁷⁰ Актант компью-

тера, подобно мифологическому персонажу, недостаточен и избыточен, условен и абсолютен одновременно (сколько бы жизней, говоря языком игроков в компьютерные игры, не "тратилось" их игровым героем, благодаря задавшей его программе в принципе он остается неуничтожимым¹⁷¹). Для нас в данном случае существенно обстоятельство (которое могло бы послужить предметом специального исследования), что беспредельно деятельностное инобытие, открывающееся за экраном компьютера, утверждает себя как бытие невербальное — бытие зрения и тактильного автоматизма (клавиатура, дискета). Компьютерное пространство референциально не к языку, но к телу (допускающему слово-команду в качестве сигнала сенсорной мнемоники), к опыту молчаливой перцепции и психоделических фантазмов. "Плюрализм" реальности и множественность миров, характеризующие пресловутое "фольклорное мышление", в этом смысле едва ли противоречат характеру мышления современного, сознательно или бессознательно восполняющего себя за пределами слуха и голоса в пространстве "чистого" умозрения и антиантропоцентризма.¹⁷²

Молчите! — Что вы! — Тише! Что?

А. В. Тимофеев

То, что я ищу в речи — это ответ другого.
То что конституирует меня как субъекта —
это мой вопрос.

Ж. Лакан

Глава пятая

ИДЕЯ МОЛЧАНИЯ И ЛОГИКА ВЫБОРА. МОЛЧАНИЕ В ГНОСЕОЛОГИИ БУДДИЗМА И СКЕПТИЦИЗМА. МОЛЧАНИЕ КАК ДРУГОЕ

Символы молчания в культуре уже по первому впечатлению коррелируют с символами бессознательного. Смерть, вода, женщина, рыба традиционно узнаются в реестре основных архетипов бессознательного. С учетом упоминавшейся выше связи между афазией и табу, а также табу и бессознательным¹ данное соотнесение — в русле оппозиции слово/сознание — молчание/бессознательное — кажется едва ли случайным. Не бесспорно то, с чем в каждом конкретном случае мы имеем дело — с рецидивом конкретной идеологии или с неким универсальным комплексом ("архетипом") человеческой природы и истории. В психоаналитической картине филогенеза бессознательное "историзуется" как сущность до существования: блаженство бытия до "события

травмы" (травмы рождения или отнятия от груди). Проявление бессознательного структурируется как воспоминание о детстве, возвращающее человека ко временам Рая и его утраты, — воспоминание, соответственно, притягательное (Рай) и пугающее (утрата Рая). Вслед за М. Элиаде, соотносившим на этом основании бессознательное и миф², "искушение молчанием" можно истолковывать в таком случае как "искушение детством": соблазн и страх онтологического "возвращения" (*regressus ad uterum*).

Что, однако, означает это возвращение в социальном плане: куда, к какому мифу в обществе возвращается "человек молчащий"? Существует ли у этого мифа не "телесный", а метафизический знаменатель?

Фольклорно-этнографический материал наглядно свидетельствует о печати "родовой" таинственности, лежащей на тех членах общества, кто воплощает собою физическую или социальную глухонемоту. Таковы, в частности, пастухи — "олухи" в народной терминологии³, — обладавшие по широкораспространенному поверью колдовскими способностями. Д. К. Зеленин, обобщивший в своем энциклопедическом труде народные взгляды на пастушество, замечает по поводу данной репутации, что для ее поддержания "пастух бывает очень молчалив"⁴. Добавим, что активное и обязательное участие в пастушеской обрядности принимали дети и подростки — т. е. опять же, подчеркнем, социально "глупые" и "немые" члены общины⁵.

Персонажи, субъективирующие собою глухоту и молчание, "заземляют" для обыденного сознания символику бессознательного и, вместе с тем, конкретизируют все то "иное", что так или иначе обязывает с собою считаться. "Глупость" молчащих и "молчание" глупцов (см. гл. I) в этом смысле очень существенны как пример бессознательной инаковости, требующей сознательной "дешифровки" и социальной верификации (также, к примеру, психоаналитическая интерпретация глупости как внешнего атрибута бессознательного ⁶).

Евг. Трубецкой, зачисливший когда-то фольклорных дурней в число искателей "иного царства" — царства правды и вечной справедливости, — полагал, что именно в их "человеческом безумии познается сила высшей мудрости".⁷ Сказочный — и не только сказочный — материал дает для такого утверждения достаточно оснований. В самом деле, "случаи торжества глупости имеются в сказке в великом изобилии". При этом "черта, общая всем подобным рассказам, недоверие к расчетам здравого смысла". «Образ "дурака" как бы вызов здравому смыслу. Поэтому в зависимости от того, как оценивается здравый смысл, и отношение к дураку не может быть одинаковым»⁸. Вопрос состоит в том, от чего зависит эта оценка?

Общество, как и человек, осуществляет заботу о самом себе (осознавая это или нет) через знание. Одной из основных функций общественного знания с этой точки зрения представляется осоз-

нение допустимости инноваций в структуре общественной самоидентификации. Общественный организм допускает возможность инноваций, как организм биологический допускает определенное присутствие болезнетворных бактерий с тем, чтобы противостоять вызываемым ими болезням.

Если аналогии между онтогенезом и филогенезом корректны, необходимо говорить о наличии иммунного барьера в обществе, который выполняет как защитные, так и адаптивные функции на протяжении всей его — в том числе и собственно биологической — жизни.⁹ На этнографическом материале схожей проблемой одним из первых задавался А. Радклиф-Браун, пытавшийся из сопоставления биологических и социальных структур вывести гипотезу о функциональном единстве общественной жизни. Стремление общества к выживанию обеспечивает динамическое постоянство его структурных элементов, которые в свою очередь зависят от согласованности их живой (и в этом смысле, биологически подобной) организации.¹⁰ Общество "знает" о наличии своего иммунного барьера подобно тому, как организм "знает" о своих потенциальных болезнях, предупреждая их симптоматически или приспособляясь к ним адаптивно.¹¹ Социологи отмечают, что "само по себе производство в социальном процессе норм, идеалов или законов автоматически их смыслом не наделяет. В каждом обществе существует развернутая сеть специальных учреждений, отвечающих за формирование у людей определенной смысловой

направленности".¹² Благодаря этим "учреждениям" (в широком понимании такого определения) адаптивное приспособление к болезни, вообще говоря, подразумевает акценты как на норме, так и на патологии (или даже ведет к их смешению). Однако в любом случае эпистемологическое соблюдение социального иммунитета во всех обществах выражается в поддержании "здорового" и "нездорового", "своего" и "чужого" смысла. Так, будучи заботой для общества, дураки провоцируют общество на заботу о самом себе. (На лингвистическом материале та же связь — связь глупости и заботы — просматривается типологически: новогреч. *kutos* "дурак" и нем. *hüten* "беречь"; швед. диал. *tapa*, нидерл. *taabe* и рус. *дыбить* — "заботиться"; латыш. *rupes* "забота, уход за..." и нем. *Tropf* "дурак"; лат. *stultus* "дурак" и рус. *толить* "заботиться"¹³)

Если "свой" смысл оказывается ненадежен, более надежным смыслом видится смысл "другого". Если истина, достигаемая логикой возможного, оказывается недействительной и, что еще важнее, недейственной, то на смену логике возможного приходит логика действительного — логика желаемого и воображаемого. Такая логика выглядит алогично, но не перестает при этом быть логикой. Удачливость Ивана-дурака чудесна, но если даже невозможно логицизировать эту удачливость как процесс, то ее результат — что это именно "удачливость", а не что-то другое — мы оцениваем, исходя из логики "здорового смысла". Здравомыслие, требующее считаться с эф-

фективностью следствий, вытекающих из иррациональных причин, под эпистемологическим углом зрения оправдывается своей природной прогностичностью. С тех пор, как — и до тех пор, пока — реальность воспринимается как несостоявшаяся и нетождественная себе самой, как соориентированная на то или иное будущее, и при этом будущее, осуществляющее себя в многообразии его субъектной и объектной индивидуации, — рациональность социального познания включает в себя как формализуемые, так и неформализуемые критерии ее собственной идентификации. Некоторые из этих критериев могут быть описаны, вероятно, в рамках так называемой “уликовой парадигмы” — в пространстве интуитивного чутья и перспективных предпочтений, примет, игнорирующих дискурсивные способы выявления и, в лингвологическом смысле, не имеющих отношения ни к слуху, ни к голосу познающего субъекта.¹⁴

Невозможность только рационального познания мира в XX веке была теоретически обоснована К. Гёделем, доказавшим, что любая дедуктивная система, будучи непротиворечивой, является неполной. Компенсируя “принцип неполноты” Гёделя, теоретики заговорили о принципиальной неопределенности (В. Гейзенберг) и дополнительности (Н. Бор) языков описания, к которым мы прибегаем, чтобы выразить наше знание о мире.¹⁵ Относительность знания абсолютизируется относительностью его выражения, что в антропоцентрической перспективе дает аргумен-

ты не только в пользу табуизации антропологической относительности языка (табуизации, принятой логическими позитивистами в качестве базы для создания идеального языка самоверификации), но также в пользу отвлечения от языкового выражения знания, т. е. и в пользу молчания. В динамике биосоциального гомеостаза знание заботящегося о себе общества предстает как знание наличного и знание вероятностного, повседневного и действительного, того, что есть, и того, "чего не бывает". Можно повторить вслед за К. Ясперсом: "В нас самих есть нечто такое, что требует: не разума, а тайны — не проникающего ясного мышления, но шепота — не рассудительности открытого видения и слышания, но своенравной отдачи темному многообразию — не скромного человеческого воззрения, но гностического всезнания в абсурде —...— не надежной верности, а авантюры".¹⁶ Как поведенческий стереотип, молчание свидетельствует о знании, которое невыразимо словами и невоспринимаемо слухом. Такое знание абсурдно, но и неопределенно истинно (и в этом смысле вполне мифологично¹⁷). Истинность утверждается авантурным следствием молчания, а противопоставление истинного — неистинному вытекающим из логического противопоставления сказанного — несказанному (и несказáнному), хорошо сказанного — плохо сказанному, взрослого — детскому, трезвого — пьяному и т. д. и т. п. Евангельское послание Иоанна (1-е Иоанна, 3:18: "Дети мои! станем любить не словом или языком, но делом и

истиною") находит в данном случае параллель в пифагорейский акусмах, постулирующих пропорциональность семантического взаимосотнесения: пьяный человек (ребенок = ребенок) трезвый человек.¹⁸ Из античности известна варьирующаяся на разные лады поговорка: "От глупого и пьяного узнается правда" ("Глупый да малый правду говорит").¹⁹ В том же ряду показательно косноязычие многообразных глашатаев истины (например, косноязычие мудрого Акима из "Власти тьмы" Л. Н. Толстого). В отечественной традиции исторической иронией явилось то, что именно те, кто не хотел больше считать себя "немыми", но социально ими все еще оставались, назвали свою газету "Правда". (Заметим при этом, что логически немота говорящих тождественна глухоте слушающих: тот, кто "правдивее" говорения, лжи тоже не услышит.) Показательные примеры лиминального в своей глухоноте знания демонстрируют восточные традиции, выделяющиеся принципиальной (на взгляд европейца) установкой на институционализацию такого рода знания вообще.

Устойчивая ориентация на феноменологию "молчащего" познания в значительной степени характеризует гносеологические стратегии буддизма (и особенно дзен-буддизма), даосизма, теорию и практику индуизма (школы Йоги и Веданты). В плоскости этнографического сближения молчание буддистов или йогов находит, вообще говоря, приемлемое объяснение в русле

инициационной телеологии так называемых *rites de passage*, "обрядов перехода", известных у самых разных народов мира. Непосредственные аналогии на этот счет напрашиваются, к примеру, при обращении к тибетскому буддизму, в котором молчание было и до сих пор остается широкораспространенной формой ритуального "перехода" в инициационной практике "тсхам" (буквально: "барьер, граница, демаркационная линия"). А. Дэвид-Ниль, много лет прожившая на Тибете, объясняет и описывает эту практику следующим образом: «На религиозном языке "тсхам" означает — уединяться, окружать себя непреодолимым барьером. Ограда эта бывает разная. Для великих мистиков она считается исключительно духовной, и вокруг них нет необходимости воздвигать какой-нибудь материальный барьер. Существует много разновидностей тсхам (затворничества), причем каждая из них имеет еще несколько вариантов. Начиная с самого мягкого вида заточения и кончая самым суровым, мы наблюдаем следующие его формы:

Лама или даже просто благочестивый мирянин запирается в своей комнате или в своем жилище. Он или совсем не выходит, или выходит только для совершения благочестивого дела: например, чтобы обойти один или несколько раз вокруг какого-нибудь храма. В зависимости от принятого им устава, тсхам-па допускается иметь краткие беседы с членами семьи (если он мирянин или состоящий в браке лама), со своими слугами или некоторыми редкими посетителями, если, в соот-

ветствии с обетом, он имеет право им показываться и их видеть. Часто затворнику запрещается видеть кого бы то ни было, за исключением слуг, и во время визита гость, не входя в комнату, занимаемую тсхам-па, разговаривает с ним из-за занавески, так что они друг друга не видят <...> Одним тсхам-па разрешено видеть только своего слугу, другие дают обет молчания и сообщают слуге распоряжения письменно. Некоторые тсхам-па отказываются видеть окружающий пейзаж или вообще что бы то ни было, за исключением неба, и завешивают часть окна. <...>

Тсхам-па следующей категории не видится и не сообщается ни с кем. В этом случае еда затворника и все, что ему может потребоваться, оставляются в соседней комнате. Слуга, удаляясь, дает сигнал о своем уходе, и тсхам-па тогда идет есть, пить и берет принесенный ему предмет и затем дает знать тоже сигналом, что он вернулся в свою комнату. Иногда он уносит оставленную ему пищу к себе. Такие тсхам-па тоже отдают приказания письменно или же вообще не позволяют себе о чем-либо просить, и тогда, что бы им ни понадобилось, они ничего потребовать не могут. Если им забывают принести еду, они вынуждены поститься. <...> Домашний тсхам обычно не слишком затягивается, в особенности, когда режим затворничества суров. Максимальная длительность такого затворничества не превышает года. Чаще всего речь идет о трех месяцах, месяце, а иногда только о нескольких днях. Миряне вообще редко проводят в уединении больше од-

ного месяца».²⁰ Бывает однако и так, что затворничество в отдельных случаях длится годами, а то и всю жизнь, вплоть до смерти. Приверженцами наиболее суровых форм тсхам выступают, понятным образом, монахи, доводящие инициационную аскезу до последних крайностей, например до обета прижизненного захоронения, затворничества в полной темноте и полном безмолвии (обратим в этой связи внимание на уже рассматривавшуюся нами выше связь зрения и слуха, а также на наполняющуюся в данном случае буквальным смыслом семантику медитативного "озарения").

Инициация, в социологическом плане подтверждающая социальную идентификацию иницируемого, означает для него и новую ступень идеологического опыта. Для буддиста, даоса или индуиста это опыт ведущего к просветлению знания (в идеале обретение нирваны (буквально "угасание"), состояние абсолютной свободы и безмятежности.²¹ Препятствие на пути этого просветления — феноменологическое марево профанного сознания, ограждающее субъекта объектным окружением сфер рецепции, преодоление которых возлагается на угасающее и в этом смысле "холодное", безразличное для гносеологических и психологических антиномий сознание. Парадоксом всего этого процесса остается, однако, то, что знание, "гасящее" сознание познающего, должно быть еще и знанием этого угасания, то есть знанием "другого" знания и тем самым знанием, дублирующим объекты как

"первого", так и "второго" ("третьего" и т. д.) знания. В плоскости гносеологии парадоксальность такого рода ведет к парадоксальности доктринальных утверждений, к логическому плюрализму и всеядности, схожих в этом смысле с положениями неклассических и многозначных логик (логик без законов противоречия и исключенного третьего, N-значной истинности, металогик вероятного и воображаемого).²² Коммуникативное воплощение подобной всеядности (и в том случае, если это автокоммуникация) вполне естественно напрашивается на молчание, привлекающее своей синтаксической конкретностью и семантической абстрактностью, виртуальной гетерологичностью (множественностью значений) и вместе с тем автологичностью (наличием свойств потенциализируемых им референтов, по неразрешимому противоречию Вригта ²³).

Буддистская дидактика пестрит примерами многозначительного умолчания, призванного "снять" антиномичность эпистемологических нормативов знания/незнания, мудрости/глупости, сложности/простоты, священного/профанного, вечного/преходящего и т. п. Согласно Д. Судзуки, "независимость от слова и буквы" — фундаментальное основание телеологии буддизма вообще, и дзен-буддизма в частности. "Дзен презирует слова и понятия, а также доводы, основанные на них. Он считает, что с самого начала нашей сознательной жизни мы избираем ложный путь излишнего умствования. В обычной жизни

мы производим на свет слишком много идей и слов, принимая их за действительность. Эти слова и идеи настолько глубоко укоренились в нашем сознании, что мы уже не мыслим без них жизни. Мы полагаем, что слова — это все, а опыт — ничто или что-то второстепенное".²⁴ В буддизме дело обстоит как будто бы наоборот: слова — ничто, а личный опыт — все.

Для "рационально мыслящего европейца" парадокс в данном случае очевиден: если знание является прерогативой личного опыта, то что является знанием личностных знаний? "Общего знания" в данном случае как будто бы не должно быть вовсе, если же его нет, откуда тогда убеждение в ничтожности "обобществляющего" его слова и коллективного опыта? Ответа на этот вопрос буддизм не дает. Согласно Чжуан-цзы, "тот, кто постиг [дао], не рассуждает, ибо рассуждающий не постигает [дао]. Проницательное зрение не имеет значения [для постижения дао], и лучше о нем молчать, чем спорить. Дао нельзя услышать, поэтому лучше заткнуть [уши], чем слушать. Это называется великим пониманием."²⁵

Гносеологический индивидуализм личного опыта ведет к "эгоизму" слова и "альтруизму" молчания. О знании не только "неприлично" говорить, но и невозможно спрашивать. Тот же Судзуки приводит два показательных на этот счет примера:

Ученик спрашивает учителя: "Когда ты умрешь, и кто-нибудь спросит меня об истинной цели буддизма, что мне отвечать?" Учитель ниче-

го не сказал и лишь позвал своего слугу. Слуга произнес: "Я вас слушаю хозяин." Учитель приказал: "Наполни тот кувшин водой". После этого он немного помолчал и обернувшись к ученику произнес: "О чем ты меня только что спросил?" Ученик повторил свой вопрос, после чего учитель встал и ушел.

Один монах подошел к учителю и поклонился ему, что обычно делает каждый ученик, желая обратиться к учителю с вопросом. Но не успел он закончить поклон, как учитель его ударил. Монах выразил протест: "Учитель, я собирался совершить поклон. Почему же ты меня ударил?" Учитель немедленно ответил: "Если я буду ждать, пока ты откроешь рот, то будет поздно."²⁶

Субъективная достаточность знания в выше-приведенных случаях лишь тривиализует невыразимость истины. «Абсолютная истина <...> выше всяких слов и разграничений, а потому не может быть достаточно точно выражена с их помощью. Все, низведенное до уровня последних, условно и подвержено закону рождения и смерти. Абсолютная истина выше антитезы "я" и "не-я", а слова — это продукт мышления подобного рода. Абсолютная истина — это сам дух, свободный ото всех форм, внутренних и внешних, и потому никакие слова не могут ее описать, и никакое разграничение не способно ее обнаружить».²⁷

Слова — эхо их самих; и молчание лишь способствует его резонансу. (Один монах спрашивает: "Что такое Дао?" — "Дао". "Что такое дзэн?" —

"Дзэн".²⁸⁾ Знание подытоживает слова, слова подытоживают знание, но слова не имеют никакого отношения к истине (а в сфере поэтики — к прекрасному: так, у М. Басё, развивающего в этом пункте буддистскую доктрину молчания: "Прекрасное состоит не в том, чтобы говорить о прекрасном"²⁹⁾). Слова тавтологичны друг к другу: какое бы слово мы не взяли, будучи "словом", оно в конечном счете тождественно другому слову как "тому же самому", тогда как истина детавтологизирует слова и знания (уже потому, что истина — одна, а тавтология предполагает множество). Истина — итог не знания, а только самой себя, и в этом смысле, если она к чему-то и имеет отношение в жизни людей, то не к их знанию, а к тому, что этому знанию противостоит.

В "свете истины" незнание тем самым оказывается предпочтительнее знания, а тривиализующее "незнание" молчание предпочтительнее "знающих" и "знаемых" слов.

Установка на молчаливое незнание и (коль скоро знание ориентировано на деятельность) на бездеятельность характеризует различные религиозно-философские доктрины Востока: от Лао-Цзы до квиетизма джайнистов и современных кришнаитов. Буддизм в данном случае может быть лишь наиболее нагляден. В отличие от западноевропейской проблематизации молчания в контексте религиозной мысли по преимуществу, апология молчания в традициях Востока представляется человеку европейской культуры по

большей части в свете гносеологии, столь велик в ней вес как будто непосредственно гносеологических аргументов возможности и невозможности познания "как такового", его необходимых и достаточных условий, предельности языковой активности и языковой способности познающего субъекта и т. д. Неудивительно поэтому, что разбор и оценка восточных "концепций незнания" в европейской науке понятнее всего мыслятся на языке логического и философского анализа, в наибольшей степени свободного от различного рода очевидных идеологических "помех". В отечественной науке по этому пути пошел Ф. И. Щербатской, способствовавший (отчасти, может быть, невольно, лишь в силу переводческого приема) утверждению философских аналогий буддизму у Парменида, Зенона, Николая Кузанского, Спинозы, Беркли, Канта, Гегеля, Бергсона, Гуссерля и многих других европейских мыслителей, чьи основные усилия определялись, вообще говоря, не религиозными, а умоэпистемологическими интенциями.³⁰ Что касается нашей темы, в плоскости универалистского сравнения Востока и Запада буддистская апология молчания находит, как представляется, очевидные точки соприкосновения с гносеологической аргументацией радикального скептицизма.

В истории европейской философии скептицизм, пожалуй, в наибольшей степени, чем другие философские течения, предстает аффективной гносеологией, эмоциональной установкой на

неверие в познавательные способности интеллекта, и тем самым, своего рода "верой наоборот", диктующей не столько подбор артикулируемых скептиками аргументов (и весьма затрудняющей их критику со стороны), сколько способ их поведенческого опосредования.³¹ Скептицизм предстает как философия и, вместе с тем, как тип социального поведения, во многом подобный тому типу поведения, который для человека европейской культуры традиционно связывается с поведенческими стереотипами восточного философствования. Установка на "итоговое" молчание с этой точки зрения так же характеризует гносеологию скептицизма, как и гносеологию буддизма и индуизма.

