

DOI: 10.31860/0131-6095-2022-1-14-29

© А. А. ПАНЧЕНКО

«ЭКОСИСТЕМЫ СЮЖЕТОВ»: ЭМОЦИОНАЛЬНЫЕ И КОГНИТИВНЫЕ МОДЕЛИ В СОВРЕМЕННОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

«Сюжетосложение»: *etic* и *emic*

Одна из ключевых проблем фольклористики (как, впрочем, и других антропологических дисциплин, занимающихся исследованиями нарративов) состоит в объяснении семантической и синтагматической устойчивости повествовательных сюжетов. Что позволяет тому или иному набору мотивов сохраняться в устном бытовании на протяжении тысячелетий, мигрировать на многие тысячи километров и адаптироваться в самых разных социальных, культурных и религиозных условиях? Вправе ли мы предполагать, что сюжет, демонстрирующий столь высокую степень адаптивности и жизнеспособности, обладает каким-либо «устойчивым значением»? Или процессы де- и реконтекстуализации могут приводить к полной трансформации его семантики? Но что в этом случае обеспечивает внутреннюю устойчивость именно такой последовательности мотивов? Ситуация осложняется еще и тем, что фольклористы нередко выстраивали собственные теории, исходя из эссенциалистского понимания своего предмета. Для многих из них фольклор представляется отдельной сферой культуры, чьи функции и изменения якобы подчиняются каким-то особым законам. В действительности, как мне кажется, речь идет о гетерогенных материалах, коммуникативных процессах и социально-исторических контекстах, которые попросту невозможно поместить в рамки общей теории или методологии.

Вернемся, однако, к истории повествовательных сюжетов. Существующие в этой области объяснительные модели, — будь то структурализм, психоанализ или различные виды социально-исторического редукционизма, — уделяют преимущественное внимание генезису и семантической типологии сюжетов, оставляя в стороне проблему их воспроизводства, миграции и адаптации. Многочисленные филологические работы, посвященные общей теории сюжета и мотива, тоже, как я полагаю, не помогают делу, в том числе и потому, что не дают особых оснований для разграничения этических (*etic*) и эмических (*emic*) категорий применительно к этим понятиям. Более того, сама таксономия сюжета и мотива, по всей видимости, плохо способствует такому разграничению. Вместе с тем именно с этой проблемы я хотел бы начать свои рассуждения.

Напомню, что термины «этический» и «эмический», изобретенные лингвистом К. Пайком,¹ впервые были использованы в фольклористке А. Дандесом. В своей статье, опубликованной в 1962 году, он подверг развернутой

¹ Pike K. L. Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior. Glendale, CA, 1954. Part 1. Summer Institute of Linguistics. P. 8–28.

критике положения «историко-географической школы», полагая, что понимание фольклорного сюжета (*tale type*) и мотива, из которого исходили Антти Аарне и Стит Томпсон, «не является надежной основой для сравнительных исследований». ² Оспаривая «тенденцию рассматривать мотивы как полностью свободные единицы, независимые от контекстуального окружения», Дандес утверждал, что классификация сказочных типов, созданная Аарне, «основана не на структуре сказок, а на субъективных оценках классификатора». Альтернативой «финскому методу» американский исследователь считал морфологический анализ В. Я. Проппа, базирующийся, как известно, на выявлении устойчивых структурных элементов в сюжетах № 300–749 по указателю Аарне. Полагая, что именно выделенные Проппом «функции» следует считать «эмическими мотивами» или «мотифемами», Дандес, кроме того, предлагал использовать еще один эмический термин — «алломотив», обозначающий «модус манифестации», т. е. конкретные варианты соответствующей мотифемы. При этом Дандес соглашался с Проппом, что «сказочник совершенно свободен в выборе номенклатуры и атрибутов действующих лиц», т. е. алломотивов, и считал необходимым исследовать процессы выбора и чередования последних в контексте общих структурных особенностей той или иной культуры, индивидуальной и коллективной психологии, а также непосредственных условий исполнения рассказа, в том числе — специфики аудитории.

Хотя высказанная Дандесом критика многих положений и методологии историко-географической школы звучит вполне резонно, само по себе противопоставление классификационных схем Аарне и Проппа как, грубо говоря, этической и эмической вызывает серьезные сомнения. Сюжетные типы указателя Аарне–Томпсона–Утера опознаются исследователем интуитивно, невзирая на возможные вариации мотивов и персонажей: в этом смысле их вполне можно представить эмическими единицами, не столько разделяющими фольклористов и исследуемых ими людей, сколько объединяющими тех и других благодаря общим формам «нарративной памяти». Более того, сама исследовательская программа Проппа, так восхитившая в свое время Дандеса, с самого начала, как мне кажется, таила в себе скрытый методологический изъян.

Очевидно, невзирая на позднейшие возражения самого Проппа, что его «морфологический подход» испытал вполне заметное воздействие русского формализма, «Морфология сказки» была написана с оглядкой на работу В. Б. Шкловского «Связь приемов сюжетосложения с общими приемами стиля» («О теории прозы»), а более конкретно — на ее раздел «Об этнографической школе», противопоставлявший формальное исследование сюжетов «теории заимствования». ³ Не вызывает особого сомнения, что в своих сказковедческих разысканиях Пропп, в частности, ориентировался на следующую декларацию Шкловского: «Случайные совпадения невозможны. Совпадения объясняются только существованием особых законов сюжетосложения. Даже допущение заимствований не объясняет существования одинаковых сказок на расстоянии тысяч лет и десятков тысяч верст. <...> На самом же деле сказки постоянно рассыпаются и снова складываются на основании особых, еще неизвестных, законов сюжетосложения». ⁴ При этом в «Морфологии» Пропп не отказывался в принципе от историко-

² Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003. С. 15. Здесь и далее перевод А. В. Козьмина.

³ О значении работ А. Н. Веселовского в этом контексте см.: Меррилл Дж. Фольклористические основания книги Виктора Шкловского «О теории прозы» // Новое литературное обозрение. 2015. № 3 (113). С. 197–213.

⁴ Шкловский В. Б. О теории прозы. М., 1929. С. 27.

этнографического исследования повествовательных сюжетов, полагая, что структурный анализ призван обеспечить надлежащий базис для разысканий исторического характера: «Изучение структуры всех видов сказки есть необходимейшее предварительное условие исторического изучения сказки. Изучение формальных закономерностей предопределяет изучение закономерностей исторических».⁵ Как известно, Пропп постарался сохранить верность этому кредо и в своих последующих работах сформулировал концепцию генезиса волшебной сказки, интерпретируя последнюю в качестве пережиточного отражения архаических «ритуалов перехода», прежде всего — инициации и погребального обряда.

