

НИКОЛАЙ ГРЯКАЛОВ
Философ, антрополог



БРЕМЯ СНОВИДЦА*

Произведение как значимая реальность сбывается в ситуации встречи. В точке контакта «текста» и «читателя» загорается смысл, определяя то, что произведение фактически есть — нередуцируемую прагматику его существования. Разница реального (= частичного) восприятия текста и его виртуального смысла (гипостазированного в сознании «полного читателя» — литературоведа, психоаналитика, историка) даёт себя знать в том сопротивлении, которое конечная значимость окажет пред-пониманию апокалиптического читателя. Какую бы личину он на себя не принял.

Виртуальный смысл в действительности является чистым пробелом — тем меланхолическим содержанием, что всегда обещано, но никогда не дано. Утраченное всегда утрачено изначально. Это «сокровище Сатурга», и его «сильный автор» несёт в себе — при том, что *узнать* его можно единственно в другом, в том, кому оно делегировано и для кого в свою очередь — по кругу даров — автор открывает горизонт, в котором только и возможно открытие теста, до этого объективированного как вещь (не-текст). Так «тёмная» лирика Малларме открывает план, где может сбыться чтение барочной поэзии; она — «второе рождение» Гонгоры. То же — в отношении немецких романтиков к Шекспиру (и он в этом смысле, конечно, «немецкий писатель»¹); сюрреалистов — к Лотреамону (который до них — никому не интересный эпигон романтиков²). Передвижники, так любившие народ, фактически «не заметили» его арт-брюта — вроде лубка или вывески,

* Глава из подготовленной к печати монографии «Жребии человеческого. Очерк тотальной антропологии».

суггестивную заумь заговоров и заклинаний: их одушевит в большом времени русский авангард³. Ну — и так далее. К досократикам «бытийной истории», к «пока жив я — жив и Мамардашвили»...

Полнота смысла учреждена разрывом и состоит он как раз в том, что полнота эта должна быть *выполненной*, причём выполненной — то есть доопределённой, дорисованной — она может быть только конечным читателем, который всегда несёт вину за трансформацию сигнала в текст, за институцию произведения. Текст находится в поле, жёстко поляризованном между своим «существованием» и «смыслом», но последний — никогда не задан. И позиция «сильного критика» в действительности является всеобщей — она коэкстенсивна событию чтения как таковому. Нужно понять историю — принимающую форму нашего собственного исторического дискурса — не как оплату счетов (по внеисторическому кредиту молчаливого меньшинства⁴), но как войну языков, которые не являют власть именно постольку, поскольку ею являются. Так обстоит дело с насилием нового: архив «горячих» культур, не ориентированный на хранение однотипных копий, есть не столько пассивное хранилище, сколько императив к производству артефактов, которые могут получить статус хранимых⁵.

Для нас архив принципиально ориентирован на расширение (пополнение). До поры до времени логосфера работает по принципу эксплозии. Архивные культуры последовательно ориентированы на инновацию — то есть на обмен валоризованного и профанного. С этим связана и иррефлексивность мифа (невозможность отношения к тексту как к тексту), которой покупается способность слова быть действием. Рефлексия — это не что иное как интервал между «словом» и «делом»: миф поэтому перформативен ровно постольку, поскольку иррефлексивен — слово мифа не столько *сказывается* о мире, сколько происходит в мире как событие. Синтез поведенческого стереотипа ритуальные культуры принципиально не проводят через сознание — «реформа» ритуала невозможна. Поэтому любой ритуал работает непосредственно с телами, синтезируя их из пре-тела «человека голого» и полного тела мира (Имир, Паньгу, Пуруша). Память — всегда есть память тела (если угодно — память «техник тела», архивированных в «памяти старцев»). Подлинный мимесис есть тотальная захваченность сознания его предметом — в этом смысле настоящей мимесис «безумен», как безумен берсерк Хорнклови или поэт Платона. Текст не порождается, а предсуществует, поэтому эпическое жанровое сознание и рассматривает воспроизведение (память) как основную творческую способность⁶.

Точка зрения последовательного формализма («второго отношения мысли к объективности»): важно не то, как Вещь есть, но то, что она есть — и своим существованием обеспечивает ресурс профанного. Постольку искусство⁷ и наука⁸ делятся. Реальным может быть смерть (Ж. Бодрийяр), секс (К. Леви-Стросс), насилие (Р. Жирар)... Для функциональной организации эта разница (= «наполнение») несущественна.

Однако реальность, волю к которой озвучивает текст (в этом — его замысел как имманентная говорящему существу установка на истину), располагается не вне и по ту его сторону, а в местах наложения альтернативных символических стратегий⁹. В этом смысле Вещь имманентна, будучи просто овеществлённым (профанированным) логосом или текстом, утратившим способность быть вызовом сознанию. А это и есть подлинное-бессознательное.