Уже Кратил (IV в. до н. э.), в значительной степени предвосхитивший своим радикальным релятивизмом программный агностицизм скептиков, по сообщению Аристотеля, "в конце концов думал, что не следует даже говорить ничего, но только двигал пальцем и ставил в упрек Гераклиту его слова, что нельзя дважды войти в ту же самую реку. А именно, сам он думал, что этого нельзя сделать даже один раз"³². Если иррациональная текучесть всех вещей допускает противоречивое многословие софиста, то она тем более позволяет ограничиться снимающим всякое многословие молчанием. Истина не полагается в словах не только потому, что слова условны, а истина абсолютна, но и потому, что выражаемое словом зависит от очевидно привходящих факторов. Так, для Секста Эмпирика речь "сама по

себе ни хороша, ни дурна. Доказательством этого является то, что одна и та же речь, когда она произносится человеком культурным и уважаемым, нас задевает, а когда она исходит от смехотворного мима — нисколько".³³

Ни грамматика, ни правила риторики не имеют под собой никакого надежного основания. Доказывать что-либо словами означает лишь множить сферу антропологической кажимости и, тем самым, социально-идеологической ответственности. Лучше поэтому вообще воздерживаться от категорических суждений о чем-либо. "Воздерживающийся от суждений обо всем, что возникает в связи с мнением, пожинает, — согласно Сексту Эмпирику, — самое совершенное счастье, а при невольных и безотчетных волнениях он, хотя и тревожится <...>, однако затрагивается этим умеренно".³⁴ Скептик не бездейтелен подобно пресловутому восточному мудрецу (хотя, судя по тексту Секста, мнение такого рода о скептиках, встречаемое уже у Аристотеля и в Новое Время повторенное Д. Юмом³⁵, им предполагалось: "Говорящие так, очевидно, не понимают, что скептик живет не согласно философскому рассуждению (ибо он в этом смысле бездейтелен), а по нефилософскому наблюдению может одного желать, а другого избегать")³⁶. Важно однако, что при всех отличиях между апологией молчаливой бездейтельности буддистов и скептицизмом, допустимая "прагматичность" скептиков (показательна врачебная специализация Секста Эмпирика и других скептиков (Менодота, Сатур-

нина) — "эмпириков" в греческом смысле этого слова и, не в последнюю очередь, в его новоевропейском истолковании) столь же "молчалива" и "бездеятельна" в философском плане. В идеале, скептик делает свое дело "молча", без оглядки не только на чужие, но и на свои собственные рассуждения. Будучи сколь угодно активен в частной и общественной жизни, он во всяком случае остается безучастным к диктату претендующих на ее объяснение философов; в этой безучастности и заключается искомая скептиком "невозмутимость" (*ataraxia*): "вследствие равносильности в противоположных вещах и речах" скептик приходит "сначала к воздержанию от суждения, а потом к невозмутимости".³⁷

Замечательно, что "невозмутимость" скептицизма оказалась в высшей степени возмутительной для философов, ориентирующихся на идеалы "чистой" философии (характерно, к примеру, отношение к скептицизму у Г. Шпета, вслед за Гуссерлем вообще вынесшим скептицизм за рамки философии³⁸). Основания для раздражения у европоцентристски настроенных философов на счет скептицизма понятны. В явном или неявном виде скептическое философствование отрицает самое себя и в этом смысле вообще аннулирует повод для какого-либо догмата: догмат без противостоящего ему сомнения по необходимости оказывается сомнительным внутри самого себя (хотя бы в силу картезианского рассуждения). Игнорировать скептицизм догматическая философия не может (по причине собственной догма-

тичности), но принять вызов скептицизма значит оказаться спровоцированным либо на безразличные к самому скептицизму слова, либо на столь же безразличное к нему (но не к догматизму) молчание. В плоскости философской практики послышки скептицизма а priori тождественны ее выводам (что не менее "возмутительно"), а выводы эти, по исчерпывающей и остроумной характеристике А. Ф. Лосева, "везде одни и те же: никто ничего ни о чем никогда и никак не знает и не может знать".³⁹ Нельзя не согласиться, что в виду такой гносеологической перспективы говорить, строго говоря, не о чем, да и незачем.

В эпистемологическом плане деятельностный результат "молчания" буддистов, скептиков (как, впрочем, и их оппонентов) прежде всего выявляет себя как деятельностное указание на "другое". Если слова не имеют отношения к философии, к жизни, к истине или к Богу, то молчание актуализирует саму эту безотносительность и тем самым абсолютизирует виртуальное различие "я" и "не-я", "своего" и "чужого".

Нам представляется, что социальная тематизация молчания определяется логикой самоидентификации по преимуществу. Динамика любого системного развития предполагает чрезвычайно важный иммунологический зазор: способность эволюционирующего объекта быть тождественным и нетождественным себе одновременно. В плоскости автокоммуникации закономерность общественного развития проявляется в ирреф-

лексивности структур социального самоопознания. Оставаясь тем же самым, общество должно быть другим, и, наоборот, заявляя о своей готовности быть другим, оно не может не оставаться при этом "тем же самым" обществом. Как социальное явление, молчание эффективно способствует реализации этой иррефлексивности: оно и "равно себе", будучи очевидно в его коммуникативном обнаружении (тождественность субъекта молчания), и "не равно", при неочевидности его коммуникативного референта (нетождественность объекта молчания). Стоит заметить, что в лингвологическом отношении глагольная парадигма молчания любопытна тем парадоксом, что ее логически корректное употребление возможно только для второго и третьего лица, но не для первого. Утверждение "я (или мы) молчу (молчим)" заведомо ложно ("прагматически ложно", сродни употреблению в 1 лице глаголов "лгать", "спать" и им подобных), из чего следует, что сама верификация акта молчания возможна только со стороны другого и других (в том числе и в контексте самооценки акта молчания самим молчащим). Молчание не обходится без "другого" и "других", таким образом, не только в его перформативно субъектном преломлении (от молчания молчащего — к "другому"), но и в конститутивно объектном (от "другого" — к молчанию).

В глазах общества молчащий поступает так же, как другие молчащие, но то, о чем он молчит, не определяется молчанием других молчащих, изначально уравниваемых не молчанием, а сло-

вом. Подобно бодрствующим и сновидцам гераклитовского афоризма (Diels В 89; не исключая, заметим, и психоаналитических основ той же аналогии), у говорящих — один, общий мир, тогда как молчание отворачивается каждый в свой собственный. Говорение ориентирует говорящих "в круг" социального, молчание — "из круга", по разные стороны социального и повседневного. В условиях настоящей, идеологически репрессивной вербализации молчание — то очевидное, что наиболее естественно трансцендирует субъекта за пределы коммуникативной верификации, а значит, и за пределы идеологически "данной" субъективности. Известен нарочито банальный афоризм Ф. Ницше, акцентирующий этический (или, точнее, этикетный) план подобной трансценденции: "Самый неприятный для обеих сторон способ отвечать на полемику — это сердиться и молчать: ибо нападающий объясняет себе обыкновенно молчание как признак презрения".⁴⁰ В более нейтральном контексте "презрение" в данном случае равно "растерянности" — аффекту ненахождения ожидаемого, дезориентации в привычном. Молчание "слишком просто" ставит человека перед фактом его собственной экстрасубъективности и экзистенциального одиночества (как это выглядит, к примеру, у Вен. Ерофеева: "Все значительно помолчали. Каждый подумал свое, или все подумали одно и то же, не знаю"⁴¹). Если согласиться, что осознание данного обстоятельства в том или ином отношении конфликтно, то неравнодушие общества к

молчанию предстает в этом смысле — в самом общем виде — как равнодушие общества к "себе другому".

Выводом из сказанного могло бы служить опричинивание данной зависимости: молчание имеет в виду другое. Забота о "другом" предполагает молчание. Что, однако, должно считаться этим "другим" в применении к молчанию и обществу — только эвристическая фикция или некая реальность? После всего сказанного в этой книге представляется, что союз "или" в данном случае некорректен. "Другое" в структуре социального — как индивидуального, так и общественного — самоопределения есть и фикция (становящаяся реальностью), и реальность (способная свестись к фикции).

Категорилизация "другого" — одна из наиболее примечательных тем обществоведческой рефлексии XX века. В неявном виде истоки рефлексии на этот счет могут быть усмотрены, вероятно, уже у Декарта, недвусмысленно связавшего *cogitatio* с *dubitatione*, размышление о "я" с сомнением в достаточности всякого "я" для обоснования последнего, однако можно утверждать, что именно в XX веке тема "другого" оказалась предметом озадачивающе целенаправленного внимания. От феноменологической редукции (уже у Гуссерля, и вопреки ему же), герменевтической энтелехии ("диалогизирования" М. Бубера и М. Бахтина, в частности) горизонт осмысления "другого" простирается до опытной интуи-

ции психоаналитиков. По знаменитой формуле Лакана, связавшего психоаналитическое и гносеологическое истолкование "другого" с социальным и лингвологическим анализом, "бессознательное — это речь Другого".⁴²

Превозможение сил соприродно данного человеку самоосознания выводит его за границы собственного "я" в структуре самого "я". В этом смысле человек настолько больше самого себя, насколько большее имеет к нему отношение.⁴³ Понимая бытие человека как "бытие в мире и вне мира", можно согласиться с Л. Бинсвангером, что говоря о "я", корректнее иметь в виду по сути не "я", а "мы" субъекта (Wirheit)⁴⁴ Всякое "я" являет собою сложно субординированное "мы", будучи обречено на наличие дополнительного к себе "другого".⁴⁵ Взаимоотношения "я" и "другого" — вопрос, не дающий покоя философам и психологам. Э. Мунье считал основой этих взаимоотношений любовь⁴⁶, для Ж.-П. Сартра встреча "я" и "другого" виделась, напротив, изначально враждебной.⁴⁷ М. Бубер, посвятивший теме диалога "я" и "другого" яркую книгу, определял его как режим познавательной и духовной событийности человека.⁴⁸ В целом, как бы не осмыслялась этиология данной событийности — как зависимость от соперника по стаду⁴⁹, зависимость от Бога⁵⁰ или от его отсутствия⁵¹ — "другое" во всяком случае предстает как сущностное условие социального и индивидуального самоопределения.

Детальной (и эвристически наиболее привлекательной для нас) разработкой темы Другого

выделяется известная сегодня, но в свое время явно недооцененная экзистенциально персоналистическая концепция Э. Левинаса.⁵² Самоидентификация "Я", по Левинасу, изначально детавтологична. "Пребывая у себя", "Я" не может не знать о том, что не является его "местопребыванием" (*sejour*). Но коль скоро "Я" об этом знает, оно в какой-то степени делает это последнее доступным и для себя, включает его в свое собственное пребывание, соотнося "Я" и "Другое" по принципу экстенсивно-идентификационной оппозиции. За условностью Другого, по Левинасу, всегда обнаруживается метафизическая проективность "абсолютно Другого", радикально инакового к любой уже достигнутой человеком идентичности. Человек присутствует в мире постоянного идентификационного противоречия: "мы есть то же самое и иное".⁵³ Существенно, что, будучи бесконечными, стороны означенной философом оппозиции тем не менее являются не автономными тотальностями, а репрезентирующими себя функциями единой универсально-общей интерсубъективности. Единство последней Левинас понимает как в метафизическом (почти в платоновском), так и в социально-антропологическом и эмоционально-личностном плане. Человек опосредует отношение "Я" и "Другого" с помощью языка. Но если перед условностью формального "Другого" такое опосредование реализуется в формах языкового выражения, то в предстоянии "абсолютно Другого" — в интенциях языкового предвосхищения и "доязыкового"

коммуницирования, отсылающего нас, по сути, уже не к опыту языка, а к паравербальному (пусть и сколь угодно метафизированному) опыту молчания.⁵⁴

Вослед идеям (хотя едва ли намерениям⁵⁵) Левинаса можно сказать, что перед лицом "абсолютно Другого" языковой (и тем самым антропологической) альтернативы молчанию нет. Имея дело с Другим, человек так или иначе имеет дело с молчанием, и наоборот: в опыте молчания распознается реальность Другого.

Человек и общество живет в пространстве знания и власти. При этом в динамике самоидентификации индивида и общества "знание" и "власть" указывают прежде всего на сферу коммуникативно-поведенческой модальности (объясняя, между прочим, сравнительно позднюю субстантивацию их глагольного и адъективного словоупотребления⁵⁶). Говорящий "я знаю" и "я могу" говорит прежде всего о поведенческом отношении собственного говорения к знанию и власти Другого.⁵⁷ Но что знает и что может Другой? Экстраполируя слова Ю. Хабермаса, сказанные им по поводу индивидуальности, на знание и власть Другого, возможным оказывается сказать, что статус знания и власти в применении к Другому неизбежно перформативен.⁵⁸ Знающий себя знает себя через Другого, однако Другого он знает через себя же, так что взаимоотношения между "я" и "другим" есть конфликт и диалог одновременно, где молчание выступает необходи-

мым условием конституирующего любой диалог монолога. Формализация этого диалога — а тем самым и молчания — выражает с этой точки зрения формализацию игровых правил знания и власти.⁵⁹

В рамках классической теории игр смысловое пространство человеческого поведения (как в обществе, так и "наедине с собою") можно абстрактно представить как набор поведенческих альтернатив, соответствующих трем основополагающим ролевым стратегиям: наступлению, отступлению или компромиссу (см., например, выделяемые М. Вебером три общих способа отношения к миру: приспособление к миру, бегство от мира и овладение миром, соотносимых соответственно с религиознофилософскими доктринами Китая, Индии и Европы⁶⁰). Вместе с тем существенно помнить, что субъект коммуникации не просто "атакует" свой объект, отступает от него или идет с ним на компромисс, но — до тех пор, пока он видит в объекте также и субъекта коммуникации — принципиально "хитрит" с ним, выверяя и переоформляя собственную тактику (а значит и стратегию) по предполагаемой им стратегии оппонента.⁶¹ Что касается молчания, то в качестве элемента "игрового" поведения, оно может служить показательным примером социокультурного компромисса между обществом и человеком. (О нетривиальности этого компромисса, помимо вышесказанного в предшествующих главах, можно судить, в частности, из расхожего определения молчания как "знака со-

гласия", — с одной стороны, очевидно насильственного по отношению к молчащему, а с другой, оставляющего ему же определенную "свободу маневра" — возможность психологического выбора в проективно потребной поведенческой стратегии.⁶²⁾ Специфика тактического выбора в данном случае заключается в том, что это не только чисто ситуативный, но также социокультурный выбор. Каким бы ни был обратный адрес ситуативно верифицируемого знания, у последнего всегда есть социально и идеологически детерминированный адресат. (Стоит сравнить с этой точки зрения такую уже рассматривавшуюся выше поговорку, как "Глух и нем — греха не вем" с другой: "Когда я ем — то глух и нем", казалось бы, выражающей ту же поведенческую, но при этом совсем иную социокультурную рефлексию.)

Знание результирует собою власть в обществе. Между тем власть в обществе есть всегда власть не только над чем-то, но и власть от чего-то, власть быть неподвластным чему-то. Подмена "я" "другим" — а разговора молчанием — предстает в этом свете одной из игровых попыток перехитрить судьбу — сократить путь от ограниченности должного к безграничной всевозможности действительного. Это путь не от мифа к логосу, а от логоса — к мифу. Устойчивость мессионистских и миллинаристских настроений в истории в данном случае постольку выражает долженствование другого, поскольку они сами определяются этим дол-

женствованием. Перед лицом всевозможного будущего выбор "другого" времени и "другой" географии (Золотого века, Вечного Града, Земли Обетованной и т. п.) — оправданно утопичен.⁶³ При отсутствии пророков в своем отечестве таковые всегда находятся в другом. Призыв варягов на Русь и последующая традиция управленческого иноземства в России (где иностранцы, напомним, осознавались как "немые") в этом смысле весьма характерны.⁶⁴ Существенно при этом, что герои, обладающие реальной властью в обществе, нередко контаминируются в народном сознании с теми, кто обладает властью сверхъестественного порядка — с магами, чародеями, знатоками "других", неочевидных и не "само собой разумеющихся" сил. Так, Емельян Пугачев ведовским шептанием приманивает животных.⁶⁵ Стенька Разин благодаря заговорам берет пошрины с проходящих по Волге судов. Николай Первый — старец Федор Кузьмич, творящий чудеса богоугодным смирением, "сатана" Петр Первый, "вождь и учитель народов" Сталин ("Скажи он, чтоб уголь сделался бел, И будет, как хочет Сталин") — примеры только из русской традиции.⁶⁶

Мифологическое "оволшебствление" властного знания — одна из характерных примет авторитарных обществ. Апология последних всегда апеллирует к миру воображаемого, к сфере желаемого и неповеряемого словами опыта. Упор на практике в противовес "пустопорожнему" слову уравнивает доктринальные послышки марксизма-

ленинизма, маоизма, фашизма, нацизма: чудо будущего — как всякое чудо — не требует слов. Чудо гарантируется не логикой слов, а делом веры. С этой точки зрения состоятельность будущего (коль скоро это будущее видится чудесным — неважно, в терминологии христианской эсхатологии, коммунизма, нацизма и т. д.) определяется правотой внесловесного, немого выбора — правотой духа, воли, тела, и лишь постольку уже — правотой приуроченного к ним интеллекта. Коммунистическая и фашистская сакрализация массы, класса, народа, нации и т. п. закономерно связана не со словом, а с культом некой безличной, но всепонимающей силы. "Человек нормы" (пролетарий, солдат, крестьянин), как "подлинный выразитель" этой силы, чужд слов, "человек патологии" (интеллигент, интеллектуал) — пагубно велеречив.⁶⁷ В структуре социальных мифологий "другое", а вместе с ним и молчание, оказывается, таким образом, неким неприменным условием искомой реальности, революционизирующим наличную повседневность.

Тяготение к подобной реальности (*realiora aut realissima*) часто не поддается иному описанию, кроме как в терминах иррациональной революционности и инстинктивной утопичности.⁶⁸ Мы склонны думать, что таким оно и является по своему существу. Рациональное объяснение, которое может быть дано об иррациональности подобного тяготения, поддерживается в данном случае одной очевидной аналогией. В XX веке, благодаря Э. Фромму, мы узнали, что жизненный

путь человека может быть прочерчен как путь не к свободе, но от свободы. Психологически, вероятно, это так (предположим, как проявление инстинктивной "тоски по детству" и зависимости от матери). Исторически — нет. Нет оснований отказываться от старого убеждения в том, что человек имманентно стремится к свободе (хотя, возможно, определенные социологические коррективы и могут быть в это убеждение внесены⁶⁹). Спиноза, утверждавший свободу как осознанную необходимость, дает повод говорить о свободе как об осознании власти.⁷⁰ Но повторимся: власть — это власть над чем-то и власть быть неподвластным чему-то. М. Гершензон указывал на самоотвлечение и самоотрешенность как на некое силовое поле, соотносящее знание и власть, свободу и повиновение.⁷¹ "Частное" выражение такого самоотрешения зримо предствимо, на наш взгляд, именно как молчание (или, уже, глухонмота), о таком отвлечении свидетельствующее и его утверждающее.

В междумирии непредсказуемых несчастий и радостей ничто не детерминированно всецело ("В уме концов не выровняешь", по русской пословице; "Сколько голов, столько умов"⁷²), но сама недетерминированность должна быть системно определена и узаконена. Психологи учат, что давление неопределенного подсознательного тем разрушительнее, чем менее оно поддается социальной верификации, формальному приурочению, не находя общепризнанного или общеуз-

наваемого "штампа" — символа, образа, метафоры культурного (или культового) обихода.⁷³ В приложении к культу обстоятельство это подчеркивал П. Флоренский: «Случайное возводится культом в должное, субъективное просветляется в объективное. Культ претворяет естественную данность в идеальное. Можно было бы постараться подавить аффект. Но задержанный аффект сгноит душу и тело. Да и где граница допустимого и недопустимого? Кто устанавливал ее? Что значит она, условная? По какому праву она навязана будет мне, потрясенному аффектом? И если вступить на путь борьбы с аффектом, то придется в корне отвергнуть саму природу человека — бездну аффектопорождающую и в себе самой ничего, кроме аффектов не содержащую. Вступить в борьбу с аффектами значит одно из двух: если она неуспешна — отравить человечество "загнанными внутрь страстями", если же удачна — оскотить и умертвить человечество, лишив его жизненности, силы, и наконец, — жизни самой. Культ действует иначе: он утверждает всю человеческую природу, со всеми ее аффектами; он доводит каждый аффект до его наибольшего возможного размаха, — открывая ему беспредельный простор выхода; он приводит его к благодетельному кризису, очищая и целя... Он не только позволяет выйти аффекту всецело, но и требует наибольшего его напряжения, вытягивает его, обостряет, как бы подсказывает, подстрекает на аффект. И давая ему полное признание, утверждая аффект в правде его, культ пре-

ображает его.»⁷⁴ Сказанное Флоренским справедливо по отношению к культуре в целом. В жизни человека культура не в последнюю очередь существенна своей психотерапевтической эффективностью. Что касается молчания, то в русле описанного Флоренским "преображения", молчание представляется психотерапевтическим указанием на "другое" и "других".

Если мышление есть "знание себя в своей раздельности"⁷⁵, то молчание тематизирует границу этого разделения в рефлексивном и психологическом плане. "Другое", полагаемое за молчанием, хотя и отчуждается "я", остается принадлежащим ему же. (Хрестоматийный образ Гамлета показателен и в этом смысле: мало веря словам ("Слова, слова, слова"), сам Гамлет в конечном счете обретает целостность "расколотого Я" в оправдывающем слова молчании:

Так ты ему скажи и всех событий
Открой причину. Дальше — тишина.⁷⁶

Защищая (а значит, и отчуждая, аутируя) себя от других, молчащий сохраняет "другое" для себя и, в свою очередь, себя для "другого".

На элементарном уровне психотерапевтичность молчания легче всего описывается по аналогии со стремлением ко сну. Усталость — достаточный повод для молчания. Но вот вопрос: необходимый ли это повод? Элементарность аналогии не снимает проблемы, занимающей тех, кто изучает этиологию снов и сновидений: что определяется чем, сон бодрствованием или бодр-

ствование сном?" Подобно стремлению ко сну (а в психоаналитическом расширении, подобно "влечению к смерти"), стремление к молчанию предстает процессом самопреодоления (напомним, что, говоря о "влечении к смерти" (Todestrieb), З. Фрейд использует такой двусмысленный глагол как *treiben* — "двигаться, что-то делать, испытывая противодействие"). Достижение системного гомеостаза актуально в динамике его нарушения. Пока организм жив, гомеостатический предел остается актуально недостижимым.⁷⁸ Так, согласно экспериментальным данным, бурное выражение чувств в ситуации эмоционального конфликта обладает способностью снимать психологическое напряжение: «Те, кто предпочитает жаловаться на судьбу, неудачи и т. п., обильно уснащая речь инвективами, как правило, обнаруживают меньшую тенденцию к повышению кровяного давления, чем те, кто в той же ситуации не жалуется, не сквернословит, а предпочитает "пережигать" свои эмоции молча»⁷⁹. Но поддержание эмоционального и энергетического баланса требует и обратного процесса — необходимости определенного "энергетического накопления" (в частности биохимического резерва норадреналина). Возможность речевого катарсиса подготавливается неизрасходованностью полагаемого за молчанием эмоционального резерва — аффективной достаточностью виртуального "слова и дела" (не случайно, что и само молчание — молчаливая реакция на инвективу — способно выступить в роли оскорбления).