Не останавливаясь сейчас на деталях пропповской концепции «исторических корней волшебной сказки» (а они, надо сказать, вызывали критику в том числе и с фактографических позиций⁶), подчеркну, что ее основы формировались у исследователя тогда же, когда писалась «Морфология», и что «морфологическая» методология Проппа с самого начала включала эволюционистскую компоненту.⁷ На это указывают не только прямые признаки (т. е. ряд пассажей в тексте «Морфологии»),⁸ но и некоторые косвенные обстоятельства. Соображения, сходные с историко-этнографическими идеями Проппа, можно встретить не только в трудах П. Сентива или, скажем, Дж. Фрэзера, но и в уже упомянутой работе Шкловского, где наряду с критикой «этнографической школы» делается своеобразная уступка эволюционистской антропологии. «Не отрицая возможности возникновения мотивов на бытовой основе, — пишет Шкловский, — я отмечаю, что для создания таких мотивов обыкновенно пользуются коллизией обычаев — противоречием их; воспоминание о несуществующем больше обычае может быть использовано для построения конфликта».⁹ «Умирает быт, — вторит ему Пропп, — умирает религия, а содержание ее превращается в сказку».¹⁰

Таким образом, в известном смысле можно утверждать, что теоретические основы выработанной Проппом концепции волшебной сказки в целом восходят именно к заметке Шкловского «Об этнографической школе». Правда, Шкловский в свою очередь, как показал А. Л. Топорков, в рассуждениях о фольклоре довольно интенсивно использовал учебник М. Н. Сперанского «Русская устная словесность»,¹¹ так что «Морфологию сказки», конечно, имеет смысл обсуждать и в более широком контексте российской и западной филологической мысли конца XIX — начала XX века, в частности — теоре-

⁵ Пропп В. Я. Морфология сказки. 2-е изд. М., 1969. С. 20.

⁶ См.: Кербелите Б. 1) Поиски обряда в сказках (заметки к книге В. Я. Проппа) // *Consortium omnis vitae*. Сборник статей к 70-летию профессора Ф. П. Федорова. Daugavpils, 2009. С. 66–82; 2) Неосуществленная идея классификации сказок (Заметки о «Морфологии сказки» В. Я. Проппа) // *Неизвестные страницы русской фольклористики* / Отв. ред. А. Л. Топорков. М., 2015. С. 230–246.

⁷ Как известно, Пропп намеревался включить в первое издание «Морфологии» раздел, посвященный «историческому объяснению» «единообразия волшебных сказок» (*Мелетинский Е. М.* Структурно-типологическое изучение сказки // Пропп В. Я. Морфология сказки. С. 134), однако В. М. Жирмунский предложил написать на эту тему отдельную книгу (*Чистов К. В.* В. Я. Пропп: легенды и факты // *Советская этнография*. 1981. № 6. С. 59).

⁸ Например: «...можно предположить, что одна из первых основ композиции сказки, а именно странствование, отражает собой представления о странствовании души в загробном мире. Эти представления и еще некоторые другие несомненно могли возникнуть независимо друг от друга по всему земному шару. Культурные скрепления и вымирание верований довершают остальное» (*Пропп В. Я.* Морфология сказки. С. 96–97).

⁹ Шкловский В. Б. О теории прозы. С. 30.

¹⁰ Пропп В. Я. Морфология сказки. С. 96.

¹¹ Топорков А. Л. Ранние статьи В. Б. Шкловского и учебник М. Н. Сперанского «Русская устная словесность» // *Известия РАН. Сер. литературы и языка*. 2016. Т. 75. № 2. С. 60–65.

тических идей А. Н. Веселовского. Для меня сейчас, однако, важно другое: и у Шкловского, и у Проппа формалистический подход к фольклорным текстам включал отчасти замаскированную генетическую компоненту, вследствие чего концепция «Морфологии сказки» с самого начала содержала внутренние методологические противоречия. В «Исторических корнях» Пропп фактически вернулся к более традиционным объяснительным приемам «ритуалистического» характера, выработанным эволюционистской антропологией на рубеже XIX–XX веков и противоречащим пафосу филологического формализма. Даже если полагать, что созданная Проппом морфологическая модель действительно отражает некие устойчивые «законы сюжетосложения», эти законы никак не проявляются благодаря использованию «теории пережитков» и «ритуалистической» концепции. «Функции» в «Морфологии» и мотивные комплексы в «Исторических корнях» довольно плохо сопоставимы.

Здесь можно, конечно, возразить, что упомянутые изменения в сказковедческой методологии Проппа были обусловлены факторами более или менее экстранаучного характера, а именно — условиями исследовательской работы и преподавания в тоталитарном обществе. Очевидно, кроме того, что в 1930-е годы на Проппа оказало влияние тогдашнее (опять-таки идеологически ангажированное) увлечение «новым учением о языке» Н. Я. Марра и связанным с ним «семантико-палеонтологическим» подходом, где причудливо сочетались эволюционизм и неомифологизм.¹² Однако проблемы с использованием морфологического подхода возникали и у тех ученых, которые жили в гораздо более свободном и безопасном мире, чем СССР 1930–1950-х годов. В этом смысле показательна эволюция методологии того же Дандеса, бывшего, как мы видим, в начале своей научной карьеры одним из ревностных последователей пропповской «морфологии». Однако через десять с небольшим лет он, избрав в качестве нового теоретического ориентира фрейдовский психоанализ, уже утверждал, что морфологический подход «не объясняет, почему должна существовать именно такая модель волшебной сказки или что она означает, — если у нее вообще есть какое-то значение».¹³

Не останавливаясь здесь на довольно запутанных и любопытных отношениях между «структурно-морфологической» и «психоаналитической» объяснительными моделями в изучении повествовательных сюжетов, отмечу, что и социально-исторические, и «ритуалистические», и психоаналитические интерпретации сегодня трудно признать исчерпывающими в исследовании «приемов сюжетосложения» в устном нарративе. В сущности, одна из главных проблем фольклористики XX века состоит в противоречии и недостаточной согласованности формального и семантического, а также генетического подходов к изучению мотивов и сюжетов. В связи с этим стоит задуматься о пересмотре постулированного Шкловским жесткого противопоставления «теории заимствования» и формального метода.

На мой взгляд, аналитические задачи, стоящие перед фольклористами и антропологами, занимающимися исследованием волшебной сказки (как, впрочем, и других устных повествовательных форм), связаны, главным образом, не с генезисом, а с особенностями трансмиссии изучаемых сюжетов во времени и пространстве. Невзирая на любые возможные критические претензии к указателю Аарне, равно как и трудам предшественников и последователей финского ученого, из них с полной очевидностью следует, что

¹² См., например: *Путилов Б. Н.* Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 39–49.

¹³ *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. С. 74.

устойчивые комбинации конкретных мотивов, передающиеся то устным, то письменным путем (а в последние сто лет — и при помощи иных медиальных средств), способны «выживать» на протяжении тысячелетий и преодолевать обширные географические расстояния. Хотя эти процессы многократно и детально исследовались многими фольклористами, они (как и концепция «традиции») довольно редко оказывались предметом теоретической рефлексии.