Таким *произведением* является и онирический опыт. Сновидение — это не какой-то «тип психической активности» и вообще не какой-то автономный психизм. Сновидение — это институция. Говоря гегелевским языком, сновидение принадлежит порядку не субъективного, а объективного духа. Опыт сновидца — как и опыт оракула — действительно феноменологически проблематичен. Тиресий не может видеть, что происходит в настоящий момент, — он обладает знанием о будущих событиях, не способный, впрочем, ни ускорить их приход, ни отворотить наступление. А. Шютц остроумно спрашивает: живёт ли Тиресий-прорицатель, в отличие от Тиресия-слепца, вообще в настоящем? Характерно, что прорицатель — не автор: он не продуцирует события и они не поддаются его влиянию (постольку их знание — «ужасная вещь», как признается Тиресий в «Эдипе» Софокла): «Образы будущих событий проходят через поток его сознания, являются его составной частью. Но, строго говоря, акты видения принадлежат к его живому настоящему; то, что он видит, материализуется в другом настоящем, которое пока ещё принадлежит будущему. Неспособный видеть своё действительное окружение, Тиресий ясно представляет себе мир, в котором он не живет и никогда не жил. Более того, никто из его ближних не живёт и никогда не жил в этом мире, это ни мир его современников, ни мир его предшественников. Позднее окажется, что некоторые из его современников или их потомки будут жить или какое-то время прожили в нем в будущем. Но они не знают, что это произойдет с ними; они не обрели способности к прорицанию ценой потери способности видеть настоящее. Таким образом, знание Тиресия является его личным знанием, недоступным в настоящее время его ближним. Если оно вообще интерсубъективно, то оно не относится к настоящим и прошлым переживаниям других субъектов, которые могут его подтвердить или опровергнуть в универсуме, доступном всем»¹⁰. Однако понятно, что на этом всё не заканчивается. Как есть «машины прорицания», так есть и «машины сновидения». Непонимание может иметь место только в том случае, если мы на действия прорицателя смотрим с точки зрения легитимного для нас целерационального опыта: но предсказания провидца никто не пытается верифицировать, подтвердить их или опровергнуть, им *просто следуют* (или не следуют — как в случае Кассандры). Дело обстоит так же, как с опытом веры: по крайней мере, начиная с Просвещения, мы привыкли рассматривать её в горизонте мнения, доксы — откуда и вся современная проблематика «толерантности», «соизмеримости религий», «свободы совести» и т. д. То есть не важно, кто во что верит,

главное, чтобы он воспроизводил реальность и выдерживал внешние правила — а внутренне нужно дать человеку максимум свободы. Но вообще-то вера (πίστις) ни к мнению, ни к воображению, ни вообще к интеллектуальной деятельности не имеет прямого отношения. Связана она, прежде всего, с определенным практическим действием — с клятвой, залогом, подчинением, с вручением себя во власть¹¹. Вера имеет отношение к действию, когда ты действуешь, находясь под властью кого-то. «Уверовать» в таком случае будет означать «следовать Его путями», а не «приобрести некоторый опыт сознания» (поэтому античность и смогла взять христианство не как религию — религий сколько угодно! — но как форму «заботы о себе»; как то, что регламентирует сферу поступков с точки зрения некоторых исходных принципов.). Для христианского сознания вопрос «что было в начале — слово или дело?» будет вопросом некорректным в принципе: в начале был приказ, команда, слово-дело, так будет *по-христиански* звучать греческий λόγος. Соответственно, говорить о вере надо не в терминах некоторого душевного состояния (переживания), определённой интеллектуальной деятельности и т. д., но в терминах признания.

Нужно точно так же «депсихологизировать» сновидение, как мы депсихологизируем память или ИСС (измененные состояния сознания). Дело не в том, принадлежит или не принадлежит сновидение «в том числе» и порядку психеи — дело в том, что это ничего не решает. Задача подобной «депсихологизации» сновидения состоит в том, чтобы отграничить его от натуралистических истолкований, их рассматривающих в контексте так или иначе фиксируемой (с помощью электрических импульсов, например) мозговой активности. Также ИСС можно редуцировать, якобы, к серии организмических событий (скажем, фармакологической интервенции) — и в этом случае их понимание сведётся к указанию его психофизической генеалогии (химической, кинестетической, дыхательной, гормональной и т. д.). Стратегия ошибочная. Это всё равно что говорить, будто животные «видят сны» (то же самое, что говорить, будто у них есть наркотик, эротика, украшения или война). Социальный (то есть небиологический) контекст сновидения следует учесть хотя бы потому, что психофизиология указывает на то, что многие млекопитающие «видят сны» (в смысле наблюдаемой мозговой активности). Так же, как многие животные, например, слоны, кошки, медведи подвержены эпизодическому (как правило, сезонному) пристрастию к наркотическим растениям, то есть не человеком создан прецедент потребления наркотических средств. «Человеческим» его делает социальное функционирование.

