

## КНИЖНАЯ ПОЛКА

Л. В. ФАДЕЕВА  
(Москва)

### ТЕЛО КАК ЗНАК И КАК СМЫСЛ

*Рецензия на: Гудков Д. Б., Ковшова М. Л. Телесный код русской культуры: материалы к словарю. — М.: Гнозис, 2007. — 288 с.; Чеснов Я. В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. — М.: ИФ РАН, 2007. — 213 с.*



Как будет воспринята обыденным сознанием формула *человек телесный*? Скорее всего, как содержащая негативную, принижающую человека оценку. Ведь телесное развивается в ущерб духовному. Во всяком случае, так учат многие религиозные системы: «Дух животворит, плоть не пользует ни мало» (Ин. 6: 63).

О телесности человека мы обычно размышляем в связи с противопоставлением *души и тела* или даже *духа, души и тела* (достаточно вспомнить именно так и озаглавленную работу архиепископа Луки Войно-Ясенецкого). Однако это лишь одна из культурных парадигм, в которую тело оказывается включено в ряду других смыслоносущих элементов.

Рассмотреть телесность как «самостоятельную мировоззренческую роль» тела, скрытую за его кажущейся предметной очевидностью [Чеснов 2007, 196], — задача привлекательная для ученого. Не случайно в последние годы наблюдается повышенный интерес к данной проблематике у психологов, философов, этнологов, лингвистов и даже литературоведов. Результатом этого интереса явилась международная конференция «Тело в русской и иных культурах», проходившая в 2002 году

в Сорбонне. Читатели уже имели возможность познакомиться с ее материалами, поскольку они были опубликованы в сборнике [Тело в русской культуре 2005]. Не нуждается в дополнительных представлениях и монография Г. И. Кабаковой «Антропология женского тела в славянской традиции», в которой автор исследует телесный код народной культуры [Кабакова 2001].

Упомянутые издания только подогрели общий интерес к заявленной проблематике. В этом году опубликовано сразу несколько работ, посвященных телу и телесности. Среди них материалы к словарю «Телесный код русской культуры», авторы которого, московские лингвисты Д. Б. Гудков и М. Л. Ковшова, предлагают лингвокультурологическую интерпретацию<sup>1</sup> русской соматической фразеологии, и монография этнографа и антрополога Я. В. Чеснова «Телесность человека: философско-антропологическое понимание», направленная на описание телесного опыта в культуре разных народов как опыта онтологического и гносиологического [Чеснов 2007].

Очевидно, что задачи, которые стоят перед авторами названных книг, совершенно различны. Один из результатов исследования соматической фразеологии, осуществляемого в русле современных культурологически ориентированных изысканий филологической науки, связан с решением вполне конкретных проблем словарного описания фразеологических единиц русского языка (в этой связи нельзя не упомянуть о том, что Д. Б. Гудков и М. Л. Ковшова участвовали в проекте «Большого фразеологического словаря русского языка» [Телия 2006]). Пафос монографии

<sup>1</sup> О задачах лингвокультурологического описания языковых единиц см.: [Гудков, Ковшова 2007, 119–120].

Я. В. Чеснова принципиально иной. Усматривая свою цель в постижении «этоса телесности» [Чеснов 2007, 7], т. е. в рассмотрении тела как некоей *культурной меры*, он по сути размышляет об особенностях народного мировоззрения. Этнографическое сопряжение разрозненных фактов человеческого бытия становится лишь средством — своеобразным ключом, с помощью которого автор приоткрывает тайны образов и сюжетов, восходящих к мифологическим представлениям разных народов. (Не это ли имел в виду Я. В. Чеснов, когда сформулировал в одной из глав своей книги блестящий афоризм: «Полевая этнографическая работа — это и есть развернутая на месте герменевтика» [Чеснов 2007, 150].)