Очевидно, что проблема трансмиссии того или иного устного рассказа включает несколько сопряженных друг с другом аспектов. С одной стороны, контактная коммуникация подразумевает, прежде всего, «перформативную» составляющую: специфические вербальные и невербальные средства взаимодействия рассказчика с аудиторией, социальные функции и контексты коммуникации, «подразумеваемые значения» нарратива и т. п. Как известно, влиятельное направление американской фольклористики 1970-х годов утверждало, что фольклорный текст имеет смысл анализировать только как «событие исполнения» и никак иначе. По всей видимости, идея «коллективной цензуры», по версии Богатырева и Якобсона, имеет значение именно в таком контексте. С другой стороны, устойчивая трансмиссия той или иной сюжетной последовательности должна быть основана на свойствах персональной памяти, т. е., так сказать, на индивидуальной или когнитивной цензуре. Пересказать тот или иной сюжет (пускай и с вариациями) можно только запомнив его, как бы мы ни трактовали психофизиологические особенности человеческой памяти. Важно, кроме того, иметь в виду, что трансмиссия сказочных и прочих повествовательных сюжетов не только в эпоху Нового времени, но и задолго до нее основывалась как на устной коммуникации, так и на других медиальных средствах — письменности и изображении. Это позволяет предположить, что социально-психологические различия механизмов устной, письменной и «гибридных» видов коммуникации, описанные, в частности, У. Онгом,¹⁴ при передаче определенных наборов мотивов не имеют принципиального значения, хотя, конечно, могут играть важную роль в отдельных случаях. К этому я еще вернусь.

Хорошо известные фольклористам эксперименты Ф. Бартлетта и В. Андерсона, посвященные линейной трансмиссии фольклорных текстов, в целом позволяют утверждать, что при «передаче по цепочке» даже относительно короткие сюжетные последовательности оказываются мало жизнеспособными и довольно быстро распадаются. Андерсон видел в этом доказательство своего «закона самокоррекции», подразумевающего, что каждый повествователь слышит ту или иную историю несколько раз и из нескольких разных источников: этим достигается единство и устойчивость мотивов в рамках одного и того же сюжета. «Гипотеза многоканальной трансмиссии», предложенная в 1975 году Л. Дег и Э. Важони,¹⁵ подразумевает, что нарративы циркулируют в обществе по особым «информационным каналам», основанным на «эмоциональной вовлеченности»: люди, которым по каким-то причинам та или иная история кажется значимой, будут стараться ее запомнить и сообщить другим, а остальные могут ее игнорировать или быстро забыть. Все эти наблюдения, однако, все равно не дают нам достаточных объяснений, что именно оказывается залогом стабильности конкретных сюжетов.

¹⁴ Ong W. J. *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. 30th anniversary ed. with additional chapters by J. Hartley. New York, 2012.

¹⁵ Dégh L., Vázsonyi A. The hypothesis of multi-conduit transmission in folklore // *Folklore: Performance and communication* / Ed. D. Ben-Amos, K. S. Goldstein. Paris, 1975. P. 207–252. Здесь же см. обзор и критику экспериментов Бартлетта, Андерсона и др.

«Вирусы сознания»

Итак, влиятельные фольклористические теории XX века не дают однозначного и последовательного ответа на вопрос о причинах устойчивой культурно-исторической трансмиссии повествовательных сюжетов. Можно ли предложить здесь что-то новое? Мне кажется, что известные перспективы для понимания этих процессов предоставляет так называемая «теория мемов». Напомню, что само понятие «мем» (*meme*, читающееся по-английски как «мим», но в современном русском языке получившее иную огласовку) было предложено в 1976 году британским зоологом и теоретиком эволюции Р. Докинзом. В своей книге «Эгоистичный ген», доказывающей, что субъектом, если так можно выразиться, биологической эволюции следует считать не виды или отдельные организмы, а гены — первичные репликаторы, способные к самовоспроизведению, Докинз считал возможным заняться изучением аналогичных «культурных репликаторов» — единиц имитации, выживающих и распространяющихся за счет высокой «психологической привлекательности». «Примерами мемов, — писал Докинз, — могут служить мелодии, идеи, популярные словечки, модные фасоны одежды, способы лепки горшков или постройки арок. Если гены распространяются, переходя от тела к телу при посредстве сперматозоидов или яйцеклеток, мемы делают то же самое, переходя от мозга к мозгу при помощи процесса, который в широком смысле можно назвать имитацией».¹⁶ Эта идея Докинза довольно скоро приобрела заметное количество сторонников (преимущественно — среди психологов и специалистов по когнитивным исследованиям), пытавшихся описать и интерпретировать особенности культурной эволюции при помощи теории мемов.¹⁷ Распространение подходов такого рода вызвало оживленную дискуссию, в которой приняли участие представители разных гуманитарных дисциплин — прежде всего, социологи и антропологи.¹⁸ Критики теории мемов утверждали, что поклонники последней были преимущественно увлечены не ее применением к конкретным материалам, а попытками доказать, что она может быть истинной как таковая.¹⁹ Среди основных претензий к меметике — ее метафорический характер, т. е. изобретение «нового словаря» для уже существующих концепций (например, антропологического диффузионизма или историко-географической школы в фольклористике), а также неспособность продемонстрировать, что биологический принцип естественного отбора действительно определяет процессы культурной эволюции.²⁰ Общий тон скепсиса гуманитариев в отношении теории мемов хорошо выражает Т. Хейд, полагающая, что «меметика способствует появлению изысканных метафор», однако все же имеет «скорее эстетическое, чем научное значение».²¹

Не вдаваясь сейчас в концептуальные детали этой полемики, отмечу, что теория мемов, в своей «вульгарно-биологической» форме вряд ли работоспособная в качестве объяснительной модели, все же имеет достаточно важное

¹⁶ Dawkins R. *The Selfish Gene*. 2nd ed. Oxford, 2006. P. 192.

¹⁷ См.: Sperber D. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford, 1996; Blackmore S. *The Meme Machine*. Oxford, 1999; Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science / Ed. by R. Aunger. Oxford, 2000; Aunger R. *The Electric Meme: A New Theory about How We Think*. New York, 2002; Distin K. *The Selfish Meme: A Critical Reassessment*. Cambridge et al., 2005.

¹⁸ См., например: Bloch M. A well-disposed social anthropologist's problems with memes // Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science. P. 189–203; Oring E. 1) Memetics and Folkloristics: The Theory // *Western Folklore*. 2014. Vol. 73. № 4. P. 432–454; 2) Memetics and Folkloristics: The Applications // *Ibid*. P. 455–492.

¹⁹ Oring E. Memetics and Folkloristics: The Applications. P. 455.

²⁰ *Ibid*. P. 477.

²¹ Heyd Th. *Email Hoaxes: Form, Function, Genre Ecology*. Amsterdam, 2008. P. 7–8.