Здесь симпатична гипотеза Н. Малкольма, согласно которой «сновидение» представляет собой не столько «переживание» или «психическую реальность», сколько тип дискурса: «...понятие сновидения производно не от сновидений, а от описаний снов...»¹². Отсюда: если бы люди не рассказывали снов, то понятие сновидения вообще не сформировалось бы,

ибо «внутреннее состояние требует внешних критериев». Так, сон нельзя запомнить «неправильно»: он именно таков, каким излагает его рассказчик (обратное потребовало бы совместного сновидения как предусловия корректирующей позиции). Даже если мы «подвешиваем» вопрос об онтологическом статусе онирического — перед нами «очень странная языковая игра»¹³. Дело, конечно, не в том, чтобы отрицать событийность сновидения (или, например, боли: Витгенштейн нигде не говорит, что боли «нет», он говорит о том, как она встраивается в определённый тип правилосообразной деятельности). Дело в том, чтобы инициировать вопрос о том, чем протезирован — *проставлен* — опыт сновидца? Что позволяет ему стоять — и быть определённым именно как опыт?

Мутагенным для основоструктур субъекта событием станет также способ высказывания, если мы его рассмотрим в контексте перформативной теории. Дж. Остин, как известно, понимал под перформативными такой тип высказываний, которые, не являясь бессмысленными, не могут, тем не менее, быть квалифицированы с точки зрения их истинности или ложности. С помощью таких высказываний мы не столько говорим нечто, сколько нечто делаем — изменяем совокупность наличных обстоятельств. Перформативные высказывания нельзя рассматривать как простые сообщения о совершении действия: дело обстоит таким образом, что, говоря о действии, я тем самым уже совершаю это самое действие. Присоединимся к программному заявлению о том, что «помимо широко и разносторонне исследованного в прошлом вопроса о том, что высказывание *означает*, возникает другой, а именно, вопрос о том, в чём состоит сила высказывания» и что «должна иметь место доктрина, описывающая возможные типы сил, которыми обладают высказывания»¹⁴.

Невозможность непосредственности зримого и, соответственно, необходимость произвести «видеть» на месте «смотреть». «Видеть» всегда есть «видеть как»... куб Неккера или голова утку-зайца — мы видим их *так* или *иначе*, и между этими содержаниями нет никакого сходства — «видение-как...» не принадлежит восприятию»¹⁵. Без интерпретации не только нельзя придать результату наблюдения некоторую форму, но даже и понять, что за впечатлением стоит объект. Во всяком случае, любой *взгляд* содержит в себе высказывательную арматуру, вне и помимо которой он бы просто не видел (это ещё платоновская проблема: на мусор можно сколько угодно смотреть, однако видеть его невозможно — у него нет вида). Глаз изначально прошит логосом — эта прошивка и делает его взглядом. «Сновидение» отсылает к некоторому состоянию сознания (своему алиби в бытии) как его ангажированный протокол, однако в первую очередь оно есть определённым образом организованное повествование. Сновидение именно представляет собой *опыт* (созерцание, подведённое под понятие), то есть удерживается в определённой наррации, причём наррации, прагматически оформленной (какого-то сновидца слушают, а какого-то — нет, и для

символических формаций это отношение статично — их репрессивный потенциал ориентирован на то, чтобы не допустить инновации: каноническое искусство есть поэтому семиотический парадокс¹⁶). «Ошибка» Малкольма состоит в том, что он отправляется от высказывания, а не от жанра как их совокупности, построенной по определённым правилам. Однако изолированного высказывания не существует, это абстракция — мы говорим не отдельными предложениями и, конечно же, не отдельными словами¹⁷. То же, кстати, и в отношении психоанализа: никогда не говорят «вообще» — говорит кто-то, говорит там и тогда, его речь слушают или игнорируют¹⁸. Кто и что «переносит» не вполне понятно: так инициатическое сновидение человека-Волка было истолковано Фрейдом в терминах семейной триангуляции. Телесно-локализованный симптом превращает в текст и ритуальная медицина: колдун путешествует по телу роженицы как по карте значений. Точно так же выстраивается отношение риторического канона к онирической гилетике. Риторический код (в широком смысле порядка правилосообразных высказываний) выполняет медийную функцию, связывающую производителя и адресата высказывания (как социокод в «деятельностном номинализме» М. К. Петрова обеспечивает синтез единичных акций в прагмагенетическую последовательность). Леви-Стросс описывает, как человек хотел «разоблачить трюки шаманов», стал симулировать безумие — и как-то незаметно сам шаманом стал. И потом уже из ряда экспектаций просто не выбраться: ритуал способен сделать ошибку собственной интегральной частью, и, в конечном счёте, только она и сообщает ритуалу принудительность (она функционирует как «плавающее означающее», или *мана*). В этом смысле ритуальные машины работают, лишь «перманентно ломаясь».