В динамике гомеостаза всякое молчание выступает как приближение к молчанию "идеальному" ("Покой нам только снится", говоря словами поэта), как бы определяющему тот режим, в котором конкретное молчание поддерживает гомеостатическое напряжение тела и речи. (В "Теории походы" Бальзака встречаем загадочный, но объясняемый в данном контексте афоризм: "Покой — молчание тела"^{80.}) "Идеальность" молчания — как и "абсолютность" покоя — неизбежно уводят к эвристике идеологического опосредования и эпистемологическим компромиссам. Декарт, полагавший покой иным модусом движения, с этой точки зрения логично предвосхищает соблазн мыслить молчание иным модусом речи, равно выводящим на нечто, как качественно, так и аксиологически к этим модусам несводимое (истина, бытие и т. д.).⁸¹ В "заземленном" дискурсе риторики таким "нечто" может полагаться "правда жизни", судьба, смысл существования, "объективные законы" и т. п. (См., например, литературную тематизацию подобного отношения к молчанию уже у Бена Джонсона — комедию "Эписин, или Молчаливая женщина" (1609 г.; послужившую позже для либретто одноименной оперы Р. Штрауса, 1935 г.), герой которой, мистер Мороуз (Брюзга), тщетно пытающийся обрести тишину и покой, по наущению племянника-актера вступает в брак с "молчаливой" женщиной, в результате не только наполняющей его дом невыносимым гамом, но и вообще оказывающейся не женщиной, а пере-

одетым юношей. Так что стремление главного героя к молчанию высмеивается как противоречащее самим основам социальной жизни, как абсурдное идеологически⁸² и по природе.) С психотерапевтической точки зрения (в вышеуказанном понимании) экстериоризация молчания пропорциональна интериоризации "другого". П. Бурдье, изучавший поведение посетителей музеев, обратил когда-то внимание на распространенность того, что он назвал "смирением перед непостижимым" — феномен добровольной эстетической "глухонемоты", всегда характеризующий какую-то часть публики.⁸³ (Стоит заметить, что Л. Витгенштейн своим знаменитым тезисом лишь протоколирует данное обстоятельство ("О чем невозможно говорить, о том следует молчать"); см. также эпиграф из М. Хайдеггера к наст. книге.⁸⁴) "Бегство в молчание" подобно бегству в истерию (с которой у молчания, как помним, обнаруживается и собственно клиническая связь): если "известные центральные группы истерии могут быть сведены к старым инстинктивным механизмам, почему бы им не быть целесообразными? Разве не скрывается во многих инстинктах как раз целесообразность, целесообразная защита и приспособление по отношению к внешним жизненным раздражениям?"⁸⁵ Подчеркнем: "мазохизм" молчащего условен, обнаруживая подчинение молчащего не иностранному, но прежде всего своему собственному диктату — диктату "другого в себе". Целесообразность молчания предстает в этом смысле прежде всего

фактом, сформулированным самим обществом.

Перед лицом необходимого и должного, молчание — едва ли не единственное, что способствует реализации вечной утопии человека и общества: оставаться в зависимости и стремиться к свободе, мириться со смертью и жить так, как если бы ее не было, быть "самим собою" и при этом — всегда Другим. Кажется не случайным, что массовые формы репрессивного мироустройства и, как следствие, известная "обсессия на репрессивность" — в значительной степени характеризующая идеологический фон XX столетия — синхронны тому вниманию, которое уделяется теме молчания в культурных практиках нашего времени (см. выше, гл. 2).

С социологической точки зрения не случайно, что, будучи необходимым элементом стратегий, ориентированных на "чудесное будущее", то же самое молчание становится весьма подозрительным, когда это будущее обретает конкретные идеологические формы. На материале советской истории проблема смены идеологических предпочтений молчания слову и слова молчанию была затронута В. Паперным.⁸⁶ Согласно Паперному, смена эта может быть приурочена к концу 20 — началу 30 годов — что в русле отстаиваемой им концепции двух сосуществующих и сменяющих друг друга моделей культурной ориентации ("культуры I", ориентированной на будущее и объявляющей себя "началом истории", и "куль-

туры II", полагающей объектом истории собственное прошлое и объявляющей себя "концом истории") отражает переход от "горизонтальной" экспансии революционных ожиданий к "вертикальной" интенсификации механизмов стабилизирующего общества контроля. Будущее, контролируемое обществом, есть уже настоящее. Но состоявшаяся история есть так или иначе история слов, которые об этой истории уже сказаны (или, что то же, еще могут быть сказаны). Угроза молчания кажется в данном случае тем более действенной, чем менее явно она выражена. Особенно показательны в этом смысле авторитарные идеологии, либо требующие обязательного "проговаривания" молчания, либо закрепляющие за ним статус речи.⁸⁷ Требование это понятно. С одной стороны, молчание так или иначе объединяет молчащих (можно вспомнить здесь, к примеру, о так называемой "омерте" — молчании, клятвенно связующем членов сицилианской мафии⁸⁸). С другой стороны, "безмолвствующий народ", картиной которого заканчивается "Борис Годунов" А. С. Пушкина, опасен уже тем, что предполагает за собою нечто неопределенное.

Но идеологически потребное будущее требует именно определенности и, соответственно, дискурсивного опосредования бессловесного, "возвращения" человека (в согласии с архаической моделью мирообоснования) к исходному для него "телесному" слову.

Взаимосвязи мира и слова определяется идеологией: чем тотальнее идеология, требующая от

настоящего насильственной определенности будущего, тем более однозначной утверждается связь мира и слова, тем принудительнее ее вербализация.⁸⁹ Можно сказать, что в стратегиях тоталитарного контроля сам человек "читается" подобно слову, то же, что прочитано быть не может, объявляется несуществующим.⁹⁰ В истории советского общества установка на тотальную вербализацию бессловесного очевидна, в частности при обращении к официальной психологии, упорно и репрессивно игнорировавшей теорию Фрейдовского психоанализа. Психоаналитические аксиомы несводимости человеческого мира к слову категорически противоречат аксиоматике всеконтролирующей человека власти. "Подозрение, что в людях есть некая информация, которая не может быть прочитана, равнозначно сомнению во всемогуществе власти распоряжаться людьми."⁹¹ Замечено, что в годы сталинских репрессий, в атмосфере лжи и фальсификаций, подпись осужденного, как правило, не подделывалась — осужденный лично должен был подтвердить определенность своего социального голоса. Сталинская идеология не признает людей, о которых, говоря словами самого Сталина, "не скажешь, кто он такой, то ли он хорош, то ли он плох, то ли мужественен, то ли трусоват, то ли он за народ до конца, то ли он за врагов народа..."⁹² неподконтрольное слову — неподконтрольно обществу. Молчание с этой точки зрения есть только молчание о слове, и тем самым — идеологически оцениваемый дискурс тел (допускающих

бессознательное разве что как форму социальной "несознательности"⁹³).

"Проговаривание" молчания дублирует вытеснение Другого.⁹⁴ В авторитарных системах это вытеснение тенденциознее и потому заметнее, но в неявном виде оно, вероятно, свойственно любым системам социального контроля. Там, где сказанное должно быть "ответственным", прозрачность слова гарантируется его молчаливой необратимостью. В иллюзии подобных гарантий — иллюзия социального целесообразия (как бы оно себя не выражало). Если молчание начинает симулировать сказанное, оно рано или поздно начинает симулировать саму симуляцию, изнутри подрывая именно то, чем оно должно было бы стать в идеологической практике самореференциального замещения. Молчание тяготеет не к знаку, а к символу — к жесту, к акционально-волевому снятию любого "соответствия" и, тем самым, любой "ответственности". (С этой точки зрения "безмолвие масс", согласно Ж. Бодрийяру, оправдывает свою характеристику "вызова", будучи не диалектическим, а именно агонистическим вызовом "террору" стабилизирующих парадигм социального контроля и власти.⁹⁵)

В силу идеологической обязательности социального голоса, вменяемое одиночке или большинству, молчание оказывается постоянной — и притом персонализированной — темой идеологического контроля. В контексте этого контроля молчащий (или даже глухонемой) — неизбежно провокативен. В литературе абсурдистское пре-

ломление такого рода провокативности находим у Ген. Алексеева в стихотворении, которое вообще может служить резюме к сказанному выше:

ГЛУХОНЕМЫЕ ХУЛИГАНЫ

Два глухонемых хулигана
три глухонемых хулигана
четыре глухонемых хулигана
хватит?
можно еще.

Пять глухонемых хулиганов
шесть глухонемых хулиганов
семь глухонемых хулиганов
теперь достаточно.

Семеро здоровенных
глухонемых хулиганов —
это целая толпа
безобразничают они скромно:
не матерятся,
не пристают к девушкам,
не путают старушек —
просто стоят на мосту
и чего-то ждут,
а на мосту стоять не положено.
Милиционер свистит,
но они не слышат,
потому что они глухонемые,
и получается безобразие.

Семеро совершенно глухих
и безнадежно немых хулиганов
ждут на мосту
какого-то чуда.

Но если вам кажется,
что их все же
слишком много,
можно оставить только шестерых
или пятерых,
можно ограничиться четырьмя
или даже тремя.

Давайте оставим на мосту
двоих глухонемых хулиганов,
одному будет скучно
ждать чуда.⁹⁶

Представляется, что оценка молчания в общем виде выражает оценку иррационального в структуре допускающего его идеологического ра-
цио. Иррационализм молчания опасен и потому
запретен. Однако факт наличия иррационально-
го — и наличия идеологически рискованного
молчания о нем — важен и существенен. Говоря
словами В. Тэрнера, "ясно, что здесь уместен как
социологический, так и психологический спосо-
бы объяснения <...> С точки зрения познания
ничто так не подчеркивает норму, как абсурд-
ность и парадокс. С точки зрения эмоций ничто
не доставляет такого удовольствия, как экстрава-
гантное поведение или временно снятый за-
прет".⁹⁷ Осуществляемое в виду Другого, молча-
ние выявляется в свете указанных подходов, как
универсальное противодействие культуры норма-
тивам социальной тавтологии⁹⁸, и вместе с тем,
как последняя альтернатива словам, что уже были
и еще могут быть сказаны "по поводу человека".

ПРИМЕЧАНИЯ

Эпиграф: стихотворение В. А. Смоленского цит. по: Померанцев, Кирилл. Сквозь смерть: Воспоминания. Лондон, 1986. С. 40.; Хайдеггер М. Из диалога о языке // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 301.

Предисловие

¹ *Origen. Contr. Cels. 4, 15.* Цит. по: Ахутин А. В. Афины и Иерусалим // Диалог культур. Материалы научн. конференции "Випперовские чтения — 1992". М., 1992. С. 31.

² Бергсон А. Собр. соч. Т. 2. СПб., б. г. /1914/, С. 95, 119; Уорф Б. Л. Лингвистика и логика // Новое в лингвистике. Вып. I. М., 1960. С. 190; Салаямон Л. С. О физиологии эмоционально-эстетических процессов // Сдружество наук и тайны творчества / Под ред. Б. С. Мейлаха. М., 1968. С. 286, след.; Жинкин Н. И. Речь как проводник информации. М., 1982. С. 73.

Глава первая

¹ Ср. у М. Хайдеггера: "Язык основывается внутри молчания. Молчание — вот самое скрытое вымеривание меры. Оно блюдет меру, впервые задавая ее"

(Хайдеггер М. Язык // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Сост., переводы, вступ. статья и примеч. А. В. Михайлова. М., 1993. С. XI).

² Серов Н. В. Хроматизм мифа. Л., 1990. С. 23.

³ Лотман Ю. М. Лекции по структуральной поэтике // Лотман Ю. М. и тартусско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 211–212. — О многообразии социально обусловленных видов молчания, выражающих себя во взаимосвязи с поведенческими стратегиями речи, писал (предваряя знаменитый анализ власти) М. Фуко (*Foucault M. La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)* 1976. P.38–39). Напомним здесь же афоризм Э. Канетти (1942): "У всякого языка свое молчание" (*Канетти, Элиас. Человек нашего столетия: Художественная публицистика. М., 1990. С. 256*).

⁴ Недавние и поучительные примеры такого рода у нас — сборники статей, почти целиком посвященные теме молчания; в рамках лингвистики: *Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994*, (прежде всего ст.: *Арутюнова Н. Д. Молчание: контексты употребления*; *Грек А. Г. О словах со значением речи и молчания в русской духовной традиции*; *Полторацкий А. И. Проблемы "слов" и "дел" в произведениях Шекспира*), с позиций философской герменевтики: *Silentium. Филосовско-художественный альманах. СПб., 1991* (в первую очередь ст.: *Морева Л. Язык молчания. Философский и поэтический опыт*). См. также: *Бибухин В. В. Язык философии. М., 1993. С. 24–39.* — Зарубежная библиография по теме молчания несравненно обширнее, наиболее общие работы — сравнительно давние: *Mensching G. Das heilige Schwaigen. Berlin, 1926*; *Marc J. La philosophie du silence, le vertus du silence. Lüttich, 1945*; *Baden H. J. Das Schweigen. B., 1952*; *Choisy M. L'être et le silence. Genf, 1965*; *Otonello F. Dialogo e*

silenzio. Mailand, 1967; *Steiner G. Language and Silence: Essays on Language, Literature and the Inhuman.* New York, 1967; *Roloff V. Reden und Schweigen.* München, 1973. — Из новых работ существенен исторический очерк обобщающего характера: *Burke P. The Art of Conversation.* Cambridge, 1993 (есть нем. изд.: *Reden und Schweigen. Zur Geschichte sprachlicher Identität.* Berlin, 1994). Социолингвистический подход к рецепции молчания: *Basso K. H. To Give up on Words: Silence in Western Apache Culture // Southwestern Journal of Anthropology.* 1970. № 26, P.213–230; *Tyler S. A. The Said and the Unsaid.* New York, 1978 (есть нем. изд.: *Frankfurt am Main,* 1990); *Ciani M.G. The Regions of Silence.* Amsterdam, 1987; *Nagel S., Vecchi S. Il bambino, la parola, il silenzio nella cultura medievale // Quaderni storici.* 1984. P. 719–763. — Молчание в фольклоре, литературе, театре: *Ruberg U. Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutschen Literature des Mittelalters.* Münster, 1978; *Knüssel K. Reden und Schweigen in Märchen und Sagen.* Diss. Zürich, 1980; *Tannen D. Silence as Conflict Management in Fiction and Drama // Conflict Talk / Ed. A. D. Grimshaw.* Cambridge, 1990. P.260–279; *Öesterberg E. Strategies of Silence: Milieu and Mentality in the Icelandic Sagas // Öesterberg E. Mentalities and Other Realities.* Lund Bromley, 1991. P. 9–30. (рус. пер.: Эстерберг Э. Молчание как стратегия поведения // *Мировое древо: Международный журнал по теории и истории мировой культуры.* Вып. 4. М., 1996. С. 21–42). Молчание в религиозной традиции: *McCumfrey E. Silence // Encyclopaedia of Religion / Ed. M. Eliade.* New York, 1987. Vol. 13. P. 321–324.

⁵ Жуковский В. А. Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М.; Л., 1960. С. 336–337.

⁶ Михайлов Ал. В. Комментарии к текстам Вакенродера // Вакенродер В.-Г. Фантазии об искусстве. М., 1977, С. 249

⁷ Там же. С. 250

⁸ Там же. С. 190, 191.

⁹ Тютчев Ф. И. Полн. собр. стихотворений. Библиотека поэта. Л., 1987. С. 105–106.

¹⁰ Другие толкования этого стихотворения см.: Королева Н. В. Ф. Тютчев, "Silentium!" // Поэтический строй русской лирики / Отв. ред. Г. М. Фридлендер. Л., 1973 / С. 147–159. — Аффективную сторону тютчевской логики акцентирует Л. Шестов: "Мысль наша, облекшись в слова, становится ложью не столько от того, что нельзя найти для нее подходящего выражения, сколько от того, что мы не смеем показать ее в том виде, в каком она явилась нам. Самого бедного языка достаточно, чтобы передать многое, о чем мы теперь молчим. Мы всего боимся и всегда боимся, и больше всего боимся мыслей. Поэтому, когда время от времени рождается на свет смелый человек, у него не бывает недостатка в словах" (Шестов Л. Власть ключей // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1993. С. 83). Учитывая ницшеанство Шестова, интересно напомнить о "менее ницшеанском" афоризме самого Ницше: "Даже свои мысли нельзя вполне передать словами" (Ницше Ф. Веселая наука, § 244 // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. I. М., 1990. С. 619, пер. К. А. Свасьяна).

¹¹ Конверт пластинки Depeche Mode "Violator", 1990.

¹² Sontag S. Against Interpretation. New York, 1966. Р. 12. Цит. по: Элштейн М. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX–XX веков. М., 1988. С. 205.

¹³ Там же.

¹⁴ Барт Р. Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 513.

¹⁵ См., напр.: *Fliess R.* Silence and Verbalisation. A Supplement to the Theory of "Analytic Rule" // *International Journal of Psychoanalysis*. № XXX.

¹⁶ *Барт Р.* Указ. соч., С. 471.

¹⁷ Там же, С. 511.

¹⁸ *Ростан Э.* Опять "сизый нос" // *Зарубежная поэзия в русских переводах*. М., 1968, С. 223–224 (Пер. Т. А. Щепкиной-Куперник).

¹⁹ См.: *Барт Р.* Указ. соч. С. 484, 485, 490.

²⁰ *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. Гл. I. Разд. 4; *Георгиев Ф. И.* Сознание, его происхождение и сущность. М., 1967. С. 53, след; *Донских О. А.* Происхождение языка как философская проблема. Новосибирск, 1984. С. 10–21.

²¹ *Целищев В. В.* Логика существования. Новосибирск, 1976.

²² *Пермяков Г. Л.* Пословицы и поговорки народов Востока. Систематизированное собрание изречений двухсот народов. М., 1979. С. 435. Ср.: *Кагаров Е. Г.* Словесные элементы обряда // *Из истории русской советской фольклористики*. Л., 1981, С. 68; *Иорданский В. Б.* Хаос и гармония. М., 1982. С. 68–70, 207; *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 327; *Ревуненкова Е. В.* Миф — Обряд — Религия: Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М., 1992. С. 90–94.

²³ *Максимов В.* Ритуал словесной магии // *Inter VIP*. 1992. № 6. С. 16–18; *Найджич Л.* След на песке: Очерки о русском языковом узусе. СПб., 1995. С. 74, 76.

²⁴ См., напр.: *Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири* / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 36–50, 165, 196. *Афанасьев А. Н.* Народные сказки в 3 т. Т. 3. М., 1957. № 560, здесь не-

осторожное бахвальство Змея рождает ему смертельного противника.

²⁵ Леонтьев А. А. Психолингвистика. Л., 1967. С. 57. Подробнее см.: Журавлев А. П. Звук и смысл. М., 1981. — О психофизическом воздействии слова см. обширную монографию: Платонов К. И. Слово как физиологический и лечебный фактор. М., 1962. — О социокультурной роли звучащего и письменного слова: Zumthor P. La lettre et la voix. Paris, 1987; Ong W. J. Orality and Literacy. The Technologizing of the Word. London; New York, 1991. P.72—75, passim; см. также: Derrida J. Le voix et le phénomène. Paris, 1967.

²⁶ Григорьев В. П. Поэтика слова. М., 1979. С. 270.

²⁷ Ахутин А. В. Афины и Иерусалим. С. 33.

²⁸ Берман Б. Шма. Начала еврейской веры. Б.г., Б.м., Ч. I. С. 65. Цит. по: Ахутин А. В. Указ. соч. С. 33.

²⁹ "Для нас речь идет о Реальности-о-которой-говорят; это субъект-познающий-объект, или, что то же самое: объект-познанный-субъектом" (Kojève A. Introduction a la lecture de Hegel. Paris, 1947, P. 448. Цит. по: Савчук В. В. Кровь и культура. СПб., 1995, С. 162. Ср.: Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995, С. 91.)

³⁰ См., напр.: Братусь И. Б., Воронин С. В. К проблеме типологии звукоизобразительных систем (индонезийские и английские континуанты) // Вестник Ленингр. у-та. Вып. 4. 1980. № 20. С. 84—89.

³¹ Вригт Г. Х. фон. Гетерологический парадокс // Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования. М., 1986. С. 449—482.

³² Read C. General Semantics // ETS: A review of General Bulletin, 1975. Vol. 32. № 3. P.243.

³³ См., напр.: *Rapoport A.* Music and the process of abstraction // ETC: A Review of General Bulletin. 1947. Vol. 4. № 3. P. 182.

³⁴ *Bloodstein O.* General Semantics and Modern Art // Language. Meaning and Maturity. New York. 1954. P.283; *Welsh R. R.* Professionals, caymen and the Literary experience // ETC: A Review of General Bulletin. 1967. Vol. 14. № 4.

³⁵ См. ETC. 1971. Vol. 28. № 1; 1973. Vol. 30. № 3.

³⁶ *Korzybski A.* Science and Sanity. An Introduction to Nonaristotelian Systems and General Semantics. Lakeville, Coun., 1948 (1 ed. — 1933); *Lee J. J.* Language Habits in Public Affairs: An introduction to General Semantics. New York. 1941; *Johnson W.* People in Quandaries. New York., 1946; *Hayakawa S. J.* Language in Thought and Action. New York., 1949; критика общесемантических идей: *Gorman M. N.* General Semantics and Contemporary Thomism. Lincoln, 1962 (в плоскости гносеологии — обстоятельная и весьма сдержанная); *Шарф А.* Введение в семантику. М., 1963 (с позиций лингвистики, крайне резкая).

³⁷ *Bloodstein O.* General Semantics and Modern Art. P. 280 — 287. *Rapoport A.* Music and the process of abstraction // ETC. 1947. Vol. 4. № 3. P. 182; *Biderman Ch.* The new Cezann // General Semantics Bulletin. 1959. № 24/25. P. 58 — 59.

³⁸ Так, к примеру, для М. М. Бахтина "молчание возможно только в человеческом мире (только для человека)", тишина же, представима и в мире без человека (*Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 338). Вопрос в том: насколько представим мир без человека — если он уже претендует быть представимым нам или кому бы то ни было? (Ср.: *Петренко В. Ф.* Психосемантика сознания. М., 1988. С. 22 — 23.) Бах-

тину вторит Н. Д. Арутюнова (Молчание: контексты употребления // Логический анализ языка. С. 115–116).