прикладное значение для филологических и антропологических дисциплин, в том числе — для современной фольклористики. Прежде всего, стоит подчеркнуть, что меметика радикально меняет наше понимание семантики сюжета, мотива и прочих форм либо таксонов нарративной трансмиссии. Если само существование культурного репликатора обусловлено его адаптивным потенциалом, то смыслы, вкладываемые в (и извлекаемые из) него отдельными людьми, не имеют принципиального значения и могут быть крайне (хотя и не абсолютно) вариативны. Человеческий мозг в этой перспективе оказывается лишь «питательной средой» для самовоспроизводящейся единицы. Таким образом, с точки зрения меметического подхода жизнеспособность тех или иных повествовательных сюжетов определяется не устойчивой семантикой или «историческими корнями», а высокой «когнитивной адаптивностью», с одной стороны, и широкими возможностями для социального использования — с другой.

Эта идея позволяет по-новому взглянуть и на проблему аналитического выявления сюжетных и мотивных единиц, о которой речь шла в начале этой статьи. И синтагматические структуры волшебной сказки, некогда выстроенные Проппом, и тем более парадигматические модели, предлагаемые Левин-Стросом, имеют не только излишне обобщенный, но также по-своему «интуитивистский» характер и не позволяют объяснять когнитивную адаптивность и эволюционную устойчивость повествовательных сюжетов. По всей видимости, принципиальный отказ Проппа от обсуждения атрибутов действующих лиц в пользу анализа их функций с такой точки зрения оказывается не вполне корректным: если рассматривать устойчивую последовательность мотивов в качестве адаптивного мема, атрибуты персонажа при всей возможной вариативности могут играть не менее важную роль, чем его действия.²² Поэтому «меметический» анализ истории фольклорных сюжетов, по всей видимости, должен в равной степени учитывать и классификацию Аарне, и морфологическую модель Проппа.

Более проблематичным, впрочем, представляется использование дарвиновской модели биологической эволюции и принципов естественного отбора применительно к культурному материалу. Собственно говоря, строгого определения для термина «мем» не существует: вопрос о том, как разграничить культурный репликатор и его индивидуальный носитель, остается дискуссионным. Все биологические организмы формируются в соответствии с генетическими программами, но все ли культурные формы основаны на мемах? Очевидно, — не все, так что в настоящее время эволюционная модель остается одним из самых слабых звеньев теории мемов. Более значимыми в этом контексте (по крайней мере, применительно к исследованиям фольклористов) представляются «эпидемические» и «экологические» модели, позволяющие говорить о «вирусном» распространении культурных форм и «экосистемах», образуемых текстами. Такой подход, впрочем, не противоречит принципу естественного отбора. Так, Б. Эллис полагает, что легенды могут вести себя «подобно организмам в экосистеме, развиваясь посредством естественного отбора, чтобы использовать условия, при которых они передаются от человека к человеку».²³

Чтобы посмотреть, насколько работоспособны эти теоретические модели, обратимся к конкретным примерам.

²² Ср.: Новик Е. С. Система персонажей волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М., 2001. С. 122–160.

²³ Ellis B. Aliens, Ghosts, and Cults. Jackson, Mississippi, 2003. P. 76.

Письма и бактерии

В 1994 году О. Гудену и Р. Докинз опубликовали небольшую заметку, посвященную одному из типов «почтовых» «писем счастья» — «письму св. Иуды». ²⁴ Рассуждая о круговых письмах как о типичном примере «вируса сознания», они, в частности, отмечают: «Провоцируя чувства вины, страха, жадности и рвения, оно (круговое письмо. — А. П.) вынуждает организмы-реципиенты размножать их в двадцатикратном размере и передавать 20 новых копий новым потенциальным реципиентам при помощи почтовой инфекции». Здесь же Докинз и Гудену пишут о том, что некоторые «организмы» могут обладать «иммунитетом» к подобным вирусам, что доказывается ограниченностью циркуляции тех или иных типов «писем счастья».

Не останавливаясь сейчас на культурной истории и фольклористической историографии круговых писем, ²⁵ отмечу, что именно этот жанр или текстуальная форма действительно хорошо подходит для демонстрации меметического подхода к исследованию культуры. Круговые письма (как и более архаические формы текстов-апотропоев ²⁶) действительно напоминают если не биологические, то компьютерные вирусы: они легко внедряются в любую социальную, культурную и языковую среду, адаптируются к ней и побуждают себя копировать. Стирает ли, однако, этот пример границу между генами и мемами? Или речь все еще идет об «изысканных метафорах»?

Именно в этом контексте мы можем наблюдать культурные явления, позволяющие говорить о своего рода симбиозе мемов и биологических организмов. Я имею в виду известные в разных культурах, а на русском материале описанные С. Б. Борисовым ²⁷ и И. А. Бессоновым ²⁸ практики распространения симбиотических бактериально-дрожжевых культур — «пирога счастья» («Пирог Герман», «Ватиканский пирог», «Пирог Матроны Московской» и т. п.) и «гриба счастья» («чайный гриб», «комбуча» ²⁹), которые должны «жить в доме» и приносить счастье его обитателям. Одновременно с популяцией соответствующей культуры распространяется (устно либо письменно) инструкция по обращению с ней. Сам принцип трансмиссии здесь основан на той же вирусной модели: «закваску», из которой готовят ритуальную выпечку или приносящий счастье напиток, необходимо раздать тому или иному количеству «друзей» или «хороших людей». Перед нами, таким образом, специфический вариант «письма счастья» (не обязательно, впрочем, подразумевающего угрозы тем, кто «прерывает цепочку»), обеспечивающий

²⁴ Goodenough O. R., Dawkins R. The 'St Jude' mind virus // Nature. 1994. Vol. 371. Sept. 1. P. 23–24.

²⁵ См.: Seljamaa E.-H. Remarks on the Historic-geographic Method and Structuralism in Folklore Studies: the Puzzle of Chain Letters // Journal of Ethnology and Folkloristics. 2008. № 1. P. 83–98; Радченко Д. Одно абсолютно счастливое письмо: к вопросу о распространении фольклора в Интернете // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 163–187.

²⁶ Топорков А. Л. Заключение // Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы / Отв. ред. А. Л. Топорков. 2-е изд. М., 2017. С. 789–792; Toporkov A. L. St Sisinnius' Legend in Folklore and Handwritten Traditions of Eurasia and Africa (Outcomes and Perspectives of Research) // Studia Litterarum. 2019. Т. 4. № 2. P. 312–341.

²⁷ Борисов С. Б. Современные разновидности русских женских коммуникативно-магических практик // Шадринская старина 2000: Краеведческий альманах. Шадринск, 2000. Вып. 8. С. 64–75.

²⁸ Бессонов И. А. Традиция передачи «святого хлеба» и «пирога счастья» в XX–XXI вв. // Живая старина. 2011. № 3. С. 5–8.

²⁹ Yarbrough E. Kombucha Culture: An Ethnographic Approach to Understanding the Practice of Home-Brew Kombucha in San Marcos, Texas: Master of Applied Geography Degree. San Marcos, TX, 2017 (<https://digital.library.txstate.edu/handle/10877/6756>; дата обращения: 25.10.2021).