Всё это заставляет подойти к сновидению — к «рассказанному сновидению» (потому что другого не существует) — с точки зрения прагматики дискурса. Именно прагматики, потому что суть дела ускользает, когда мы подходим к порядку дискурса чисто формальным («машинным») образом. Здесь, собственно, и стартует «социологическая» проблематика: в какие отношения этот дискурс вступает с другими? Какого рода обмен между типами дискурса (этическим, политическим, алетическим, магическим и т. д.) здесь имеет место? Какого рода авторство за ним признаётся? «Сон» — это речевое поведение, однако ясно, что пациент на приёме у психоаналитика — это один тип речевого поведения, отчёт о ритуальной инкубации в Асклепейоне — совсем другой, онейропраксия как интегральный момент «обрядов перехода» — третий, испытываемый в лаборатории психофизиолога (который берёт речь об «активности мозга» и вообще обрезает феноменальный тип данности) — четвёртый и т. д.

Не только лес прядется за деревьями, но и дерево — за листьями. Об этом забывают и в случае редукции сновидения (равно — «душевной болезни» или ИСС) к индивидуальной психичности, которая сама — результат

«вращиваний», седиментаций, а также разного рода вырезок и подчисток. Социология сна возможна в том же плане, в каком возможна социология души. Мы, допустим, читаем трактат Аристотеля «О душе», при этом полагая, что всегда имеем дело с одной и той же «душой», что со времён Аристотеля в своих существенных чертах душевная жизнь не претерпела изменений. Максимум, на что мы способны, — сказать, что кто-то *ошибался*: либо «ненаучный» Аристотель, либо «вульгарная» современность. А между тем вещь покоится в своей первозданности. Позиция эта не отвечает ни размышлению, ни интуиции. Есть разная физика. И есть разная физика «нутри».

Созерцание становится опытом в практиках его признания. Его квази-субъекты по-разному оречевляют опыт онирический или галлюцинаторный, и бессмысленно спрашивать, кто прав — Фрейд или Мартын Задека. Галлюцинацию от псевдогаллюцинации отличает, собственно, только объективирующий язык. Точно так же — с описанием синдрома психического автоматизма, при котором восприятия, движения, потребности, влечения и т. д. объективируются и воспринимаются как вызванные посторонней силой. На фоне данных культурной и исторической антропологии корректно спросить: как случилось, что то, что происходит «со мной», стало принадлежать «мне»?

Точно так же и сновидение: оно работает как миф — его специфичность не предметна, а функциональна и состоит в способе сообщения, и постольку можно установить лишь «формальные границы мифа, субстанциальных же границ он не имеет»¹⁹. Миф — не только этиологический рассказ, но и набор определённым образом функционирующих институций: как в «обрядовой теории», функцию субстанции выполняет здесь прагматика. А от прагматики высказывания — прямой переход к метафизике «говорящего сущего». Да, «сновидение реализует желание» (Фрейд). Но какое? И — главное — чьё? Грезят определённые гештальты (в гегелевском смысле) — и в них работают объективные машины сновидения. Сон, говоря гегелевским языком, расположен не на уровне психеи (субъективного духа), а на уровне институций (объективного духа). Если сны — это рассказы о снах (в их прагматической привязке), то какое желание реализуется в этом рассказе? Как оно относится к такой этической форме, как «правильно желать» (и кто оказывается на позиции аналитика, призывающего пациента «возлюбить свой симптом» и «не уступать в своем желании»)? Уже эпос (как и сказка) перестаёт «делать вещи» (в смысле теории речевых актов). Можно ли тогда предположить, что жанр «рассказов о сновидениях» как интегральный момент онейропраксии остался одним из самых «долгоиграющих» способов мифологического текстопроизводства?

Есть сны и сны, и «примитивы» никогда их друг с другом не перепутают. Так, Скулькрафт, описывая ритуальную онейропраксию алгонкинов, заметит, что ей предшествуют многообразные формы провокации ИСС

(наиболее распространённая — пост и наряду с ним — одиночество). Ряд аномальных техник тела должен вызвать состояние, в котором возможна *инспирация*: «Чингаук начал рассказ с того, что древние индейцы считали пост делом очень почётным. Они постились иногда шесть, семь дней, пока тело и дух их не делались легкими и светлыми, что приготавливало их к снам. Стремлением древних духовидцев было увидеть во сне солнце, так как они думали, что этот сон делал их способными видеть всё на земле. И они обыкновенно преуспевали в этом путём долгого поста и долгих размышлений о предмете своих желаний. Посты и сны практиковались с раннего возраста. Всё, что юноша видит и испытывает во время поста и снов, считается им за истину и становится руководящим началом в его последующей жизни. За советом в делах он обращается к этим откровениям <...> Пророк <...> испытывает свою силу сначала втайне, в присутствии одного лишь лица, свидетельство которого необходимо в случае удачи. Начав подвизаться на этом поприще, он отмечает образы своих снов и откровений знаками на древесной коре или другом материале, хотя бы ему для этого потребовалась целая зима, и таким образом сохраняет память о своих главнейших откровениях. Если его предсказания сбываются, свидетель заявляет об этом, а памятные заметки служат дальнейшим доказательством его пророческой силы и искусства»²⁰.