³⁹ *Picard M. The World of Silence. Gateway Editions. 1988, P. 221.*

⁴⁰ *Античная лирика / Сост. и примеч. С. Алта и Ю. Шульца. М., 1968. С. 56. (Пер. В. Вересаева).*

⁴¹ *Катулл. Книга стихотворений. М., 1986, С. 31 (51: 7–11, пер. С. Шервинского).*

⁴² *Шекспир, Уильям. Полн. собр. соч. В 8 т. Т. 8. М., 1960. С. 438, пер. С. Маршака.*

⁴³ *Поэзия плеяды / Сост. И. Ю. Подгаецкая. М., 1984. С. 113 (Пер. В. Левики).*

⁴⁴ *Пушкин А. С. Пол. собр. соч. В 10 т. Т. 3. Л., 1977. С. 128.*

⁴⁵ Под рубрикой “Лингвисты тоже шутят” темы “молчание и чувство” коснулись авторы сб. “Логический анализ языка. Язык речевых действий” (С. 178–183), остроумие которых не снимает, однако, затронутой ими проблемы, — вполне очевидной, если перевести ее из сферы логического позитивизма в область психиатрической лингвистики. См., напр.: *Пашковский В. Э., Пиотровская В. Р., Пиотровский Р. Г. Психиатрическая лингвистика. СПб, 1994. С. 32–33, 35, 58, 85.*

⁴⁶ *Руководство по психиатрии / Под ред. А. В. Снежневского. Т. I. М., 1983. С. 16–53; Руководство по психиатрии. Под ред. Г. В. Морозова. Т. I. М., 1988. С. 86–95, 121, 124–139.*

⁴⁷ *Литературу и обзор экспериментальных данных см.: Лурия А. Р. 1) Основные проблемы нейролингвистики. М., 1975; 2) Язык и сознание. М., 1979; Бейн Э. С., Овчарова П. А. Клиника и лечение афазий. София, 1970; Случевский Ф. И. Атактическое мышление*

и шизофазия. Л., 1975; *Ellgering H. Nonverbal Communication in Depression. Cambridge, 1989.*

⁴⁸ *Bauman R.* 1) *Quaker folk linguistics and folklore // Folklore: Performance and communication. The Hague; Paris, 1975;* 2) *Let your words be Few. Cambridge, 1983, P. 121 – 128.*

⁴⁹ *Иванов В. В.* 1) *Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 41.* 2) *Лингвистика и исследование афазии // Структурно-типологические исследования. М., 1962.*

⁵⁰ *Деборин А. М.* Новое учение о языке и диалектический материализм // *Академия Наук СССР Н. Я. Мар-ру. М.; Л., 1935. С. 29 – 32; 50 – 51.*

⁵¹ *Mallery G.* Sign Language among North American Indians compared with that among other peoples and deaf-mutes. Hague, 1972 (1 ed: 1881); *И. Н. Колшанский Г. В.* Паралингвистика. М., 1974; *Горелов.* Невербальные компоненты коммуникации. М., 1980. См. также: *Brun T.* The international dictionary of sign Language. London, 1969; *Bouissak P.* La mesure des gestes. The Hague; Paris, 1973; статьи в коллективном сборнике: *Non-Verbal Communications / Ed. by R. A. Hinde. Cambridge (MA), 1972.*

⁵² *Березкин Ю. Е.* Жесты у древних перуанцев (семантика изображений на сосудах культуры мочика) // *Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 255.*

⁵³ Там же.

⁵⁴ Цит. по: *Дюбо Ж.-Б.* Критические размышления о поэзии и живописи. М., 1976. С. 656, 757 (Пер. С. А. Ошерова).

⁵⁵ *Поздняя латинская поэзия. М., 1982. С. 558 (Пер. С. А. Ошерова.*

⁵⁶ Цит. по: *Дюбо Ж.-Б.* С. 660, 758. — Показательно, что и в представлении о самой Полигимнии — покровительнице танца и, возможно (судя по ее имени), гим-

нических мелодий — особенностью, еще не кажущейся тривиальной, считается именно молчание, зримо соотносящее слово и жест, речь и музыку. Безымянный автор Палатинской антологии (IX, 505) вкладывает в уста Полигимнии показательную на этот счет "автохарактеристику":

Я молчу, озвучивая чарующее движение руки,

Призывая (таким) знаком звучащее молчание

(Цит. по: Герцман Е. В. Музыка Древней Греции и Рима. СПб., 1995. С. 23; здесь же схожий пример из Авсония).

⁵⁷ Дюбо Ж.-Б. Указ. соч. С. 657.

⁵⁸ Там же. С. 657, 758.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 758.

⁶¹ Полторацкий А. И. Проблема "слов" и "дел" в произведениях Шекспира // Логический анализ языка С. 165–172.

⁶² Довлатов С. Записные книжки // Довлатов, Сергей. Собрание прозы: В 3 т. Т. 3. СПб., 1993. С. 224. Ср. у него же другой анекдот, переворачивающий ту же ситуацию: Стаханов, находящийся на балетной постановке, ждет, когда же наконец танцоры начнут петь (Там же. С. 242).

⁶³ Кьеркегор видел в этом этическую негативность сократовского "демона": *Kierkegaard S. The Concept of Irony*. Bloomington; London, 1971. P. 188. f. См. также: Гегель. Лекции по истории философии // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 10. М., 1932. С. 66–69.

⁶⁴ Эмерсон Р. Верховная душа // Эмерсон Р. Соч.: В 2 т. СПб., 1902. Т. I. С. 163.

⁶⁵ См., напр.: Ando S. *Zen and American Transcendentalism: an investigation of one's self*. Tokyo, 1970.

⁶⁶ Эмерсон Р. Природа // Эмерсон, Ралф. Эссе. Торо Генри. Уолден, или Жизнь в лесу. М., 1986. С. 47.

⁶⁷ Emerson R. The Reason versus Understanding // White M. Documents in the history of American philosophy. London — New York, 1972. P. 148. Цит. по: Сугоров И. Н. Философия действия в США: от Эмерсона до Дьюи. Л., 1989. С. 33.

⁶⁸ Карлейль Т. Этика жизни // Карлейль, Томас. Теперь и прежде / Сост., подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. М., 1994. С. 363.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ С. 364. — См. характерную оценку Карлейлем Ж. Руссо, не обладавшего "талантом молчания", этим не-оценимым талантом, которым могли похвастаться немногие французы, да вообще и всякой иной национальности люди тех времен" (Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории // Карлейль Т. Указ. Соч. С. 150).

⁷² Там же. С. 363.

⁷³ Там же. С. 367.

⁷⁴ Штейнер, Рудольф. Путь к посвящению, или Как достигнуть познания высших миров. СПб.. С. 33–34. О молчаливой практике штейнеровских уроков: См.: Андрей Белый. Воспоминания о Штейнере. Париж, 1982. С. 129–132.

⁷⁵ Обломиевский Д. Французский символизм. М., 1973. С. 153.

⁷⁶ Анненский, Иннокентий. Стихотворения и трагедии. Л., 1990. С. 275.

⁷⁷ Ср.: Голосовкер Я. Э. Логика мифа М., 1987. С. 120.

⁷⁸ Иванов, Вяч. Стихотворения и поэмы. Библиотека поэта. Малая серия. Л., 1978. С. 203–204. Ср.: Собо-

левская Е. Н. Трансформация мотива "молчания" как единство поэтического текста (Пушкин — Вяч. Иванов — Цветаева) // Русская литература. 1996. № 1. С. 203–209.

⁷⁹ Цит. по: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 55.

⁸⁰ Полонская К. П., Поняева Л. П. Хрестоматия по ранней римской литературе. М., 1984. С. 174–175.

⁸¹ Ибсен Г. Полн. собр. соч. Т. 4. СПб., 1909. С. 84.

⁸² Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М., 1958. С. 543.

⁸³ Мандельштам О. Э. Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М., 1991. С. 95.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 335 (Кн.8:10).

⁸⁶ Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. Л., 1990. С. 39. — Спустя двести лет после Диогена александрийский поэт Паллад (конец 4—нач. 5 в. н. э.) заметит, вспоминая Пифагора:

Право, умение молчать у смертных — великая мудрость.
Мог бы и сам Пифагор эти слова подтвердить.
Зная искусство речей, других обучал он молчанию,
Верное средство найдя против волнений людских.

(Цит. по: Греческая эпиграмма. М., 1960. С. 269; пер. Ю. Шульца.)

⁸⁷ Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. музея антропологии и этнографии, Т. 8. Л., 1929; Т. 9. Л., 1930; *Havers W. Neuere Literatur zum Sprachtabu // Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, 1946. Bd 5.

⁸⁸ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987. С. 168.

⁸⁹ Гораций. Собр.соч. СПб., 1993. С. 148 (Пер. А.П.Семенова-Тян-Шанского).

⁹⁰ Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 58 – 59, 70, 72 – 73.

⁹¹ Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1986. С. 376 – 381; Taylor A. Nonverbal communication systems in native North America // Semiotica. 1975. Vol. 13, №4. P. 329 – 374.

⁹² Еремينا В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. Гл.2 – 3. Иногда молчание хранила не невеста, а жених. Например, в свадебной обрядности армян известен обычай "раскрытия рта" — снятия обета молчания с обещаниями телки за речь жениха (Харатян З. В. Берущие и дающие (армянские обозначения брачной пары в фольклорно-этнографическом контексте) // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С. А. Токарева. М., 1994. С. 259).

⁹³ Lewandowski Th. Linguistisches Wörterbuch. Bd 2, 1959. S. 575. — Показательно, что в практике ритуала полисимии часто противостоит "сакральное двуязычие", призванное обеспечить максимальную точность воспроизведения священных текстов: Агмони В. Г. Система форм речевого высказывания. СПб., 1994. С. 96.

⁹⁴ Tyler S. A. The Said and the Unsaid. New York, 1978.

⁹⁵ Горелов И. Н. Невербальные компоненты коммуникации. М., 1980; Hall E. T. 1) Hidden dimension. New York, 1966; 2) The Silent Language. New York, 1973. См. также: Freisen W. V. Unmasking the Face. Englewood Cliffs, 1975.

⁹⁶ Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории: Проблемы палеопсихологии. М., 1974. С. 438.

⁹⁷ Горелов И. Н. Паралингвистика: прикладной и концептуальный аспекты // Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977. С. 111.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ *Остолопов, Николай*. Словарь Древней и Новой Поэзии. СПб., 1821. С. 21. — Можно вспомнить, что молчание перед Пилатом схожим образом повторяется при встрече Христа и Ирода Антипы (Лука: 23; 9—10): в надежде увидеть от Христа "какое-нибудь чудо", Ирод "предлагал Ему многие вопросы, но Он ничего не отвечал ему". Только ли это отказ говорить с Иродом или тоже ответ, "проговариваемый" Христом накануне своего чудесного Воскресения?

¹⁰⁰ *Горбаневич К. С., Хабло Е. П.* Словарь эпитетов русского литературного языка. Л., 1979. С. 248—249. Очевидно, что список этот можно продолжить (см.: Арутюнова Н. Д. Молчание: контексты употребления // Логический анализ языка. С. 111, след.).

¹⁰¹ *Августин Аврелий*. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991. С. 146 (Кн.6;3,3). То, что удивление Августина объясняется не столько традиционно устным характером античного чтения (преувеличивать который едва ли стоит), а телеологией его собственной рефлексии, показал А. К. Гаврилов (в ряде сообщений и докладов; в частности, на заседании кафедры классической филологии С.-Петербург. ун-та: "Читали ли греки про себя?" (08.04.1987).

¹⁰² *Августин Аврелий*. Указ. соч.. С. 305—306 (Кн. II; 27, 36).

¹⁰³ *Nabokov V. Ada*. New York, 1969. P. 524.

¹⁰⁴ Цит. по: *Казаченок Т. Г.* Крылатые латинские изречения. Минск, 1993. С. 151 (Пер. Ф. Петровского).

¹⁰⁵ Ср.: *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 210-237, 310; вдумчивая критика: *Линецкий, Вагум*. "Анти-Бахтин" — лучшая книга о Владимире Набокове. СПб., 1994. С. 159-164.

¹⁰⁶ Ср. у Р. Барта: "Структура и есть память" (*Barthes R. Système de la mode. Paris. 1967. P.119*).

¹⁰⁷ Показателен парадокс, обнаруживаемый Ж. Деррида в "Федре" Платона (*Derrida J. La pharmacie de Platon // Derrida J. La dissemination. Paris, 1972.*). Мифологическое предание о божестве Тевте, предлагающем царю Тамусу научить египтян искусству письма, и отказ Тамуса это искусство принять, так как — в отличие от устной речи — письмо обрекает помнить внешнее и постороннее, но не то, что идет "изнутри" самой души, иллюстрирует рассуждение Сократа о различии действительной и мнимой мудрости соответственно оппозиции: устное — письменное, воспоминание души (анамнесис) — суетное запоминание (см.: Платон. Федр // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 186, след. (§274 — 277)). Замечательно, однако, что и протест против письма, и характеристика истинной мудрости в рассуждении Сократа определяются метафорами не устных, а тотально письменных навыков, заставляя думать, что письмо первичнее речи, и — коль скоро протест против письма остается в силе — это протест против самой речи (а рпюп существующей "как письмо"). Заметим от себя, что воспоминанию души (теср.: спасению), таким, образом довлеет не слово, а то, что ему у с т н о предстоит — не что иное как молчание.

¹⁰⁸ *Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 21 / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1994. С. 103.*

¹⁰⁹ Ср.: Ломов Б. Ф. Память и антипатия // *Исследования памяти. М., 1990. С. 45, 50-53.*

¹¹⁰ Бозций. "Утешение философией" и другие трактаты. М., 1996. С. 178, 179 (Кн.2, 7. Пер. В. И. Уколовой, М. Н. Цейтлина).

¹¹¹ Величковский Б. М. Автоматизмы памяти // Исследование памяти. М., 1990. С. 65-70

¹¹² См. в этом контексте рассуждения М. Хайдеггера о двух сущностных модусах речи — слушании и молчании: «Чтобы уметь молчать, у здесьбытия (Dasein) должно быть что сказать, иначе говоря, оно должно располагать настоящей и богатой раскрытостью самого себя. Тогда-то скупость на слова, молчаливость, преобразует в очевидное, а "болтовня" убивает. Молчаливость как модус речения с такой изначальностью членораздельно выражает понятность здесьбытия, что от нее берет начало и можествование слушать и провидящее совместно бытие» (Хайдеггер М. Бытие и время // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. С. 28).

¹¹³ Ср.: Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // Человек в системе наук. М., 1989. С. 318-323.

¹¹⁴ Ср.: Фангли, Сильвио. Микроспихоанализ. М., 1995. С. 41-42, след.

¹¹⁵ Свифт Д. Путешествия Гулливера // Свифт Джонатан. Сказка бочки. Путешествия Гулливера. М., 1976. С. 295. — Занятно, что для XX века незамысловатая сатира Свифта оказывается актуальной не только в плане общей рефлексии над соотношением мира и слова, но и в плане идеологической результативности этого соотношения: вспомним фигуру Серенуса Цейтблома, героя-рассказчика из "Доктора Фаустуса" Т. Манна, приводящего указанную сцену из Свифта по ходу навязчивой резиньяции о том, что "радикальной объективности следовало бы иметь дело с вещами, только с вещами" (Манн Т. Доктор Фаустус. М., 1959. С. 431).

¹¹⁶ Пер. В. Микушевича // Поэзия Европы. В 3 томах. М., 1979. Т. 2. С. 221. Цит. по: Мамардашвили М. К. Указ. соч.. С. 318-319.

¹¹⁷ Мамардашвили М. К. Указ. соч.. С. 324-325. В практике философствования самого М. К. Мамардашвили молчание философа видится апофатическим приемом, приближающим к невыразимым и непроговариваемым основам мысли, формой негативного указания на то, "о чем нельзя говорить" (Софронов В. Молчание и речь: апофатическая позиция // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили (1994). М., 1996. С. 137-142.).

¹¹⁸ Фанти Сильвио. Микropsихоанализ. С. 41.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Röppel E. Grenzen des Bewusstseins. Über Wirklichkeit und Welterfahrung. 2 Aufl. München, 1987, S. 55.

¹²¹ Один из таких примеров (финский плакат времен войны 1939-1940 гг.: изображение замка на губах) см.: Родина, №12, 1995. С. 75.

¹²² Дю Белле Ж. Сожаления. Сонет 79 // Поэзия Плеяды. М., 1984, С.304, 305 (пер. В. Орла).

Глава вторая

Эпиграф: Бенедиктов В. Г. Стихотворения. Петрозаводск, 1988. С. 48-49. Райкова И. Н. Фольклор современных солдат: идейно-художественное своеобразие и отношение к детскому фольклору // Мир детства и традиционная культура: Сборник научных трудов и материалов. М., 1995. С. 93.

¹ Деметрий. О стиле, 103 // Античные риторик. Собр. текстов, статьи, комм. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. М., 1978. С. 255 (Пер. Н. А. Старостиной и О. В. Смыки).

² Лисий. Речь против Алкивиада, 46-47 // Лисий. Речь / Пер., статьи и ком. С. И. Соболевского. М., 1994. С. 177.

³ Краткая литературная энциклопедия. Т. 7. М., 1972. Стб. 807.

⁴ Das problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Herausg. von J. Wipperf. Darmstadt, 1972, passim.

⁵ Маяковский В. Во весь голос // Маяковский В. В. Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1968. С. 183-184.

⁶ Смирнов И. П. Психодиахронологика. Психистория русской литературы от романтизма до наших дней. М., 1994. С. 33 и др.

⁷ Tannen D. Silence as Conflict Management in Fiction and Drama // Conflict Talk. Ed. by A. D. Grimshaw. Cambridge, 1990. P. 260-279.

⁸ Ангстрем Л. Г. Импрессионизм. М., 1980. С. 181.

⁹ Maeterlink M. Le trésor des humbles. Paris, 1896.

¹⁰ Краткая литературная энциклопедия, Т. 7 Стб. 807.

¹¹ Мандельштам О. Э. Собр. соч.: В 4 т. / Под ред. Г. П. Струве и Б. А. Филиппова. Т. 2. М., 1991. С. 423.

¹² Аналогичное явление наблюдается и в собственно речевой практике: психолингвистам известен эффект т. н. "вербальной (или семантической) сатиации", выражающийся в субъективной потере значения слов при их частом повторении. (См.: Amster H. Semantic Satiation and Generation: Learning? Adaptation? // Psychological Bulletin. 1964. Vol. 62. P. 273-286; статьи Ламберта (Lambert) и Якобовица (Jakobovits) см: Journal of Experimental Psychology. 1960-1962.

¹³ Щелкин М. С. Записки. Письма. М., 1952. С. 356. Ср.: Кнебель М. О действенном анализе пьесы и роли. М., 1982. С. 72-74.

¹⁴ Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994. С. 144.

¹⁵ Барт Р. Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 468-469.

¹⁶ Напр.: Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М., 1970. С. 358.

¹⁷ Lachman R. Gedächtnis und Literatur. Frankfurt / am Main, 1990. P.378.

¹⁸ Смыслопорождающая роль текстовых пробелов означается в книгах Дерриды и собственно графическим образом. На одной странице здесь соседствуют текст самого Дерриды и рядом, через интервал, столбцы более или менее случайных к этому тексту цитат. (см., напр.: *Derrida J.* Glas. Que reste-t-il du savoir absolu. Paris, Galilée, 1974), что уже прямо напоминает модернистские изыски в стиле "book-art" (см. ниже). В предельном выражении функциональный диалогизм подобной графики отсылает нас, помимо прочего, к "кочующему" тезису Л. Витгенштейна (§ 7 "Логико-философского трактата": "О чем невозможно говорить, о том следует молчать") — к постоянству "белых пятен на белом листе бумаги" (см.: Braghieri dell'Anno M. Introduzione alla logica di Wittgenstein. Roma, 1980. P. 40, sq.)

¹⁹ Morgenstern Christian. Gessammelte Werke in einen Band. München — Zürich, 1981. S. 225. Ср. у Рильке:

Рыбы немые... так думали раньше. Как знать?

Может, когда-нибудь то, что было бы рыбьею речью

Вымолвим мы без нее

(Рильке Р. М. Сонеты к Орфею, XX (Пер. К. А. Свасьяна) // Свасьян К. А. Голоса безмолвия. Ереван, 1984. С. 283).

²⁰ Свасьян К. А. Указ. Соч. С. 20. Ср.: Козовой В. О поэзии Бенедикта Лившица // Cahiers du Monde Russe et soviétique, XXX (1-2). 1989. P. 119-136.

²¹ Свасьян К. А. Указ. соч. С. 19.

²² Там же. С. 20.

²³ Линецкий, Вагим. "Анти-Бахтин" — лучшая книга о Владимире Набокове. Л., 1994. С. 180-181.

²⁴ Дюше, Клод. К теории социоkritики, или вариации вокруг одного зачина // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 122 (статья 1971 г.).

²⁵ Там же.

²⁶ Турнье, Изабелла. Литература и случай в XIX веке // Там же. С. 136.

²⁷ Дюше, Клод. Указ. соч. С. 130-132.

²⁸ Цит. по: Турчин В. С. По лабиринтам авангарда. М., 1993. С. 161.

²⁹ См. разбор этого явления и показательные примеры в исследовании: Жаккар Ж.-Р. Даниил Хармс и конец русского авангарда. СПб., 1995. С. 172, 183, 229-237, и др.

³⁰ См. напр.: Сартр Ж.-П. Миф и реальность театра // Как всегда об авангарде. Антология французского театрального авангарда. / Вступ. ст., сост., перевод и ком. С. Исаева. М., 1992. С. 106-107 (о "театре молчания" Ж.-Ж. Бернара).

³¹ Цит. по: Сухотин М. О двух склонностях написанных слов (о конкретной поэзии) // Новое литературное обозрение. 1995. № 16. С. 246.

³² Никонова Р. 1) Слово — лишнее как таковое // Бездна. "Я" на границе страха и абсурда. Российский журнал искусств. Тематический выпуск. 1992. С. 133-134; 2) Вектор вакуума // Новое литературное обозрение. 1993. № 3. С. 247-251. Curey С. Фрагменты полной формы // Новое литературное обозрение. 1995. № 16. С. 296 — 300, 302 — 304; Berry E. Visual Poetry // The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics. Princeton, 1993. P. 1364.

³³ Так, к примеру, в целом описывает рецепцию поэтических метафор М. Хестер: *Hester M.B. The Meaning of Poetic Metaphor. The Hague, 1967.*

³⁴ Никонова Р. Слово — лишнее как таковое С. 133. — Название статьи Р. Никоновой — парафраз манифеста Д. Бурлюка "Слово как таковое" (1913). Возможно, именно манифест Бурлюка инициировал произведения Малевича — художника, идеологически и творчески вообще более близкого именно к литературному, а не к художническому ряду (См.: *Турчин В.С. По лабиринтам авангарда. С. 130.*).