распространение и умножение бактериальных и грибковых популяций. Важно иметь в виду, что эти популяции зачастую антропоморфизируются или, по крайней мере, наделяются агентными и субъектными характеристиками: «пирог Герман» «живет в доме» и его можно «воспитывать»,³⁰ а «египетскую траву» (т. е. чайный гриб) нужно «назвать одним из имен (кроме имени матери)», «разговаривать с ней, рассказывать ей о своих делах, счастьях и несчастьях» и «каждое воскресенье принимать у нее роды».³¹

Думаю, что с точки зрения ожидаемых эмоций эффект круговых писем и «заквасок счастья» не столь однозначен, как это казалось Докинзу и Гудену: репликация таких «социальных вирусов» подразумевает более или менее сбалансированную комбинацию ожиданий опасности и безопасности, страха и надежды на счастье. При этом, как считали некоторые исследователи, основным социальным эффектом распространения круговых писем оказывается формирование или «пересборка» социальных сетей. Так, Л. Дег анализировала подобные тексты как разновидность «легенды о счастье» и высказала предположение, что их циркуляция ограничивается сравнительно узкими (а иногда и замкнутыми) «сетями отправителей и получателей», образующими «контекст легенды».³² Добавлю, что типичная для XX века форма трансмиссии круговых писем была отчасти подготовлена практикой сбора денежных пожертвований по принципу «снежного кома», а также ранними типами почтовых «финансовых пирамид». В такой перспективе сообщества или «сети счастья», создаваемые круговыми письмами, сопоставимы, например, с практиками многоуровневого или « сетевого» маркетинга (MLM), где вирусное распространение брендированных товаров (например, «Амвэй») также создает своеобразные «сообщества успеха».³³

Вернемся, однако, к противоречиям и методологическим перспективам теории мемов. Как мне кажется, описанная модель распространения и симбиоза текстов/сюжетов и биологических культур позволяет отчасти преодолеть критику меметического подхода, правда — немного в ином теоретическом контексте. Речь идет об акторно-сетевой теории и — шире — о так называемом «онтологическом повороте» в социальных исследованиях. Напомню, что сформулированные Б. Латуром и его единомышленниками принципы интеробъективности наделяют не только людей, но и объекты (живые существа, артефакты и т. д.) полноценным статусом акторов — действующих единиц социальной жизни.³⁴ В нашем случае такими единицами оказываются письменные тексты, бактерии и дрожжи, а также распространяющие их люди; все вместе они формируют своего рода «экосистемы счастья», оперирующие представлениями об опасности, безопасности и удаче. Для фольклориста и антрополога, однако (как, вероятно, и для специалиста по когнитивным исследованиям), стремление социальных теоретиков приписать всем объектам равную степень агентности (т. е. способности к самостоятельному действию) и рассуждать в этом контексте о типологически более или менее однородных «фреймированных взаимодействиях» кажется довольно механистичным и этнографически не очень обоснованным. Так, скажем, любой человек или любое сообщ-

³⁰ Бессонов И. А. Традиция передачи «святого хлеба» и «пирога счастья»... С. 6.

³¹ Борисов С. В. Современные разновидности русских женских коммуникативно-магических практик. С. 64–75.

³² Dégh L. Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre. Bloomington; Indianapolis, 2001. P. 191–192.

³³ См.: Терешина Д. «Сострадательный капитализм» и его «речевые жанры»: (вос)производство «историй успеха» в сетевом маркетинге // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб., 2015. С. 232–262.

³⁴ См.: Социология вещей: Сб. статей / Под ред. В. Вахштайна. М., 2006.

щество обособляет в качестве возможных партнеров по коммуникации не все вообще, а лишь некоторые конкретные объекты. Понятно, что грань наших представлений об «агенте» и «не агенте» в целом довольно подвижна и не вполне уловима, однако здесь, наверное, все же можно выделить некоторые критерии, исходя из концепции интуитивной онтологии, к которой я обращаюсь чуть ниже.

Закваска, о которой шла речь, очевидным образом характеризуется высокой степенью агентности, поскольку зачастую антропоморфизуется. С письмом дело обстоит сложнее — это послание, опосредуемое конкретными медиальными средствами и включающее перформативные высказывания, а также — в случае «традиционной» почтовой формы — артефакт — кусок бумаги (и конверт) с написанными или напечатанными буквами. Поэтому оно скорее должно восприниматься как медиатор или символ связей внутри сети, а не как самостоятельный агент. Вместе с тем некоторые тексты такого рода тоже вроде бы создают своеобразную «фетишизированную» иллюзию агентности: письмо обладает «жизнью», оно «обходит» или «облетает» «весь мир» какое-то количество раз. Таким образом, взаимодействия в рамках «экосистем счастья» скорее отличаются высокой степенью ожидаемой агентности, что вообще, по-видимому, характерно для ритуальных контекстов. Так, Е. Серенсен предполагает, что сверхчеловеческие агенты необходимы для мотивации ритуального действия, где, в отличие от обычного человеческого поведения, «непосредственные» интенции не связаны с «окончательными», а совершаемые действия — с их ожидаемым результатом. «Сочетание двух этих аспектов ритуального действия делает представления о сверхчеловеческой агентности крайне важными — благодаря (а) соединению ближайших интенций ритуальных действий с окончательными (объясняя, почему совершаются именно *эти* действия) и (б) обеспечению связи между совершаемыми действиями и их ожидаемым результатом (объясняя, почему эти действия *приносят результат*)».³⁵

Очевидно вместе с тем, что текстуальные мемы оказываются агентами скорее в глазах Докинза и его последователей, чем для тех, кто эти мемы зачинает и воспроизводит. Что касается акторно-сетевой теории, то здесь также позволительна дискуссия о том, можно ли считать активными единицами социального взаимодействия «нематериальные сущности». «Пуристская версия социальной топологии, — пишет В. С. Вахштайн, — <...> вероятно, запретит нам апеллировать к нематериальным сущностям как топологическим объектам. Все, что не находится в евклидовом пространстве, не существует и в пространстве сетей. Однако это идет вразрез со всей логикой акторно-сетевой теории, частью которой является социальная топология. „Сетевая формула“ города состоит из элементов топологически разной природы. Некоторые из них нематериальны (то есть обладают пропиской в пространстве сетей, не будучи «гражданами» физического пространства). Знаки, образы, метафоры, нарративы — суть объекты сетевого пространства («узлы сети»)».³⁶ Не очень понятны, однако, принципы обособления этих «узлов» в качестве отдельных объектов или акторов. Где начинается и заканчивается нарратив? Как и почему мы отделяем один образ от другого? Теория мемов предлагает здесь свой метод: речь должна идти о «единицах репликации», о том, что наш мозг интуитивно выделяет и ограничивает как заслуживающее внимания,

³⁵ Sørensen J. Acts that work: A cognitive approach to ritual agency // Method and Theory in the Study of Religion. 2007. Т. 19 (3–4). P. 297.