Явление сил чуждых и странных не просто пассивно регистрируется — его активно вызывают путем ритуальной онейропраксии, гаданий, ордалий, посредством войн и жертвоприношений. Сон, как и галлюциноз, есть своего рода режим, открывающий тип данности, в отношении которого мир восприятия не только не имеет привилегированного характера, но и очевидно декадентен. В отношении профанного архаике, в общем-то, нечего сказать (о повседневности она не даёт отчёта — «в этом нет ничего интересного» — и ждёт этнографа), и обратно: сакральное есть просто «сущее, о котором говорят». И только оно влечёт или отвращает. «Точно так же, как виденное во сне — это реальность, так и совершённые во сне действия влекут за собой ответственность совершившего их, и его могут призвать за них к ответу. Например, на Новой Гвинее «мужчина, которому приснилось, будто женщина делает ему любовное признание, верит, что это и на самом деле так и что эта женщина к нему действительно неравнодушна <...> У каи, если мужчина совершает во сне проступок с женой своего друга, он подлежит наказанию. В случае, если его сон становится известным, он должен уплатить штраф или, по крайней мере, его нужно как следует отругать»²¹. В каком-то смысле архаика «не знает» сновидения — как не знает она «поэзии» или «душевной болезни». До тех пор, пока круговорот знаков полностью замещает круговорот вещей, пока «отношения между словами и миром столь уплотнены, что обращение с языком остаётся не менее сложным и не менее опасным, чем контакт с живыми существами, так как слово еще не отделилось от вещи — то есть последняя ещё не названа»²²,

смерть невозможно вообразить (то есть частично дереализовать). В этой перспективе мир мифа раскрывается как аутогенный транс. Хотя его антропологическая однозначность, равная изнутри имманентной животности, «для нас» рукотворна, вещественность знака не допускает «для себя» автономии. То есть — воображения. А в пределе — даже сновидения. Типы сновидений зависят от типа социальной жизни, системы верований и сняты в моменты определённых религиозных переживаний: не только выбор того или иного символа, но сама природа сна подчиняется устойчивой символической системе — формы опыта определяются этим символическим строем и, в свою очередь, подтверждают его справедливость. Тробрианцы как бы «выворачивают» Фрейда, поскольку для них сон — это причина желания, а не его превратное удовлетворение: «Мужчине снится, что ночью к нему приходит женщина; они вступают в сексуальные отношения, и, проснувшись, он обнаруживает на циновке сперму. Он скрывает это от жены, но активно пытается воплотить сон наяву и завести любовную связь с этой женщиной, так как сон значит, что та, что к нему приходила, провела обряд любовной магии и о нём мечтает»²³.

Онейропраксия всегда предполагает лиминальное состояние (например — болезнь, как у греков) и сочетается с ситуацией жизненного кризиса в самом широком смысле (как желание и предчувствие власти — для Цезаря²⁴). Опять же, традиции античного аскетизма (а аскет — тот, кто *всегда* пребывает в лиминальном состоянии²⁵): у ведущих праведную жизнь не бывает «обычных снов» (в этом смысле психоанализ сыграет на первичном нарциссизме, приписав значимость не только сновидению как таковому, но, главное, снам каждого и всякого — здесь психоанализ как буржуазное мероприятие чётко изоморфен «правам человека», якобы наличным по факту биологического рождения). Поэтому «обычному» спящему (как болящему, плавающему и путешествующему, хоронящему покойника, дефлорирующему девственницу — всякому «пассажиру», то есть узнику перехода) — нужна защита. И сон ограждают различными апотропеями практически повсеместно: от Египта²⁶ и Палестины²⁷ — до России²⁸ и Европы²⁹.

Сон, особенно ритуальный, выделяется в лиминальное — и постольку опасное — состояние. Так, в частности, у греков с их ритуальной онейропраксией асклепейонов (Эпидавра, Трики, Пергама и др.), сосредоточенной вокруг *энкоймесиса* — священной инкубации, проводившейся в абатонах храма. Сон рассматривали как естественное место теофании, хотя, понятно, есть пустые сновидения *епурνια* и вещие — *oneiroi* (различение, идущее ещё от знаменитого гомеровского фрагмента о вратах из слоновой кости и вратах из рога). Одно говорит об индивиде, второе — о событиях в мире. Причём внутри класса значимых сновидений, в свою очередь, выделяли несколько различных типов. Согласно классификации, приводимой Артемидором, Макробием и другими поздними авторами, хотя её истоки, возможно, весьма древние, существовало три типа значимых сновидений.