³⁵ В исполнении "Поэмы конца" автором "рука чертила линии: направо слева и наоборот (вторую уничтожала первая, как плюс и минус результат минус)" (*Игнатъев И. Пресловие // Гнегов В. Смерть искусству: пятнадцать поэм. Б. г. 1913. С. 2; Цит. по: Гнегов, Василий. Поэма конца // Даугава. 1990. № 10. С. 105.* "Декрет" ничевоков опубликован: В политехническом. Вечер новой поэзии. М., 1987. С. 327-328; см. также антологию: *Dada Russo. L'avanguardia fuori della Rivoluzione. Bologna, 1984.* — В том же контексте едва ли невероятно заявление В. Хлебникова (известное в передаче М. Зенкевича): "Мы, футуристы, пришли к заключению, что можно писать стихи из одних знаков препинания. Читаю: Точка, запятая, двоеточие, вопросительный знак..." (*Сергеев, Андрей. Портреты // Новое литературное обозрение, 1995. № 15 С. 328. — В № 16 (1995) того же журнала печатаются современные чисто пунктуационные "Стихи из трех элементов" Г. Салгира (С. 249–250).*).

³⁶ Никонова Р. Слово — лишнее как таковое. С. 133, 134, 135. — Другим примером того же рода является немая декламация Исидоры Изу (*Никонова Р. Вектор вакуума. С. 256.*).

³⁷ Жариков Н. М., Урсова Л. Г., Хритинин Д. Ф. Психиатрия. М., 1989. С. 173; примеры: Милев В. Халюцинации. Происход и същност. София, 1979. С. 75, 79-80, 97, 99, 110-111. — Показательно, что среди факторов, имеющих значение для возникновения слуховых галлюцинаций, называется и патология слуха (Милев В. Указ. соч. С. 144). Иными словами, физическая невозможность слышать сама по себе способна стать фактором ее психологической компенсации. (В этой связи показательным кажется пример Л. Бетховена — важный как сам по себе, так и на уровне его массового восприятия: см., к примеру, название популярной пластинки Д. Морриса "Beethoven was deaf".)

³⁸ Тынянов Ю. Н. Об основах кино // Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. С. 327.

³⁹ Там же. С. 322, 328.

⁴⁰ Напр.: Эйзенштейн С. М. Избранные произведения. Т. 2. М., 1964. С. 315-316.

⁴¹ Ср.: Иванов Вяч. Вс. О структурном подходе к языку кино // Искусство кино. 1973. № 11.

⁴² Лотман Ю., Цивьян Ю. Диалог с экраном. Таллин, 1994. С. 47. — Более сложный, но не менее показательный пример — "Молчание" И. Бергмана (1992).

⁴³ Тынянов Ю. Н. Указ. Соч. С. 332.

⁴⁴ Там же. С. 337.

⁴⁵ Орлов Г. Дерево Музыки. Вашингтон; СПб., 1992. С. 81, след.

⁴⁶ Ср.: Мархасин В. С., Цеханский В. М. Эксперименты по восприятию музыки в аспекте физиологии // Творческий процесс и художественное восприятие. Л., 1978. С. 211-214.

⁴⁷ Напр.: Forte A. Music as a means of non verbal communication // General Semantics Bulletin. 1963/1964. № 30/31.

⁴⁸ Ср.: Ингарден Р. Исследования по эстетике. М., 1962. С. 468, след.

⁴⁹ *Morris Ch. Aesthetics and Theory of Signs* // *Journal of Unified Science*. 1939. 8, P. 38; ср.: Мазель Л. О системе музыкальных средств и некоторых принципах художественного воздействия музыки // *Интонация и музыкальный образ*. М., 1965. С. 243.

⁵⁰ *Откупщикова М. И.* О двух закономерностях распознавания смысла связного текста // *Проблемы филологических исследований. Информационные материалы IX научной методической сессии по филологическим наукам*. Л., 1980. С. 56.

⁵¹ *Collingwood R. G. The Principles of Art*. Oxford, 1963. P.54-55.

⁵² Ср.: "Музыка — это сама интонация, тогда как в речи она только помощница словесного общения", при этом, однако, "психологически весьма примечателен тот факт, что интонация нигде, ни в речи, ни в музыке, не записывается — ее надо делать живому человеку, потому что это агент живого общения" (*Жинкин Н. И.* Взаимоотношение компонентов интонации в речи и в музыке (публикация С. И. Гиндина) // *Проблемы структурной лингвистики*, 1982. М., 1984. С. 145, 146.

⁵³ *Вакенрогер В.-Г.* Фантазии об искусстве. С. 187.

⁵⁴ Там же. С. 161.

⁵⁵ *Аркадьев, Михаил.* Креативное время, "археписьмо" и опыт Ничто // *Логос. Философско-литературный журнал*. 1995. № 6 С. 168.

⁵⁶ Там же. С. 168-169.

⁵⁷ См. напр.: *Исхакова С. З.* Дематериализация музыки: "воображаемые" звуки в творчестве позднего Скрябина // *Новое литературное обозрение*. 1994. № 9. С. 374 (текст доклада, прочитанного в Российском ин-те искусствознания 13.12.1993 в программе "круглого сто-

ла" на тему "Музыка и "незвучащее"; хроника и частичная публикация докладов: Там же. С. 364, след.).

⁵⁸ См.: Записи А. Н. Скрябина // Русские пропилеи: Материалы по истории мысли и литературы. Т. 6. М., 1919. С. 176.

⁵⁹ *Исхакова С. З.* Указ. соч. С. 373.

⁶⁰ *Софронов Ф. М.* О происхождении и границах "незвучащего" в новоевропейской музыке // Новое литературное обозрение 1994. № 9. С. 366, след.

⁶¹ Музыкальная энциклопедия: В 6 т. Главн. ред. Ю. В. Келдыш. Т. 2. М., 1974. Стлб. 768.

⁶² *Kage, John.* Silence. Middletown (Conn.), 1961 (есть нем. изд.: Frankfurt / am Main, 1995).

⁶³ *Мандельштам О. Э.* Собр. соч. Т. I. С. 9.

⁶⁴ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1987. С. 62; см. также: *Оболенская С. В.* Образ немца в русской народной культуре XVIII—XIX вв. // Одиссей. Человек в истории. М., 1991. С. 162, след.

⁶⁵ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Отв. ред. К. В. Чистов. Л., 1979. С. 287 (тип 1358 С).

⁶⁶ Публикация текста: *Афанасьева В. К.* О том, кого укусила собака // Эрмитажные чтения 1986-1994. Памяти В. Г. Луконина. СПб., 1995. С. 77-82.

⁶⁷ *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. Л., 1985. С. 67 (кн. 2, 30; пер. А. К. Гаврилова).

В ранних поэтических опытах Ф. Энгельса находим стихотворение о бедуинах, танцующих перед зрителями-немцами:

Они за деньги длинный ряд
Родимых плясок пляшут вам
под песню-стон; но все молчат:
Молчание к лицу рабам

(Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 455; пер. О. Румера).

⁶⁸ Копеечный Ф. Ф. К этимологии слав. *otrok* // Этимология, 1966. М., 1968. С. 54-61; Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 87, 89.

⁶⁹ Цит. по: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 322.

⁷⁰ Арутюнова Н. Д. Молчание: контексты употребления. С. 112-113.

⁷¹ Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос: Социология, антропология, метафизика. Общество и сферы смысла. Вып. I. М., 1991. С. 284.

⁷² Касавин И. Т. Познание в мире традиций. М., 1990. С. 52-66.

⁷³ Выготский Л. С. Собр. соч. Т. 5 (Основы дефектологии). М., 1983. С. 77, 83-84; Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 33-40, 41.

⁷⁴ Барт Р. Избранные работы. С. 550.

⁷⁵ Библиография (свыше 1000 №): Peitler H., Ley H. Kaspar Hauser. Berlin, 1927. — Стоит напомнить замечательный фильм Вернера Херцога "Каждый за себя, Бог против всех" (1974). Ср.: Lane H. The Wild Boy of Aveyron. Cambridge (MA) 1976.

⁷⁶ Davreux J. Le légende de la prophétesse Cassandre. Paris, 1942.

⁷⁷ Сравнительный указатель сюжетов. С. 230 (тип 920).

⁷⁸ Народные русские Легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 160-161.

⁷⁹ Цит. по: Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 38-39.

⁸⁰ Там же. С. 39; Hocart A. M. Kingship. Oxford, 1970. P. 70-84.

⁸¹ Самойлов Л. (Клейн Л. С.) Перевернутый мир. СПб., 1993. С. 161.

⁸² Foucault, Michael. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt / am Main, 1989, S. 183-184.

⁸³ Мишьяненко Л. По ту сторону закона. Энциклопедия преступного мира. СПб., 1992. С. 104.

⁸⁴ Словарь современного русского народного говора (дер. Деулино Рязанского р-на Рязанской области) / Под ред. И. А. Оссовета. М., 1969. С. 113.

⁸⁵ Словарь тюремно-лагерного-блатного жаргона (речевой и графический портрет советской тюрьмы) / Авторы сост.: Балдаев Д. С., Белко В. И., Исупов И. М. М., 1992. С. 56; Мишьяненко Л. Указ. соч. С. 104.

⁸⁶ Там же. С. 110.

⁸⁷ Самойлов Л. (Л. С. Клейн). Путешествие в перевернутый мир // Нева. 1989. № 4. С. 155.

⁸⁸ Савчук В. В. Кровь и культура. СПб., 1995. С. 20.

⁸⁹ Мелихов А. Последний акт. I. Казнь как прикладное искусство // Бездна. "Я" на границе страха и абсурда. СПб., 1992. С. 169.

⁹⁰ Повести, сказки, притчи древней Индии. Пер. с пали и санскрита. Сост., предисл. и примеч. А. Я. Сыркина. М., 1964. С. 270-271.

⁹¹ Мандельштам О. О собеседнике // Мандельштам О. Э. Собр. соч., Т. 2. С. 233.

⁹² Психология. Словарь / Под общ. ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. М., 1990. С. 32. См. также: Wilker F.—W. Autismus. Darmstadt, 1989.

⁹³ Смирнов И. П. Психодиахронология. Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. М., 1994. С. 33. — В контексте иноэтнической аксиологии молчания дефективность личностной самоидентификации особенно очевидна: "Основной аргумент наших дам — с финскими мужчинами скучно. Они или

молчат, или молча пьют, а русские привыкли, что если любовь — то душа в душу, если бутылка водки — то исповедь <...> Образованные русские женщины хотят от финнов разговоров о литературе, о политике, о религии, о философии, а те включают телевизор и смотрят ... спорт" (Золотусский И. Они и мы // Родина. 1995. № 12. С. 133).

⁹⁴ *Langer S. K. Philosophy in a New Key. Cambridge (MA), 1976. P. 269.*

⁹⁵ Мифы и предания папуасов мариנד-аним. М., 1981. С. 197. — См. там же «От жары бамбук потрескался и лучины разошлись в разные стороны. Так у первых людей появились руки и ноги, а на голове — глаза, уши и ноздри. Но вот раздался особенно громкий треск: "Вааах!" Это у первых людей открылись рты, и они обрели дар речи». (С. 195-196).

⁹⁶ *Saint-Antnin A. Person Afflicted with Deafness, Member of Family the Deaf Child and his Parents // Life in families with deaf members. Proceeding of the 5th World Conference on Deafness. Copenhagen, 1978. P.84-85.*

⁹⁷ *Koestler A. The Ghost in the Machine. Chicago, 1967, P.82; ср.: Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992, С. 14-15, где парадоксальная конвенциализация очевидного рассматривается как коммуникативно-информационный парадокс: с одной стороны, мы общаемся изнутри очевидного и говорим об очевидном (являющемся, по терминологии автора, "естественной базой для общения"), а с другой, — стремимся к прямо противоположному, будучи "заинтересованы в общении именно с той ситуацией, которая затрудняет общение, а в пределе — делает его невозможным" (С. 15). Р. Барт однажды заметил, что изумлять могут лишь очевидно-сти (Барт Р. Избранные работы. С. 568).*

⁹⁸ Великорусские заклинания: Сб. Л. Н. Майкова (1862). Спб.; Париж, 1992. С. 46 (№103).

⁹⁹ Ср.: Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. С. 418; Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости, Ачинского округа, Енисейской губ. Спб., 1897. С. 19, 31 (№ 51); Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли). Вып.1-2. Варшава, 1907. С. 378; Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып.2. Спб., 1909. С. 79 (№ 86). — Травестию схожей в своей таинственности этиологии находим между прочим у В. Даля в рассказе "Кликуша", герой которого — управляющий имением успешно лечит крестьянок, притворяющихся кликушами, именно тем, что вопреки никем неоспориваемой "тайне" кликушества предлагает промывать больных "всего лишь" водой из шланга (Полн. собр. соч. Вл. Даля (Казака Луганского). Т. 5. Спб.; М., 1897. С. 83-95. — Заметим попутно, что некоторые виды кликушества — истерически невнятная миморечь — на Севере России именовались "немою икотою", "немухой" (Меркулова В. А. Три русских медицинских термина // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования, 1983. М., 1988. С. 309; Новицкова Т. А. Русский демонологический словарь. Спб., 1995. С. 208).

¹⁰⁰ Foucault M. Naissance de la Clinique. Paris, 1963; см. также: Stevenson R. S., Guthrie D. A History of Otolaryngology. Baltimore, 1949.

¹⁰¹ Популярная медицинская энциклопедия. М., 1981. С. 142, 547.

¹⁰² Кречмер Э. Об истерии. Л., 1924. С. 25; Блумейнау Л. В. Истерия и ее патогенез. Л., 1926. С. 30-31.

¹⁰³ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. М., 1955. С. 358.

¹⁰⁴ Там же. Толковый словарь. С. 358.

¹⁰⁵ Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 6. М. 1979. С. 148.

¹⁰⁶ Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX веков / Изд. подг. М. Я. Мельц и др. М.; Л., 1961. С. 75.

¹⁰⁷ Dictionnaire des synonymes, par H. Bertaud du Chezaud, Paris, 1979. P.67.

¹⁰⁸ New Webster Dictionary of the English Language. New York, 1988. P.481

¹⁰⁹ Dictionnaire des synonymes, P.257 (muet = stupide).

¹¹⁰ Маковский М. М. Лингвистическая генетика: Проблемы онтогенеза слова в индоевропейских языках. М., 1992. С. 48.

¹¹¹ Этимологический словарь славянских языков. Вып. 21. Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1994. С. 103.

¹¹² Богатая сводка материала: Михельсон М. И. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний. Т. I. М., 1903. 1904. М., Т. 2.

¹¹³ Друскин, Лев. Спасенная книга. Стихи и проза. СПб., 1993. С. 397.

¹¹⁴ Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX веков. С. 152.

¹¹⁵ Рибо Т. Эволюция общих идей. М., 1898. С. 57, 58.

¹¹⁶ Там же. С. 67.

¹¹⁷ Блейхер В. М. Расстройства мышления. Киев, 1983. С. 148, 162-163.

¹¹⁸ Рибо Т. Указ. соч. С. 69, 71, след.

¹¹⁹ Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и Э. А. Эфрона. Т. 8(а). СПб., 1893. С. 912 (автор статьи:

Г. Б. Слюозберг). Так что тургеневскому Герасиму ("Муму"), по-видимому, и в случае его поимки, грозило менее суровое наказание.

¹²⁰ Там же. С. 911.

¹²¹ Оболенская С. В. Образ немца в русской культуре XVIII—XIX вв.. С. 167-168, 175, 181.

¹²² Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 57.

¹²³ Бернштам Т. А. Указ. соч. С. 59, 66, 231; Белов В. Лад. Очерки о народной эстетике. М., 1989. С. 167, 243.

¹²⁴ Ср.: Байбурин А. К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 18-19; Бернштам Т. А. Указ. соч. С. 40.

¹²⁵ Сталин И. В. Максизм и вопросы языкознания. М., 1955. С. 46-47; см. также: Панфилов В. З. Взаимоотношения языка и мышления. М., 1971. С. 60.

¹²⁶ Bourdieu P. Culture reproduction and social reproduction // Knowledge, education and culture change / Ed. by R. Brown. London, 1973.

¹²⁷ Пэллер К. Открытое общество и его враги. Т. I. М., 1992. С. 186-190. — Общая ситуация: Потемкин А. В. О специфике философского знания. Ростов на Дону, 1973. С. 52, след.

¹²⁸ Трубочев О. Н. Древнейшие славянские термины родства // Вопросы языкознания. 1957. № 2. С. 91; см. также: Михайловская Н. Г. Синонимические прилагательные в значении "знатный" в древнерусском литературном языке // Лексикология и словообразование древнерусского языка. М., 1966. С. 19-39.

¹²⁹ См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1965. С. 117, след.

¹³⁰ *Геродот*. История в девяти книгах. М., 1993. С. 266 (Кн. 5, 92; пер. Г. А. Стратановского). См. также: М. В. Скржинская. Образ коринфского тирана Периандра в устной традиции и в древней литературе // *Античность и современность*. М., 1972. С. 103, 108-112.

¹³¹ *Хрестоматия по ранней римской литературе* / Сост. К. П. Полонская, Л. П. Поняева. М., 1984. С. 126 (№ 595, 627). См. аналогичные сентенции у Плутарха ("О благочестивой жизни", 532) и у цитировавшего его выше Бозция ("Утешение философией", Кн. 2: 7).

¹³² *Байбурун А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 208.

¹³³ *Сравнительный указатель сюжетов*. С. 313 (тип 1534), 252 (тип 988).

¹³⁴ Там же. С. 369 (тип 1843), 333 (тип 1588).

¹³⁵ *Röhrich L.* Das grosse Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten. Bd 3. Freiburg; Basel; Wien, 1992, Sp. 1441.

Глава третья

Эпиграф: Блок А. А. "Не строй жилищ у речных излучин" // Блок А. А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 2. М.; Л., 1960. С. 65.

¹ Цит. по: *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931 (репринт: М., 1992). С. 92.

² Там же.

³ Там же. С. 170.

⁴ *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1957. С. 407.

⁵ Цит. по: *Флоровский Г. В.* Восточные отцы V—VIII веков. С. 187.

⁶ Там же. С. 188.

⁷ Древние иноческие уставы пр. Пахомия великого, св. Василия великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М., 1892 (репринт: М., 1994). С. 133-134.

⁸ Там же. С. 603-604.

⁹ Там же. С. 583.

¹⁰ Там же. С. 413-414.

¹¹ *Patrologiae cursus completus. Series Latine. Accurante J. P. Migne. T. CXLV. Paris, 1864.* 695.

¹² Цит. по: Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I. М., 1994. С. 346.

¹³ Древние иноческие уставы. С. 411.

¹⁴ Там же. С. 535-536.

¹⁵ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 39. — Актуальность этой установки средневековья, конечно, не ограничивается. По воспоминаниям С. А. Волкова о Московской духовной академии начала XX в., будущий епископ Вассиан в ответ на удивление одной из его слушательниц разницей во мнениях, дидактически акцентируемых им в проповеди и приватной беседе, объясняет таковую следующим образом: "В церкви я говорил для народа, зная, что среди богомольцев много не только малообразованных, но даже просто неграмотных людей. Им нельзя говорить о разных мнениях по одному богословскому вопросу, потому что они не смогут в этом разобраться, а смута в словах внесет смуту в их мысли и в их веру. Им следует нести церковное учение в наиболее доходчивых словах и понятиях, чтобы не ввести в соблазн сомнения. Вам же, женщине с высшим образованием, много читающей по вопросам религии, я могу сказать гораздо больше, зная, что вы поймете меня ..." (Волков С. Последние у Троицы: Воспоминания о Московской

духовной академии (1917-1920). М.-СПб., 1995. С. 240-241).

¹⁶ «В историческом плане всякая христианская теология — сознает она это или нет — является "теологией посредничества", ибо переводит распространяемую традицией христианскую весть в горизонт понимания людей конкретной эпохи» (Мольтманн Ю. Теология сегодня // Путь. Международный философский журнал. 1994. № 5. С. 43).

¹⁷ Нестерова О. Е. Петр // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1992. С. 309.

¹⁸ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, Т. 3. С. 340.

¹⁹ Волошин, Максимilian. Стихотворения. (Библика поэта. Малая серия.) Л., 1977. С. 248, 428-429 (прим. Л. А. Евстигнеевой).

²⁰ Barth K. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. BdII. Hamburg, 1975, S.583; ср.: Рабинович В. А. Слово евангелиста Иоанна в учительской культуре европейского средневековья // Человек в системе наук. М., 1989. С. 345. См. также Мольмана Ю. Указ. соч.

²¹ Успенский Б. А. Избр. труды. Т. I. С. 347.

²² Goodman F. D. Speaking in tongues. Crosscultural study of Glossolalia. Chicago, 1972.

²³ Сочинения пророка Аввакума // Памятники истории старообрядчества / Под ред. Я. Л. Барского, П. С. Смирнова. Л., 1927. Кн. I, Стлб. 547-548.

²⁴ Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I. С. 347.

²⁵ См., напр., характерное назидание Иоанна Златоуста в 30 беседе на апостольские деяния (XIII, 42: "Нужно учить более делами, чем словами") // Творения святого отца нашего Иоанна Златоустаго Архиепископа Константинопольского. Т. 9. Кн. I. 1903 (Репринт: М., 1994). С. 272-275. — О поведенческой приоритетности

христианского миропереживания можно судить из сопоставления молитвы и заговора, в частности, глоссолалии и абракадабры: Богданов К. А. 1) Заговор и молитва (к уяснению вопроса) // Русская литература. 1991, № 3. С. 66-67; 2) Абракадабра как заговорная модель. Пределы структурирования // Русский фольклор. Т. XXVIII. СПб., 1995. С. 185, след.

²⁶ Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной Восточной церкви: Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Т. 3. Одесса, 1894. С. 8-9.

²⁷ Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. Вып.3. М., 1990. С. 500.

²⁸ Успенский Б. А. Избр. труды. Т. I. С. 348.

²⁹ Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 803.

³⁰ Флоренский П. Словесное оружие. Молитва // Богословские труды. 1977. Сб. 17. С. 182.

³¹ Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 231-232.

³² Casel O. De philosophorum Graecorum silentio mystico, 1919; Heiler F. Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. Berlin, 1923.

³³ Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 8.

³⁴ Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1993. Т. 5. С. 217.

³⁵ Пр. Феофан. Путь ко спасению. Цит. по: Жизнь пустынных отцов. Творение пресвитера Руфина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1898. С. XXVI, прим. 4.

³⁶ Жданов И. К литературной истории былевой поэзии. Киев, 1881. С. 175.