³⁶ Вахштайн В. Пересборка повседневности: беспилотники, лифты и проект ПкМ-4 // Логос. 2017. Т. 27. № 2. С. 40.

запоминания и воспроизведения. Но как все-таки происходит это обособление? Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, вернемся к проблеме трансмиссии сюжетов.

Современная легенда: эмоциональный эффект и интуитивная онтология

Современная (городская) легенда — фольклорный жанр, циркулирующий в устной, печатной (книги, газеты, электронные медиа и сети) и визуальной (кинематограф и иная видеопродукция) формах и тесным образом связанный с различными формами конспирологического воображения, коллективными фобиями и моральными паниками. В англоязычной фольклористике современная легенда определяется как тип нарратива, сопоставимый с «традиционными» формами легенд, но вместе с тем существенно отличающийся от них. Само по себе фольклористическое понимание легенды как текстуральной формы или риторического аппарата исходит из акцентуации «нестрогой достоверности» сообщаемой информации. Л. Дег писала, что «легенда становится легендой постольку, поскольку она подразумевает споры о вере. Легенду, будь она краткой или пространной, полной или рудиментарной, местной или известной всему миру, повествующей о сверхъестественном, ужасном, таинственном или гротескном, о персональном или чужом опыте, делает легендой столкновение противоположных мнений».³⁷ Сходным образом рассуждает Э. Оринг, утверждающий, что легенда как тип устного повествования отличается особым риторическим аппаратом, который призван специально подчеркнуть истинность происходящего. Иными словами, легенда имеет дело с тем, в чем теоретически можно усомниться, с тем, что время от времени приходится доказывать или обосновывать.³⁸ Дж. Беннет полагает, что содержательная специфика легенды подразумевает своего рода когнитивный диссонанс. Он формируется благодаря «совмещению привычного нам мировосприятия с чем-то совершенно иным либо объединению двух культурных категорий, которые для нас являются совершенно разными. Первая из этих коллизий лежит в основании историй о духах, чертях, святых и монстрах. Вторая, сочетающая, например, безопасность и угрозу, любовь и смерть, детство и жестокость, вызывает к жизни рассказы о маньяках, кастрированных детях, родителях, убивающих своих отпрысков, женщинах, лишаящих жизни своих любовников. В общих чертах первая коллизия тяготеет к формированию „традиционных“ легенд, а вторая — „современных“».³⁹

Символика, топика и сюжеты городских легенд тесно связаны с культурной и политической жизнью современного общества. С одной стороны, они оказывают существенное влияние на массовую культуру.⁴⁰ С другой, они очевидным образом обусловлены «коллективными тревогами», выражающимися, передающимися либо формирующимися посредством слухов, а также массовых паник и политических кампаний. Существенная часть сюжетного корпуса городских легенд связана с представлением о скрытой, опасной и вре-

³⁷ *Dégh L. Legend and Belief. P. 97.*

³⁸ *Oring E. Legendry and the Rhetoric of Truth // Journal of American Folklore. 2008. Vol. 121 (480). P. 127–166.*

³⁹ *Bennet G. Bodies: Sex, violence, decease, and death in contemporary legend. Jackson, Mississippi, 2005. P. XII.*

⁴⁰ *Koven M. J. Film, Folklore, and Urban Legends. Lanham; Maryland; Toronto; Plymouth; UK, 2008.*

доносной деятельности этнических и социальных групп, государственных структур, тайных обществ и отдельных людей. Это истории о сатанистах и религиозных сектантах, практикующих ритуальные убийства и сексуальное насилие, террористических актах, распространении наркотиков, медицинских экспериментах над людьми, заражении смертельными болезнями, похищении детей, чтобы обратить их в сексуальное рабство, каннибализме и изъятии внутренних органов для трансплантации, опасных для здоровья предметах потребления и продуктах, продаваемых корпорациями, торговыми сетями и ресторанами быстрого питания, и т. д.

Эмоциональная репрезентативность городских легенд, циркулирующих в самых разных частях современного мира, зачастую объясняется исследователями в контексте психологии беспокойства и депривации, чувств страха и бессилия, порождаемых различными социальными и культурными факторами. Существуют интерпретации, помещающие сюжеты городских легенд в контекст социологических концепций «общества риска» и «социального беспокойства». При этом для понимания социального эффекта городских легенд важно, что они открывают широкие возможности для общественной дискуссии о границах реальности, о том, что может и чего не может быть. Это обстоятельство, по-видимому, способствует циркуляции городских легенд не только в нарративной, но и в драматизированной или «остенсивной» форме.

Хотя, в отличие от круговых писем, городские легенды вряд ли будут восприниматься их рассказчиками и слушателями в качестве самостоятельных агентов, их сюжеты тоже можно описывать как «вирусы сознания». В этом качестве распространение городских легенд и других повествовательных жанров стало предметом экспериментального анализа в современной социальной и когнитивной психологии, а также антропологии. Написанные на эту тему работы преимущественно ориентируются на две объяснительные модели, которые можно назвать эмоциональной и контр-интуитивной. Существует, правда, более широкий теоретический контекст исследований передачи информации, где высказывались и иные гипотезы.⁴¹ Я, однако, сейчас на них останавливаться не буду.

Гипотеза «эмоционального эффекта» была высказана в работе американских психологов Ч. Хита, К. Белла и Э. Штернберг, посвященной циркуляции городских легенд.⁴² Опыты, проведенные этими исследователями, показывают, что при выборе тех или иных сюжетов либо их вариантов люди руководствуются не критериями достоверности или практической ценностью информации, а повышенным эмоциональным эффектом: так, максимальную жизнеспособность при трансмиссии демонстрировали тексты, вызывавшие у испытуемых наибольшее отвращение. Эти наблюдения позволяют предположить, что распространение сюжетных мемов можно рассматривать как своеобразные «культурные лавины» — «неконтролируемый отбор эмоционально, а не информационно значимого содержания».⁴³ В дальнейшем подобные эксперименты проводили Дж. Стабберсфилд и его коллеги из Дарэмского

⁴¹ В частности, о преимуществе информации, значимой для выживания (*ecological survival information bias*), или связанной с человеческими взаимоотношениями (*social information bias*), или имеющей стереотипный характер (*stereotype consistency bias*) (Stubbersfield J. M., Tehrani J. J., Flynn E. G. Serial killers, spiders and cybersex: Social and Survival Information in the Transmission of Urban Legends // *British Journal of Psychology*. 2015. Vol. 106. P. 288–307).

⁴² Heath Ch., Bell Ch., Sternberg E. Emotional Selection in Memes: The Case of Urban Legends // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2001. Vol. 81. № 6. P. 1028–1041.

⁴³ Ibid. P. 1040. См. также: Eriksson K., Coultas J. C. Corpses, Maggots, Poodles and Rats: Emotional Selection Operating in Three Phases of Cultural Transmission of Urban Legends // *Journal of Cognition and Culture*. 2014. Vol. 14. P. 1–26.