Первый — это символическое сновидение, «облачённое в метафоры, как какая-нибудь загадка, смысл которой невозможно понять без истолкования. Второй — это *horama*, или «видение», в котором как бы заранее проигрывается предстоящее событие... Третий тип называется *chrematismos*, или «оракул», и имел место тогда, «когда во сне родитель спящего или какое-либо иное уважаемое и значительное лицо, например, жрец или даже сам бог, открывает, не прибегая ни к каким символам, то, что случится или не случится, что должно или не должно произойти»³⁰.

Грек никогда не является «субъектом» сна (точно так же, как не является «субъектом» поэтического действия — в этом смысле «Ион» вполне традиционен). Более того, греки никогда не говорили, что им «приснился сон» или что с ними «случился» сон — они «видели» сон (*onar idein*), сон «предстаёт» (*epistenai*) в виде фигуры у изголовья кровати, чтобы сообщить спящему своё послание, а после того, как это сделано, — удаляется. Платон говорит изнутри этой традиции, когда в «Тимее» (71 а–с) объясняет природу мантических сновидений как результат отражения гладкой поверхностью печени образов, возникших из прозрений разумной души, но воспринятые душой неразумной. Отсюда — необходимость символической онейрокритики, отсюда же — и всевозможный онирический трэш³¹.

Так — вплоть до сонника Артемидора. Артемидор как позднеантичный сомнобот включает онейропраксию в набор техник существования (и постольку видел в своей книге род «учебника жизни», пригодного каждому — в любых обстоятельствах и во всякое время). Да, сон — это дискурс. Но дискурс, в свою очередь, есть определенная «форма жизни», а высказывание — живое действие со своим пучком последствий, поэтому толкование сновидений представляет собой *усилие*, совершенно необходимое для дизайнера существования. В работе с онирическими манифестациями афродизии Артемидор постоянно проводит мысль о том, что «акт соития — эта сердцевина сексуальной деятельности, исходный материал интерпретаций и смысловое средоточие сна — воспринимается непосредственно внутри социальной сценографии»³². И далее: «происходящему во сне половому акту «значимость» придаёт соотношение, складывающееся между двумя ролями сновидца: сексуальной и социальной. Иначе говоря, Артемидор находит «благоприятным» и содержащим доброе предзнаменование тот сон, в котором схема направленной на партнера сексуальной активности сновидца соответствует схеме его отношений (действительных или надлежащих) с этим же партнером, но в общественной, а не в половой жизни»³³. Так, знаменитый инцестуозный сон Цезаря, описанный Светонием, есть благое предзнаменование к овладению родиной-матерью. Реализуемая сном драматургия обладания и подчинения пророчесствует о способе бытия, уготовленном субъекту его судьбой, причём собственно смыслом обладает не акт, но актер — его отношения с другими и то положение, которое он занимает относительно них.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. «Чтения о драматическом искусстве и литературе» А. В. Шлегеля.

² Сакрализация приобретает иногда характер фантазмагии. См.: *Карпентьер А.* Скандал в «Мальдороре» // Карпентьер А. Мы искали и нашли себя: Художественная публицистика. М., 1984. С. 264–268.

³ См.: *Бенчич Ж.* Инфантилизм // *Russian Literature*. 1987. Vol. 21. № 1.

⁴ Как в «Тезисах» Бенямина.

⁵ Впрочем, и с культурами «холодными» не так всё однозначно: текст неортодоксального успешного действия «публикуется» в памяти старцев, куда его нужно вбить во что бы то ни стало посредством болевой мнемоники, исходных «графизмов боли».

⁶ См.: *Лорд А. Б.* Сказитель. М., 1994.

⁷ См.: *Гройс Б.* О новом // Гройс Б. Утопия и обмен. М., 1993.

⁸ См.: *Чернов С. А.* Субъект и субстанция. Трансцендентализм в философии науки. СПб., 1993.

⁹ «Шесть демонов Эмили Роуз»: вот — «демоны» экзорциста, вот — «симптомы» психотерапевта. И кто победит?

¹⁰ *Шютц А.* Тиресий, или Наше знание о том, что произойдёт завтра // Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. Очерки по феноменологической социологии. М., 2003. С. 314–315.