И всё же в этих столь различных по целям и методам книгах есть нечто, дающее нам все основания рассматривать их рядом. Ведь авторы, каждый на своем материале, ищут ответ на один и тот же вопрос: как человек понимает свое тело и через него понимает природу и культуру. Так преобразуется в размышлениях о языке и культуре этноса «основной вопрос» *философии телесности*: «Как тело мыслит самого себя?» [Чеснов 2007, 4].

Вспомним знаменитое суждение Протагора: «Человек есть мера всех вещей». Высказанное по другому поводу, оно, однако, удачно венчает собою ту основополагающую часть, от которой отправляются в своих размышлениях авторы обеих книг. «Восприятие мира, находящее отражение в языке и задающееся языком, — пишут Д. Б. Гудков и М. Л. Ковшова — антропоцентрично. В центре Вселенной находится Человек. Именно человеческое тело задает параметры изначального измерения пространства и, соответственно, времени и базовые архетипические оппозиции “далеко — близко”, “свой — чужой” и др. Тело в целом и отдельные его части могут рассматриваться как первичная основа концептуализации мира (как внешнего для человека, так и внутреннего). Рефлексия над собственным телом, его границами, строением служит источником как восприятия и описания пространства (вспомним такие меры длины, как *пядь*, *локоть*, *foot* и др.), так

и универсальных метафор, давно стершихся и не воспринимаемых как троп (*нос корабля*, *атаковать в лоб*, *ушко замка* и др.)» [Гудков, Ковшова 2007, 72]. Я. В. Чеснов, для которого существенны мотивации подобного мировидения, связывает их с таким свойством виртуального мышления как визуальность (иконизм). «Визуальное мышление — полагает он — организовано топически, т. е. объекты реального мира в нем связаны не причинно-следственно, а распределительно-топически. Отсюда топические и идейно-визуальные связи. Так, тело человека оказывается соразмерным ландшафту: горы — спинной хребет, реки — кровеносные сосуды и т. д. <...> Топы культуры не только ментально соответствуют друг другу, обладая чертами гомологических рядов, открытых в биологии Н. И. Вавиловым. Эти топы могут пространственно трансформироваться, вставляясь друг в друга телескопически на манер матрешки. Вот вся вселенная — некое тело. А внутри расположено человеческое жилище. Внутри последнего снова в комфорте и уюте пребывает наше тело. Генезис многих частей одежды восходит к шкуре животного. Тогда оказывается, что человек символически живет внутри тела животного. Но и животное может жить внутри человека — так у многих народов наша душа представляется зверьком, который во время сна может покидать тело, где-то странствовать — и мы видим волшебные сны. У тунгусских народов души людей возникают из шерстинок оленя или лося. У некоторых народов Сибири весь мир — это космический Лось» [Чеснов 2007, 32—33]. Автор воссоздает перед нами длинную цепочку, в которой означаемое и означающее постоянно меняются местами. Реальность перенасыщена знаковостью, и тело человека, взятое не только как материальный объект, но и как логическая абстракция, занимает в этом семиотическом континууме одно из важных мест. При этом «мы имеем дело не столько с телом, сколько с образом тела, в этом суть визуального концепта тела» [Чеснов 2007, 198].

Д. Б. Гудков и М. Л. Ковшова, обосновывая универсальность соматического кода, с одной стороны, и централь-