³⁷ О молчании в католической традиции см.: Souilhé J. Le silence mystique // *Revue d'Ascétique et de Mystique*. 1923. № 4; Gehl P. F. Varieties of Monastic Silence // *Viator*, 18, 125-160; Lorenz, Erica. Wort im Schweigen. Freiburg, 1993 см. также: *Омэнн Джордан*. Христианская духовность в католической традиции. Рим; Люблин, 1994.

³⁸ *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989. С. 164. — Ср. наставления Григория Синаита "Как надлежит творить молитву" (Добротолюбие. Т. 5. С. 227-228).

³⁹ *Григорий Палама*. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Пер. послесл. и ком. В. Вениаминова. М., 1995. С. 352-353.

⁴⁰ Там же. С. 21.

⁴¹ *Maloney G. A.* Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorskij. Paris, 1973. — С резкой критикой утвердившихся взглядов на конфликт Нила Сорского и Иосифа Волоцкого выступил В. В. Кожин (Кожин В. В. Двухединый свет. Размышления о преподобных Иосифе Волоцком и Ниле Сорском // *Русская литература*. 1995. № 1. С. 47-75). Справедливо усложняя картину взаимоотношений иосифлян и заволжцев, автор в пылу славянофильской ангажированности видит в противостоянии Нила и Иосифа (на его взгляд, совершенно мнимом) только исторический миф, порожденный злокозненными происками либерального идеологизирования, но при этом не обращает никакого внимания на идеологическую действительность данного "мифа" в течении по меньшей мере 400 лет русской истории (замечательно, что в параллель к Г. Федотову, злонамеренно искажившему облик благочестивого Иосифа, Кожин вдруг вспоминает Андрея Курбского, повинного в том же грехе за 300 с лишним лет до Федотова). О становлении исторической репутации Нила и Иосифа см.: *Жмакин В.*

Митрополит Даниил и его сочинения. СПб., 1881; Архангельский А. С. Преподобный Нил Сорский, СПб., 1881.

⁴² Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937 (репринт: 1988). С. 24-25.

⁴³ Голубиная книга: Русские народные стихи XI-XIX вв. / Сост., вступ. статья, прим. Л.Ф. Солощенко, Ю. С. Прокошина. М.: С. 238.

⁴⁴ Цит. по: Прыжов И. Г. Нищие на святой Руси: Материалы для истории общественного и народного быта в России // Прыжов И. Г. История кабаков в России. М., 1992. С. 278. — Заметим, что и сама пустыня определяется в духовных стихах как "безмолвная, непразднотворная", она же — "мати прекрасная" (Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 118-119).

⁴⁵ Византийские легенды / Пер. С. В. Поляковой. Л., 1972. С. 15-16, 257. См. также: Иванов С. А. Византийское юродство. М., 1994. С. 36-37, 41; Certeau M. de. Le silence de l'Absolu. Folles et fous de Dieu // Recherches de sciences religieuses, 1979. Vol. 67.

⁴⁶ Иванов С. А. Византийское юродство. С. 85, 121, 128-133, 140 и др.; Панченко А. М. Смех как зрелище // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в древней Руси. Л., 1984. С. 74-76.

⁴⁷ Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и русской Церкви. М., 1902. С. 74-76.

⁴⁸ Панченко А. М. Смех как зрелище. С. 73, 76; Ковалевский И. Юродство о Христе. С. 165, 168, 248, 259.

⁴⁹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 21.

⁵⁰ Розанов Вас. О нарядности и нарядных днях календаря // Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995. С. 398 (ср.: С. 165, след.).

⁵¹ Для всякого, кто присутствовал на богослужении в протестантской церкви, излишне говорить о впечатлении, вызываемом минутой такой молитвы. Автор мог убедиться в этом на крестинах своего сына в Schloss Solitude (Вюртенберг). Добавлю, что в Эсслингене на дверях евангелической Frauenkirche имеется указатель, какая именно дверь постоянно открыта для безмолвного моления (Zu stiller Andacht tagsüber geöffnet).

⁵² Миллюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т. 2, Ч. I. М., 1994. С. 113-114.

⁵³ Baumann R. Let Your Words be Few. Cambridge, 1983, P.121-128.

⁵⁴ Цит. по: Омэнн Джордан. Христианская духовность в католической традиции. С. 342.

⁵⁵ Там же. С. 342-343.

⁵⁶ Stace W. T. Mysticism and Philosophy. London, 1960, P.79; Wainwright W. Mysticism. Brighton, 1981. P. 41, sff.; Zaehner R. C. Mysticism, Sacred and Profane. New York, 1961.

⁵⁷ Ср.: Moore P. Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique // Mysticism and Philosophical Analysis. London, 1978. P.108; Almond Ph. Mystical Experience and Religious Doctrine. Berline, 1982, P.126-128. — Показательно, к примеру, что для интерпретирующего мистический опыт с конфессионально сотериологических позиций православия Н. Трубецкого "большинство мистических откровений, полученных религиозными вождями разных народов земного шара, имеют сатанинское происхождение" (Трубецкой Н. С. Религии Индии и христианство // Вестник Московского ун-та. 1991. Сер.9. № С. 25).

⁵⁸ Staal F. Exploring Mysticism. A Methodological Essay. Berkeley, 1975.

⁵⁹ *Otto R. West-Östliche Mystic. Gotha, 1926; Sholem G. Die judische Mystik in ihrem Haupt-rümmungen. Zürich, 1957; Streug F. Language and Mystical Awareness // Mysticism and Philosophical Analysis; Suzuki D. T. Mysticism Christian and Buddhism. London, 1957.* Подобное "родство" часто воспринимается в качестве принципиальной экуменической послыки, ведущей к единению всех и всяческих вероучений (см. об этом (в связи с сектой ашрамов в Индии): *Ткачева А. А. Индуистские мистические организации и диалог культур. М., 1989. С. 52-54).* Критика универсалистских характеристик мистицизма: *Keller C. A. Mystical Literature // Mysticism and Philosophical Analysis. P.77.*

⁶⁰ Как следует классифицировать молчание, предписываемое, к примеру, такой листовкой: «Духовный союз "Тезаурус" 20 мая 1990 г. проводит коллективную медитацию — супраментальное воздействие на город. Желающим участвовать в этой акции следует с 12.00 до 12.15 (время московское), расположившись удобно, закрыть глаза и отдаться восприятию голубого небесного сияния, которое необходимо направить на то, что более всего дорого Вам в нашем городе» (архив автора)? По-иному, но столь же еретично "программное" заявление Вацлава Нижинского: "Молчание! Это мое единение с Богом!" (*Сазонова Ю. Гибель Нижинского // Дневник Вацлава Нижинского. М., 1995. С. 260*). Заметим, что мистическое "обожение" танца, отвлекаясь от болезненной религиозности самого Нижинского, типологически наследует "еретичность" античной пантомы (см. выше: гл. I.).

⁶¹ *Katz S. Language, Epistemology and Mycticism // Mysticism and Philosophical Analysis. P.26; Almond Ph. Mystical Experience, P.128.*

⁶² См. например, обстоятельнейшие исследования по суфизму (Nicholson R. A. The Mystics of Islam; Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989), совсем не упоминающие молчание как форму фиксации мистического опыта.

⁶³ Цит. по: Пригарина Н. И. Хафиз и влияние суфизма на формирование языка персидской поэзии // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 95. См. также: Угам Х. О проблеме значения в суфийских текстах // Труды по знаковым системам. Т. 3. Тарту, 1967. С. 317-323.

⁶⁴ Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 136.

⁶⁵ Напр.: Смирнов Вас. Народные гадания Костромского края // Труды Костромского научного общ-ва по изучению местного края. Вып. 41. Кострома, 1927. С. 64-71 (№ 327-479).

⁶⁶ Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 206-207.

⁶⁷ Сравнительный указатель сюжетов. С. 350 (тип 1699). С. 351 (тип 1702). С. 367 (тип 1834) и др.

⁶⁸ Ср.: Цветочки св. Франциска Ассизского / Пер. с лат. А. П. Печковского. М., 1990. С. 51-53, 71-72; Горичева Т. Святые животные. СПб., 1993. С. 44-51; Геродот. История. М., 1993. С. 98 (Кн. 2, 57); Демич В. Ф. Легенды и поверья в русской народной медицине // Вестник общ. гигиены, судебн. и практич. медицины, Кн. 9. С. 1154-1155; Генон Р. Язык птиц // Вопросы философии, 1991. № 4. С. 43-45. Напомним об образе Зигфрида из "Смерти Богов" Р. Вагнера. Пытаясь понять язык птиц, Зигфрид мастерит свирель и тщетно подражает их пению; язык птиц становится понятен лишь тогда, когда он убивает Дракона, стерегущего волшебное кольцо. Случайно слизнув кровь убитого Дракона,

Зигфрид понимает скрытый смысл своего подвига и силу дающего ему власть над миром трофея.

⁶⁹ См.: Горичева Т. Святые животные. — Отстаивая православную "недуалистичность", автор полагает, что «животные, как молчаливое и таинственное "другое", были использованы вначале романтиками, а потом и философией жизни в борьбе со скучным и пошлым рационализмом» (С. 31). Это так. Однако решительно в этой же роли животные выступают и в собранных ею примерах богоугодной экологии. Собственная позиция Горичевой сводится по сути к приводимой ею же цитате из Э. Канетти "Мы ждем, что дыхание животных вдруг породит неслыханные слова" с той поправкой, что эти "неслыханные" слова — в данном случае — слова о Боге.

⁷⁰ Гезехус Н. Звук // Новый энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и Э. А. Эфрона. Т. 18. СПб., 1914. С. 382.

⁷¹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 55.

⁷² Там же.

⁷³ Ср.: Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (Офиты и Василиды) // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 66–67. — См. в гностическом Евангелии от Филиппа: «Имена, которые даны вещам земным, заключают великое заблуждение, ибо они отвлекают сердца от того, что прочно, к тому, что не прочно, и тот, кто слышит (слово) "Бог", не постигает того, что прочно, но постигает то, что не прочно. <...> Единственное имя не произносится в мире — имя, которое Отец дал Сыну, Оно превыше всего. Это — имя Отца. Ибо Сын не стал бы Отцом, если бы он не облачился во имя Отца. Те, кто обладает этим именем, постигают его, но не произносят его. Те же, кто не обладает им, не

постигают его» (Апокрифы древних христиан: Исследования, тексты, комментарии. М., 1989. С. 275. § 11, 12. Пер. М. К. Трофимовой).

⁷⁴ *Экхарт Мейстер. Проповеди и рассуждения*/ Пер. и вступ. статья М. В. Сабашниковой. М., 1912. С. IX.

⁷⁵ Там же С. 12. — Так же, как у гностиков, из онтического предстояния Бога человеку, по Экхарту, следует и невозможность какого-либо словесного определения Бога. Замечательно, что в подтверждение этой невозможности Экхарт вспоминает о Кратиле (хотя и без упоминания его имени), и истолковывает скептическое "эпохэ" в качестве прямо догматического аргумента (ср. далее, гл. 5): "Я говорю, что Бог неизречен. Одному из древнейших учителей, нашедшему истину задолго до рождения Бога, до того, как стала христианская вера такой, какова она теперь, — казалось, что все, что он ни сказал бы о вещах, будет заключать в себе нечто чуждое и ложное: поэтому он хотел молчать. Он не хотел говорить: дай мне хлеба или дай мне пить. Поэтому не хотел он говорить о вещах, что не мог говорить о них в той чистоте, в которой они впервые возникли из первопричины. Оттого предпочитал он молчать и выражал просьбу знаками пальцев. И если он не мог даже говорить о вещах, то нам подобает хранить полное молчание о Том, Кто первопричина всех вещей (Там же. С. 182–183).

⁷⁶ *Бёме, Якоб. Chirstosophia, или Путь ко Христу.* СПб., 1815; Цит. по: *Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения.* М., 1980. С. 337–338. См. также: *Kouyé A. La philosophie de Jakob Boehme.* Paris, 1929; *Коўпе А. Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века.* Долгопрудный, 1994; *Смирин М. М. Прогрессивное содержание мюнцеровского пантеизма // Вопросы истории.* 1975. №6. — В положительной философии поздне-

го Шеллинга те же идеи развиваются в контексте учения о свободе и "возрастах мира" (Weltalter). Вслед за Бёме и Ф. Баадером божественный космогенез историзуется Шеллингом в виде стадияльного нисхождения от неразличающего начала к дуализму тварного и духовного, реального и идеального, света и тьмы, добра и зла. В слове богооткровение являет себя как свободно волящее мироразличение, ретроспективно возвращающее человека к изначальному всеединству "родовых первооснов" (zu den Müttern) — к временам "молчания и тишины" (Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1994. С. 23. См.: Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. В. И. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989 (особенно с. 110–112); Schelling F. W. J. Die Weltalter. Fragmente. München. 1966). В свою очередь познание Бога призвано снять ограничивающие богоименования в пользу молчаливой самоочевидности "Бога как такового". В виду настоящего сознание "познает Бога истинного как лишь являющегося ныне, но одновременно как такового, какой будет некогда", корреспондируя в этом смысле, по Шеллингу, интерпретации ветхозаветной этимологии: Иегова — "Тот, который будет" (Шеллинг Ф. Введение в Философию Мифологии // Шеллинг Ф. В. И. Соч. Т. 2. С. 303).

⁷⁷ См.: Погорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995. С. 212, след.

⁷⁸ Ср.: Габинский Г. А. Теология и чудо: Критика богословских концепций. М., 1978. С. 63.

⁷⁹ Бялик Х. Н. Песни и поэмы. СПб., 1995. С. 181–182 (пер. Вяч. Иванова). Историю перевода см.: Тименчик Р., Копельман З. Вячеслав Иванов и поэзия Х. Н. Бялика // Новое литературное обозрение. 1995. № 4. С. 109.

⁸⁰ Эпштейн М. Новое сектанство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (70-80-е годы XX в.). М., 1994. С. 85. — Схожее умонастроение в значительной степени инициирует "радикальнцю теологию" Х. Кокса: верующему следует не молиться, а строить царство Божие на земле (Cox H. The Secular City. Secularisation and Urbanisation in Theological Perspective. New York, 1966).

⁸¹ Штейнер, Рудольф. Путь к посвящению или как достигнуть познания высших миров. М., 1991. С. 21-22, 23.

⁸² Андрей Белый. Воспоминания о Штейнере. Париж, 1982. С. 129.

Глава четвертая

Эпиграф: По Э. Молчание // По Э. А. Стихотворения. М, 1988. С. 135-137.

¹ Геродот. История: В 9 книгах / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. М., 1993. С. 80-81 (Кн.2; 2).

² Die Chronik des Salimbene von Parma. Nach der Ausgabe der Monumenta Germaniae. Bearb. von. U. Doren. B.1. Leipzig, 1914, S.359.

³ Цивьян Т. В. Отгадка в загадке: разгадка загадки? // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. Ч. I. М., 1994. С. 182-194

⁴ Ср.: Там же. С. 192-193.

⁵ См.: Иванов В. В. Структура индоевропейских загадок-кеннигов и их роль в мифопоэтической традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. Ч. I. С. 122-123.

⁶ Ср.: Чичеров В. И. Зимний период русского земле-

дельческого народного календаря XVI-XIX веков. М., 1957. С. 108-109; *Пропл В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 69-70; *Виноградова Л. Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточные параллели) // Славянский и балканский фольклор. М., 1981; Мифологические рассказы русского населения восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев, № 142, 145, 146; *Митрофанова В. В.* Песня о девице-семилетке и ее славянские параллели // Русский фольклор. Т. II. Л., 1968. С. 123.

⁷ Этимологический словарь славянских языков. Вып. 21. С. 103, 105, 107, 108.

⁸ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. von H. Vdchtold-Stubli unter Mitw. von E. Hoffmann-Krayer. Bd 7. Berlin; New York, 1986, S. 1466-1467.

⁹ *Тэйлор Э.* Доисторический быт человечества и начало цивилизации. М., 1868. С. 166; *Кагаров Е. Г.* Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 69; 203-204; *Чеснов Я. В.* Проглоченное знание и этнический облик // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 169-180.

¹⁰ *Елеонская Е. К.* Изучению заговоров и колдовства в России. Вып. I. М., 1917. С. 8, след.

¹¹ Ср.: *Блейхер В. М.* Расстройства мышления. С. 75-83.

¹² *Иванов С. В.* Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли, образе // Страны и народы Востока. Вып. 17 Кн. 3. М., 1975. С. 121-123.

¹³ *Даль В. И.* Толковый словарь, Т. 2. С. 660. См. также: *Попов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина. // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 221 ("болезнь, будто бы напускаемая

недобрым глазом на тех, которые, зевая, не крестили рта").

¹⁴ Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского округа Енисейской губ. СПб., 1897. С. 382.

¹⁵ Gifford E. S. The Evil Eye. Studies in the Folklore of Vision. New York, 1958; Иванов В. В. Глаз // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. М., 1991. С. 306-307; Керлот Х. Э. Словарь символов. М., 1994. С. 140-142.

¹⁶ Ковалевский И. Юродство о Христе. С. 238, 242, 247.

¹⁷ Флоренский П. Анализ пространственности в художественных произведениях // Декоративное искусство СССР, 1982, № 1; Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 265, 310, 319, 353 и др.

¹⁸ Пиотровский Б. Б. Амулеты в форме глаза в древнем Египте // Известия ГАИМК, Т. 9. Вып. 3. 1931. С. 12; Матье М. Э. Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей // Вопросы истории религии и атеизма, Т. 5. М., 1958.

¹⁹ Дангамаев М. А. Рабство в Вавилонии. М., 1974. С. 50.

²⁰ Серкина А. А. Опыт дешифровки древнейшего китайского письма. М., 1973. С. 46, 111, 121.

²¹ Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом. М., 1982. С. 34, 139.

²² Чеснов Я. В. Дракон: метафора внешнего мира // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 59, след.

²³ Там же. С. 70.

²⁴ Керлот Х. Э. Словарь символов. С. 441. — В этой же связи см. соображения о цвете как о языке "невербализованной" семантики: Миронова Л. Н. Цветоведение. Минск, 1984.

²⁵ Цит. по: Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. М., 1993. С. 146 (пер. Ю. С. Степанова; там же подробный анализ всего стихотворения: С. 139-146); др. пример — словарь В. Хлебникова "Звукопись" (Хлебников В. Собрание произведений. Т. 5. Л., 1933. С. 269, след.).

²⁶ Андрей Белый. Рассказы. München, 1979, S.12.

²⁷ Керлот Х. Э. Указ. соч. С. 441.

²⁸ Ср.: Менегетти А. Словарь образов. Практическое руководство по имагогике. Л., 1991. С. 105 ("Ноль").

²⁹ Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 131; ср. справедливый, на наш взгляд, в своей категоричности вывод Вяч. Иванова: "Всякое познание эротично" (Альтман М. С. Разговоры с Вяч. Ивановым. СПб., 1995. С. 34).

³⁰ Ср.: Глезер В. Д. Зрение и мышление. Л., 1985. С. 3, след. — Подчеркнем, что речь идет о социокультурной данности зрения. См. показательное в этом смысле заявление Р. Арнхейма, автора интересных работ о "визуальном мышлении": "Осознать тот факт, что мышление неизбежно происходит в пространстве восприятия, раз ему больше некуда двигаться, мешает укоренившееся убеждение, что рассуждения вести можно только с помощью языка" (Арнхейм Р. Новые очерки по психологии искусства. М., 1994. С. 156). Возможно, только само это "укоренившееся убеждение" чего-нибудь да стоит. Соглашаясь с тем, что "сферу действия продуктивного мышления составляют обозначаемые языком объекты-референты, представляющие собой не вербальные, а перцептуальные единицы" (там же), стоит заметить, что фактически последние становятся объектами не благодаря зрению, а благодаря тек-

стам (контексту) их языкового различия. См. также: Ong W. J. *Orality and literacy*, P.71, 72.

³¹ См., напр.: Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. *Этика преображенного эроса*. М., 1994. С. 271, след.

³² Локк Дж. Избр. философские произведения: В 2 т. Т. I. М., 1960. С. 71.

³³ Streug F. *Language and Mystical Awareness* // *Mysticism and Philosophical Analysis*. London, 1978, P.142; Ellwood R. S. *Mysticism and Religion*. Engelwood cliffs. 1980. P.69-70.

³⁴ Санникова О. В. Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // *Славянский и балканский фольклор*. Верования Текст. Ритуал. М., 1994. С. 65.

³⁵ *Handswörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd 7. Sp.1470.

³⁶ Ср.: Голосовкер Я. Э. *Логика мифа*. М., 1987. С. 49–56.

³⁷ *Ciceronis Tusculanae disputationes*, V, 39;114.

³⁸ Иванов В. В. Высшие формы поведения человека в свете проблемы доминантности полушарий // *О человеческом в человеке*. М., 1991. С. 100-113, 119-120.

³⁹ Бахтин М. *Вопросы литературы и эстетики*. М., 1975. С. 282-283.

⁴⁰ *Песни, собранные П. Н. Рыбниковым*. В 3 т. Т. I. *Былины*. Петрозаводск, 1983. С. 317 (№ 44).

⁴¹ Мелетинский Е. М. *Поэтика мифа*. М., 1976. С. 208; Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967. С. 173. Подробно: Girardot N. *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (huntun)*. Berkeley, 1983.

⁴² Семиотическая роль телесных отверстий становится еще более очевидной, если учитывать психосоци-

альную взаимосвязь биофизических и трансцендентально-феноменологических характеристик кожи — последнего рубежа мира Внешнего ("чужого") и Внутреннего ("своего"). Подорога В. Феноменология тела. М., 1995. С. 50-51.

⁴³ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 29; Лавонен Н. А. Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и обрядов. Л., 1984. С. 178-179; Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 134, след.

⁴⁴ См., напр.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1989. С. 62-63; Муриан И. Ф. Искусство Индонезии с древнейших времен до конца 15 века. М., 1981. С. 54, рис. 18.

⁴⁵ Porphyrius. De antro nympharum, 27.

⁴⁶ Handswörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd 7. S.1469.

⁴⁷ Apperson G. L. The Wordsworth Dictionary of Proverbs. Wordsworth ed. 1995. P.138, 170.

⁴⁸ Даль В. Толковый словарь, Т. 2. С. 195.

⁴⁹ Гомер. Одиссея. М., 1984. С. 138 (II; 147-149 (Пер. В. А. Жуковского).

⁵⁰ Этимологический словарь славянских языков, Вып. 21. С. 103.

⁵¹ Там же. С. 107.

⁵² Топоров В. Н. Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 52.

⁵³ Сравнительный указатель сюжетов. С. 285 (тип 1351).

⁵⁴ Todorov T. Poétique de la prose. Paris, 1971, P.87.

⁵⁵ Черепанова О. А. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983. С. 94.

⁵⁶ Лавкрафт Х. Ф. По ту сторону сна. СПб., 1991. С. 67.

⁵⁷ Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилго населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 23.