¹¹ πίστις, εὐς, ιον. ιος ἢ (ιον. dat. πίστι, ιон. acc. pl. πίστις) 1) вера, доверие: πίστιν ἔχειν или φέρειν τινί Soph. доверять кому-л.; 2) вера, кредит (εἰς πίστιν δίδοναι τι τινι Dem.): π. τοσοῦτων χρημάτων ἐστὶ τινὶ παρά τινι Dem. кто-л. имеет у кого-л. кредит на такую сумму; 3) вера, убежденность: π. θεῶν Eur. вера в богов; σωφροσύνης πίστιν ἔχειν περί τινος Dem. быть убежденным в чем-л. благородстве; 4) вера, верность (ἀνάκτι Aesch.); 5) залог верности, ручательство, честное слово (πίστιν καὶ ὄρκια ποιεῖσθαι Her.): ἔμβαλλε χεῖρὸς πίστιν Soph. дай руку в подтверждение верности (твоих слов); πίστιν δοῦναι καὶ λαβεῖν Xen. дать взаимную клятву верности; πίστιν (κατα)λαβεῖν Her. обязать честным словом; 6) вера, вероисповедание (τὴν πρώτην πίστιν ἀθετῆσαι NT); 7) уверение, подтверждение, доказательство: τοῦτο οὐκ ὀλίγη παραμυθία δεῖται καὶ πίστεως Plat. это требует серьезного разъяснения и доказательства; π. ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς Arst. индуктивное доказательство; 8) поручение, миссия (πίστιν ἐγχειρίζειν τινί Polyb.).

πιστόν τό 1) верность, честность, добросовестность: τὸ π. τῆς πολιτείας καὶ ὁμιλίας Thuc. добросовестность как в общественных, так и в частных отношениях; 2) хранящий верность, преданная душа: πιστὰ πιστῶν Aesch. вернейшие из верных; 3) залог, ручательство, честное слово: πιστὰ δοῦναι καὶ λαβεῖν Xen. поклясться друг другу; τὸ π. τῆς ἀληθείας νέμειν Soph. ручаться в истинности; 4) вера, доверие: μετὰ τοῦ πιστοῦ τῆς ἐπιστήμης Thuc. в силу уверенного знания; οὐ τοῦ ξυμφέροντος λογισμοῦ, (ἀλλὰ) τῆς ἐλευθερίας τῶ πιστῶ Thuc. не из соображений выгоды, а из благородного доверия.

¹² *Малкольм Н.* Состояние сна. М., 1993. С. 6.

¹³ И она действительно странная. См.: *Рассказы о сновидениях.* Корпусное исследование устного русского дискурса. М., 2009. Коллективная монография посвящена лингвистическому анализу корпуса устных рассказов детей и подростков о своих сновидениях.

¹⁴ *Остин Дж.* Перформативные высказывания // Остин Дж. Три способа пролить чернила. СПб., 2006. С. 280. Насчёт «неразработанности» этой доктрины Остин поспешил с выводом. Всё это было проблемой не только для проясняющих статус

покаяния (а значит, и высказывания «каюсь») аскетов, но уже и для Сократа: мы высказываем нечто истинное об удовольствии, а Филеб приносит жертву Афродите и, подобно колоссу Родосскому, «хорошо лежит». Истинная речь оказывается неэффективной. И что тогда?

¹⁵ *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. М., 1994. С. 281.

¹⁶ *Лотман Ю. М.* Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.

¹⁷ См.: *Бахтин М. М.* Проблема речевых жанров // Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 5: Работы 1940–1960 гг. М., 1996.

¹⁸ Никто не «слушает» пророка — он в пустыне, или в китовом чреве, или на гноище, но все знают, что его слово *есть*.

¹⁹ *Барт Р.* Мифологии // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 72. Барт различает мифологическое и историческое повествование, но, хотя и указывает на то, что миф является чисто функциональным, а никак не субстанциальным единством, он разбирает мифы исторических сообществ (в противном случае бессмысленной оказывается его критическая позиция).

²⁰ Цит. по: *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 485–486.

²¹ *Леви-Брюль А.* Первобытный менталитет. СПб., 2002. С. 80.

²² *Бланшо М.* Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 32–33.

²³ *Малиновский Б.* Секс и вытеснение в обществе дикарей. М., 2011. С. 83.

²⁴ Пророческий смысл его «инцестуозного» сновидения описывает Светоний. По Артемидору, для властителя инцестуозное сновидение благоприятно — в отличие от всех прочих.

²⁵ См.: *Фестюжьер А.-Ж.* Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб., 2009. Поэтому «философствовать — значит учиться умирать», то есть выходить в пограничное состояние приготовления к смерти. Здесь же и «этнос паррезиаста».