ное его положение в национальном культурном пространстве — с другой, оперируют только данными языка как главной семиотической системы, основополагающей «для всей семиосферы человека» [Гудков, Ковшова 2007, 5]. Да и может ли быть иначе в работе, смысловым центром которой должен стать опыт словаря. Однако словарному описанию во второй части книги фразеологизмов, компонентами которых являются соматизмы *волос(-ы), глаз(-а), голова, горло, губы/уста, зуб(-ы), кровь, лоб, нос, плечо(-и), ум, ухо (уши)*, предшествует теоретическая часть, в которой представлена основная терминология, мотивирован подход к анализируемому материалу. В ней авторы, обобщая опыт своих предшественников, а нередко и подробно, с пространными цитатами приводя их точки зрения на теорию языка и пути изучения языкового образа мира, размышляют о природе языкового знака, о метафоризации и символизации как одном из условий рождения и существования естественного языка, о мифологических основах культурного кода и его герменевтическом потенциале для исследования языка и культуры. Всё это создает надежную базу для рассмотрения телесного кода культуры и его места среди других культурных кодов — антропного (собственно человеческого), зооморфного, растительного, природного, артефактивно-вещного, вещно-костюмного, гастрономического, архитектурного, духовно и/или религиозно-антропоморфного, религиозно-артефактивно-временного, пространственного, количественного, цветового и пр. При этом телесный (или соматический) код определяется как «совокупность имен и/или их сочетаний, обозначающих тело в целом или его части и специфичные для них качественные (в том числе — “размер”, “цвет”/“масть”, “форма”, “консистенция”) и количественные (в том числе — “размер”, “вес”) характеристики, физические и/или ментальные интеллектуальные, эмоциональные и т. п. состояния или действия, позы, жесты и виды деятельности, а также пространственные и временные их “измерения”, которые несут в дополнение к природным их свойствам функционально значимые

для культуры смыслы, придающие этим именам роль знаков “языка” культуры, например *не покладая рук, в поте лица своего, на глазах, держать в голове, без задней мысли, пропускать мимо ушей, по сердцу, до мозга костей*» [Гудков, Ковшова 2007, 99]

Нельзя не согласиться с авторами книги, утверждающими, что «познание себя в мире начинается с собственной идентификации, с ощущения границ собственного “Я” в его противопоставленности миру» [Гудков, Ковшова 2007, 74]. Однако использование соматической фразеологии в речи свидетельствует о том, что в процессе своего развития люди научились абстрагироваться от своего тела как главного инструмента познания. Фразеологизм отсылает не к организму конкретного человека, а к телу символическому, которое может по-разному читаться в разных культурных контекстах. Так, *кровь* в телесном коде русской культуры выступает как носитель жизненной силы (*проливать/лить свою/чужую кровь, до последней капли крови, смывать кровью, кровная обида; кровь с молоком; рыба кровь*) и чувств (*кровь играет, кровь кипит/бурлит, кровь стынет в жилах*), символ физических сверхусилий (*кровавый пот, до кровавых мозолей, кровь из носа(-у), малой кровью; кровные деньги; плакать кровавыми слезами*), родственной связи и духовной близости (*кровь от крови, одной крови, в крови, голубая кровь, кровь за кровь*), посредник между телесным и духовным, материальным и идеальным (*кровь заговорила, голос крови* и др.); *ухо (уши)* метонимически символизирует слух (*навострить уши, медведь на ухо наступил*), как элемент телесного верха символически означает полноту или избыточность чего-либо (*по самые уши*), связано с представлением о внимании/невнимательности, рассеянности, доверчивости (*навострить уши, держать ухо востро, развешивать/развесить уши, хлопать ушами, пропустить мимо ушей*), а также о насилии над личностью и здравым смыслом (*тянуть за уши, притягивать/притянуть за уши*); *губа(-ы)* — это символ желания, стремления к чему-либо (*раскатывать губы/губу, губа не дура*).

Важное место в словаре занимает мотивация рассмотрения в нем ума как телесной способности человека.