⁵⁸ Pavese, Cesare. Poesie edite e inedite. Torino, 1962, P.182. — О теме молчания в творчестве самого Ч. Павезе: King M. Silence: an Element of Style in Pavese // MLN: Italian Issue. 1972. Vol. 87. № 1.

⁵⁹ Freud S. Das Ich und das Es. Frankfurt / am Main, 1967, S.275.

⁶⁰ См.: Klein M. and others. Developments in psychoanalysis. London, 1989. passim (part. P.190-197).

⁶¹ Иванов В. В. Высшие формы поведения человека в свете проблемы доминантности полушарий. С. 114, 117.

⁶² Даль В. Пословицы русского народа. С. 319.

⁶³ Андреев, Леонид. Повести и рассказы: В 2 т. Т. I. М., 1971. С. 135, 140-141.

⁶⁴ Античная лирика. М., 1968. С. 411 (Пер. С. Шервинского).

⁶⁵ Ср.: Топоров В. Н. О "психофизиологическом" компоненте поэзии Мандельштама // Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 435-438.

⁶⁶ Мандельштам О. Э. Собр. соч.: В 4 т., Т. I. С. 83-84.

⁶⁷ Мнение Ю. К. Гугуева (в письмах к автору). Ср.: Гаспаров М. А. Поэт и культура. Три поэтики Осипа Мандельштама // Гаспаров М. А. Избранные статьи. М., 1995. С. 347. В. Н. Топоров видит в этом стихотворении анаграмму греч. слова *helidon* ("ласточка"), отягощенного "отрицательной" семантикой русских кор-

ней хил—, холог—, голог—, гил—, и т. п. (Топоров В. Н. К исследованию анаграмматических структур // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 231-232).

⁶⁸ Аристофан. Комедии. В 2 т. Т. 2. М., 1954. С. 175 (Пер. Н. Корнилова).

⁶⁹ Там же. С. 176 (ст. 15-18).

⁷⁰ Заметим попутно, что аониды мандельштамовского стихотворения находят интересную параллель с демоническими образами дев-лихорадок (двенадцать дочерей царя Ирода), восходящих, если верить Веселовскому и Мансветову, через европейские апокрифы к позднеантичным источникам (См.: Черепанова О. А. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983. С. 94).

⁷¹ Мандельштам О. Э. Собр. соч. Т. I. С. 178.

⁷² См. мнение, отстаивающее "позитивную" первоначальность поэтического немотствования у Мандельштама: Hansen-Löve A. A. Mandel'shtam's Thanatopoetics // Культура русского модернизма. В приношение В. В. Маркову. М., 1993. С. 131-133.

⁷³ Топоров В. Н. К исследованию анаграмматических структур. С. 232. В "Словаре международной символики и эмблематики" (Похлебкин В. В. М., 1994) об образе ласточки говорится, как о не получившем никакого символического значения ("Объясняется это тем, что ни одному народу не удалось выявить какое-либо доминирующее свойство или черту ласточек и отождествить его с каким-либо символом, с которым были бы согласны все" С. 227). Кроме мифологических ассоциаций, не менее важной для Мандельштама могла быть та тематизация образа ласточки, которую мы находим у "хрестоматийного" для акмеистов Т. Готье: в стихотворении "Что говорят ласточки" (1859) с ласточкой сравнивается сам поэт, что "так похож на птиц":

Скорее крылья! крылья! крылья,
Как в песне Рюккерта святой,
Чтобы умчаться без усилия
За зеленеющей весной

(Готье Т. Эмали и камеи. М., 1989. С. 155, 157 (Пер. Н. Гумилева).

⁷⁴ Ямпольский М. Демон и лабиринт: (Диаграммы, деформации, мимесис). М., 1996. С. 133. — Гельдерлин цитируется по изд.: Гельдерлин Ф. Соч. М., 1969. С. 143 (пер. Г. Ратгауза).

⁷⁵ Ср.: Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996, С354-360.

⁷⁶ Черепанова О. А. Указ. соч. С. 125, 130; ср.: Горан В. П. Древнегреческая мифология судьбы. Новосибирск, 1990. С. 150-156.

⁷⁷ Черепанова О. А. Указ. соч. С. 127.

⁷⁸ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. Петроград, 1916. С. 25.

⁷⁹ Черепанова О. А. Указ. соч. С. 125-126.

⁸⁰ Саратовский справочный листок, № 198 (17.09.1878).

⁸¹ Балов А. Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение, 1901. № 4. С. 88.

⁸² Черепанова О. А. Указ. соч. С. 46.

⁸³ Плигузов А. Текст-кентавр о сибирских самоедах. М.-Ньютонвилль, 1993. С. 36, 79.

⁸⁴ Там же. С. 11; White H. Tropics of Discours: Essays in Cultural Criticism. Baltimor; London, 1987, P.163-164.

⁸⁵ Голубиная книга: Русские народные духовные стихи. С. 196-197, 325.

⁸⁶ Черепанова О. А. Указ. соч. С. 79. — Какую-то роль в этом отождествлении, может быть, сыграла переводческая путаница в славянских переводах с греч. яз., где "преисподня" (γεεννα) и "рождение" (γεννα) сталкивались с омофонией "рода" и "рта" (ср.:

Клейн Л. С. Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 19-20).

⁸⁷ Голубиная книга. С. 256 ("Страшный Суд"), ср.: С. 247, 249.

⁸⁸ Тэйлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 85; Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995. С. 13 (прим. В. Розанова); Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 308.

⁸⁹ Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. С. 273. — В немецком языке то же поверье соответствует фразеологизму *Das Schweigen im Walde* — "Молчание в лесу" (Röhrich Luts. *Das Grosse Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten*, Bd 3. S.1439). Выражение это (в указанном контексте) использовал, в частности, Арнольд Бёклин, назвавший так одну из своих символических картин, и Людвиг Гангхофер, знаменитый одноименным романом (1899).

⁹⁰ Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. С. 124.

⁹¹ Толстой Н. И. О жанре "обмирания" (посещение того света) // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 459.

⁹² Муги, Рэймонд. Жизнь после жизни. Исследование феномена продолжения жизни после смерти тела // Волна. 1990. № 9. С. 143; № 10. С. 132–133.

⁹³ Ср.: Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 129–130, 139.

⁹⁴ О феноменологии игры как способе общения с возможным иным см.: Fink E. *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. Freiburg, 1957.

⁹⁵ *Ивлева, Лариса*. Ряжение в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 147, 151.

⁹⁶ *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 151.

⁹⁷ Там же. С. 151-152.

⁹⁸ Там же. С. 151(прим.).

⁹⁹ *Богданов К. А.* Деньги в фольклоре. СПб., 1995.

¹⁰⁰ *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd 7. Sp.1461.

¹⁰¹ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. Сост. и автор ком. О. А. Черепанова. СПб., 1996. С. 49 (№ 140), 173.

¹⁰² Фразеологический словарь русского литературного языка конца XVIII—XX в. В 2 т. / Под ред. А. И. Федорова. Т. I. Новосибирск, 1991. С. 282.

¹⁰³ *Роббинс Р. Х.* Энциклопедия колдовства и демонологии. М., 1994. С. 269.

¹⁰⁴ *Ямпольский М.* Демон и лабиринт: (Диаграммы, деформации, мимесис). М., 1996. С. 185.

¹⁰⁵ Цит. по: *Ямпольский М.* Указ. соч. С. 182.

¹⁰⁶ См.: Там же. С. 176-185; ср.: "Два движения дыхания — вдох и выдох — связаны с циркуляцией крови и служат символическими выражениями путей инволюции и эволюции" (*Керлот Х. Э.* Словарь символов. М., 1994. С. 189, со ссылкой на Г. Башляра).

¹⁰⁷ См. анализ этой новеллы, сделанный Л. С. Выготским: *Психология искусства*. М., 1968. С. 187-208.

¹⁰⁸ *Погорога В. А.* Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX—XX вв. М., 1993. С. 70-73.

¹⁰⁹ См., напр.: *Жариков Н. М., Урсова Л. Г., Хритунин Д. Ф.* Психиатрия. М., 1989. С. 243.

¹¹⁰ *Керлот Х. Э.* Указ. соч. С. 441.

¹¹¹ Трубачев О. Н. Послесловие ко второму изданию "Этимологического словаря русского языка" М. Фасмера // Фасмер М. Этимологический словарь, Т. I. С. 572-573.

¹¹² Liddel H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1940 (9th ed.). P. 1981.

¹¹³ Certeau M. de. La fable mystique. Paris, 1982, P.73.

¹¹⁴ См.: Rajneesh. From Sex to Superconsciousness. Poona, 1979. — В русской традиции интересно вспомнить в этом же контексте о Н. А. Бердяеве (Метафизика пола и любви // Русский эрос, или Философия любви в России. / Сост. В. П. Шестаков. М., 1991).

¹¹⁵ Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 400 (Пер. С. А. Жебелева).

¹¹⁶ Март Н. Я. Язык и мышление // Март Н. Я. Избранные работы. Т. 3. М.; Л., 1934. С. 108-109, Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н. Бытовая культура Грузии XIX—XX веков: традиции и инновации. М., 1982. С. 110—112.

¹¹⁷ Архив Российского Этнографического Музея. Ф. 7. Оп. I. Д. № 841. Л. 5-6.

¹¹⁸ Еремеев Д. Е. Ислам. Образ жизни и стиль мышления. М., 1990. С. 166-170.

¹¹⁹ Ardener S. Introduction // Perceiving Women / Ed. by Ardener. London, 1975, P.7-22; Burke P. Reden und Schweigen, P.70—72; Warren K. B., Bourque S. C. Gender, Power and Communications: Women's Responses to Political Muting in the Andes // Women Living Change: Cross-Cultural Perspectives / Ed. by D. R. Divine and S. C. Bourque. Philadelphia, 1985. В угоду феминисткам напомним, что в ряде языков женщина возле мужчины также объект грамматического умолчания. Грамматика "молчит" о женщине в склонении местоимений и местоименных прилагательных, одинаковом для обозначе-

ния объектов мужского и "смешанного" рода (в рус. яз.: "два мужчины" — "оба", "две женщины" — "обе", но: "мужчина и женщина" — "оба"; так же в итал.: *tutti e due* (оба) — *tutte e due* (обе). Во франц.: *C'est lui et elle* = *Ce sont eux* (3 л. муж. рода)).

¹²⁰ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи в Витебской Белоруссии. Витебск. 1897. С. 15. № 101. Цит. по: Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 208.

¹²¹ Ср.: Там же.

¹²² Харатьян З. В. Берущие и дающие (армянские обозначения брачной пары в фольклорно-этнографическом контексте) // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. статей памяти С. А. Токарева. М., 1994. С. 259; ср.: Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. С. 53-54.

¹²³ Харатьян З. В. Указ. соч. С. 259.

¹²⁴ Даль В. Пословицы русского народа. С. 318.

¹²⁵ Слова одного из крестьян Смоленской губ. в записи В. В. Богданова (1891): *Богданов В. В.* Этнография в истории моей жизни. М., 1989. С. 109.

¹²⁶ Этимологический словарь славянских языков, Вып. 21. С. 100.

¹²⁷ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины в XIX—начала XX в. Л., 1988. С. 181.

¹²⁸ Гомеровские гимны // Античные гимны / Сост. и общая ред. А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 108 (ст. 477—478), пер. В. Вересаева.

¹²⁹ Кереньи К., Юнг К. Г. Введение в сущность мифологии // Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996. С. 137.

¹³⁰ Там же. С. 207.

¹³¹ Там же. С. 173, 174.

¹³² *Ходасевич, Владислав. Стихотворения. (Биб-ка поэта. Большая серия). Л., 1989. С. 123.*

¹³³ Ср.: *Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1966. С. 352, 367.* — Добавим, что в древнеегипетском языке глагол "проглотить" мог употребляться в качестве синонима к глаголу "зачать" (*Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М.-Л., 1956. С. 22, след.*).

¹³⁴ *Маковский М. М. Лингвистическая генетика. С. 48.*

¹³⁵ *Серов С. Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 48. Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994. С. 103, 107-108.* — На Севере России известно требование хранить молчание при сопровождении коровы на случку: *Агоньева С. Б., Овчинникова О. А. Традиционная русская магия в записях конца XX в. СПб., 1993. С. 39-40.*

¹³⁶ *Бернштам Т. А. Весенне-летние ритуалы у восточных славян: масленица и "похороны Костромы — Коструба": К символическому языку культуры // Этнографическая наука и этнокультурные процессы: Способы взаимодействия: Сб. статей. СПб., 1993. С. 55.*

¹³⁷ *Маковский М. М. Лингвистическая генетика. С. 48.* В русских заговорах встречаем упоминание чудодейственной "молчун травы" (*Этимологический словарь славянских языков. Вып. 21. С. 101*).

¹³⁸ *Маковский М. М. Указ. соч. С. 119; ср.: Трубачев О. Н. "Молчать" и "таять" // Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964. С. 104-105.*

¹³⁹ *Серебрякова М. Н. Функциональная роль магии в обрядах деторождения у современных турок // Мифы,*

культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 209.

¹⁴⁰ Маковский М. М. Указ. соч. С. 119.

¹⁴¹ Ср.: Аверинцев С. С. Вода // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. С. 240; Романенко Ю. М. Вода: миф и реальность // Символы в культуре. СПб., 1992. С. 76-77. См. также: Illich I. H₂O and Waters of Forgetfulness. Reflections on the History of Stuff. Dallas, 1985.

¹⁴² Peerbolte M. L. Prenatal dynamics. Leiden, 1954. P. 176. Ср.: Кéнер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 129; Топоров В. Н. О "поэтическом" комплексе моря и его психофизиологических основах // История культуры и поэтика. М., 1994. С. 18-21.

¹⁴³ Vergальоне А. Мое ремесло. Десять лет скандала ради истины. СПб., 1993. С. 149.

¹⁴⁴ Röhrich L. Das grosse Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten. Bd3. Freiburg; Basel; Wien, 1992. S.1441.

¹⁴⁵ Этимологический словарь славянских языков, Вып. 21. С. 101, 104: "вода, принесенная из источника в полном молчании" (диал., свердл. обл.), "налитая из реки и источника в таинственной обстановке, когда никто не видит и не слышит" (болгар.). В следственных материалах по делу "Пертских ведъм" (1623) находим специально отмечаемую деталь: обвиняемая "призналась также, что молча пошла к святому колодцу... и вернулась молча, принеся оттуда воды, чтобы обмыть ребенка" (Роббинс Р. Х. Энциклопедия колдовства и демонологии. С. 314).

¹⁴⁶ Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива РГО. Вып. 2. Петроград, 1915. С. 785.

¹⁴⁷ Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 16. Тифлис, 1893. С. 263, 265, 271.

¹⁴⁸ Цит. по: Григорьева Т. П. Дао и логос. Встреча культур. М., 1992. С. 89.

¹⁴⁹ Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979. С. 259 (Пер. С. Ошерова).

¹⁵⁰ Паунд, Эзра. Избранные стихотворения. М., 1992. С. 12-13. (пер. О. Седаковой).

¹⁵¹ Топоров В. Н. Рыба // Мифы народов мира, Т. 2. С. 391-393; Керлот Х. Э. Словарь символов. С. 444.

¹⁵² Даниелу Ж. Истоки латинского христианства // Символ, 31. Париж. 1994. Июль. С. 65.

¹⁵³ В античности, по сообщению Плутарха, "рыбами называли бестолковых невежд" (Плутарх. О сообразительности животных, 22; ср.: Лукиан. Рыбак, 51; Каллимах. Ямбы, 2; 11-12).

¹⁵⁴ О связи женского и водного начала со смертью см.: Inge Stefan. Weiblichkeit, Wasser und Tod. Undinen, Melusinen und Wasserfrauen bei Eichendorf und Fouqae // Kulturgeschichte des Wassers. Frankfurt / am Main, 1988. S.234-263. См. также: Theweleit K. Male Fantasies. Vol.1.: Women, Floods, Bodies, History. Minneapolis, 1987.

¹⁵⁵ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1984. С. 210-211.

¹⁵⁶ Там же. С. 495.

¹⁵⁷ Артемидор Далдианский. Сонник // Вестник Древней Истории. 1990. № 2. С. 242-243, 244 (Кн.2; 14, 18 (Пер. И. А. Левинского и М. Л. Гаспарова).

¹⁵⁸ Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 77.

¹⁵⁹ Чеснов Я. В. Дракон: метафора внешнего мира. С. 70.

¹⁶⁰ Иванов В. В. Змей // Мифы народов мира. Т. I. С. 470. — Как пример "архитипичности" общекультурных вариаций той же темы см. "Морское кладбище" П. Валери:

Да! Море, ты <...>

Как гидра, опьянев от плоти синей,

Грызешь свой хвост, сверкающий в пучине
Безмолвия <...>

Валери П. Юная Парка: Стихи, поэма, проза. (Пер. Б. Лившица). М., 1994. С. 33).

¹⁶¹ Плиний Старший. Естественная история, VIII, 78; XXIX, 66; Белова О. В. Василиск // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Под ред. Н. И. Толстого. Т. I. М., 1995. С. 292 – 293.

¹⁶² Kern O. Orpheus. Berlin, 1920.

¹⁶³ Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, Вып.16. Тифлис, 1893. С. 331.

¹⁶⁴ Иванов В. В. Единорог // Мифы народов мира. Т. I. С. 429-430; см. также: Shepard O. The Lore of Unicorn. Boston, 1930; Fergusson G. W. Signs and Symbols in Christian Art. New York, 1954; психоаналитическое толкование образа: Jung C.-G. Psychology and Alchemy. London, 1953.

¹⁶⁵ Кастанега К. Сила безмолвия. Дальнейшие наставления Дона Хуана. М., 1988. С. 233, 277.

¹⁶⁶ Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос: Социология, антропология, метафизика. Вып. I. Общества и сферы смысла. М., 1991. С. 40. след.

¹⁶⁷ Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. М., 1990. С. 427, след. ("Вымысел адресуется к глубоко укорененным потенциальным возможностям реальности в той мере, в какой они отлучаются от обстоятельств, с которыми мы имеем дело в повседневной жизни, осуществляя эмпирический контроль и различные действия" (С. 428)). См. также: Шилков Ю. М. Гносеологические основы мыслительной деятельности. СПб., 1992. С. 89-90, 98-99.

¹⁶⁸ Определение мифа как чуда см.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 537, след.

¹⁶⁹ Ср.: Walton K. L. How remote the fictional worlds from the real world // Journal of Aesthetics and Art Criticism. Baltimore, 1978. Vol. 37. № 1, P. 11-23; idem. Fearing Fictions // Journal of Philosophy, Lancaster, 1978, Vol. 75. P.2-27.

¹⁷⁰ Генис А. Эфирная соборность // Матадор. 1995. № 2. С. 71-73.

¹⁷¹ Орлов А. М. Духи компьютерной анимации: мир электронных образов и уровни сознания. М., 1993. С. 32.

¹⁷² См., напр.: Durand G. Science de l'homme et tradition // Le nouvel esprit anthropologique. Paris, 1979, P.135-141; ср.: Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 74-108, 213, след.

Глава пятая

Эпиграф: Цит. по: Поэты 1820-1830-х годов / Под ред. Л. Я. Гинзбург. Т. 2. Л., 1972. С. 623 Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995. С. 69.

¹ Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. "Я" и "Оно". Труды разных лет. 1991. Т. I. Тбилиси. С. 223-226, след.

² Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996. С. 83, след. Ср.: Юнг К.-Г. Психология архетипа младенца // Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996. С. 87-92. — В "палеоантропологическом" аспекте того же соотношения важна концепция Р. Бильца, отстаивающего семиотическую фундаментальность досоциальных струк-

тур поведения и довербального ("биологически ради-
кального") опыта: *Bilz R. Paläoanthropologie. Frankfurt /
am Main, 1973 (Bd I). 1974 (Bd II).*

³ М. Маковский соотносит данное слово с семанти-
ческим рядом "глухой — слепой — немой", с одной
стороны, и слов, имеющих отношение к культовой
практике, с другой (Маковский М. М. Лингвистическая
генетика. С. 48).

⁴ Зеленин Д. К. Восточнославянская энтография.
СПб., 1993. С. 87.

⁵ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни
русской общины. С. 167.

⁶ Смирнов И. П. Психодиахροнологика. С. 296.

⁷ Трубецкой Е. "Иное царство" и его искатели в рус-
ской народной сказке // Литературная учеба, 1990,
№ 2. С. 112.

⁸ Там же. См. также обширное сочинение: Синяв-
ский А. Д. Иван Дурак. Русская народная вера. Париж,
1990. — Замечательны статистические данные, свиде-
тельствующие о неожиданной популярности этого пер-
сонажа в контексте современных общественно-поли-
тических идеалов — будь он избран, к примеру, мэром
Санкт-Петербурга (Мир Петербурга. 1995. № 2. С. 35).

⁹ Ср.: Франк В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
С. 54-55; Разумовский О. С. Бихевиоральные системы.
Новосибирск, 1993. С. 214-216.

¹⁰ Radcliff-Brown A. R. Structure and Function in Pri-
mitive Society. London, 1952.

¹¹ Ср.: Беспалов В. Е., Сальников Л. В. Введение в
функционалистику. Свердловск, 1991. С. 85, 97, 105.

¹² Виллюнас В. К. Психология эмоциональных явле-
ний. М., 1976. С. 113; см. также: С. 111, 114.

¹³ Маковский М. М. Лингвистическая генетика. С. 118-
119.

¹⁴ Гинзбург, Карло. Приметы: уликовая парадигма и ее корни // Новое литературное обозрение. 1994. № 8. С. 51-52. См. в этой же связи: Мегрелидзе К. Р. О ходячих суевериях и "пралогическом" способе мышления // Академия Наук СССР акад. Н. Я. Марру. М.; Л., 1935. С. 461-488. В аспекте науковедения о неподдающемся вербализации "личностном знании" писал М. Полани (Личностное знание: На пути к посткритической философии. М., 1985).

¹⁵ Руднев В. П. Текст и реальность: направление времени в культуре // Wiener slawistischer Almanach. 1986. Bd 17. S. 217-233.

¹⁶ Цит. по: Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 г. М., 1969. С. 382.

¹⁷ См. рассуждения Д. Панченко о неопределенной истинности мифа (Випперовские чтения, 1985. Жизнь мифа в античности. Ч. I. М., 1988. С. 167, след.).

¹⁸ Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. Л., 1990. С. 73.

¹⁹ Михельсон М. И. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 160. — Ср.: у Ф. Ницше: "Он научился выражать свои мысли, — но с тех пор ему уже не верить. Верят только заикающимся" (Ницше Ф. Злая мудрость // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1990, пер. К. А. Свасьяна).

²⁰ Дэвид-Ниль А. Мистики и маги Тибета. Ростов-н/Д., 1991. С. 207-208.

²¹ Stcherbatsky Th. The conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927.

²² См.: Васильев Н. А. Воображаемая логика. М., 1989; Гильберт Д., Аккерман В. Основы теоретической логики. М., 1947; Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987.