²⁶ Египетская онейропаксия — вещь достаточно тёмная, но как раз «о способах изгнания ночных кошмаров... известно довольно много. Впрочем, о них не упоминают стелы и мы знаем о них из папирусов с текстами молитв-оберегов или же косвенного материала: дурной сон или ужасы ночи ни в коем случае нельзя было увековечивать в камне; наоборот, их следовало разрушить и уничтожить при помощи магии и силы богов. Самое раннее упоминание о том, как победить дурной сон, содержится в знаменитой частной библиотеке мага, погребённого под Рамессеумом, и датируется XVIII в. до н. э. Папирус сильно повреждён, однако понятно, что в нём приведено заклинание против „всех дурных снов, зримых ночью“ ... В Лейденском музее хранится свиток, который называется „Книга избавления от кошмаров, приходящих, дабы рухнуть на человека в ночи“. Любопытно, что кошмары представлялись некой массой, которая может „обрушиться“ на человека, „подавить“ его. Причина кошмара лежала за пределами мира живых, в областях, населённых духами и агрессивными умершими, которые касались человека во время его пребывания в пространстве сна. Наиболее важным было не дать кошмару посмотреть на спящего, заставить его отвернуться и, следовательно, не наградить его „дурным глазом“» (*Солкин В. В.* Пространство сна и сонники фараонов // URL: <http://maat.org.ru/news/2006/2006-07-28.shtml>). Популярными оберегами выступали изображения изгоняющего злых духов карлика Беса, вооружённых ножами, копьями и змеями духов-защитников, а также богини Нейт, расстреливающей ночные кошмары своими стрелами.

²⁷ О еврейской демонологии, связанной с Лилит, см. в Книге пророка Исаяи, глава 34-я: «И звери пустыни будут встречаться с дикими кошками, и шедим (в синодальном переводе — «лешие») будут перекидаться один с другим; там будет отдыхать Лилит (в синодальном переводе — «ночные привидения») и находить себе покой». В Иерусалимском Талмуде упоминаются три разновидности демонов — маззиким, шедим и рухот. *Маззиким* — «вредящие», они обитают в разрушенных зданиях, домах, оставшихся без хозяина, и в других осквернённых или покинутых человеком местах. *Рухот* — это духи (ивр. «руах» — ветер, дух). *Шедим* (вероятно, от аккадского слова «шеду», демон) — собственно демоны. Им приносили в жертву животных и даже детей. В описании облика шедим присутствуют зооморфные черты — они кошматые, а более поздние предания указывают, что у шедим птичьи лапы. Демоны-шедим могут входить в людей, наводить на своих жертв порчу и безумие, а некоторых обучать колдовству. Согласно одному из сказаний, шедим — это дети Лилит от Адама, согласно другому — души исполинов (рефаим), рождённых земными женщинами от падших ангелов. По народным поверьям, в бесов-шедим превращаются после смерти души нечестивцев. В современном иврите слово «шед» означает чёрта.

²⁸ См.: *Максимов С. В.* Кикимора // Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 61–67.

²⁹ Мара (кошмара, кокемар) европейского Средневековья — сообщница привидений, волков, бурь и злодеяний. Вообще-то корень *тег-/тог-/тг-* задаёт гнездо «основных слов», означающих смерть/долю/у-часть и ставится в связь с такими первословами, как греч. *μοιρα, μερος, μεϊρομαι*; вост.-слав. мара (и русское кикимора); французское — кокемар (*cauchemar*); английское — *nightmare*. Отсюда ср.: «...дурные сны не являются психическим явлением. Дурные сны приходят извне, они навязываются спящему загадочным злым существом по имени Кокемар (на юге Франции — Старая Шощ). Причём это имя употребляется то в единственном, то во множественном числе, и тогда прослеживается связь между этим персонажем и оборотнями. Говорит другая старуха: «Если у человека судьба быть оборотнем, то и сын его станет таким, а дочь станет Кокемар». Этому вторит ещё один «мудрый» рассказ сборника о том, как следует остерегаться «умерших душ, домовых и Кокемар или оборотней, так как они приходят невидимыми». Таким образом, существа, приносящие дурные сны, собраны без особого разграничения в одну категорию — домовые, оборотни, привидения. Кумушки имеют на вооружении множество советов и рецептов, как избежать ловушки этих существ. Говорит одна девица: «Тот, кто ляжет в кровать, не подвинув стул, на котором сидел, когда разувался, того в эту ночь потревожит Кокемар». Расторопная Перрет говорит, что Кокемар больше всего боится котелка с кипящей водой. На что другая отвечает: «Кто боится, должен поставить перед очагом дубовую скамеечку. Кокемар сядет на неё и до зари не сможет встать». Ещё одна уверяет, что она «избавилась от Кокемар, собрав в ночь на святого Иоанна 8 стебельков, сделала из них четыре крестика и положила их в четыре угла кровати» (*Делюмо Ж.* Ужасы на Западе. М., 1994. С. 73–74).

³⁰ *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. М.; СПб., 2000. С. 114.

³¹ *Платон.* Государство. Кн. 9, 571–572.

³² *Фуко М.* Забота о себе. Киев, 1998. С. 37.

³³ Там же. С. 38.