«Само понятие ум — способность мыслить — обусловлено телесностью, наличием физиологических процессов, которые осуществляются в теле человека какими-либо органами тела. Но в данном понятии воплощена идея духовной ипостаси человека, его освобождения от тела. *При этом ум может материализоваться, обладать подлинной телесностью*» [Гудков, Ковшова 2007, 248]. Двойственность последнего положения обращает на себя внимание. Ведь если ум и обладает способностью к материализации, то не идет ли здесь речь о принципиально ином качестве телесности? Эта мысль, очевидно, посещает и авторов. Не случайно в их аргументацию оказывается включена цитата из стихотворения С. С. Аверинцева «Благоговение»: «*Вся сила жизни собрана в уме, / И собран целый ум в едином слове / Молитвы*». А вот из того же произведения, но несколькими строчками выше: «*Отказ всему, что — плоть и кровь*». Молитва как умное делание в данном случае предполагает сведение на нет телесного, полное абстрагирование от материального бытия. Интересно, что и язык, согласно данным словаря, использует это понятие не совсем так, как прочие соматизмы, рассмотренные здесь же: ум — «пространство, в котором осуществляется интеллектуальная деятельность»; «путь, дорога в определенном направлении, по которой надлежит следовать тому или иному лицу»; «инструмент, с помощью которого осуществляется интеллектуальная деятельность» [Гудков, Ковшова 2007, 269].

К сожалению, за пределами книги остается очень интересный аспект, связанный с *игровым телом* человека. Русская фразеология нередко наделяет людей несвойственными им частями тела, заимствуя их у животных или демонологических персонажей. Ведь это о человеке мы обычно говорим *поджал хвост, виляет хвостом, вертит хвостом, держит хвост трубой, бежит/мчится, задравши хвост*; это человеку мы грозимся *прижать хвост, укоротить хвост*. Очевидно, что в пределах русского литературного языка наиболее продуктивным соматизмом, которого, очевидно, так не хватает человеку, оказывается *хвост*. Жаргон добавляет к животному/демонологическому портрету, т. е. по сути к маске, еще и

*рог(-а)* (*посшибать/поотпиливать рога, упереться рогом*). Карнавальный образ, воссозданный в этих примерах, имеет мифологические и обрядово-игровые истоки, что влияет на контекстные связи подобных фразеологизмов в нашей речи. Не случайно, говоря о себе или о людях, к которым испытываем симпатию и сочувствие, мы стараемся подчеркнуть сходство с животными, причем, как правило, с такими, которые связаны с домашним миром человека (*Я на радостях помчался туда, задравши хвост* — собака, кошка; *Они замучили меня совсем, гоняют и в хвост и в гриву* — лошадь). Недостойное поведение, заслуживающее иронии и насмешки, мы также уподобим трусливому или заискивающему, упрямому или агрессивному поведению животных (*Как правда открылась, все сразу поджали хвосты; Да что перед ними хвостом-то вилять; Ну всё, теперь он уперся рогом!*). Иными красками создается в речи портрет соперника, рога и хвост которого могут интерпретироваться как атрибуты нечистой силы (ср. *враг* в значении 'бес').

Очевидно, что материалы к словарю Д. Б. Гудкова и М. Л. Ковшовой зафиксировали определенный этап работы над темой. Это открытая структура, которая еще будет дополняться. Надеюсь, что тогда в словник попадут и такие продуктивные с точки зрения русской фразеологии соматизмы, как *язык* (тем более что с этим органом речи во многих культурах были связаны жесткие поведенческие запреты — ср. высушенный язык), *рука (-и)*, *нога (-и)* и др. Удастся пополнить и круг устойчивых оборотов речи, включенных в настоящее издание.

Найти смысловые пробелы в книге Я. В. Чеснова читателю значительно сложнее. Однако — позволим себе парадокс — сложнее именно потому, что их там немало. Логика этой работы такова, что поднятая в ней тема не может быть исчерпана одной весьма скромной по объему монографией. К тому же, по свидетельству самого автора, в книгу вошла лишь часть его большого труда.

Я. В. Чеснов рассматривает фрагменты культурной феноменологии человеческого тела. И в этом плане тело его книги не целостно. Однако эти фрагменты образуют такие неожиданные,



а порой и причудливые сочетания, что вне зависимости от того, соглашаешься с автором или нет, не можешь остаться равнодушным к его художественному видению материала.