²³ См.: Вригт Г. Х. фон. Гетерологический парадокс // Вригт Г. Х. Логико-философские исследования.

М., 1986. С. 449-482.

²⁴ Судзуки Д. Т. Основы дзэн-буддизма // Реверс. Философско-религиозный и литературный альманах. СПб., 1992. С. 89, 90.

²⁵ Цит. по: Григорьева Т. П. Дао и логос. М., 1992. С. 93.

²⁶ Судзуки Д. Т. Указ. соч. С. 92, 93-94.

²⁷ Там же. С. 91-92.

²⁸ Там же. С. 115.

²⁹ Бреславец Т. И. Поэзия Мацуо Басё. М., 1981. С. 26.

³⁰ См.: Васильев Я. В. Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф. И. Щербатского // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. С. 188-189.

³¹ Лега В. П. Секст Эмпирик: скептицизм как образ жизни // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 214-219.

³² Аристотель. Метафизика, 1010a, 10. Цит. по: Лосев А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1975. С. 9.

³³ Секст Эмпирик. Т. 2. С. 132 (Против раторов, Кн. 2, 56; пер. А. Ф. Лосева).

³⁴ Там же. С. 33 (Против этиков, Кн. II, 160-161).

³⁵ Аристотель. Метафизика, 1008 в, 13-26; Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 163. См. также: Плутарх. Против Колота, 1108; Цицерон. Учение академиков, 2, 7, 22.

³⁶ Секст Эмпирик. Соч. т. 2. С. 34 (Против этиков. Кн. II, 165).

³⁷ Там же. С. 208 (Три книги пирроновых положений. Кн. I, 8; пер. Н. В. Брюлловой-Шаскольской).

³⁸ Шпет Г. Г. Скептик и его душа // Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 129.

³⁹ Лосев А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма. С. 51.

⁴⁰ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое, § 326 // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. I. С. 400. (Пер. С. Л. Франка).

41. Ерофеев. В. Москва — Петушки. СПб., 1991. С. 109.

⁴² Lacan J. Ecrits. Paris, 1966, P.237-238. — С мнением Лакана любопытно сопоставить тезис теоретика "круга Бахтина" В. Н. Волошинова: бессознательное "боится слова", согласно ему, даже "во внутренней речи". Бессознательным желаниям "нет никакого выхода" и нет в устах ведомого ими никакого наименования (Волошинов В. Н. Фрейдизм. Критический очерк. Л., 1927. С. 67).

⁴³ Scheler M. Vom Umsturz der Werte. BdI. Leipzig, 1919, S.296. Ср.: Мамаргашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 368; Хоружий С. С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 65-66, след. (в контексте исихастической традиции).

⁴⁴ Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich, 1942. Ср.: Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Русское зарубежье. Л., 1991. С. 291-300.

⁴⁵ «Если Я пожелает укрепить за собой права собственности, <...> если захочет найти самого себя и назвать свое имя, <...> ему не обойтись без обращения на "Ты" и без признания "Мы"» (Шпет Г. Сознание и его собственник // Сборник Г. И. Челпанову. Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 203-204). См. также: Dufrenoye M. Pour l'homme. Essai. Paris, 1968. P.10-14, 149.

⁴⁶ Мунье Э. Персонализм. М., 1992. С. 42-43.

⁴⁷ Sartre J. P. L'être et Neant. Paris, 1960, P.477-478.

⁴⁸ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 20-27, 151, след.

⁴⁹ Лотман Ю. М. Культура и взрыв. С. 58; Апресян Р. Г. Проблема "другого Я" и моральное самосознание личности // Философские науки, 1986, № 6.

⁵⁰ Зеньковский В. Принципы православной антропологии // Вестник РХД, 1988. № 154. С. 68; Горичева Т. Бог как другой // Ступени. Философский журнал. 1992. № 2. С. 5-13.

⁵¹ Хайдеггер М. Слова Ницше "Бог мертв" // Вопросы философии. 1990. № 7.

⁵² The provocation of Levinas: Rethinking the Other / Red. by R. Bernasconi, D. Wood. London, 1988.

⁵³ Levinas E. Totality and Infinity. The Hague. 1969. P. 39.

⁵⁴ Ibid. P.204-207.

⁵⁵ Ср.: Портнов А. Н. Язык и сознание: Основы парадигмы исследования проблемы в философии 19-20 вв. Иваново, 1994. С. 148, 150, 156.

⁵⁶ См.: Фасмер М. Этимологический словарь, Т. I. С. 340-341; Т. 2. С. 100-101; Словарь современного русского литературного языка. Т. 2. М., 1951. Стлб. 442; Т. 4. М., 1955. Стлб. 1296, 1297.

⁵⁷ Ср.: Булыгина Т. В. Я, ты и другие в русской грамматике // Res Philologica. Филологические исследования памяти акад. Г. В. Соколова. М.; Л., 1990. С. 111-126.

⁵⁸ Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 191. С. 195, след.

⁵⁹ Ср.: Тульвисте Т. О развитии у ребенка рефлексии над языком (обзор исследований) // Ученые записки Тартусского гос. ун-та. Вып. 722. Проблемы психологии восприятия и мышления. Тарту, 1985. С. 154-157, 159.

⁶⁰ Давыдов Ю. Н. "Картины мира" и типы рациональности // Вопросы философии, 1989. № 8. С. 158-159.

⁶¹ Лефевр В. А. Конфликтующие структуры. М., 1974; детализация теории: *Lefebvre V. A. Algebra of conscience*. Dordrecht, 1982. — На фольклорном материале приложение идей Лефевра см.: Новик Е. С. Образ и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 106, след.

⁶² См. в "Цимбелине" У. Шекспира (1623):

Я с вами говорю лишь для того,
Чтоб вы молчанье не сочли согласием

(Шекспир У. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 7 М., 1960. С. 664).

Ср.: Арутюнова Н. Д. Молчание: контексты употребления. С. 106; Бродский И. Путешествие в Стамбул // Сочинения Иосифа Бродского. Т. 4. СПб., 1995. С. 157 ("... воцарится молчание. Не столько как знак согласия, сколько как свидетельство безразличия").

⁶³ Ср.: Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление. М., 1991. С. 168-169; Мараваль Х. А. Утопия и реформизм // Утопия и утопическое мышление. С. 221-222, 231-232; Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 128 – 129.

⁶⁴ "Если мы обратимся к "бархатной книге" <...>, то увидим, что почти все наше древнее дворянство ведет свое начало от иноземцев, выезжавших в разное время на службу к великим князьям киевским, черниговским, тверским, рязанским, московским и новгородским. Мысль о том, что все древнее наше дворянство не русского, а иноземного происхождения, утвердилась до такой степени, что при издании в 1785 году общей формы для родословных росписей древних дворянских фамилий постановлено указывать о родоначальнике каждой такой фамилии в следующей формуле: "выехал в Россию оттуда-то при великом князе таком-то". Такая формула как нельзя более приближается к действи-

тельности» (Карнович Е. П. Родословные прозвания. Титулы в России. Слияние иноземцев с русскими. СПб., 1991. С. 97-98).

⁶⁵ Песни и сказания о Разине и Пугачеве / Вступит. статья, ред. и примеч. А. Н. Лозановой. М.-Л., 1935. С. 299.

⁶⁶ Песни, сказки, частушки Саратовского Поволжья / Сост. Т. М. Акимова, В. К. Архангельская. Саратов. 1969. С. 220; Пылин А. Н. Петр Великий в народном предании // Вестник Европы. 1897. Т. 4. Кн. 8. С. 640-690. Образ Петра амбивалентен: "народ почитал Петра антихристом", по словам Пушкина, но и боготворил его как всемогущего властителя, наделенного именно демиургической, заговорной силой (Крыстева Д. Поэтическая формализация мифов о Петре I и "Медный всадник" // Русская литература. 1992. № 3. С. 18-19). О Сталине см. замечательную в своем роде работу: Чичеров В. И. Образ И. В. Сталина в творчестве народов СССР // Ученые записки Академии обществ. наук при ЦК. ВКП(б). Вып. 11. М., 1951. Цит. слова из "Каракалпакской песни о Сталине" // Русский фольклор. Хрестоматия / Под ред. Н. П. Андреева. М.; Л., 1938. С. 644.

⁶⁷ Бурдгерон Р. Фашизм: идеология и практика. М., 1983. С. 47-48, 51-53; Левага Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965. С. 233-235. — В свете сказанного характерно устойчивое стремление к выявлению эзотерических корней гитлеровского режима; см., напр.: Бержье Ж., Повель Л. Утро магов. М., 1991. О немоте-насилии: Girard R. La violence et le sacré. Paris, 1972.

⁶⁸ См., напр.: Парсонс Г. Человек в современном мире. М., 1985. С. 239-244; Шафаревич И. Р. Социализм как явление мировой истории. Париж, 1977. С. 378-380.

⁶⁹ Mills C. W. Sociological imagination. New York, 1959.

⁷⁰ Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. Т. I. М., 1957, С. 500, 567; ср.: Adler A. Superiority and social interest. A collection of later writings. New York, 1979, P. 39.

⁷¹ Гершензон М. Тройственный образ совершенства. М., 1918. С. 71.

⁷² Даль В. Пословицы. С. 440, 441.

⁷³ Напр.: Юнг К.-Г. Архетип и символ. М., 1981. С. 140, 143. Ср.: Rogers R. Metaphor: A Psychoanalytic View. Berkeley; Los Angeles; London, 1978. — О тотальности соприродного человеку символотворчества настойчиво писала С. Лангер, видевшая в процессах символизации не логическое а priori организующего чувств интеллекта (по Кассиреру), а эмоционально спонтанное проявление человеческой природы, инстинктивно утверждающей себя в самодостаточности символических репрезентаций (Langer S. Philosophy in New Key. New York, 1942; Feeling and Form. New York, 1953; Problems of Art. New York, 1957).

⁷⁴ Флоренский П. Из богословского наследия // Богословские труды, Т. 17. М., 1977. С. 136-137.

⁷⁵ Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 70.

⁷⁶ Шекспир У. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М., 1960. С. 155 (Пер. М. Лозинкого). В подлиннике сильнее: rest is silence. (Интерпретацию двух возможных переводов шекспировского silence см: Яковлев Е. Эстетика молчания, тишины и покоя // Яковлев Е. Эстетическое как совершенное. М., 1995. С. 349, след. — Автор предпочитает перевод "тишина", находя аналогию Гамлету в образе булгаковского Мастера, что, на наш взгляд, показательно именно тем, что неверно: для Мастера тишина — выстраданное спасение, тогда как в случае Гамлета silence отсылает к неизбежной, но все же едва ли желанной альтернативе.) Замечателен спор о дегенеративности Гамлета: Кремлев А. Н. Можно ли назвать Гамлета дегенератом; Блуменау Л. В. К вопросу о Гамле-

те // Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма. Год I. Вып. 6. СПб., 1904.

⁷⁷ Малькольм Н. Состояние сна. М., 1993.

⁷⁸ См. прим. 9.

⁷⁹ Жельвис В. И. Инвектива: опыт тематической и функциональной классификации // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 302.

⁸⁰ Бальзак О. де. Физиология брака. Патология общественной жизни. М., 1995. С. 272.

⁸¹ Софронов В. Молчание и речь: апофатическая позиция // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили. М., 1996. С. 138, след.

⁸² О том, что оценка эта при всех инновациях изменилась очень мало, можно судить по тому, как оценивает образ Мороуза советский критик: "В комедии Бена Джонсона стремление Мороуза к тишине — не просто невинная прихоть сумасбродного чудака, а проявление черты типично буржуазного мировоззрения — желания замуроваться, жажды изолироваться, не допустить попыток посторонних людей заглянуть в свое внутреннее "я" (Смирнов А. Драматургия Бена Джонсона // Джонсон Бен. Пьесы. Л.; М., 1960. С. 15).

⁸³ Карле Я. Пьер Бурдьё и воспроизведение классового общества // Монсон П. Современная западная социология. СПб., 1992. С. 394-395.

⁸⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат, § 7 // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 73; Хайдеггер М. Из диалога о языке // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 301. — Ср. в данном контексте рассуждения М. Бахтина о "неинкарнированной мысли" — о жизни "на молчаливой основе своего алиби в бытии" (Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 1920-х годов. Киев, 1994. С. 43-44). См. у него же следующий пассаж:

"Молчаливой предпосылкой ритуализма жизни является вовсе не смирение, а гордость" (там же. С. 50), где неявная отсылка к Достоевскому осложняется эвристически ценной оговоркой — пусть и чисто риторическое — эпитета "молчаливый". В этике "долженствующего ограничения" (ритуала, поведенческого выбора, слова и т. д.) молчание так же не чуждо метафизической гордыне, как и сиюминутному смирению. "Самоуничижение паче гордости".

⁸⁵ Кречмер Э. Об истерии. Л., 1924. С. 10.

⁸⁶ Паперный В. Культура Два. М., 1996. С. 219-238.

⁸⁷ См.: *Gilsenan M. Lying, Honor and Contradiction // Transaction and Meaning. Ed. by. B. Kapferer. Philadelphia, 1976, P.191-214.* — Сказанное не относится исключительно к авторитаризму собственно "авторитарных систем". Осуждение молчания характерно и для сторонников "тотальной" демократии: см., напр., "Нобелевскую речь" А. Камю: "До сих пор, худо ли, хорошо ли, всегда можно было уклониться от участия в истории. Тот, кто не одобрял, часто мог молчать или говорить о другом. Нынче все изменилось и само молчание приобрело страшный смысл" (Цит. по: *Арутюнова Н. Д. Молчание: контексты употребления. С. 110*).

⁸⁸ *Blok A. The Mafia in a Sicilian Village. Oxford, 1974, P. 211-212.*

⁸⁹ Рыклин М. Террорологии. Тарту; Моства, 1992. С. 18-19. — М. Маффесоли называет молчание среди способов народа "выразить свою независимую мощь", определяя при этом искусство политики как стратегию, направленную на то, чтобы способы выражения независимости не приняли слишком расширительного характера (*Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное // Социо-Логос: Социология,*

Антропология, Метафизика. С. 282. Ср.: *Glucksmann A. Politic des Schweigens*. P, 1984).

⁹⁰ *Эткинг А.* Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебрянного века. М., 1996. С. 260-261, 296-299. Ср.: *Паперный В.* Культура Два. С. 134 ("суждение, которое в данной культуре не высказано и, более того, не может быть высказано. фактически не существует в этой культуре").

⁹¹ *Эткинг А.* Указ. соч. С. 260. Ср.: *Найгич Л.* След на песке: Очерки о русском языковом узусе. СПб., 1995. С. 73-81. Нельзя не видеть, конечно, и обратной стороны психоаналитической теории: допуск непроговариваемого молчания на п р а к т и к е приводит к тому, что решающим фактором аналитической терапии оказывается "последнее слово" терапевта. Очевидно, что уже у Фрейда (и чем дальше, тем больше) психоанализ оборачивается для пациента не менее ангажированной (и в этом смысле не менее авторитарной) формой вербализованного насилия (при этом само слово психоаналитика замечательным образом может противопоставляться, к примеру, "фашизму" гипнотического молчания: *Шерток, Леон.* Гипноз. М., 1992. С. 180-181).

⁹² Речь Сталина на собрании избирателей 11 декабря 1938 г. Цит. по.: *Паперный В.* Культура Два. С. 193.

⁹³ Неудивительно, что упорное отрицание советскими психиатрами бессознательного в юридической практике сопровождалось (и сопровождается) игнорированием социально необъяснимых мотиваций преступного поведения (См., напр.: *Лунеев В. В.* Мотивация преступного поведения. М., 1991. С. 186-187, след.).

⁹⁴ Ср. в этом контексте анализ устранения Другого в соцреализме: *Смирнов И. П.* Соцреализм: антропологическое измерение // Новое Литературное Обозрение. 1995. № 15. С. 33, 36-37.

⁹⁵ Baudrillard J. A l'ombre des majorités silencieuses. Paris, 1978

⁹⁶ Алексеев, Геннадий. Из неопубликованного // Новое Литературное Обозрение. 1995. № 14. С. 297-298.

⁹⁷ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 240.

⁹⁸ "Другой — это то, что позволяет мне не повторяться до бесконечности", — напоминает Ж. Бодрийяр (Baudrillard J. The Transparency of Evil. Essays on Extreme Phenomena. London; New York, 1993. P.174).

SUMMARY

"Homo Tacens: Essays on the Anthropology of Silence" is a multidisciplinary study, which attempts to analyse the thematisation of silence from the strategic aspect of an ideological discourse of personal and social experience and from a practical aspect of textual behaviour and theories. It describes the variety of ways the theme of silence is received and commented on within the paradigms of the literary, theological, folkloric and ethnographical, psychological and sociological dominants of the Weltanschauung axiology.

Chapter I (**"The Experience of Silence and the Themes of Experience. The Spoken Word and the Unspoken Word. Object. Time. Gesture."**) is dedicated to the communicative inter-relationship between silence and the word, to the psychologically "elementary" criteria of their informational significance. Oral and written words never exist in a purely verbal context, but in a total existential situation where both the intellectual and somatic components of communicative experience co-exist. In the world of verbalisation (particularly public verbalisation), silence is the "other state" of society's intellectual memory and

corporeal activity. There follows an analysis of the paradoxes of discursive explication of emotional experience and the performative and metaphysical limits of its "silent" dimension. The presence of silence being determined by the context of "absence" and the ethiology of justifying factors.

The thematisation of this absence on the level of "hearing and voice" is the subject of the book's Chapter II, entitled **"The Sociopoetics of Silence. Text. Cinema. Music. Deaf and Dumb"**. The material presumed shows how society equates silence with other forms of communication (different both physically and socially), cognitive and "unrecognised" languages, working on the basis not so much of psycho-physiological criteria as of social and ideologically recognisable criteria. In view of the ideological responsibility of the social voice, silence proves to be a constant and indeed personalized theme of ideological control. But the provocative nature of silence is psychotherapeutic. By viewing silence as a fact, articulated by society itself, the author evaluates the intellectual, literary and social effects of silence as the realisation of the Utopian strategies of "extended" self identification (*ab relibus ad realiora*).

Chapter III, **"Silence in Ecclesiastical and Religious-Mystical Tradition"**, is devoted to one of the brightest and historically most widespread instances of silence both as a rhetorical theme and as a system of social behaviour. Within the monastic traditions of mystical theology the theoretical and practical "advantages" of silence are both based on and acquire their problematical nature thanks to the primacy of God's word and the subservience of imposed exegis. The chapter analyses the way in which the

live and direct experience of the search for God, connected with silence, causes confessional problems for the dogma of the Church's role as intermediary, and opens the path to the "gamble" of those mystical interpretations of the world which lie beyond the ken of the Church.

Chapter IV is entitled **"Image. Metaphor. Myth. Silence in the Folkloric and Ethnographical Context"**. Silence is a fact of the culture of speech which everyone who has a connection with that culture must come to terms with. The speaker uses his language in a way that is both concrete and abstract, demanding repetition and being repeated each time in a new way. In the realm of such repetitions silence is a most important anthropological signpost and the inevitable indicator of individual and social "standardization". If day-to-day social life is fated to be defined by the word, then the ability to reach beyond this day-to-day dimension means reaching beyond the word, leaving behind the realm of the spoken and moving into a sphere of existence beyond the speakers intention. Psychologically and heuristically silence makes reality problematic by forcing us to reckon with what an unknown quantity. The cultural symbols of silence (the semantics of death and birth, water, chaos, etc.) are examined to demonstrate the limit beyond which visible, understandable day-to-day experience becomes enhanced by another experience and another vision, by the reality of the myth and miracle.

In Chapter V (**"The Idea of Silence and the Logic of Choice. Silence in the Gnoseology of Buddhism and Scepticism. Silence as the "Other Self"**), the author defends a series of propositions forming a resume of what has been presented in previous chapters. Silence's anthropo-

centric "horizon" is thrown into focus, argues to the author, by the total of "the other self", which society and culture presupposes to lie behind silence. The value of silence (including the Buddhists' and sceptics practices examined in the chapter) in general expresses the valuation of the irrational within the structure of the ideological rational. Within the dynamic of social homeostasis the thematisation of silence is defined primarily by the logic of self-identification. Realisable in terms of the "other self", silence remains culture's antithesis to society's normative tautology and, specifically, the final alternative to those words already in existence and still to be spoken "in relation to man". In the realm of knowledge and power, silence's "other self" formalizes the dialogue between man and society while at the same time allowing the possibility of other formalisations which are potentially useful to society.

Konstantin A. BOGDANOV

PhD, is a Research Fellow at the Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
Глава первая	
Опыт молчания и темы опыта.	
Слово сказанное и слово мыслимое.	
Вещь. Время. Жест	7
Глава вторая	
Социопоэтика молчания.	
Текст. Кино. Музыка. Глухонемота	69
Глава третья	
Молчание в церковной и религиозно-мистической традиции	127
Глава четвертая	
Образ. Метафора. Миф.	
Молчание в фольклорно-этнографическом контексте	175
Глава пятая	
Идея молчания и логика выбора. Молчание в гносеологии буддизма и скептицизма.	
Молчание как Другое	231
Примечания	273
<i>Summary</i>	345

К. А. Богданов

**Очерки по антропологии молчания.
НОМО ТАСЕНС**

Лицензия № 071122 от 04.01.1995 г.

Формат 70×100 ¹/₃₂. Бум. Типографская.
Гарнитура Балтика.

Печать офсетная. Печ. л. 15. Тираж 1000 экз.

Зак. 3346

По вопросам оптовых закупок обращаться по адресу: 190068, Санкт-Петербург, Вознесенский пр., д. 346, Издательство Русского Христианского гуманитарного института. Тел. (812) 315-70-86. Факс: (812) 315-39-17; ИЧП «Университетская книга». Тел.: (812) 232-21-04; ИТД «Летний сад». Тел.: (095) 290-06-88.

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН
199034, С.-Петербург, 9 линия, д. 12

РУССКИЙ ХРИСТИАНСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ

проводит обучение по специальностям:

Философия
Богословие,
Психология
Культурология
Религиоведение
Искусствоведение

Классическая филология
Романо-германская филология
История русской культуры

Срок обучения — 4–5 лет

Диплом о высшем образовании.

Академическая степень — «Бакалавр».

Квалификация — «Специалист».

Лицензия Госкомвуза России № 16—112.

ОБУЧЕНИЕ ПЛАТНОЕ

Оплата дифференцирована в зависимости от курса,
специальности и успеваемости.

ПРЕДОСТАВЛЯЕТСЯ ОБЩЕЖИТИЕ.

Зачисление на основе конкурсного тестирования

Конкурсные тесты проводятся

с 1 августа по 15 сентября (7 потоков)

Приемная комиссия: СПб., 190068, п/я 568

Вознесенский пр., д. 346, к. 36

тел. (812) 314–35–21 факс (812) 315–39–17

E-mail: bourlaka@rchgi.spb.ru