университета. Результаты их наблюдений позволяют говорить, что речь должна идти не только об отвращении: преимущество при передаче получали сюжеты, вызывавшие различные, но в любом случае повышенные эмоции.⁴⁴

У сторонников конструкционистского взгляда на антропологию эмоций этот подход может вызывать скепсис. Так, А. А. Кирзюк пишет об исследовании Хита и его коллег: «...Оно неявно предполагает существование некоторой общей „человеческой природы“: люди устроены так, что стремятся распространять истории, вызывающие наиболее сильные эмоции. Между тем представления об отвратительном, то есть набор явлений и ситуаций, вызывающих соответствующую эмоцию, может сильно меняться от одной культуры к другой. <...> Концепция „эмоционального отбора“ не отвечает на вопрос о том, почему конкретный сюжет распространяется в данном культурном контексте».⁴⁵ Такая позиция, однако, тоже уязвима. Во-первых, признание роли языка и культурных норм в конструировании эмоциональных состояний не отменяет нейрофизиологической природы последних. Социальная адаптация или культивация эмоций вряд ли может быть понята и описана без учета опыта их телесного переживания,⁴⁶ так или иначе связанного с общей для всех людей биологической природой. Что касается конкретных культурных контекстов «эмоционального отбора», то их как раз несложно анализировать в перспективе «многоканальной трансмиссии» по версии Дег и Важони. Эмоциональная вовлеченность здесь не редуцируема ни к сугубо общественным, ни к исключительно биологическим факторам, поскольку передача эмоционально значимых сюжетов представляет собой форму контроля и культивации в отношении эмоциональных состояний при помощи коммуникативных сетей. Это возвращает нас к идее «ожидаемых эмоций»,⁴⁷ на основании которых формируются специфические сообщества или информационные каналы. Распространение современных легенд в электронных медиа, в целом напоминающее циркуляцию круговых писем, позволяет, в частности, говорить о риторике тревоги или беспокойства, поскольку такие тексты, как правило, сопровождаются специфическими формулами, призывающими к вниманию, бдительности и осторожности и максимальному копированию и распространению («Внимание!», «Предупреждение!», «Максимальный репост!» и т. п.). Вот, например, как звучит одна из версий международного сюжета «Иголка со СПИДом»,⁴⁸ перепечатанная в 2018 году «Новыми известиями»: «Ужас, ПРОЧИТАЙТЕ!!! В кинотеатре Комсомолец зрительница села на кресло и почувствовала боль от укола в ногу. Когда она присмотрелась, увидела еле видную иголку в кресле, которая выглядывала примерно на 3–4 миллиметра, а также записку: „ВЫ только что инфицировались СПИДом“. Центр по контролю за заболеваниями сообщает о многих подобных случаях в других городах, произошедших недавно. Все иголки были проверены на реакцию СПИДа и оказались положительными. Центр по Контролю за Заболеваниями сообщает: „Иголки стали находить в банкоматах. Мы просим всех быть внимательнее, осторожнее, когда вам встречается подобная ситуация. Все кресла в об-

⁴⁴ *Stubbersfield J. M., Tehrani J. J., Flynn E. J.* Chicken Tumours and a Fishy Revenge: Evidence for Emotional Content Bias in the Cumulative Recall of Urban Legends // *Journal of Cognition and Culture*. 2017. Vol. 17. P. 12–26.

⁴⁵ *Кирзюк А. А.* Сюжет — это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды // *Фольклор и антропология города*. 2018. Т. I. № 1. С. 37.

⁴⁶ *Leavitt J.* Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions // *American Ethnologist*. 1996. Vol. 23. № 3. P. 514–539.

⁴⁷ *Ср.: Rosenwein B.* Problems and Methods in the History of Emotions // *Passions in Context*. 2010. Vol. 1. № 1. P. 1–32.

⁴⁸ *Correll T. C.* «You Know about Needle Boy, Right?» Variation in Rumors and Legends about Attacks with HIV-Infected Needles // *Western Folklore*. 2008. Vol. 67. № 1. P. 59–100.

щественном транспорте, поездах, электричках, самолетах надо проверять, так как они несут возможную угрозу вашему здоровью и жизни. Перед тем как сесть — посмотрите очень внимательно на спинку и сиденье“. Это новый вид терроризма международного неофициального союза ВИЧ — носителей и больных СПИДом. Им терять нечего в их жизни, и поэтому они решили мстить. В дополнение, Центр просит, чтобы вы спасли жизнь, если отправите это сообщение как можно большему количеству людей — просто предупредительная угроза существует. Мы все должны быть внимательны в общественных местах — остальное в руках Всевышнего. Просто задумайтесь — вы можете спасти чью-то жизнь или своих родственников, многих друзей, близких вам людей». ⁴⁹

Второй подход к изучению трансмиссии легенд (как, впрочем, и других повествовательных форм) основан на концепции «минимального контр-интуитивного эффекта», сформулированной франко-американским антропологом П. Буайе и развиваемой рядом западных когнитивных психологов (Дж. Баррет, А. Норензаян и др.). По мнению Буайе, большинство идей и концептов, идентифицируемых нами в качестве религиозных, основано на нарушении интуитивных ожиданий, определяющих повседневное восприятие окружающего мира и формирующихся в период раннего развития. Этот «контр-интуитивный» эффект, служащий, по мысли Буайе, для «привлечения внимания» (*attention-grabbing*), можно интерпретировать как средство передачи социально значимой информации либо — в терминах теории мемов — как залог эволюционной адаптивности соответствующих идей. «Религиозные представления и нормы, — утверждает Буайе, — а также связанные с ними эмоции, по-видимому, устроены так, чтобы, возбуждая сознание, сохраняясь в памяти, порождая сложные реакции, заставлять людей верить в них и передавать их друг другу». ⁵⁰ При этом преимущество при передаче получают представления, основанные на минимальных (и соответственно более правдоподобных) сбоях «интуитивной онтологии». Таким образом, в этой перспективе селекция отдельных мотивов и сюжетов осуществляется за счет «минимального контр-интуитивного эффекта» (далее — МСИ).

Концепция МСИ, помимо всего прочего, помогает справиться с проблемой, которую так или иначе приходится принимать во внимание фольклористам и антропологам, обсуждающим применимость категорий сверхъестественного или чудесного к исследуемым материалам. Для культур, не испытавших влияния европейской философии Нового времени, категория сверхъестественного не может быть признана эмической. След, оставленный на камне стопой святой Параскевы, «полевой хозяин», демон, вселяющийся в кликушу, для русского крестьянина XIX века были, по всей вероятности, столь же «естественны», что и люди, живущие по соседству. Вместе с тем этот же крестьянин хорошо понимал, чем человек отличается от агентов, подобных демону и святому: последние обладают специфическими контр-интуитивными характеристиками — они могут становиться невидимыми, мгновенно перемещаться из одной точки в другую, обратить живое существо в камень, вселяться в чужие тела и т. п. Эксперименты Норензаяна и его коллег показывают, что сказочные сюжеты, включающие определенные пропорции интуитивных и минимальных контр-интуитивных шаблонов,

⁴⁹ Пошел в кино — заразился СПИДом... Как нас пугают псевдоугрозами // Новые известия. 2018. 18 июня (<https://newizv.ru/news/politics/18-06-2018/poshel-v-kino-zarazilsya-spodom-kak-nas-pugayut-psevdougrozami>; дата обращения: 25.10.2021).