Этнические традиции, к которым обращается исследователь, весьма разнообразны. Это русские, грузины, абхазы, вайнахи, адыги, балкарцы, народы Дагестана, Севера и Сибири. Однако список был бы не полным, если бы мы не включили в него североамериканских индейцев, африканских бушменов и австралийских аборигенов. При этом Я. В. Чеснов постоянно обращается к Ветхому и Новому завету, шумерскому эпосу, античной мифологии и ее прочтению древнегреческими авторами (Прометей в трагедии Эсхила), европейскому фольклору и фольклоризму (Снегурочка в русской сказке и феерии А. Н. Островского, Русалка в германских легендах и литературной сказке Г. Х. Андерсена, доктор Фауст в германских народных сказаниях и трагедии И. В. Гёте).

В связи с телесностью человека Я. В. Чеснов рассматривает кавказский охотничий миф и тайные договоры охотников с богиней охоты (глава 1); современную визуальную коммуникацию с ее сценичностью и ценностью увиденного и узнанного (глава 2); маску и марионетку как заместителей человека, эмблемы важнейших его состояний и способы восполнения его скрытых возможностей (глава 3); балаган как своеобразный обряд, в котором человек спасается смехом и глупостью, обретая в результате счастье и свободу (глава 4); женскую культуру с ее целостностью, конкретностью и обыденной сакральностью (глава 5); ментальность здоровья и долголетия, диктующую представления о здоровье как норме бытия социума, витальности как «реализации личного мифа», а также высокий статус старшего поколения в традиционных культурах народов Кавказа (глава 6); ментальность страдания и обусловленные ею представления о долге («доле») аристократа, готового к риску и самопожертвованию, и животворной силе плача (глава 7).

Чтобы понять «значение телесности в структурировании времени человеческой жизни и культуры вообще» [Чеснов 2007, 196], исследователю приходится

коснуться вопросов о том, как человек зарождается и каким приходит в мир («Исходная вина человечества в том, что они порождают людей, а не сотворяют их, как Всевышний. Об этом повествует история грехопадения в Библии. По древнегреческому мифу получение огня людьми сделало их смертными и потому размножающимися» [Чеснов 2007, 169]), как формируется его лицо и тело, как определяются его социальная и ритуальная роли в зависимости от пола и возраста, зачем ему нужны замены в виде масок и кукол. Одновременно удастся сделать немало интересных замечаний по поводу метаморфоз животного и человеческого тела («трансформы системы “животное — женщина — мужчина”»); невидимости и неузнанности как «инвестирования» (термин, восходящий к психоаналитической теории З. Фрейда, которым Я. В. Чеснов постоянно пользуется) блага в ритуале; сказочных куколок и куклы как эмблемы родильной деятельности, передаваемой от матери к дочери; женской наготы и магии плодородия; каменно-скального и растительного тела человека; роли дурака в человеческом сообществе; медицинского знания как удела жрецов и избранных; мифа-поступка, жеста и мифа-нарратива. Книга содержит в себе множество интересных сюжетов, так или иначе связанных с темой телесности и при всём том вполне самоценных для читателя.

Яркое впечатление оставляет очерк-главка «Антропологическая поэтика тела и судьбы Снегурочки» [Чеснов 2007, 89–96]. Автор размышляет о чудесных детях народных сказок с точки зрения представлений об особенностях детской телесности. У Снегурочки «несоматическое тело», точно также как и у зольных персонажей (Золушка, Пепел). Однако зольные персонажи связаны с огнем, теплом и потому обретают счастье, Снегурочка же холодна, а значит обделена счастьем-любовью. Снегурочка А. Н. Островского, хоть и заимствована из сказки, уже не дитя. Литература трансформирует мифологический образ. В драматической сказке перед нами предстает женщина, которая гибнет, стремясь к идеалу. Однако и здесь срабатывают закономерности мифа: разбудив страсти в себе и в людях, Сне-

гурочка обречена вернуться туда, откуда пришла — слиться с природой.