⁵⁰ Boyer P. Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors. London, 2002.

действительно оказываются более жизнеспособными.⁵¹ Однако как здесь быть с городскими легендами? Во-первых, далеко не все из них включают образы и мотивы, которые мы могли бы назвать «сверхъестественными»; более того, мы знаем, что формирование сюжетного корпуса «современных легенд» как раз подразумевало, скажем так, постепенное выветривание сверхъестественного. Во-вторых, работа Стабберсфилда и его группы, сделанная на материалах сюжета о Кровавой Мэри, показывает, что в этом случае отдельные контр-интуитивные элементы сюжета, по-видимому, не дают заметного преимущества конкретным текстам.⁵² Можем ли мы, таким образом, применять концепцию МСИ к современной легенде? На мой взгляд, здесь необходим более широкий подход, позволяющий говорить не только об интуитивной онтологии, связанной с базовыми категориями, но и о, скажем так, интуитивной социологии, т. е. о наших стереотипных ожиданиях и прогнозах касательно окружающего нас общества, локусов, технологий, артефактов и т. п. Когнитивный диссонанс, о котором пишет Беннет, собственно говоря, и представляет нарушение таких ожиданий, которое, вероятно, тоже можно рассматривать в контексте модели МСИ: террорист, несмотря на свои губительные планы, оказывается способным на благодарность и спасает конкретного человека; таблетка, от которой ждут утоления боли, оказывается смертельно опасной, а человек, отправившийся в локус потребления и развлечения, сам оказывается объектом потребления, поскольку у него похищают почку для трансплантации. Я, конечно, сейчас несколько упрощаю схему, поскольку речь, по-видимому, должна идти не об отдельных контр-интуитивных элементах, но о сюжетах в целом, однако это — тема для специального исследования.

На мой взгляд, эмоциональная и контр-интуитивная модели в целом не противоречат друг другу и могут использоваться и проверяться совместно. Однако, если мы вернемся к меметическому подходу и акторно-сетевой теории, нам следует задаться вопросом, как в этом случае работают «экосистемы» городских легенд, передающих их людей и прочих акторов социального взаимодействия. Иными словами, как в этом контексте мы будем определять и анализировать функции сюжетов городских легенд? И у сторонников теории мемов, и в исследованиях МСИ не существует единого мнения по поводу степени социальной, скажем так, полезности устойчивых единиц культурной репликации. Многие (и Буайе в том числе) ориентировались скорее на их паразитарный характер: «вирусы сознания» распространяются и выживают не потому, что они зачем-то нужны, а потому, что они лучше всего соответствуют особенностям человеческого мозга. Однако если мы все же говорим об экосистемах социального взаимодействия, то вполне можно допустить, что не только популяции таких вирусов паразитируют на человеческих существах, но и эти последние тоже каким-то образом используют паразитов. В случае с круговыми письмами у нас, как мы помним, есть более или менее ясная гипотеза: такие мемы очевидным образом способствуют созданию, переформатированию, а может быть, и разрушению социальных сетей. Легенды, как уже было сказано, тоже, вероятно, могут способствовать формированию новых сетей или солидарных сообществ — речь идет о группах или сетях, ориентированных на ожидание определенных эмоций. Можно, впрочем, пойти и по друго-

⁵¹ Norenzayan A., Atran S., Faulkner J., Schaller M. Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counter-intuitive Narratives // *Cognitive Science*. 2006. Vol. 30. P. 531–553.

⁵² Stubbersfield J. M., Tehrani J. J. Expect the Unexpected? Testing for Minimally Counterintuitive (MCI) Bias in the Transmission of Contemporary Legends: A Computational Phylogenetic Approach // *Social Science Computer Review*. 2013. Vol. 31. № 1. P. 90–102.

му пути и допустить, что в различных социальных контекстах и ситуациях функции одного и того же сюжета вообще могут быть совсем разными.

Легенда, будь она «современной» или «традиционной», представляет собой относительно простую сюжетную форму, складывающуюся всего из нескольких «мотифем» или «функций». Ее легко понять, запомнить и воспроизвести практически любому взрослому человеку. Как, однако, нам быть с более сложными нарративными последовательностями, в том числе — с волшебными сказками, на основании которых построил свою модель Пропп? В сказковедении последних десятилетий теорию мемов использовал Дж. Зайпс,⁵³ полагавший, что адаптивность и выживаемость соответствующих сюжетов должна быть как-то связана с особенностями повседневных поведенческих стратегий, характерных для различных культур, но вместе с тем обусловленных общностью биологических свойств человека: «В качестве мема сказка, в том числе волшебная, представляет собой коммуникацию, указывающую на что-то значимое в нашем генетически и культурно детерминированном поведении, а также адаптационном взаимодействии с окружающей средой в историческом контексте».⁵⁴ Одна из центральных тем волшебной сказки — поиск, выбор/избегание и возможная утрата сексуального/брачного партнера, так что залог адаптивности подобных сюжетов, вероятно, следует искать в их соответствии интуитивным ожиданиям (нарушениям ожиданий) именно в этой сфере. Проблема, однако, заключается в том, что мы не располагаем достаточными этнографическими данными об устном бытовании и трансмиссии волшебной сказки, а наши представления об этих сюжетах в существенной степени определяются их письменными/печатными репрезентациями, т. е. своего рода «принудительной нарративизацией».⁵⁵ В данном случае нам легче судить о распространении, мутации и функциях сказочных сюжетов в контексте современных медиальных форм — книг, фильмов и т. п., — на что Зайпс обращает специальное внимание. Это, однако, тема для отдельной дискуссии.

Границы применимости «вирусных» и «экологических» моделей в изучении «устройства» и трансмиссии фольклорных сюжетов также заслуживают специального обсуждения, в том числе — в контексте особенностей рецепции, запоминания и нарративизации тех или иных сочетаний мотивов. Так или иначе, мне представляется, что эта проблематика имеет очевидные аналитические перспективы и заслуживает специального внимания фольклористов и антропологов.

⁵³ Zipes J. D. 1) Why Fairy Tales Stick: The Evolution and Relevance of a Genre. New York, 2006; 2) What Makes a Repulsive Frog So Appealing: Memetics and Fairy Tales // Journal of Folklore Research. 2008. Vol. 45. № 2. P. 109–143; 3) The Irresistible Fairy Tale: The Cultural and Social History of a Genre. Princeton, Oxford, 2012.

⁵⁴ Zipes J. D. What Makes a Repulsive Frog So Appealing. P. 110–111.

⁵⁵ См.: Douglas M. Red Riding Hood: An Interpretation from Anthropology // Folklore. 1995. Vol. 106. P. 4.