Читая книгу Я. В. Чеснова, убеждаешься в том, что бытие человека насыщено мифологическими символами и знаками. Путь этнографа, покидающего уют своего кабинета ради поисков этих символов и знаков, также наполняется цитатами из мифов и обрядов. И может быть не случайно размышления автора о мифологеме лошади как знака внешнего, некультурного пространства находят своеобразное продолжение в рассказе о путешествии чеченского этнографа Ахмада Сулейманова на гору Гелой-корга — Священную вершину, на которой жил старик Гела, в одиночестве встречавший солнце. «Сначала он ехал на лошади, потом шел по крутому склону, держась за хвост лошади, потом путь стал настолько труден, что лошадь опустила на колени передних ног и так шла, хватая зубами корни кустарника или скальные выступы» [Чеснов 2007, 175]. Чтобы приобщиться к жреческому знанию, ученый и его лошадь повторяют ритуальные жесты, хорошо знакомые в других традициях (ср. лошадь, которую немцы Западной Сибири специально тренируют, чтобы она входила в комнату невесты, подогнув ноги [Чеснов 2007, 153]). Есть ли в этом скрытый смысл? Возможно, именно так работают рефлексы нашего глубинного культурного знания? Или мы просто-напросто захотели получить «удовольствие от мнимостей», позволили себе поддаться очарованию случайного сходства?

#### Литература

Гудков, Ковшова 2007 — Гудков Д. Б., Ковшова М. Л. Телесный код русской культуры: материалы к словарю. М., 2007.

Кабакова 2001 — Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.

Телия 2006 — Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / отв. ред. В. Н. Телия. М., 2006.

Тело в русской культуре 2005 — Тело в русской культуре: Сб. статей / сост. Г. И. Кабакова и Ф. Конт. М., 2005.

Чеснов 1998 — Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии: Учеб. пособие. М., 1998.

Чеснов 2007 — Чеснов Я. В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М., 2007.

А. А. ПЕТРОВА  
(Москва)

### ЖИЛИ-БЫЛИ МОЛОЧНЫЕ РЕКИ: ТРИ КНИГИ ВАЛЕРИЯ МОКИЕНКО

*Рецензия на: Вальтер Х., Мокиенко В. М. Антипословицы русского народа. — СПб.: Издательский Дом «Нева», 2006. — 576 с.; Вальтер Х., Мокиенко В. М. Большой словарь русских прозвищ. — М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2007. — 704 с.; Мокиенко В. М. Образы русской речи: историко-этимологические очерки фразеологии. 2-е изд., испр. М., Флинта: Наука, 2007. — 464 с.*

Валерий Михайлович Мокиенко, ведущий отечественный фразеолог, в последнее время выпустил на отечественный книжный рынок три своих труда: *Антипословицы русского народа*, *Словарь русских прозвищ* (оба — в соавторстве с коллегой из Грайфсвальда, Харри Вальтером) и *Историко-этимологические очерки фразеологии*.

«Антипословицы»<sup>1</sup> представляют собой книгу-сборник текстов актуальнейшего фольклорного жанра, «именуемого в народе “приколами”». Жанр этот определяется авторами-составителями, вслед за американским паремиелогом немецкого происхождения В. Мидером (Mieder), как антипословицы (antiproverbs, Antisprichwörter) и подразумевает под собой «современные варианты и переделки известных русских пословиц, а также меткие остроумные выражения и крылатые фразы, вошедшие в обиход в последнее время». Сборник устроен по словарному типу: материал распределен авторами по лексическому (ключевые слова) и алфавитному принципу.

Материал этот настолько интересен, что мы позволили себе для его характеристики выстроить некоторую структурную типологию:

<sup>1</sup> Книга была выпущена Издательским Домом «Нева» в Санкт-Петербурге, и потому трудно доступна в столице.